

**LA EXPERIENCIA DEL RESUCITADO.
PERSPECTIVAS ACTUALES EN TEOLOGIA**

Pablo Ruiz Lozano*

“La Resurrección de Jesucristo constituye un tema clave, quizá el tema clave de la fe cristiana”¹. Con estas palabras iniciaba Hans Kessler, hace casi veinte años su obra en torno a la resurrección de Jesús y similares palabras se utilizan desde hace varias décadas cuando se habla de la resurrección en teología o desde el presbiterio. La Resurrección de Jesucristo ha recuperado su posición de clave de bóveda de la fe cristiana. No es posible dejarla al margen, como un complemento a la crucifixión o como una esperanza para el futuro del creyente. Hemos tomado conciencia de que todas las preguntas y cuestiones de la fe cristiana necesitan ser respondidas desde el mismo acontecimiento pascual. Hoy siguen siendo válidas las palabras de Pablo: “Si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación no tiene contenido ni vuestra fe tampoco” (1Cor 15, 14).

Sin embargo, nos encontramos con la gran paradoja de que en el momento en que se revaloriza el significado teológico de la resurrección, ocurre que es cuando más dificultades tenemos para hacerla comprensible. Hace siglos que la sospecha se instauró en nuestra descripción sobre lo sucedido al Resucitado. Nuestra cultura tiene problemas para aceptar cualquier realidad que se halla más allá de lo fenoméricamente observable. Y por ello, la teología, más que nunca, se ha lanzado a investigar y a preguntarse cómo hacer accesible la cuestión hoy.

Muchas de estas respuestas han buscado ofrecer una interpretación que hiciera accesible el origen de la fe en la resurrección de Jesús. Incluso, algunas han tratado de articular su significado en el conjunto de la teología. Pero muy pocas han elaborado una respuesta sistemática a una cuestión también necesaria, la del acceso al Resucitado en el creyente actual².

La cuestión que queremos plantear es que si el hecho de la resurrección supuso para los primeros discípulos una experiencia de “encuentro” en la que ellos vivieron una transformación y un cambio, la pregunta inmediata que surge es: ¿qué sentido tendría nuestra fe si esa experiencia y sus consecuencias no se reviven de alguna manera en el creyente de hoy?

* Profesor de Filosofía en la Facultad de Teología de Granada.

¹ KESSLER, H., *La Resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Sígueme, Salamanca 1989, 11.

² Gerald O'Collins señala cómo “por no ser simbólicas, no experienciales y no litúrgicas, muchas cristologías recientes han dejado de apreciar y urgir la comunicación de Cristo resucitado”. (O'COLLINS, G., *Jesús Resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Herder, Barcelona 1988, 301

No se trata de satisfacer el individualismo de nuestra época, ni de alimentar el centralismo antropológico que nos caracteriza. Pero sí buscamos abrir horizontes allí donde parece que se están perdiendo inquietudes. Afirma Sobrino que “la pregunta por la posibilidad de vida en el más allá en buena medida está dejando de ser central en muchos lugares, y no genera la angustia a la que la resurrección de Jesús debía dar una respuesta cristiana”³. Esta desaparición de la pregunta por el futuro, nos obliga, si deseamos responder a los anhelos humanos, a plantear la pregunta por el presente. Y creemos que la resurrección tiene también una respuesta para esa pregunta. La cuestión es poner en relación la resurrección de Jesús y nuestra realidad de creyente: ¿Qué significa para nosotros que Jesús resucitó? ¿Cómo lo vivimos? ¿Cuál es nuestro acceso a él? Y sobre todo, ¿cuál es nuestra experiencia del Resucitado?

Esta es la cuestión que se plantea en nuestra reflexión. Y para responder a ella habrá que superar dos problemas:

- Por un lado, un problema intrínseco al mismo objeto del que hablamos, y a lo que ya se ha hecho alusión: el Resucitado no es un objeto de conocimiento histórico, sino escatológico, cuya realidad está más allá de nuestro mundo, por eso tenemos que ofrecer cauces de acceso que rompan la, en apariencia, infranqueable barrera de lo empírico.
- Por otro lado, un problema derivado del anterior. Precisamente, por la dificultad del objeto, las diferentes teologías que abordan el problema asumen unos presupuestos hermenéuticos, que hacen difícil ofrecer una respuesta unitaria sobre la cuestión.

Debido a esto, comenzaremos por señalar la situación de las perspectivas teológicas, seguiremos con las dimensiones teológicas fundamentales a las que remite la experiencia del Resucitado y, con ello, abordaremos los ámbitos en que se puede realizar ese encuentro entre Resucitado y creyente.

1. Las teologías de la Resurrección

La historia de la teología en Occidente muestra que el papel ocupado por la resurrección de Jesús ha sido marginado durante mucho tiempo. Quizás por la importancia que tuvo en un inicio la discusión sobre la constitución ontológica humano-divina de Jesús, se dio preferencia a la teología de la encarnación. Por lo que la resurrección aparecía como mero corolario y confirmación de lo sucedido a Jesús, cuya importancia venía dada por su muerte expiatoria. Esto derivó el problema de la resurrección a la discusión sobre las cuestiones ontológicas de la misma

³ SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 26, nota 4.

(características del cuerpo resucitado y modo en que se produjo las apariciones), en detrimento del carácter soteriológico del acontecimiento.

Sin embargo, cuando en el siglo XVIII, la Ilustración y, posteriormente, las filosofías de la sospecha introdujeron el imperio de la razón en el pensamiento occidental, la teología también se vio impelida a plantearse su método para afrontar las grandes cuestiones, incluida la resurrección:

“El énfasis unilateral de una subjetividad individualista y su afán de búsqueda de una autonomía ilimitada de la razón, el cuestionamiento de una vida resucitada como consuelo ilusorio y evasión de la vida terrena y, por último, el angostamiento positivista de la realidad (que sería lo verificable experimentalmente o lo comprobable, lo funcional, lo construible, lo eficiente a nivel intersubjetivo, etc.) parecían aconsejar el repliegue hacia posiciones menos problemáticas y más firmes: el mensaje y la actividad del Jesús terreno, prepasual”⁴.

La resurrección fue, en principio, relegada aún más al ámbito de lo perplejo. Pero pronto, cuando el optimismo antropológico es puesto en entredicho por las trágicas experiencias del siglo XX, surge un redescubrimiento de la escatología, que conducirá, siguiendo a teólogos como Barth, a poner la resurrección de Cristo en el centro y fundamento de la fe cristiana. Desde entonces, la teología ha buscado ofrecer una adecuada interpretación al axioma principal del cristianismo: Jesús resucitó y vive como resucitado.

La pregunta que surge de inmediato es cómo explicar un acontecimiento que se presenta como escatológico, trascendente, que pertenece al ámbito de Dios, pero que reclama su incidencia activa en la esfera del creyente y en la realidad actual. Cómo es posible hablar de la presencia del Resucitado en la existencia del cristiano sin infravalorar ni la autonomía ni la existencia terrena del ser humano.

Sin caer en reduccionismos, y sabiendo que todo esquema supone una limitación de la realidad que se quiere explicar, se podría decir que la teología fundamental en las últimas décadas se acerca la resurrección de Jesús desde dos perspectivas epistemológicas básicas.

Por un lado, existe aquella corriente que considera que dada la dificultad que el hombre actual tiene para acceder al significado de la resurrección, es necesario partir metodológicamente de fenómenos antropológicos que hagan significativo el acontecimiento de la resurrección. En el fondo se trata de establecer las condiciones de posibilidad que hay en el sujeto para corroborar el dato revelado. En esta línea se

⁴ KESSLER, H., *o. c.*, 14.

han situado autores como Andrés Torres Queiruga o Jon Sobrino, quienes establecen los presupuestos hermenéuticos que hacen posible sintonizar con el Resucitado. Para el primero es el anhelo de inmortalidad y esperanza, el deseo de perpetuidad más allá de la muerte lo que hace comprensible que se pueda pensar en la resurrección⁵. Mientras que para el segundo la resurrección se presenta en el Nuevo Testamento en relación con las realidades humanas fundamentales, por eso son estas realidades las que pueden servir de presupuestos hermenéuticos para iluminar la resurrección de Jesús. Tomando como referencia las preguntas kantianas claves para comprender al ser humano (qué esperar, qué hacer y qué saber, a la que añade también, qué celebrar), establece como presupuestos la categoría de la esperanza humana contra la injusticia; la praxis de resucitar a los crucificados de la historia, y la posibilidad de captar en la historia el futuro como promesa⁶.

Por otro lado, se da aquella corriente que, ante el temor de que la insistencia en las condiciones de posibilidad del sujeto acabe por diluir la singularidad del evento, opta por acercarse al acontecimiento de la resurrección desde una perspectiva más fenomenológica. Lo cual supone aceptar los datos de la revelación tal como vienen expresados y, a partir de ahí, elaborar una interpretación del encuentro entre Resucitado y creyente. En esta línea se han situado autores como Franco Giulio Brambilla y Thorwald Lorenzen⁷. Para ambos la resurrección se manifiesta primariamente como acto de Dios que en su revelarse constituye la fe pascual del creyente. Por tanto, el acontecimiento pascual es, a modo de ejemplo, como una moneda con dos caras, en la que por una cara está la iniciativa del Resucitado, que se revela, y por la otra la aceptación del discípulo a este ofrecimiento. En ese acontecimiento se manifiesta la nueva realidad de Jesús y, al mismo tiempo, se realiza la transformación del creyente que reconoce tal revelación. De este modo, el acontecimiento pascual se convierte tanto en realidad revelatoria, como en realidad soteriológica⁸.

Si observamos lo señalado acerca de cada corriente, nos daremos cuenta que cada una pone el peso en una de las dimensiones de la estructura gnoseológica, una parte de las condiciones de posibilidad del sujeto y la otra incide en la presencia fenoménica del objeto. Es evidente que tanto objeto como sujeto son necesarios en toda actividad gnoseológica, por lo que podríamos decir que ambas corrientes tienen razones legítimas para afrontar desde su posicionamiento la problemática de la resurrección. Pero también ambas pueden ofrecer deficiencias en sus análisis,

⁵ Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la Resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003.

⁶ Cf. SOBRINO, J., *La fe en Jesucristo. Ensayo desde las víctimas*, Trotta, Madrid 1999, 59-85.

⁷ Cf. BRAMBILLA, F. G., *El Crucificado Resucitado. Sígueme*, Salamanca 2003; LORENZEN, T., *Resurrección y discípulo. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*, Sal Terrae, Santander 1999.

⁸ Con ello se consigue superar una de las dificultades que había tenido la teología de la resurrección durante varios siglos, al quedarse como mero corolario de la obra de Jesús. Al restablecer la dimensión soteriológica en el acontecimiento pascual, la fe pascual se convierte en la clave de bóveda de todo el discurso teológico.

precisamente porque resaltan una dimensión sobre la otra. Algo de esto lo vamos a ver al analizar cuáles son las dimensiones desde las que el creyente actual puede reconocer el encuentro con el Resucitado.

2. *La cuestión antropológica*

Acabamos de indicar cómo diversas teologías se han preocupado por dar respuestas a la sospecha que la modernidad ha introducido en la reflexión teológica. No es posible establecer la fe como un dato obvio sobre el que no se pueda entrar en discusión. En nuestra cultura actual esto no es aceptable, necesitamos, hoy más que nunca, “dar razón de nuestra fe”.

Torres Queiruga es uno de esos autores que más explícitamente afronta esta cuestión. Este autor cree que no es posible justificar la resurrección y, por tanto, tener experiencia del Resucitado, si no encontramos en el sujeto creyente un fundamento que verifique y fundamente su verdad. Por eso, y siguiendo intentos de autores como K. Rahner o W. Pannenberg⁹, busca descubrir la correlación existente entre antropología y escatología, entre esperanza humana y resurrección divina¹⁰.

El argumento de Torres Queiruga es que existe una vivencia en el ser humano que enlaza directamente con el significado profundo de lo que quiere decir la resurrección de Jesús. Esa vivencia encuentra su fundamento en la misma raíz antropológica de todos los individuos. Por ejemplo al analizar la revelación de la resurrección de Jesús en su génesis, se descubre que había datos, tanto en los textos del Antiguo Testamento como en las tradiciones de la fe judía y en otras tradiciones religiosas, que justificaban que la resurrección no se pudiera considerar un hecho absolutamente novedoso, sino que engarzaba con una creencia común que concebía que había una profunda comunión entre el hombre y Dios que no se rompía con la muerte.

Esta argumentación bíblica, sin embargo, no es plausible, por insuficiente, en el mundo actual, donde la sospecha se ha introducido en el pensamiento contemporáneo¹¹. La verificabilidad de la resurrección necesita otro tipo de fundamentación. Un tipo que ancle la resurrección con la realidad del ser humano. Y la respuesta

⁹ Torres Queiruga es crítico con la solución ofrecida por W. Pannenberg, porque si bien desea hacer verificable la experiencia de la resurrección, acaba recurriendo a la historicidad de las apariciones o del sepulcro vacío, lo cual es caer en una cierta inconsecuencia. Si bien el mismo W. Pannenberg trata de resolver esta inconsecuencia, Torres Queiruga considera que no lo consigue. Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *o. c.*, 125-127.

¹⁰ *Ibid.*, 122-127.

¹¹ Siempre se puede preguntar si la resurrección se puede resolver con una mera explicación psicológica; si detrás del recurso a la resurrección no se puede esconder una alienación del hombre con la “excusa del más allá”; o si la esperanza en una vida más allá, no es un refugio de los débiles para canalizar su “resentimiento” contra la vida.

para Torres Queiruga la encontramos en la “experiencia de perennidad insita en la radicalidad del ser humano”¹². Una experiencia que de un modo u otro han ido mostrando los filósofos y teólogos a lo largo de la historia, quienes han insistido en señalar cómo el hombre lleva inserta en su estructura la esperanza en la eternidad o en la inmortalidad¹³.

Una vez recuperada esta fundamentación, Torres Queiruga establece la relación entre la resurrección del hombre en general y la de Cristo, con su valor prototípico y ejemplar para la nuestra. Lo cual le permite ofrecer una articulación gnoseológica válida de la experiencia del Resucitado en el hombre actual. Partiendo de su categoría de *mayéutica histórica*, el teólogo gallego propugna una estructura idéntica a la de los discípulos de la primera hora que hace “razonable” nuestro acceso a la fe en la resurrección de Jesús.

Algo similar a lo propuesto por Torres Queiruga aparece en Sobrino, quien considera que la esperanza en la propia resurrección es un presupuesto hermenéutico para comprender la resurrección de Jesús. Sólo que para Sobrino esa esperanza tiene que ser ante todo respuesta al deseo de justicia de las víctimas: “la esperanza que hay que rehacer hoy no es una esperanza cualquiera, sino *esperanza en el poder de Dios contra la injusticia que produce víctimas*”¹⁴.

Respecto a la posibilidad gnoseológica de comprender la *realidad* de la resurrección reconoce que hay que verla como promesa, la promesa definitiva y escatológica de Dios. Entendida “como acontecimiento que hace accesible el futuro y abre la historia, la resurrección de Cristo es el fundamento y la promesa de la vida eterna en medio de esta historia de muerte”¹⁵. Para Sobrino es la categoría de promesa la que permite este acceso, porque ésta es “algo que viene de fuera, inesperada e inmerecidamente”. En otras palabras, “para captar la resurrección de Jesús como cosa real hay, pues, que captar la realidad como promesa, y ello presupone hermenéuticamente la apertura a la gracia, dejarse dar contenidos e incluso la capacidad de conocerlos”¹⁶.

Con todo, hay que reconocer que cuando Sobrino describe estas condiciones de posibilidad que nos permiten el acceso a la resurrección reconoce que no es posible salirse del círculo hermenéutico:

“Nos hemos preguntado por los presupuestos antropológicos para poder conocer el acontecimiento de la resurrección de Jesús, pero

¹² Ibid., 234.

¹³ Cf. *ibid.*, 233-239.

¹⁴ SOBRINO, J., *o. c.*, 70.

¹⁵ *Ibid.*, 83.

¹⁶ *Ibid.*, 84.

es muy probable que lo hayamos hecho de esta forma precisamente porque ya tenemos tradiciones sobre dicha resurrección que configuran una determinada antropología y porque hemos releído estos textos desde la realidad específica del Tercer Mundo, especialmente desde la realidad de las víctimas”¹⁷.

Las reflexiones de Brambilla y Lorenzen sobre la fundamentación antropológica y las condiciones de posibilidad del acceso al Resucitado están menos articuladas. Ambos reconocen la complejidad que tiene la experiencia de la resurrección para el creyente actual. De hecho no ofrecen una explicación simplista del acceso a la fe en el Resucitado. Pero su elaboración de este acceso a la fe no rompe con el círculo hermenéutico. Ni el concepto de *fe pascual* ni la “dialéctica del conocer cristiano”, con su articulación de experiencia, fe y praxis, rompen en el fondo con la posición tradicional que ponía el peso en la dimensión subjetiva de la fe¹⁸. La cuestión para ambos, entonces, es cómo encontrar un elemento que de alguna manera facilite la verificabilidad de la experiencia. Lorenzen recurre a la praxis, algo que también ha hecho Sobrino. Para ambos, la transformación del sujeto y su compromiso con la realidad se convierte, por decirlo de alguna manera, en verificación a posteriori de la experiencia del Resucitado. Algo similar, aunque de un modo menos articulado, aparece en Brambilla, quien considera que la experiencia del Resucitado se manifiesta en el testimonio y en una transformación del sujeto:

“Existe un andar insuprimible de quien ha reconocido y de quien ha encontrado, hay un impulso imparable que viene de haber visto al Resucitado... La premura es signo de que se ha recuperado la libertad, de una soltura que ha liberado el propio deseo de las trabas de una búsqueda replegada sobre sí mismo y lo ha impulsado al mar abierto del testimonio. Es un deseo que ha crecido, que se ha purificado, que ha madurado porque ha reconocido al Resucitado como el lugar donde se encuentra la Palabra que es y da la vida”¹⁹.

3. Dimensiones cristológicas y pneumatológicas de la experiencia del Resucitado

Independientemente del modo como se afronte el acceso al acontecimiento de la resurrección, las diversas teologías están de acuerdo en reconocer que la resurrección es un acto de Dios, pero como tal no remite de modo genérico a una experiencia cualquiera de Dios, sino que tiene un contenido y un cauce por los cuales esta experiencia se revela. Ambos, contenido y cauce, condicionan, especifican y delimitan en qué consiste la experiencia del Resucitado. Por eso, es necesario se-

¹⁷ Ibid., 85.

¹⁸ Cuando hablamos de la dimensión subjetiva de la fe, nos referimos al acontecimiento desde la perspectiva del sujeto creyente. No entramos en la realidad del Resucitado.

¹⁹ BRAMBILLA, F. G., *o. c.*, 329.

ñalar cómo se pueden interpretar, ese contenido, que remite a lo cristológico, y ese cauce, que remite a lo pneumatológico, para poder explicar los ámbitos en que las experiencias del Resucitado se realizan hoy.

3.1. Dimensión cristológica

Todas las teologías coinciden en señalar que es Jesús resucitado quien se da a conocer primigeniamente en las experiencias pascuales. Con ello, no se está diciendo una obviedad, sino que se quiere expresar que la experiencia que tiene el creyente no es de la resurrección sino del Resucitado, y no de un hombre cualquiera, sino de aquél que fue antes crucificado. Y esto tiene consecuencias teológicas, que durante mucho tiempo se olvidaron, especialmente cuando de la resurrección tan sólo preocupaba las cuestiones ontológicas o las meramente gnoseológicas. Lorenzen recuerda con unas acertadas palabras, los problemas que plantea un análisis cristológico fragmentado de la resurrección:

“Si por ejemplo se absolutizara la vida de Jesús y se relativizara su resurrección, Jesús podría ser admirado como un héroe valeroso, un maestro ético o un ejemplo moral, pero se perdería su realidad salvífica y liberadora. Si, por otro lado, se absolutiza su muerte y se relativiza su vida, se puede considerar a Jesús un hombre-Dios abstracto, necesario para que una teoría de la expiación salve el abismo entre Dios y su humanidad; pero se estaría perdiendo la particularidad de su vida, su pobreza y su crítica profética. Si, por poner otro ejemplo, se absolutiza su resurrección y se relativiza su vida, se puede entender a Jesús como un «superhombre» o un taumaturgo, pero el escándalo provocado por su vida y su posterior camino hasta Getsemaní y el Calvario dejaría de tener actualidad teológica”²⁰.

Por eso, el planteamiento fenomenológico resalta la relevancia salvífica de la resurrección. E indica que ésta se convierte en el punto desde el que hay comprender toda la vida de Jesús. El razonamiento es que a través de lo sucedido a Jesús en la resurrección descubrimos el misterio de Dios que se nos manifiesta de un modo visible y perceptible. Porque en la figura de Jesús crucificado y resucitado, Dios accede a nosotros y existe para nosotros.

“Sólo como acontecimiento *cristológico* la resurrección tiene valor *salvífico* retroactivo para la trayectoria prepasual y para la muerte de Jesús en la cruz. Sólo como acontecimiento *salvífico* realizado por

²⁰ LORENZEN, T., *o. c.*, 313. En el mismo sentido, recordemos que Bultmann en su análisis cristológico titubea a la hora de señalar la importancia de los detalles históricos que pertenecen a la vida de Jesús. El resultado de esto es que se acaba cayendo en un cierto docetismo. Algo parecido podría ocurrir a quien separara al Resucitado de su vida anterior.

Dios en el *acto* de ensalzamiento de Jesús, la resurrección tiene un valor *cristológico* para ilustrar plenamente el misterio de Jesús”²¹.

En una línea similar pero con deducciones más prácticas se sitúa Sobrino. Él es consciente de que “si la resurrección de Jesús no se hiciera de alguna forma presente en la historia, permanecería como algo totalmente extrínseco a nosotros, algo no historizable ni verificable en forma alguna, como sí lo es el seguimiento de Jesús”²². Y el peligro de convertirse en algo extrínseco es la huida espiritualista²³. Por eso, la solución, piensa Sobrino, es la de hacer presente al Resucitado en la historia, es decir, en el seguimiento de Jesús. Posibilitando que en la vida del creyente, en aquel que sigue a Jesús crucificado, se manifieste lo que hay de plenitud y de victoria en medio de las limitaciones y frustraciones de la historia.

Para ello Sobrino articula la dimensión cristológica a partir del misterio pascual. Él considera que el centro de la vida de Jesús fue el Reino de Dios y eso era lo que anunciaba. Sus discípulos tuvieron fe en ese anuncio y en los valores que nacían de él. Sin embargo, las exigencias del Reino llevaron a Jesús hasta la radicalidad de entregar su vida, y no de cualquier forma, sino muriendo en la cruz. Ahora bien, si la resurrección la entendemos como la acción de Dios por la que éste confirma la vida de Jesús y lo integra a la vida divina, la fe de los discípulos se transforma. Porque la consecuencia de la muerte y posterior resurrección es que la cruz se ha introducido en el misterio de Dios. La cruz significa que hay que pensar a Dios de manera nueva, porque el Crucificado ha entrado en su misterio. Pero esto tiene su consecuencia: la fe que surge tras la resurrección es una fe que ha desplazado su centro y se ha radicalizado; ahora el centro es Jesús y el prototipo de vida es el de una vida entregada hasta morir por la causa del Reino, que es su causa. Por eso, ya no se habla de la misma fe prepascual y entrega por el reino, sino de seguimiento de Jesús.

La relación intrínseca entre cruz y resurrección supone que el lugar para comprender la resurrección sea los crucificados de la historia. De ahí que la principal posibilidad de tener experiencias del Resucitado se realice en el seguimiento de Jesús, repitiendo su vida y pasando por la cruz. Y lo que se anuncie en ese seguimiento sea la esperanza de salvación para todos, porque el justo, el Crucificado es el Resucitado.

²¹ BRAMBILLA, F. G., *o. c.*, 297.

²² SOBRINO, J., *o. c.*, 28.

²³ Quizá sea adecuado recordar lo que él mismo señala: “Esta observación tiene importancia pastoral en nuestros días en que proliferan visiones y movimientos carismáticos, que pudieran operar como sucedáneos de la experiencia pascual. Aunque no usen ese lenguaje, estos movimientos vienen a decir que lo escatológico se les hace presente en la historia, y por ello no estará de más indagar qué de seguimiento de Jesús hay tras tales experiencias y avisar de que fuera de él son muy dudosas” (Ibid., 107, nota 4).

3.2. Dimensión pneumatológica

De la misma manera que las primeras tradiciones cristianas reconocieron que Dios había resucitado a Jesús de entre los muertos (Rm 10, 9; Ga 1, 1), estas tradiciones recurrían al Espíritu Santo como mediación que hacía posible que los creyentes pudieran aclamar a Jesús como Señor junto a Dios. Desde su inicio, la primera comunidad establece una estrecha relación entre el Resucitado y el Espíritu Santo. De hecho, a partir de las experiencias pascuales se toma conciencia de que el Espíritu se hace realidad en la comunidad. Este don del Espíritu es interpretado como el modo en que el Señor resucitado accede a nosotros. Así se va a afirmar que no hay experiencia del Resucitado que no sea por medio del Espíritu. Si bien, y es importante recordarlo, no debemos identificar Resucitado y Espíritu Santo.

El fundamento de esto, que acabamos de señalar, es que el papel mediador del Espíritu Santo en la vida intradivina tiene su reflejo en la manifestación económica de la Trinidad. En ella el Espíritu es el don a través del cual el Padre se comunica con la humanidad. Pero la vida que el Espíritu Santo comunica es la vida de Jesús. Esa vida se manifiesta en la misión, la cual es el reflejo y consecuencia de la experiencia pascual, por la que se ha revelado el misterio de Jesús y se ha constituido la *fe pascual*. Fe que se media a través del Espíritu. Por otra parte, tenemos que considerar que el Dios que resucitó a Jesús es un Dios amor, un Dios que es donación. Por ello, a través del Espíritu, Dios se comunica y aplica eficazmente lo que ha obrado en y por la vida, la muerte y la resurrección de Jesús.

Sobrino trata de explicar esto sosteniendo que para el cristiano “el seguimiento de Jesús es el *cauce* que hay que recorrer (dimensión cristológica), y el Espíritu es la *fuerza* para recorrerlo actualizadamente (dimensión pneumatológica)”²⁴. Conviene recordar que para Sobrino el seguimiento es una categoría epistemológica. Es decir, seguir a Jesús es conocerlo. Por eso, y de acuerdo con la teología de Juan que considera que “el que muestra la verdad de Jesús y el que introduce en toda verdad es el Espíritu”²⁵, lo que hay que hacer es explicar cómo convergen ese Espíritu y el seguimiento.

Así, Jon Sobrino cree que el seguimiento consiste en ir tras las huellas de Jesús, no rehaciendo su vida literalmente, sino desde una actualización en el presente del creyente. Esta actualización se hace desde el Espíritu y dejándose guiar por el Espíritu. El Espíritu remite siempre a Jesús y a su vida, por eso lo revela a lo largo de la historia. En consecuencia, no hay seguimiento sin Espíritu, pero tampoco hay Espíritu sin referencia a la vida de Jesús en concreto.

²⁴ Ibid., 459.

²⁵ Idem.

La dificultad que encontramos en Sobrino es que él fundamenta esta intrínseca relación entre Jesús y el Espíritu en la misma vida histórica de Jesús. Nos ofrece una descripción de cómo la vida de Jesús estaba transida del Espíritu de Dios y, por eso mismo, en el comportamiento de Jesús había, acciones con “espíritu”²⁶, que son paradigma para el creyente. A tenor de este análisis se podría entender que la presencia nueva del Espíritu en la actualidad tiene su fundamento en el Jesús histórico más que en el Resucitado. Pero en nuestra opinión, aunque no lo explicita Sobrino, la presencia del Espíritu y su intrínseca referencia cristológica es fruto de la resurrección, tal y como parece deducirse de los textos neotestamentarios.

Sin embargo, recordemos que para él la resurrección pone en marcha una dinámica de proclamación y transformación que se realiza a través del seguimiento. Y es en este contexto, en el del seguimiento, donde dedica espacio a la presencia del Espíritu en el creyente.

Un buen complemento a esta visión de Sobrino, lo constituye la teología de Lorenzen, quien no olvida la articulación de la dimensión pneumatológica y la resurrección y, por eso, le dedica un amplio apartado al tema. Incluso se adentra en las implicaciones que tiene en el campo existencial. De hecho, nos remite al ámbito de la experiencia religiosa.

Para él, es característico del creyente, sea cual sea su religión, el tener experiencias religiosas. Dicho de otro modo, el hombre de fe tiene experiencias espirituales, experiencias que establecen cauces de relación entre él y su Dios. En el cristianismo, desde el inicio, hay constancia de estas experiencias, como también existen en la tradición veterotestamentaria. En ambos casos, esas experiencias son atribuidas al Espíritu Santo. Pero, además, en la tradición cristiana tales experiencias del Espíritu Santo se relacionan desde el inicio con el Resucitado. Por eso, cuando se afirma que los cristianos experimentan en sus vidas, en sus comunidades y en sus ministerios la presencia de Cristo resucitado, esta presencia, según Lorenzen, tiene que ser atribuible al ministerio del Espíritu Santo, como efecto que ejerce la resurrección sobre la historia²⁷.

Lorenzen cree que aunque Lucas, especialmente, haya distinguido entre Pascua y Pentecostés, existe una intrínseca unidad de ambos momentos. En realidad esa distinción es un modo pedagógico de evitar equívocos, como pueden ser el hacer de la resurrección algo exclusivamente del pasado o reducirla a sus consecuencias. Con tal distinción, por tanto, se recuerda que la resurrección es el cimiento de

²⁶ Sobrino distingue entre “Espíritu” y “espíritu”. El primero hace referencia a la tercera persona de la Trinidad. Y el segundo a las manifestaciones concretas de esta persona en la historia.

²⁷ Lorenzen recuerda que tanto la Biblia (apela tanto a la tradición lucana como joánica, que ya hemos mencionado) como la teología (cita a Barth, Käsemann, Schweizer, etc) afirman la relación entre la resurrección de Cristo y la obra del Espíritu Santo. Cf. LORENZEN, T., *o. c.*, 1975s

la acción del Espíritu Santo y que el Espíritu tiene su propia personalidad, aunque esté ligado a Cristo.

Una vez establecida la relación entre Resucitado y Espíritu Santo, Lorenzen se pregunta en qué sentido es necesario el Espíritu Santo para hacer manifiesta la resurrección de Cristo, más cuando desde el inicio del cristianismo hay testimonios de que la experiencia cristiana manifestaba ambigüedades. Y que lo que era atribuido al Espíritu Santo, podía ser reflejo del egoísmo humano. Por ello, bien pronto se sintió la necesidad de interpretar y discernir esa experiencia cristiana. Y ante este problema se plantearon dos posibilidades:

Por un lado, la reflexión teológica se cuestionó si necesariamente había que establecer una relación entre el ministerio del Espíritu Santo y la experiencia cristiana, dada la ambigüedad que esta experiencia manifiesta. Para evitar este peligro se propugnaba que la acción del Espíritu Santo trascendiera la experiencia consciente de la humanidad. Sin embargo, parece lugar común reconocer “que el Espíritu Santo aspira a manifestaciones concretas, y que dichas manifestaciones incluyen una experiencia humana. No es posible hablar de Dios como Dios a menos que Él se dé a conocer en nuestra experiencia”²⁸. Sobre las concreciones de tales manifestaciones hablaremos en los próximos apartados. Pero viene al caso recordar que a veces se ha tratado de superar la ambigüedad vinculando necesariamente acción del Espíritu y obra humana. En unos casos esa obra era la propia de la Iglesia institucional, y en otros la obra se identificaba con el texto bíblico o con la predicación. El problema es que, cuando esta vinculación se convierte en un absoluto, el Espíritu es secuestrado por el creyente.

Por otro lado, dada la ambigüedad de la experiencia religiosa cristiana, se ha tratado de ofrecer criterios de discernimiento que ayudaran a clarificar si esa experiencia era propia de Dios y si era cristiana. Al igual que los otros autores, y como se deduce del presupuesto de la relación entre Cristo y Espíritu Santo, el principal criterio al que se puede remitir es el cristológico²⁹. De este modo, volvemos a lo que hemos indicado al hablar de la dimensión cristológica.

4. Las experiencias del Resucitado en el creyente actual

Una vez establecidas las dimensiones fundamentales que son imprescindibles tener en cuenta cuando hablamos de experiencia del Resucitado, podemos preguntarnos en qué ámbitos de la vida del hombre se puede afirmar que se está produciendo una experiencia de encuentro con el Resucitado.

²⁸ Ibid., 203.

²⁹ Cf. *ibid.*, 204-212.

4.1. *Ámbito litúrgico-sacramental*

La presencia de Cristo resucitado en el contexto de la celebración litúrgico-sacramental y en la escucha de la Palabra es un dato al que remiten los textos neotestamentarios, en los cuales se habla de las celebraciones y del culto, como ámbito donde se actualizaba la presencia del Resucitado (1Co 11, 17-18.20.33-34; 14, 23; Hch 2, 44)³⁰. El mismo Pablo recuerda que la “llegada de la fe” se identifica con la “llegada de Cristo”, algo que sucede, según el apóstol, mediante la Palabra (Ga 3, 23-27; Rm 10, 17).

Siguiendo estas líneas marcadas por el Nuevo Testamento, Lorenzen reafirma que el acceso al Resucitado se realiza a través de la Palabra, “que trae la historia de Jesús a nuestra realidad humana e histórica, y de ese modo crea la posibilidad del acontecimiento de la fe”³¹. Pero esta fe no es una mera adquisición de contenido acerca de Jesús, sino que introduce en una experiencia, la experiencia de fe. La cual contiene conocimiento histórico, pero también un nuevo modo de relación con Jesús que lleva a la adoración y a la praxis. En otros términos, la historia de Jesús llega por la Palabra “*con una reivindicación existencial*” sobre la vida del creyente.

En relación con este acceso al Resucitado a través de la Palabra tenemos que recuperar todo lo dicho en torno al Espíritu Santo. La Palabra es el anuncio del Evangelio, pero el evangelio es el testimonio del creyente que ha tenido un encuentro con el Resucitado por medio de su Espíritu. Por ello, para el creyente actual, como para el discípulo de la primera hora, en el Espíritu se da a conocer vivencialmente el Señor resucitado.

Ese encuentro con el Resucitado, se produce de un modo similar en el sacramento, pues es el mismo Espíritu el que sostiene la presencia del Resucitado en la Palabra y el que actualiza la presencia del Resucitado por medio del sacramento.

Los sacramentos son ámbitos a través de los cuales Cristo comparte las riquezas de su vida con los que creen en él. Sin entrar en los detalles de cada sacramento, recordemos que por el Bautismo, Cristo nos libera de nuestra situación de pecado y nos incorpora a su presencia a través de su “cuerpo” que es la Iglesia. Por el bautismo, comenzamos una nueva vida bajo la guía del Espíritu, que es el Espíritu de Cristo resucitado³². Y por la Eucaristía, el creyente se alimenta de Cristo en la fe. Por ella se hace presente Jesús resucitado y elevado, que se da a los suyos de un modo nuevo. Hay especialmente, dos textos evangélicos, que recuerdan la importancia de la eucaristía y de su relación con la resurrección de Cristo. Tanto el relato de Emaús como la comida tras la pesca milagrosa nos enseñan que Cristo no sólo se hace pre-

³⁰ Cf. LORENZEN, T., *o. c.*, 408-411.

³¹ *Ibid.*, 259.

³² Cf. *ibid.*, 410-411.

sente en la Eucaristía sino que se pone al frente de ella, crea lazos de comunión y transforma la vida de los creyentes.

En este sentido, Brambilla también hace uso del relato de Emaús. Para él, este texto es paradigmático porque ofrece una descripción del modo en que el creyente tiene acceso al encuentro con el Resucitado y porque describe perfectamente la articulación existente entre el tiempo apostólico y el postapostólico, en el que continúa la eficacia de la pascua en el seno de la Iglesia. Brambilla recuerda que las formas históricas a través de las cuales nos acercamos a la pascua son la Escritura (la Palabra), el sacramento y la comunidad creyente³³. Para él, estas formas históricas pertenecen a la estructura del testimonio postapostólico que se realiza en la Iglesia y que es mediado por el Espíritu. En tanto que remiten al Resucitado, sacramento y Palabra constituyen al creyente en su configuración cristiana.

Sobre el modo de mediación del sacramento (particularmente la eucaristía) y de la Palabra, Brambilla ofrece alguna sugerencia a través de la meditación que realiza con el texto de Emaús. Así “los discípulos de Emaús no saben que es Jesús, y sólo podrán encontrarle caminando con él, escuchando la «palabra de la cruz» y «partiendo el pan». El saber del lector debe convertirse en creyente a través del camino del discípulo”³⁴. El relato de Emaús pone de manifiesto que el tiempo de la Iglesia es aquel en el que el Resucitado se hace presente a través del Pan y de la Palabra.

Torres Queiruga también sugiere esta relación de la Palabra y el Pan con el Resucitado. Aunque, esta “presencia” del Resucitado hay que integrarla en el conjunto de la interpretación que él ofrece, por eso recuerda que “no creemos en un recuerdo, ni en la *noticia* acerca de alguien de quien se nos narra que existió *in illo tempore* y se apareció a determinadas personas, sino en el Cristo vivo y presente”³⁵, cuya corporalidad actual trasciende las condiciones espacio-temporales. Por ello, es una presencia difícil de captar y que es similar a la que tuvieron los apóstoles.

Sin embargo, dada la diferencia contextual entre los apóstoles y los creyentes actuales, nuestra experiencia está mediada por esa primera experiencia de los apóstoles. De ahí que Torres Queiruga haya recurrido al concepto de mayéutica histórica para explicar el proceso por el que al creyente le es revelado el Resucitado. Con la mayéutica se hace posible tener la misma experiencia que los apóstoles y, al mismo tiempo, reconocer la prioridad de su experiencia y su mediación a través del testimonio. Siguiendo a Kant, Torres Queiruga señala que el recuerdo sin la presencia sería vacío y la presencia sin el recuerdo sería ciega. Por eso, insiste en “la necesidad de la ayuda «mayéutica» de los evangelios. Justamente porque la presencia de Jesús

³³ Cf. BRAMBILLA, F. G., *o. c.*, 307.

³⁴ *Ibid.*, 316.

³⁵ TORRES QUEIRUGA, A., *o. c.*, 247.

en cuanto resucitado tiene carácter trascendente, resulta difícil de detectar e interpretar. Los evangelios –recuérdese que ése fue seguramente el motivo principal de su escritura–, mediante la concreción del recuerdo histórico, no suplantán al Cristo real que habita entre nosotros, pero ayudan a descubrir y discernir su presencia y su llamada a través de nuestro ser en cada situación concreta”³⁶.

Esta última afirmación no deja claro el papel que el teólogo gallego da a la Escritura, si es mera mediación cognoscitiva o es también lugar de encuentro. En nuestra opinión parece que se contradice con otra afirmación a propósito del texto de Emaús:

“La narración de Emaús (Lc 24, 13-35), en efecto, remite a los oyentes no a la visión física, sino a la experiencia que nace del encuentro con el Resucitado presente en la figura del prójimo (el desconocido en el camino), en la meditación de la Escritura («les explicó lo que decían las Escrituras») y en la celebración comunitaria («tomó el pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio»)³⁷.

No vemos claro el sentido que Queiruga quiere ofrecer en este caso concreto, pero sí nos parece que él está convencido de que el Resucitado se hace presente, de modo trascendente, al creyente y que éste puede mantener una relación con Él.

Un ejemplo es lo que señala a propósito de la celebración comunitaria. Recuerda que “la eucaristía es, ante todo y sobre todo, la celebración litúrgica de la muerte y resurrección de «nuestro hermano difunto Jesús de Nazaret»”³⁸, donde Jesús se hace particularmente presente de modo transfigurado, con un amor volcado sobre todos, libre de toda limitación y que es ámbito privilegiado de encuentro con él. Porque “no vemos a Cristo, pero creemos que está presente y actuante en nuestra vida. Por eso, tratamos de hacernos conscientes de su presencia, de sabernos envueltos en su comunión, y acompañados por su gracia. Por eso hablamos con él en la oración y contamos con su amor y su apoyo en los avatares de la existencia”³⁹.

4.2. *Ámbito comunitario-ecclesial*

Cuando estudiamos cómo se plantea la presencia del Resucitado en la realidad comunitaria, nos llama la atención las divergencias en el planteamiento entre diferentes teologías, hasta el punto de que puede parecer una cuestión menor o de poca relevancia. Antes de entrar en las posiciones concretas de algunos autores, veamos el fundamento bíblico y teológico para la afirmación de esta presencia.

³⁶ Ibid., 286.

³⁷ Ibid., 251.

³⁸ Ibid., 292.

³⁹ Ibid., 290.

Podemos comenzar citando una frase de Kessler, en la que afirma con claridad la presencia permanente de Cristo en la comunidad: “el Cristo aparecido llama a los testigos a formar la nueva comunidad; *él* los transforma en su «cuerpo», en su forma de existencia visible (y no sólo puramente oculta) en la tierra, y sigue siendo el Señor de esta figura mediadora histórico-sacramental”⁴⁰. Kessler rechaza cualquier interpretación que haga de la comunidad la causante de la resurrección, en la línea de Knox⁴¹, o cualquier interpretación eclesiocéntrica de la experiencia pascual originaria. Para él, la Iglesia se formó a partir de la *fe pascual* y es esta Iglesia la que se convierte en signo intrahistórico y en instrumento de la presencia permanente del Resucitado en la historia⁴².

Una de las afirmaciones bíblicas de esta presencia se encuentra en las palabras del mismo Cristo: “Cuando dos o tres se reúnen en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos” (Mt 18,20; 28,20). Estas palabras permiten considerar que la comunidad cuando está reunida en su nombre, puede confiar en la presencia del Resucitado a través del Espíritu. Pero es, quizá, en Pablo donde encontramos la mejor expresión para recordarnos que Cristo sigue presente en su Iglesia, cuando afirma que la comunidad es el “cuerpo de Cristo”. El término no tiene un significado unívoco. Indica cómo los creyentes se incorporan a Cristo por el bautismo, pero también expresa el imperativo para los creyentes de vivir en solidaridad y con atención a las necesidades de los otros (cf. 1Co 12, 14-26).

Por tanto, la comunidad es el lugar de la presencia del Resucitado y el lugar donde se le puede encontrar. Pero también, en tanto que cuerpo de Cristo, la comunidad se siente impelida a expresar con su vida la presencia solidaria del Cristo vivo. Es esta doble comprensión la que, en diversa medida, se refleja en la obra de algunos teólogos.

Brambilla considera que en el modo de presencia del Resucitado hay una diferencia entre el anuncio original y el testimonio posterior que ofrece la comunidad de fe. La presencia para la segunda generación viene expresada a través del signo. Ya lo vimos con la palabra y el sacramento, y lo mismo ocurre con la comunidad. Según el teólogo italiano, la comunidad (la Iglesia), que da testimonio del Resucitado, nace de la misma *fe pascual*, que es fruto de la revelación cristológico-trinitaria y de la dimensión salvífica del acontecimiento pascual. Ambas dimensiones dan como resultado el testimonio apostólico, que se convierte en el signo de esa salvación realizada.

Ese testimonio apostólico, piensa Brambilla, se ha extendido históricamente en el testimonio postapostólico por la mediación del Espíritu. La comunidad actual

⁴⁰ KESSLER, H., *o. c.*, 209.

⁴¹ Cf. LORENZEN, T., *o. c.*, 73-76.

⁴² Cf. KESSLER, H., *o. c.*, 206-209.

recibe y actúa con las formas y signos que ha recibido de la primera generación en la tradición, y todos esos signos remiten siempre al origen apostólico.

La comunidad (la Iglesia) tiene la misión de estar señalando al misterio de la resurrección, pero esta acción viene mediada por la Palabra y el sacramento, porque son éstos los que constituyen la conciencia creyente⁴³. “La misión de la Iglesia es signo real. Es real porque hace que en el signo se encuentre verdaderamente al Resucitado. Y es signo porque la realidad del encuentro hace acceder a él y no atrae hacia ella. Desde el principio hasta el final de la historia hace llegar a la unicidad insuperable de la pascua de Jesús”⁴⁴.

Como vemos, para Brambilla la comunidad se convierte en signo de la presencia del Resucitado, que ella manifiesta a través de la misión. El autor italiano articula ambos aspectos. Sin embargo, la misión no es tanto lugar de encuentro como cauce para mostrarlo. El ámbito en el que el Resucitado se hace presente es el de la comunidad y el de los signos que ésta ha recibido a través de la tradición.

La pregunta que surge es si no hay una identificación excesiva entre la Iglesia (y sus medios) y la presencia del Resucitado. En nuestra opinión la conclusión del razonamiento es coherente por el modo en que el autor articula todo el proceso de la *fe pascual*. La cuestión es si esto ha de ser así, porque parece deducirse que el único exclusivo ámbito de la presencia del Resucitado es el de la Iglesia y el de sus signos. Sería necesario preguntarse cómo se puede dar la presencia del Resucitado más allá de los ámbitos de lo institucional. Algo de eso veremos en el siguiente apartado.

Otra cuestión muy diferente es que la Iglesia tenga asegurada esa presencia. Algo que a todas luces parece obvio. Pero lo contrario sería una institucionalización de la acción del Espíritu del Resucitado. No sabemos si Brambilla pretende llegar a esta conclusión, pero no encontramos ninguna mención sobre otra perspectiva que considere la relación entre Resucitado y la realidad actual.

En el otro lado de la balanza se posiciona Torres Queiruga. Su análisis de la resurrección como paradigma de la esperanza de todo ser humano y de Cristo resucitado como prototipo de este proceso, hace que la resurrección se convierta en horizonte más que en realidad que articula la fe del creyente. Desde esta perspectiva no hay mención ni de la Iglesia, ni de la comunidad como lugar que hace presente al Resucitado. Por eso, repetimos de nuevo lo que acabamos de decir acerca de Brambilla, no es que se rechace esta posibilidad, pero los presupuestos desde los que se reflexiona no llevan a considerar estas cuestiones.

⁴³ Cf. BRAMBILLA, F. G. o. c., 306-308. Una aplicación meditada de esta interpretación se encuentra también en el Epílogo, especialmente 325-331.

⁴⁴ *Ibid.*, 330.

Eso no quita que la resurrección, en cuanto horizonte compartido por todo ser humano, condicione la acción del hombre. Torres Queiruga así lo pone de manifiesto, como vimos en su presentación. Además, este horizonte compartido tiene sus implicaciones comunitarias:

“La expectación final refleja, pues, el hecho decisivo de que todos los hombres y mujeres, fundados en Dios y animados por su vida eterna, formamos una comunidad, que somos comunidad. Por eso no existe salvación «acabada» para nadie mientras haya miembros en camino, en espera de su realización plena, libre ya de las amenazas del mal y de la oscura angustia de la muerte”⁴⁵.

Esta misma solidaridad escatológica tiene su correlato en la historia, porque si el Resucitado es el prototipo para nuestra esperanza, su vida ha de ser el prototipo para nuestra existencia. Y esa vida fue de solidaridad con todos, y especialmente con los que sufren. En consecuencia, la comunidad no es tanto presencia del Resucitado como camino por el que se llegará a participar de esa vida resucitada.

Un planteamiento muy semejante, aunque más equilibrado mantienen tanto Lorenzen como Sobrino. Lorenzen piensa que la estructura comunitaria que corresponde a la resurrección de Cristo es la Iglesia y que, como comunidad intencional de creyentes, ella es necesaria para la fe en Cristo. Por consiguiente, la Iglesia encuentra su identidad en Cristo y de Él recibe su misión. Este autor recuerda que los relatos pascales muestran que la realidad de la resurrección se hace manifiesta históricamente en la misión de la Iglesia. Porque es en la Pascua cuando se definió su naturaleza como testigo y partícipe de la misión divina en el mundo.

Lorenzen se pregunta si la Iglesia refleja esta identidad. Por eso, insiste en que la forma de la Iglesia debe reflejar qué es la Iglesia y a quién pertenece. Debe mostrar que Cristo crucificado y resucitado es el fundador y plasmador de la Iglesia; y que ella es su “cuerpo”, a través del cual quiere Él encontrarse con el mundo como salvador y liberador. La cristología debe determinar la eclesiología, y no viceversa. Ello se debe reflejar en la misma estructura: la Iglesia refleja a Cristo cuando es para los demás y con los demás; cuando todos sus miembros asumen su misión; cuando esa misión está dirigida especialmente a los más desfavorecidos; cuando está abierta a la acción del Espíritu y se deja transformar por él; y cuando sus estructuras intentan posibilitar que la Iglesia cree analogías de la historia de Jesús, para ser su verdadero cuerpo.

De modo similar, Sobrino piensa que “lo que resultó de la fe en la resurrección de Jesús no fueron fes individuales, sino comunidades, *ekkllesia*”⁴⁶. Y que, por

⁴⁵ TORRES QUEIRUGA, A., o. c., 227.

⁴⁶ SOBRINO, J., o. c., 114.

esa misma resurrección, “Cristo no sólo está presente *en* la comunidad, *en* la Iglesia y *en* el mundo, inspirándolos y configurándolos, sino que se hace presente *a través* de ellos, lo cual incluye que queda, de alguna forma, a merced de ellos. Comunidad, Iglesia y mundo no son sólo *lugares* de presencia de Cristo, sino *sacramentos* de su realidad e instrumentos de su actividad. No sólo son un *ubi* categorial, sino un *quid* sustancial”⁴⁷.

El fundamento de estas afirmaciones son las mismas palabras de Pablo que habla de la comunidad como cuerpo de Cristo, pero no sólo como cuerpo donde se hace presente, sino como cuerpo que está por construir. Así Cristo se presenta como el salvador de ese cuerpo, al que cuida y alimenta (Ef 4, 12-16; Col 2, 19).

Y de estas afirmaciones saca las consecuencias Sobrino. Si la comunidad asume lo que significa ser cuerpo de Cristo, su obligación será hacer presente a Cristo en la historia, no sólo anunciándolo, sino provocando que incida en ella, a través de su mediación.

Por consiguiente, para Sobrino la experiencia de la resurrección es volver a resucitar al Cristo, ser resucitadores. Aunque, nuestro autor recuerda que esta acción no pretende sustituir la acción de Dios, sino que tan sólo desea poner signos de esa vida del Resucitado que se manifiesta en la historia⁴⁸.

4.3 *¿Experiencias análogas?*

Una pregunta que muchos se pueden hacer, como sugeríamos antes, es si la experiencia del Resucitado queda circunscrita al ámbito litúrgico-sacramental y comunitario-ecclesial, si no es posible reconocer al Señor presente en otras realidades en la vida del creyente. En otras palabras: ¿son posibles experiencias, en cierto modo similares, a la que tuvieron los discípulos de la primera hora? ¿Tiene el creyente actual experiencias que se puedan relacionar directamente con la experiencia pascual?

Desde el punto de vista bíblico no hay datos para afirmar ni rechazar la posibilidad de estas experiencias. Lo que la Biblia nos ofrece son los testimonios de las mismas experiencias pascuales. Testimonios que, como sabemos, pueden ser interpretados desde diferentes perspectivas, en función de los supuestos con los que sean analizados. Ya sabemos que hay teólogos que conceden un alto índice de historicidad a los relatos, otros consideran que son meros constructos teológicos, mientras que otros piensan que sólo reflejan experiencias subjetivas que responden a una realidad escatológica.

⁴⁷ Ibid., 241.

⁴⁸ Ibid., 78.

En función de esta interpretación de la experiencia pascual se va a contestar la posibilidad de que haya estas experiencias pascales de “segunda generación”. Un ejemplo clásico en esta cuestión es la posición de Schillebeeckx, que comprende las apariciones como experiencias de conversión, con lo cual considera que nuestra experiencia del Resucitado no puede ser muy diferente de la que tuvieron los primeros discípulos⁴⁹. Otros, como Carnley o Rahner, hablan de la experiencia del Resucitado como apertura al testimonio interior del Espíritu, por lo que creen que no hay que negar la posibilidad de experiencias análogas a la experiencia pascual, siempre y cuando se considere en este sentido⁵⁰.

Sea cual fuere la interpretación, lo que parece claro es que se debe distinguir entre la experiencia pascual de los primeros discípulos y la nuestra. El primer acceso a la fe es único y de algún modo “irrepetible”, aunque sólo sea porque fue el primero⁵¹. Esa singularidad hace que se convierta en referencia, incluso normativa, para los demás accesos al Resucitado. Por ello, la cuestión que se plantea es si esta referencia es como mero testimonio que nos abre a la fe o como referencia que nos invita, mediándose de alguna manera, a rehacer esa “misma” experiencia para llegar a la fe. Si fuera el primer caso, nuestra fe se basaría sobre la de los discípulos, con lo cual sería una fe heterónoma y no creeríamos en el Resucitado sino en lo que dicen del Resucitado. Mientras que en el segundo supuesto se nos plantea la posibilidad de llegar a la fe por propia experiencia, aunque sea análoga y nuestra fe tendría el mismo objeto que aquella.

Parece, por tanto, que lo deseable es que nuestra fe se constituya sobre una experiencia propia y no sobre un testimonio externo, aunque sea de los discípulos. Y aquí es donde algunos autores recurren al relato de Emaús⁵². En este relato encuentran base bíblica para sugerir que el creyente actual puede gozar de “un encuentro personal *directo* (aunque mediatizado) y del conocimiento existencial correspondiente del Señor resucitado”⁵³.

La cuestión es si ese encuentro “mediatizado” se reduce a la Palabra, al sacramento y a la comunidad, o si existen otros ámbitos de experiencia humana donde es posible afirmar que “el Señor resucitó realmente y se ha aparecido...” (Lc 24, 34).

⁴⁹ No pretendemos entrar en el sentido exacto de estas experiencias de conversión y sobre la prioridad o no que da Schillebeeckx a las apariciones. Lo que nos interesa en este contexto es que considera que son posibles tales experiencias y por qué. En cualquier caso, dos análisis interesantes y algo divergentes sobre la teología de Schillebeeckx pueden verse en Kessler y Brambilla. Cf. BRAMBILLA, F. G., *o. c.*, 37-54; KESSLER, H., *o. c.*, 148-156.

⁵⁰ Para un estudio más detenido. Cf. SOBRINO, J., *o. c.*, 108-110.

⁵¹ Torres Queiruga parece una excepción a esta afirmación, pues defiende la identidad de las experiencias. Pero, por otro lado, reconoce que hay algo de singular y de único en la experiencia de los primeros discípulos. Para él esta singularidad está en su prioridad cronológica, lo que hace que se conviertan en referente para las demás.

⁵² Cf. KESSLER, H., *o. c.*, 211-212.

⁵³ *Ibid.*, 212.

Brambilla parece situarse en el cuadro de los autores que hacen depender nuestra fe de la primordial. Y es cierto, pero eso no significa que esa fe sea heterónoma, porque aunque esté mediatizada por los signos eclesiales, se transforma en *fe pascual* precisamente a través de esos signos. La cuestión en Brambilla es que no parece haber más ámbito de encuentro que el de los signos que ofrece la Iglesia, tal como comenta a propósito del relato de Emaús: “El lector de segunda mano ve, finalmente, que su desventaja (no poderlo encontrar más que en el signo) no es decisiva, porque el relato le muestra que el contacto histórico con Jesús es también el signo para un «ver creyente» que se deja guiar por la palabra que ilumina y hospedar por la presencia que crea comunión”⁵⁴.

Ahora bien, esta *fe pascual* no es fruto de un asentimiento a un contenido, sino que es el resultado de un “camino”, que describe fenomenológicamente en el epílogo de su obra a partir del relato de Emaús. Este “camino” podría calificarse de experiencia o conjunto de experiencias. Y responde a una articulación teológica de la apertura creyente a los signos a través de los cuales se hace presente el Resucitado. En nuestra opinión, este camino es pascual porque para el cristiano toda experiencia de fe es pascual, remite en último término al Resucitado, pero no hay referencia explícita a la singularidad que conlleva la resurrección, que sería su sentido escatológico. Por eso, creemos que no podemos hablar en Brambilla de experiencias análogas a la experiencia pascual.

Para comprender esta crítica quizá la mejor referencia sea, por comparación, la propuesta de Sobrino. Éste autor se pregunta por la posibilidad de experiencias que hagan referencia directa a las experiencias pascales. Lo que busca es ver si es posible que la existencia escatológica del Resucitado ofrezca “algún tipo de *irrupción* de eso último en nuestra propia historia y nuestra vida pueda ser configurada por la suya escatológica”⁵⁵. Se trata de experiencias análogas a las que tuvieron los primeros discípulos y que, de algún modo, son confirmación de ese testimonio pascual.

Estas experiencias son lo que él llama *experiencias de ultimidad*, de las que nos sugiere un análisis fenomenológico. Lo importante en ellas es que no se trata de experiencias de fe simplemente, aunque Sobrino piense que en el fondo todas las experiencias de fe son análogas, incluso estas experiencias de ultimidad. Lo importante es que remiten directamente a la resurrección por su carácter de ultimidad y en ese remitir a la resurrección se pueden convertir en cristológicas, porque lo que “se des-vela como algo último, lo que apunta a un futuro y ofrece salvación, es una realidad cercana a lo que Jesús fue e hizo en vida, y es ciertamente semejante a lo acaecido a Jesús en su destino”⁵⁶.

⁵⁴ BRAMBILLA, F. G., *o. c.*, 328.

⁵⁵ SOBRINO, J., *o. c.*, 105.

⁵⁶ *Ibid.*, 115.

Debemos insistir en que estas experiencias no son un repetir las experiencias de la pascua, sino un descubrir que estas experiencias fueron posibles y lo siguen siendo: “no podemos esperar que en la historia acaezcan apariciones del Resucitado como las que narran los evangelios, pero sí podemos rehacer [...] experiencias de ultimidad como las descritas: a pesar de todo hay luz y esperanza en el pueblo crucificado, reaccionar con misericordia y amor es lo último que puede hacer el ser humano, dar la propia vida por dar vida a otros es vivir...”⁵⁷.

Para Sobrino no se trata de sustituir el testimonio de los discípulos, sino de encontrar un complemento que haga más verosímil la resurrección de Jesús. Pero tampoco se trata de ir en búsqueda de experiencias singulares. Las experiencias analógicas no son un elemento aislado ni opcional en la vida del creyente. Estas experiencias están insertas en el seguimiento⁵⁸.

El seguimiento es principio hermenéutico para profundizar en el sentido de la resurrección. “Seguimiento significa caminar, ser y hacer actualizadamente lo que fue e hizo Jesús y como lo hizo Jesús”⁵⁹. Es cierto que esta praxis es el correlato de la resurrección, pero también es el modo que el creyente tiene de profundizar y descubrir el auténtico sentido de la resurrección: “fuera del seguimiento de Jesús, pensamos, no se sabe a ciencia cierta de qué estamos hablando al confesar a Jesucristo”⁶⁰. Como vemos Sobrino reconoce que puede haber experiencias que no sean institucionales, pero sí es verdad que en última instancia nos remiten a una experiencia de fe previa, que da nombre a lo que vivimos.

Es interesante el engarce de estas experiencias con el seguimiento porque nos ofrece un punto de apoyo para retornar a la teología de Lorenzen, la cual nos presenta un planteamiento similar, si bien no llega a hablar en ningún momento de experiencias singulares. Para él, la resurrección, en tanto que acto de Dios, es un “hecho” escatológico por lo que necesita un conocimiento adecuado, el de la fe. Pero esta fe tiene una estructura que desencadena el *discipulado*, que es el que hace posible insertarse en el sentido de la resurrección.

En otras palabras, para Lorenzen, en la resurrección se trata de un acontecimiento donde no es separable lo objetivo de lo subjetivo. “La resurrección de Jesucristo y nuestra fe en él se deben distinguir una de la otra, pero no se pueden separar. La resurrección se debe entender como un acontecimiento «abierto», por cuanto va encaminado a la creación de la fe; y la fe vive de la realidad de Cristo resucitado.

⁵⁷ Idem.

⁵⁸ “El seguimiento de Jesús entonces –y análogamente en la actualidad– será condición necesaria para tener una experiencia directa –o análoga– a las de las apariciones” (SOBRINO, J., *o. c.*, 100).

⁵⁹ Ibid., 454.

⁶⁰ Ibid., 455.

Esta realidad configura a los creyentes para que entiendan que su existencia ha resucitado con Cristo a una novedad de vida”⁶¹.

Es el acontecimiento de la fe el que desencadena y posibilita el acceso al Resucitado, pero esa fe se realiza en la adoración, la oración y la praxis. Y, a su vez, estos elementos son los que permiten al discípulo el medir la realidad de su fe, sabiendo que el contenido y el criterio es el mismo Jesucristo.

En conclusión, no podemos decir que Lorenzen postule experiencias análogas a las de los primeros discípulos. Aunque, para él, el modo en que se accede al Resucitado es estructuralmente análogo al que vivieron los discípulos, y las consecuencias que se derivan son también las mismas.

En la obra de Torres Queiruga, parecería absurdo hablar de experiencias análogas a las vividas por los primeros discípulos cuando se relativiza el valor histórico de tales experiencias. Para Torres Queiruga los relatos de apariciones tienen valor en tanto que constructos teológicos⁶². Aunque no niega que se pueda hablar de experiencias, tales experiencias deben entenderse dentro de la interpretación que hace el teólogo gallego, que excluye cualquier intervención categorial de Dios en la historia⁶³ y que considera que el acceso a la fe pasa por un “hacerse consciente de la nueva realidad” que aparece con la resurrección. Por eso, podríamos decir que esto también sería experiencia, pero no en el mismo sentido en que los otros autores hablan.

Por otra parte, y supuesto lo anterior, Torres Queiruga reconoce que es posible mantener una relación personal con el Cristo vivo y resucitado presente en nuestra historia, siempre que asumamos que no es con “un rostro visible, pues su ser actual escapa a los modos normales de relación propios de nuestra corporalidad histórica, que busca y precisa la concreción del rostro, la tangibilidad de la presencia”⁶⁴.

Puesto que esa presencia no es empírica, el modo de explicar esa vivencia es mediante la articulación del recuerdo que trae a nuestras vidas la concreción de una vida (la de Jesús) que da sentido a nuestra experiencia actual. “El recuerdo del pasado funge así de esquema que nos permite vivenciar de modo concreto la presencia actual”⁶⁵.

Esta experiencia es estructuralmente idéntica a la que tuvieron los discípulos, por lo que se podría indicar que es más que analógica. Y es también idéntica a la que podemos tener con los demás difuntos que disfrutaban ya de la resurrección.

⁶¹ LORENZEN, T., *o. c.*, 303.

⁶² Cf. TORRES QUEIRUGA, A., *o. c.*, 202-207.

⁶³ Sobre el concepto de experiencia cf. *ibid.*, 152-158.

⁶⁴ *Ibid.*, 284.

⁶⁵ *Ibid.*, 286.

Aquí surge un segundo elemento que debemos resaltar en Torres Queiruga, el de sus presupuestos previos, pues su insistencia en la unificación de la cristología con la antropología hace que no aparezca claro cuál es la singularidad de esa presencia trascendente del Resucitado. Si todo lo que ha dicho de la relación con Cristo resucitado se puede decir de la relación con los demás difuntos⁶⁶, no se entiende la especificidad que tendría la resurrección de Jesús, salvo su novedad revelatoria. Pero, entonces, ¿por qué su vida debe ser paradigma para la nuestra? ¿Por qué traer su recuerdo para determinar nuestro presente, si lo mismo podríamos hacer con el recuerdo de otros?

5. Conclusión

A través de nuestro recorrido, hemos observado cómo cuando reflexionamos acerca de nuestra experiencia del Resucitado constantemente nos movemos entre la cuestión teológica y la antropológica. De hecho, según los presupuestos metodológicos que se utilicen se resaltarán una cuestión u otra. Sin embargo, no podemos soslayar ninguna de las dos. La mejor actitud para la reflexión teológica es buscar un equilibrio entre ambas dimensiones, de tal modo que todos los elementos que intervienen y que pueden posibilitar el encuentro se hagan presentes. Así el reconocimiento de las experiencias que nos permiten el acceso al Resucitado no será limitado, sino al contrario, se mostrará en toda su riqueza y amplitud.

⁶⁶ Cf. *ibid.*, 287.