

CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis Baliña, Ludovico Videla, Alberto Espezel, Rafael Sassot, Rebeca Obligado, Carlos Hoevel, Lucía Piossek Prebisch (Tucumán), Jorge Saltor (Tucumán), Julia Alessi de Nicolini (Tucumán), Cristina Corti Maderna, Lucio Florio (La Plata), Francisco Bastitta, M. France Begué, Jorge Scampini o.p., Isabel Pincemin, Andrés Di Ció, Adolfo Mazzinghi, Matías Barboza, Luisa Zorraquin de Marcos, Agustín Podestá, Ignacio Díaz.

COMITÉ DE REDACCIÓN

Dr. Luis Baliña, Prof. Carola Blaquier, † Mons. Eugenio Guasta,
Mons. Dr. José Rovai (Córdoba), P. Dr. Miguel Barriola (Córdoba),
Prof. Dr. Raúl Valdez, Carlos J. Guyot, Dr. Florian Pitschl (Brixen)

Director y editor responsable: Pbro. Dr. Andrés Di Ció

Vicedirector: Dr. Francisco Bastitta Harriet

Secretaria de redacción: Prof. Cristina Corti Maderna

COMMUNIO

Editorial	3
Thomas Söding La profecía de la vejez. Una promesa en el Nuevo Testamento.	6
Bernard Schumacher Recibir la ancianidad	17
André Vingt-Trois Un momento de verdad.	27
Ysabel de Andia Meditación sobre la pérdida de la autonomía y el abandono.	32
Ivica Raguž Una pequeña teología de la vejez	37
Luis Baliña Envejecer como acontecimiento de la misericordia	53
Matías de Martini El desafío de una mirada positiva sobre la vejez	58
María Isolina Dabove Derecho de la vejez. Principios y alcance	66
Grégori Solari La Presencia, la Palabra y el mal de Alzheimer	74
PERSPECTIVAS:	
Alberto Espezel Resurrección y teología actual	80

Resurrección y teología actual

—

Alberto Espézel*

Introducción

La teología de la Resurrección del Señor sufrió un desarrollo importante a partir del siglo XIX, por diversas causas. Las anticipaciones de lo que sería la reforma litúrgica durante el siglo siguiente no fueron ajenas a este proceso. Más allá de la discusión con la Ilustración y sus efectos, el filón litúrgico, el filón patrístico con su apertura a la teología de los padres orientales y la renovación exegética, prepararon el camino de una verdadera eclosión en la reflexión sobre la Resurrección, que se daría durante el siglo XX.

Desde el punto de vista de la soteriología, el acento puesto en el viernes santo y la Cruz, como el *momento redentor y salvífico central*, tenía un peso preponderante, aunque no se dejara de afirmar que la Resurrección fuera también causa de la justificación del hombre en su cuerpo y alma (ST III, c 56,2), fundándose en Rom 4,25. Pero el acento puesto en la Cruz no llegaba a equilibrar una mirada sobre el misterio pascual completo, incluida la resurrección desde la morada de los muertos (ST III, c.52,1).

P. Guéranger OSB en el siglo XIX, dentro del romanticismo ambiente, promueve la renovación litúrgica con énfasis.

Romano Guardini, por su parte, en la entre guerra junto a los *Jugendbewegungen* (*movimientos de juventud*), con el renacimiento del sentido de Iglesia: “la Iglesia despierta en las almas”, anuncia el maestro. Se desata una discusión con los benedictinos de Maria Laach en torno a la piedad popular y el via crucis, y su legitimidad dentro de una renovación general. Guardini trabaja en el Burg Rothenfels en encuentros de formación de jóvenes con una impronta teológica, filosófica, estética y literaria peculiares, que no dejan de ser una respuesta a los desafíos del modernismo que se respiraban en el ambiente. Allí ya celebra frente o de cara al pueblo y promueve una arquitectura religiosa correspondiente.

Pius Larsch trabaja en Austria, con un sentido más directamente pastoral. La teología de los misterios de Odo Casel, en torno a cómo entender el carácter de *signum rememorativum* de la Eucaristía y los demás sacramentos, se

* Sacerdote de San Isidro, Doctor en Teología (P.U. Gregoriana), Profesor de Cristología (UCA). Miembro del Consejo de redacción de *Communio*.

inspira quizás demasiado en los misterios paganos con desmedro de las raíces judías de la Eucaristía cristiana. Por su lado Louis Bouyer, que viene del calvinismo y tiene una sensibilidad sacramental muy peculiar, escribe su célebre trabajo sobre la Eucaristía. En un sentido análogo investiga el benedictino Dom Botte OSB, quien influyera en las nuevas plegarias eucarísticas del Concilio.

Esto desemboca en la pre-reforma litúrgica de Pío XII, renovación de la teología de la Pascua del 16 noviembre de 1955 que instauro la celebración pascual con la vigilia nocturna pascual de la víspera de Pascua y el Domingo de Resurrección. Luego vino la reforma conciliar y sus etapas quizás excesivamente pausadas que provocaran desconcierto (cf. Cuchet, Dominique). La adopción de la lengua vernácula tuvo una importancia decisiva.

Simultáneamente se desarrolla un movimiento patrístico (Lubac, Daniélou, Grillmeier, Balthasar) que editan *Sources Chrétiennes* y sus parientas alemanas, italianas y españolas (Ciudad Nueva). Aquí aparece cómo se celebraba el misterio de la Resurrección en los primeros siglos de la Iglesia.

Se da asimismo una renovación de la exégesis católica importante, que se desarrolla a la par de la exégesis protestante y va perdiendo un cierto complejo de inferioridad frente a ella. Esta renovación es alentada ya a fines de la década del cuarenta por la Pontificia Comisión Bíblica y crece en el Concilio y el post Concilio Vaticano II.

Historicidad y sus problemas

Tratemos de ceñir los límites del tema para poder tratar con una cierta claridad esta cuestión tan decisiva, dado que algo “histórico” se dice en forma análoga de distintas formas.

En primer lugar es importante destacar que no hubo testigos del acto resucitante del Padre sobre Jesús muerto. Ese acto recreador del cadáver de Jesús no tuvo testigo alguno y, desde su no perceptibilidad (como verdadera re-creación) escapa a testigos que puedan dar testimonio de haber visto el momento inefable y maravilloso de la vuelta a la vida de Jesús, ahora *Kyrios* o Señor.

De modo que cuando hablamos de historicidad de la Resurrección aludimos primero a los efectos en el tiempo que pudo y tuvo aquel acto previo del Padre (en el Espíritu Santo) sobre Jesús muerto. Estos efectos tienen dos vertientes o tradiciones distintas: por un lado las apariciones del Resucitado a una serie de testigos, y por otra parte la tradición del sepulcro vacío,

tradiciones que son distintas aunque complementarias, y diríamos que de una importancia asimétrica o diversa. Las apariciones o encuentros con el Resucitado tienen una importancia y consistencia primera y mayor que la otra tradición del sepulcro vacío, sin desmedro del valor de esta última tradición.

Como tendremos oportunidad de señalar, nos parece que la Resurrección tiene una dimensión histórica, por lo menos, en un doble sentido: por un lado el Resucitado entra en contacto con quienes viven en la historia, en el tiempo, nuestro tiempo, en el viejo eón. El Glorificado, desde el Padre, se deja ver (*ophthé*) por aquellos que viven el tiempo terreno, nuestro tiempo, en el que hemos nacido por la providencia y creación de Dios y el concurso de nuestros padres. Por otro lado, el sepulcro vacío constituye un signo presente también en nuestro espacio y nuestro tiempo.

Pero también es necesario hablar de la historicidad de los encuentros con el Resucitado en virtud de los testimonios escritos documentales que tenemos de estos encuentros. Los iremos viendo poco a poco, pero ya hacia el año 55 Pablo habla, en 1 Co 15,3-8, de seis encuentros diversos, entre los cuales enumera el encuentro de Damasco (dos veces a los doce, una a Pedro, otra a Santiago, otra a 500 a la vez muchos de los cuales viven todavía, y finalmente la propia aparición en las puertas de Damasco).

Ahora bien, si Jesús murió hacia el año 30 y el episodio de Damasco tuviera lugar hacia el año 34 (Dunn, Hengel, Hurtado, Pannenberg), y Pablo hubiera subido a Jerusalén a ver a Pedro y Santiago hacia el 37/38 (según relata en Gal 1,18ss.), podemos advertir la distancia temporal que corre entre los hechos atestiguados y los escritos, las cartas de Pablo (por ejemplo 1 Co 15, 1 Co 9,1 o Gal 1, de aproximadamente los años 55 y 56 después de Cristo), y cómo estos escritos son documentos en el sentido histórico (datos) de los hechos relatados por hombres determinados y en su sano juicio. La distancia temporal no parece mayor a los 25 años aproximadamente.

También es preciso advertir que los relatos de apariciones de los sinópticos y de Juan, y los relatos sobre Pablo en Hechos 9 y 22 y 26 fueron escritos desde el año 60 en adelante hasta fines de siglo, y son fruto de tradiciones orales y escritas diversas (incluida Q), de modo que la distancia temporal respecto a los hechos atestiguados es otra, es mayor (hasta aproximadamente 70 años en el caso de Juan y aprox. 55 años en Lucas/Hechos, en la cronología de Raymond Brown).

También la tradición del sepulcro vacío de los sinópticos (Lc 24,1ss. y par. y Jn 20,1-2), con las versiones del robo del cadáver, muestran que el cuerpo de Jesús no se encontraba más en el sepulcro de José de Arimatea, en la Jerusalén de aquellos años.

De modo que los relatos de ambas tradiciones, de las apariciones y del sepulcro vacío, independientes entre sí, tienen un valor documental que podemos calificar también de histórico y variado, más allá de su carácter milagroso, sobrenatural, que desborda los criterios de correspondencia/correlación y analogía con los que se maneja la ciencia histórica. Los hechos atestiguados van más allá de las leyes de la naturaleza, sin duda alguna. Pertenecen al ámbito de lo sobrenatural. Pero ello no obsta a que estos hechos (apariciones y encuentros del Resucitado), hayan entrado en contacto con la historia en cuanto tiempo que fluye, y hayan dado lugar a relatos, narraciones, que tienen su propio valor histórico y documental. Por otra parte, somos conscientes de las limitaciones de la ciencia histórica, como nos enseñó magistralmente Henri Irenée Marrou en *De la connaissance historique* (Seuil, 1975), y que ella se encuentra siempre abierta a nuevos descubrimientos que obligan a corregir sus conclusiones (como por ej. el descubrimiento del presunto sepulcro de Santiago, hacia los años 1970).

A partir de la Ilustración y del deísmo, sin embargo, reina un postulado derivado de la negación de la posibilidad de todo milagro (y de toda interrupción de leyes naturales por una intervención sobrenatural de Dios), según el cual sería imposible la percepción, aún sensible, del Resucitado, en tanto éste se encontraría (quizás) en la gloria escatológica junto al Padre y no sería posible su visión, encuentro y percepción desde nuestro tiempo, en virtud de la incommensurabilidad e incompatibilidad entre el tiempo escatológico o consumado y nuestro viejo eón o tiempo no consumado. Este postulado se encuentra presente también en muchos autores contemporáneos, a veces en forma velada, a veces en forma explícita (Torres Queiruga, J. Crossan y otros).

Por otra parte, otro aspecto esencial de la Resurrección de Jesús es su carácter meta histórico (Balthasar) o transhistórico (Scheffczyk). Jesús no resucita para vivir en nuestro tiempo, como Lázaro o el hijo de la viuda de Naím. Jesús resucita a una metahistoria, al tiempo consumado, a la vida junto al Padre, que se encuentra más allá de nuestra historia, en la escatología consumada hacia la que caminamos. De modo que estamos ante dos vertientes del Resucitado: la historicidad real de los encuentros (hechos reales y objetivos, como subraya Pannenberg) y del sepulcro vacío, y su metahistoricidad, debida a que Jesús se encuentra en el Padre y con su Espíritu. Es desde allí, desde la metahistoria, desde el Padre, que Jesús se aparece y encuentra con los testigos elegidos de antemano.

Desde el punto de vista de la expresión del misterio de la Resurrección, vemos en el Nuevo Testamento dos tipos diversos de formulación. En *primer lugar*, las confesiones de fe que afirman “(Jesús) fue entregado por

nuestros pecados y resucitado para nuestra justificación” (Rom 4,25); “a ese hombre (Jesús) ustedes lo hicieron morir, clavándolo en la Cruz por medio de los infieles. Pero Dios lo resucitó, “librándolo de los dolores del Hades” (Hch 2,23-24; 1 Co 15,3ss., etc.). Estas confesiones de fe son sintéticas, casi lapidarias, de origen litúrgico, expresan la acción del Padre sobre Jesús muerto, dándole la vida definitiva escatológica junto a sí.

En segundo lugar, los evangelios muestran la resurrección de Jesús en relatos de apariciones numerosas, y que Pablo ordena de algún modo simplificado en 1 Co 15, 3-8, dejando por cierto cuestiones abiertas. Apariciones variadas, en Jerusalén y Galilea, con el mandato misionero y el don del Espíritu que constituye la Iglesia, en el caso de Juan 20, 20. Estas apariciones cesan, en principio, en la Ascensión, según el relato de Lucas (Lc 24,51; Hch 1,9). Decimos en principio porque Esteban y Pablo ven al Resucitado (Hch 7,51; 1 Co 15,8; Hch 9, 22 y 26). Jesús resucitado se aparece entonces a los apóstoles y a las mujeres desde el Padre y antes de la Ascensión.

Ambas formas de expresión de la resurrección son distintas y complementarias, pero lo importante es que el esquema lucano de la Ascensión recién a los cuarenta días, no concentre nuestra atención hasta el extremo de no advertir que el Resucitado está junto al Padre a partir de la misma mañana de Pascua y desde allí se aparece a sus discípulos.

Entidad o Realidad de los encuentros o apariciones.

Previamente es preciso reconocer que la teoría del conocimiento enmarca nuestra reflexión sobre los encuentros con el Resucitado. Si presuponemos en filosofía del conocimiento que el hombre, desde sus condiciones subjetivas de conocimiento, puede conocer lo real en forma objetiva, y alcanzar así lo verdadero, entonces la realidad de las apariciones o encuentros con el Resucitado adquiere un relieve distinto al que tendría si presupusiéramos que no hay tal posibilidad de conocimiento objetivo, de modo que sería el sujeto quien en forma cuasi idealista crearía el objeto conocido de manera tal que lo real en sí resulte inalcanzable (*noumenon*). Repetimos que las condiciones subjetivas de conocimiento han de ser reconocidas en toda su envergadura, de modo de aceptar lo que Balthasar llama en la Teológica I un “realismo crítico” (TL I, 62), por oposición a un realismo ingenuo, que da cuenta en forma insuficiente de las condiciones del sujeto que conoce, que son puestas en movimiento por este sujeto. El sujeto tiene siempre una naturaleza receptiva y una disposición a servir lo verdadero: no el dominio o señorío, sino el servicio o el don disponible a recibir, es lo primero en el conocimiento. Y en relación a las apariciones existe en los testigos una cierta pre-disposición de fe.

Pablo

El “dejarse ver” (*ophthé*) de 1 Co 15,5ss. ha de ser complementado con el pasaje de descripción de la condición de los cuerpos resucitados de 1 Co 15, 35 y ss. referida a la resurrección final, cuerpos incorruptibles, gloriosos (vv. 42-43) con su *soma pneumatikós* (v. 44), pero no sin conexión con la primera parte del capítulo, en el sentido de que Pablo habla desde su experiencia del Resucitado en las puertas de Damasco. Este dejarse ver a los testigos concretos nombrados lleva a un encuentro real u objetivo, y de alguna manera distinguido de las experiencias místicas de 2 Co 12,1ss., ya que el credo primero de 1 Co 15 3-5, y su continuación hasta el v. 8, pretende señalar a los testigos primordiales que darán fe de Jesús viviente y su rol apostólico posterior en la misión de la Iglesia, y por eso llamados fórmulas de legitimación.

Sabemos por los relatos de Hechos 9, 22 y 26, que Pablo vio una luz y escuchó una voz, pero en 1 Co 9,1 afirma rotundamente que “vio al Señor”, no así sus acompañantes, que sólo perciben algo extraordinario. Recordamos asimismo el itinerario previo fariseo de Pablo y su enemistad con la Iglesia naciente.

John Crossan (en colaboración con Markus Bjorg), conocido exégeta norteamericano contemporáneo vinculado al “*Jesus Seminar*”, afirma que Pablo “vio la luz, no al Señor” (*El primer Pablo*, V. Divino, p.78). Luego habla de pasada de visión del Señor (p.79). Cita a Gal 1 donde Pablo afirma que Dios le reveló a su Hijo. En 2 Co 12 recuerda que Pablo afirma que fue arrebatado al tercer cielo, en una experiencia mística. Describe a Pablo como alguien que tuvo experiencias místicas del Resucitado, en relación con 2 Co 12,1-4, donde el Apóstol describe estas experiencias. Acentúa que Pablo “vio la luz” (fotismo) y “oyó la voz” (p.78), pero tiende a asimilar esta experiencia más a las experiencias místicas de Dios de 2 Co 12, 1 y ss. que a la secuencia de encuentros con el Señor resucitado de 1 Co.15,3-8 y 1 Co 9,1, que a su vez han de articularse con los relatos de aparición evangélicos, y cuya realidad objetiva nos parece que ha de ser reconocida.

Crossan subraya entonces la experiencia mística judía del Señor resucitado que tuvo Pablo, a lo sumo, interpretamos, una visión de tipo subjetivo, donde no aparece claro el “yo vi al Señor” de 1 Co 9,1, en tanto encuentro personal objetivo.

Por su parte, Edward Schillebeeckx OP sostiene (en *Jesús, Historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid,) que “la visión de Pablo es vacía” (336), “el núcleo de la experiencia pascual es la progresiva convicción de Pedro (y su

conversión) tras la muerte de Jesús: el Dios de Jesús es un Dios que se identifica con los marginados...Esto confirma que la realidad a que alude la experiencia pascual es independiente tanto de las tradiciones sobre el sepulcro de Jerusalén como de la tradición de las apariciones (que, en mi opinión, *presuponen ya la fe pascual*) (Jesús, p.367)".

Pero por otra parte se verá que la resurrección de Jesús, la misión del Espíritu, la fundación de la Iglesia y la experiencia pascual (expresada mediante las apariciones) son aspectos reales de un único acontecimiento grandioso de salvación: mediante su resurrección, Jesús está de nuevo entre nosotros. Esto es lo que quieren decir las apariciones" (Jesús, p. 367). Junto a esta convicción se daría la experiencia del perdón.

Como vemos, para el autor, si lo entendemos bien, las apariciones presuponen previamente la fe pascual. Ellas serían, entonces, consecuencia de la fe pascual, su resultado expresivo y plástico, creación posterior de la tradición correspondiente.

Como vemos, Crossan y Schillebeeckx (y Torres Queiruga con otros matices) sostienen en la experiencia paulina una visión marcadamente subjetiva del Resucitado, asociándola a otras experiencias de Jesús dadas en la historia posterior de la Iglesia.

Sinópticos y Juan

Jesús se encuentra con las mujeres (Mt 28,9, Mc 16,9 y Jn 20ss. a Magdalena sola), con los apóstoles (Lc 24,36ss.), con Pedro (Lc 24,34), con Santiago (Lc 24,34; 1 Co 15,7), con los discípulos de Emaús (Lc 24,13), en Galilea con los apóstoles dándoles el mandato de misión (Mt 28,16 ss. par), y en el caso de Juan donándoles el Espíritu en la misma tarde del domingo (20,20), en el llamado Pentecostés joánico. Los relatos de encuentros muestran a un Jesús glorioso, a quien cuesta reconocer, que suscita algún temor, con una corporeidad que le permite atravesar puertas cerradas, que tiene las llagas de la crucifixión, y que llama, habla, invita y envía a la misión, explica la Escrituras, desea confirmar la fe de los discípulos, come y bebe con ellos a veces en relatos con tintes cuasi eucarísticos.

Siguiendo a Balthasar, reconocemos que el puente del conocimiento del Resucitado parte de Jesús hacia los testigos, que lo reconocen real y objetivamente, aunque a veces con temor y en forma progresiva. La idea de puente del conocimiento ayuda a sostener los dos momentos, tanto objetivo como subjetivo del reconocimiento del Jesús pascual, ambos importantes. Así como la idea de encuentro conlleva el reconocimiento objetivo. Recordamos, por otra

parte, el viejo principio hermenéutico de Barth: hay que dejar que los textos digan lo que dicen y quieren decir.

No se trata de articular forzosamente los diversos relatos de los sinópticos y Juan, con sus respectivas teologías, sino reconocer las tradiciones diversas, ver su convergencia fundamental (ayudados por Pablo) y reconocer lealmente las divergencias (por ejemplo, el último encuentro con los apóstoles en Lucas se da en Jerusalén/Betania, Lc 24, 50, mientras que Mt 28,16 y Jn 1,21 en Galilea. Así como las apariciones de Emaús/Cleofás o la de los 500 mencionados en 1 Co). Estas divergencias no necesariamente hablan en contra de su credibilidad, sino de la variedad de las tradiciones orales y escritas que están detrás de los textos que hoy tenemos entre manos y que nos plantean dificultades no fáciles de solucionar, si es que son solucionables, porque constituyen temas abiertos, como tantos en la historia.

Si quisiéramos ordenar sumariamente la secuencia de las apariciones desde el orden propuesto por Pablo en 1 Co 15, 3 y ss., aparte de

los encuentros con las mujeres o Magdalena (Mc 16,9 y ss., Mt 28,9ss., Jn 20,11),

el encuentro con los quinientos testigos algunos vivientes, (1 Co 15, 6),

el encuentro de Emaús /Cleofás (Lc 24,13; Mc 16,12), podríamos mencionar

el encuentro con Pedro (1 Co 15,5; Lc 24,34)

el encuentro con los Doce, (1 Co 15,5),

el encuentro con Santiago (1 Co 15,7),

el segundo encuentro con los Doce y su mandato misionero, ya en Galilea (1 Co 15. 7; Mt 28,16 ss.; Lc 24,36; Mc 16,14; Jn.20, 19 ss. en Jerusalén), y

el encuentro con Pablo en Damasco (1 Co 15, 8; Hech.9, 3 ss.; 22,6 ss., 26,12 ss.).

Reconocemos entonces dos vertientes de interpretación, a saber, la de quienes sólo reconocen una visión subjetiva del Resucitado, algunas hasta el extremo de hablar de una experiencia subjetiva y mística de su persona, asimilándolas a otras experiencias místicas posteriores de Jesús, y la de quienes reconocen una visión objetiva (que pone en movimiento la capacidad subjetiva y experiencial de conocimiento) motivada por el encuentro o aparición objetiva del Resucitado, de Aquel que, desde el Padre, se muestra a testigos determinados, a veces solos (Pedro, Santiago, María Magdalena, Pablo), a veces en grupo (los Once, las mujeres, los quinientos). Visión-encuentro (Dunn, Stuhlmacher); encuentro-visión (Balthasar, Koch), ambos polos objetivo y subjetivo

de conocimiento se articulan entre sí.

Pannenberg dirá en forma lapidaria y acertada algo central: las apariciones pascuales son causa de la fe pascual de los discípulos, y no la fe pascual sería causa (subjetiva) de la visión o aparición pascual. Para el autor, no hay otro marco interpretativo de las apariciones que la fe apocalíptica en la resurrección final. Esto lo puede llevar a veces a algo grave: el no distinguir suficientemente (y articular), al subrayar la historicidad de la resurrección y su facticidad, entre historia a secas, historia secular o empírica e historia de la salvación. Hay autores, por otra parte, que subrayan el modelo paulino de aparición en Damasco, sosteniendo que los relatos evangélicos son narraciones secundarias con un acento plástico más o menos apologético.

La tradición del sepulcro vacío

Independiente y complementaria a la tradición de los encuentros encontramos la tradición del sepulcro vacío.

En Mc 16,6 ss., el joven anunciante afirma que Jesús no se encuentra más en el sepulcro de José de Arimatea (15,43), porque ha resucitado. Igualmente Lc 24,6 ss., Mt 28,5 y 28,11ss. con la confabulación de miembros del Sanedrín para afirmar su robo y Jn 20,1ss. Para Balthasar, la historicidad del encuentro de la tumba vacía no puede ser puesta en duda, aunque el tema haya sido utilizado apologéticamente por Mateo. No parece posible, por otra parte, predicar la resurrección de Jesús en Jerusalén y en un medio judío creyente, sin el sepulcro efectivamente vacío.

Esta tradición parece unida a Jerusalén y es independiente de las tradiciones de las apariciones. Los miembros del Sanedrín confirman la desaparición del cadáver, de modo que el cuerpo de Jesús no se encuentra más en el sepulcro. El sepulcro vacío es un signo que apunta a una realidad, que se articula con la realidad del Resucitado que se aparece a los testigos. Sepulcro vacío y encuentros con el Resucitado se articulan entre sí aunque provengan de tradiciones independientes.

Centralidad de la Resurrección; su valor soteriológico

El misterio pascual constituye, como subraya Scheffczyk, *un proceso salvífico único*. “Jesús murió por nuestros pecados y resucitó para nuestra justificación” (Rom 4,25). Pero “Si Jesús no resucitó, nuestra fe es vana, permanecéis en vuestros pecados” (1 Co 15,17). Tanto muerte como Resurrección son parte de un hecho único y complejo en el que Jesús muere, *desciende al Scheol*

y lo abre para siempre al Padre resucitando hacia el Padre (Hech.2,24 y ss.) y abriendo el cielo, la vida eterna en la comunión con las personas trinitarias. La muerte cambia de rostro porque quien es la Vida atraviesa la muerte (el Scheol) y la abre a la vida definitiva (Ratzinger). El poder salvífico del Resucitado abre el camino al Padre para siempre, por obra del Padre y su Espíritu que lo arrancan de la muerte y del Scheol o Hades (Hech 2,24). Jesús muere con nosotros en el momento de la muerte y nos abre la puerta como Resucitado (Hemmerle). Nos ayuda a pegar el salto sobre el arroyo fragoroso y temible de la muerte, como dice el teólogo montañés González de Cardedal.

La apertura del Scheol o Hades, el acceso al Padre (Hch 2,24; Heb 11,40), la apertura de las puertas de cielo (Sto. Tomás) constituyen un aspecto esencial soteriológico de la teología de la Resurrección dentro del Misterio Pascual. A su vez, el descenso como culminación del abajamiento, consecuencia de la Cruz y preludio de la resurrección, ha sido subrayado especialmente por teólogos como Balthasar, Grillmeier, Gesché y Ratzinger.

Por su parte los once viven un proceso de conversión inesperado. La Víctima perdonante (Alison) los envía a anunciar el evangelio por todas las naciones. Pablo, por ejemplo, es transformado de perseguidor y enemigo, en el apóstol que ha visto al Señor y que lo ha amado de modo incomparable: “me amó y se entregó por mí” (Gál 2,20), como subraya Gary Habermas.

Muerte (Descenso) y Resurrección son un único proceso salvífico que culmina en el don del Espíritu para la misión. La redención se da en virtud de los dos momentos vividos por Jesús y no sólo en el momento de la muerte, pero tampoco sólo en el momento de la Resurrección (muerto por nuestros pecados, resucitado para nuestra justificación: Rom.4,25), que terminara anulando o superando en forma falsa el momento de la muerte. Ambos momentos son esenciales y permanentes, en tanto siempre el Resucitado es el Crucificado y muestra las huellas de su Cruz (Jn 20,27; Ap 5,12). Si por un lado la muerte ha sido vencida para siempre: “Yo soy el Viviente y tengo las llaves de la Muerte y del Hades” (Ap 1,18), también es verdad que el Resucitado sigue siendo el Cordero degollado que lleva sus huellas (Ap 5,6), y que sufre en los hombres hasta la consumación del mundo (Pascal).

Es indispensable mantener las dos realidades para comprender el misterio redentor. Si en algún momento de la historia de la espiritualidad y de la liturgia parecía que todo se realizaba y cumplía el viernes santo en la Cruz de Jesús, no hay que caer en el exceso contrario de agotar todo el misterio redentor solamente en la Resurrección, de modo que quede olvidado el misterio de la Cruz y del Descenso, que es consecuencia de ella. En tiempos de falso optimismo post moderno y post freudiano que tiende a olvidar la cara penitencial

de la Cruz (Jacques Guillet: Jesús se hizo penitente por nosotros), es preciso recordar todas las fases del misterio redentor. Y también contemplar cómo la configuración del cristiano con Jesucristo se da justamente en ambas fases (Col 1,24).

Jesús resucita como el primogénito de entre los muertos (Col 1,18), como primicias de los que durmieron (1 Co 15,20, 23). El único *proceso de resurrección* comienza en Jesús y prosigue luego en nosotros, en el último día (Schönborn). La historia se abre prolépticamente (anticipativamente) hacia su consumación en la Parusía (Pannenberg). La resurrección ya ha comenzado en Jesús. Lo que los judíos apocalípticos esperaban para al último día ya ha comenzado en Jesús, nuestro hermano mayor, de allí el espíritu apocalíptico que se respira en buena parte del Nuevo Testamento, en la primera generación cristiana, y en Pablo en particular, sobretodo en 1 Tes 4,15-17 y 1 Co 15,51-53.

La espera próxima de la Parusía surgía de la conciencia de que se habían encontrado con el primero de los resucitados, que podía volver en cualquier momento. Esta espera se calma en los últimos libros del Nuevo Testamento, al tomar conciencia que los testigos de la Resurrección mueren y que el tiempo sigue corriendo sin que el Señor aparezca todavía, como vemos en 2 Pe 3,8.9.10: “Para el Señor un día es como mil años, y mil años como un día, el Señor no tarda en cumplir lo que ha prometido, como algunos se imaginan, sino que tiene paciencia con ustedes porque no quiere que nadie perezca, sino que todos se conviertan. Sin embargo, el día del Señor llegará como un ladrón”.

No parece que este texto prometa una suave evolución hacia el retorno del Señor. Por otro lado, no deja de ser llamativo el talante apocalíptico de mucha teología contemporánea (Pannenberg, Moltmann, Metz y sus hijos de la teología de la liberación, incluido Francisco, el evangelismo pentecostal), lo cual no deja de ser un agujijón frente a todo adormecimiento burgués contemporáneo.

Resurrección, Iglesia, y su sacramentalidad.

El don del Espíritu (Jn 20,20), en la tarde del primer día de resucitado, es parte integrante, como sabemos, de la teología de la Resurrección del Señor. Sin desmedro de la versión lucana de Pentecostés, la vuelta al Padre conlleva el don del Espíritu que anima y constituye la Iglesia. El proceso salvífico del misterio pascual culmina en el don del Espíritu filial, que constituye entonces el término y culminación de la obra redentora. Pentecostés integra así la

teología de la Resurrección: “Cuando se cumplió el tiempo establecido, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer y sujeto a la Ley, para redimir a los que estaban sometidos a la ley y hacernos hijos adoptivos. Y la prueba de que ustedes son hijos, es que Dios infundió en nuestros corazones el Espíritu de su Hijo que clama a Dios llamándolo *Abbá!*, es decir, Padre” (Gál 4,4-6). La Iglesia es de este modo Iglesia del Resucitado (Balthasar).

La configuración filial con Cristo es obrada en los sacramentos, comenzando con el bautismo: “por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte, para que así como Cristo resucitó por la gloria del Padre, también nosotros llevemos una vida nueva. Por el bautismo fuimos sepultados con él en la muerte semejante a la suya, también nos identificaremos con él en la resurrección” (Rm 6, 4-6).

Esta configuración se continúa en la eucaristía: “siempre que coman de esta pan y beban de esta copa proclamarán la muerte del Señor hasta que él vuelva” (1 Co,11,26). En tanto comemos el cuerpo sacramental o místico, místico, devenimos su cuerpo eclesial, como subrayó y enseñó magistralmente el cardenal de Lubac. Ya Agustín subrayaba a sus fieles la analogía entre el cuerpo eucarístico y el cuerpo eclesial, diciéndoles que comieran lo que ya eran en virtud del bautismo, a saber, el cuerpo de Cristo (Carta 137). De modo que hasta bien entrada la Edad Media, la Iglesia utilizó indistintamente el adjetivo de “místico” para aplicarlo ya a la Iglesia, ya a la eucaristía. Esto permitía mantener bien vivo el sentido de la eucaristía como fuente y origen de la vida eclesial. La configuración eclesial con Cristo Esposo, muerto y resucitado, modela a la Iglesia junto a los demás sacramentos que la unen a Cristo.

El cuerpo entregado en la Cena es el cuerpo muerto y resucitado. Juan desarrolla en el discurso del Pan de vida el lazo entre encarnación, eucaristía y resurrección. “Yo soy el pan vivo bajado del cielo. El que coma de este pan vivirá eternamente, y el pan que yo daré es mi carne para la vida del mundo” (6,51). El cuerpo y la sangre entregados para la vida del mundo son pan de vida resucitada y resucitante, pan de inmortalidad (Ignacio de Antioquía, Cirilo). La presencia del cuerpo y la sangre entregados es una presencia sacramental, sellada por la fuerza de la resurrección. Encarnación, resurrección y eucaristía expresan un eje o articulación fundamental de lo cristiano, esencialmente antidoceta, y atento al valor de lo corpóreo (*caro salutis est cardo*: la carne es gozne de la salvación, decía Tertuliano).

La mediación litúrgico sacramental –incluidos el orden y el matrimonio– hace presente al Resucitado en su Iglesia a la espera de su retorno en la Parusía. Ellos, los sacramentos, son *signum prognosticum* del encuentro definitivo. En tiempos de devaluación de la sacramentalidad (Menke, Meiattini), no sin

tintes protestantes, es bueno recordar cómo los sacramentos en la liturgia son también memoria y presencia, cristalización concreta del Señor muerto y resucitado por nosotros.

Resurrección, Escatología y Parusía

El Resucitado como primogénito de entre los muertos, promete volver, juzgar y participar su resurrección con todos (1 Co 15, 50 y ss.). Ya vimos el clima parusiaco de la primera Iglesia y sus razones: si la apocalíptica judía veía la resurrección final como un todo, la visión del Resucitado anticipando ese final debía ser vista en conexión próxima con la Parusía prometida como consumación final.

La historia, toda historia culmina en Cristo Resucitado, como nos recuerdan vívidamente los *Pantocrator* de las iglesias bizantinas (Monreale, Palermo en Sicilia por ej.) o los portales románicos y góticos del Medioevo. Su venida a nosotros, su vuelta, podría ser también un desvelamiento de su presencia siempre permanente en su Iglesia, en una nueva patencia de su presencia y cercanía, como lo sugieren Balthasar y Kasper.

La resurrección de Jesucristo es el comienzo del fin de la historia, pero la Parusía es el final real de la historia, de toda historia en Cristo (contra Gerhard Lohfink, que piensa que la vuelta temporal de Cristo no es un tema teológicamente relevante). En la resurrección de Cristo tenemos el esbozo y anticipo real del fin de todos y de cada uno, como lo describe Pablo en 1 Co 15, en que reflexiona a partir de su encuentro de Damasco, como modelo originario consiguiente.

Así como la resurrección fue la ascensión del Crucificado en la gloria del Padre, la Parusía conlleva la ascensión de la creación entera en la vida gloriosa de Dios y la aniquilación de todo Principado, Dominación y Potestad (1 Co 15,24), poderes hostiles al Reino.

Desde el punto de vista de la persona será la consumación del “ser o el estar con Cristo” (Fil 1,23), donde “El transformará nuestro pobre cuerpo mortal haciéndolo semejante a su cuerpo glorioso, con el poder que tiene de poner todas las cosas bajo su dominio” (Fil 3,21). Estar con Cristo que será un ver a Cristo en el Espíritu, en su venir y proceder del Padre, como el Transfigurado (Mc 9,2 y par.), escena ésta que prefigura la bienaventuranza, la eterna visión del Mediador que procede del Padre en el Espíritu.

Scheffczyk subraya que el Resucitado muestra en su cuerpo la fluidez de lo material y corporal por la fuerza de lo espiritual, el cuerpo espiritual (*soma*

pneumatikos) de 1 Co 15,44ss., donde se da una liberación del espacio y el tiempo, y una nueva posibilidad de comunicación. El cuerpo personal del bienaventurado resultará transfigurado por la fuerza de la gracia y transparentará de una manera nueva el alma para ser plena expresión de la persona (*Auferstehung*, 292). Y este cuerpo personal se encontrará abierto a una transparencia al Espíritu de Dios. La relacionalidad constitutiva del hombre adquirirá así en la bienaventuranza un nivel nuevo hacia las personas trinitarias, hacia los demás y hacia el cosmos transfigurado.

Es una tarea misionera importante de la Iglesia de hoy traducir pacientemente a nuestros contemporáneos estos contenidos centrales de la fe. No hay que dar nada por supuesto, dando razón de nuestra esperanza (1 Pe 3,15), y mostrándoles los gestos y ritos de fe coherentes con estas realidades, por ejemplo, en una concepción correspondiente de la ancianidad y en los ritos funerarios. La liturgia de celebración de los difuntos, de la vela hasta el entierro, ha de estar empapada de estas realidades de fe y de esperanza.