

HUGO F. ADÁN FERNÁNDEZ *

LA CIRCULARIDAD ASIMÉTRICA DE LA FE PASCUAL

Un estudio de la teología de la Resurrección de A. Torres Queiruga y H. Kessler**

Fecha de recepción: septiembre 2010.

Fecha de aceptación y versión final: diciembre 2010.

RESUMEN: ¿Cuál es la relación entre fe y apariciones? O dicho de otro modo: ¿los discípulos «vieron» a Jesús porque tenían fe o tuvieron fe porque le «vieron»? El interés que guiará el presente trabajo será la cuestión acerca del origen de la fe pascual, del modo como los discípulos tuvieron acceso al acontecimiento de la Resurrección de Jesús, y ello en clave sistemática, es decir, desde la articulación armónica de la exegesis bíblica, la teología fundamental y la teología dogmática. Lo haremos guiados por el trabajo de dos autores contemporáneos que se han esforzado por pensar sistemáticamente la Resurrección de Jesús en sus obras. Se trata de Andrés Torres Queiruga y Hans Kessler. A sus respectivas propuestas, la «mayéutica histórica» en el caso de Queiruga y la «automanifestación» del Resucitado en el caso de Kessler, dirigiremos la siempre difícil cuestión acerca del origen pascual de la fe cristiana.

PALABRAS CLAVE: mayéutica histórica, proceso, caer en la cuenta, automanifestación, dejarse ver.

* Sacerdote de la diócesis de Barbastro-Monzón; hfdan@hotmail.com

** El título que abre el presente artículo y su contenido son parte de la tesina que defendí en junio de 2010 para la obtención del grado de licenciado en teología dogmática y fundamental por la Universidad Pontificia Comillas.

***The Asymmetric Circularity of Paschal Faith:
A Study of the Resurrection Theology of Torres Queiruga
and H. Kessler***

ABSTRACT: What is the relationship between faith and appearances? In other words: the disciples «saw» Jesus because they had faith or they had faith because they «saw» Jesus? The interest that guides this work is the question about the origin of the Easter faith, the way the disciples had access to the event of the Resurrection of Jesus, and that in a systematic form, which is a harmonic articulation of biblical exegesis, fundamental theology and dogmatic theology. We will do this guided by the work of two contemporary authors who have struggled to think systematically about the Resurrection of Jesus: Andrés Torres Queiruga and Hans Kessler. To their proposals, the «historical maieutics» in the case of Queiruga and «self-manifestation of the Risen» in the case of Kessler, we will ask about the difficult question around the origin of the Christian Easter faith.

KEY WORDS: historical maieutics, process, dawn on, self manifestation, be seen.

Soy consciente de que, a primera vista, el título con el que se ilustran las siguientes reflexiones parece, cuanto menos, farragoso. Da la impresión de que no se percibe cuál puede ser su relación con el origen de la fe pascual y mucho menos con los estudios que sobre el tema han desarrollado Andrés Torres Queiruga y Hans Kessler. Sin embargo, superado este primer (y comprensible) estupor inicial, «la circularidad asimétrica»¹ muestra bien a las claras aquello que dota de consistencia a una teología de la Resurrección. En definitiva, cualquier reflexión acerca de los acontecimientos pascuales que quiera ser verdaderamente teológica deberá contemplar los dos aspectos implicados, la circularidad y la asimetría, y sopesar la relación existente entre ambas cuestiones. Esto es precisamente lo que hacen Kessler y Queiruga en sus respectivos trabajos².

¹ Tanto el contenido como el uso concreto que se le da, en el conjunto de la tesis, a la expresión «circularidad asimétrica» para referirse a la génesis de la fe pascual son originales. Sin embargo, la expresión como tal está tomada de F. G. BRAMBILLA (*El crucificado resucitado*, Salamanca 2003, 179), cuyas reflexiones iluminaron definitivamente el horizonte del trabajo de investigación.

² Nos referimos concretamente a las siguientes obras: A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Madrid 2005, y H. KESSLER, *La resurrección de Jesús. Aspecto bíblico, teológico y sistemático*, Salamanca 1989. Ambos trabajos fueron el acceso principal de nuestro acercamiento al Misterio Pascual. Cabe destacar que en el año 2002 Kessler publicó

El estudio teológico de la Resurrección (lo escribo con mayúscula siempre que me refiero a la Resurrección de Jesús) ha sido revestido a lo largo de la historia de la teología con dos marcos conceptuales que no le han permitido ocupar el puesto único y privilegiado que le correspondería en las síntesis teológicas actuales. Por un lado, tradicionalmente los acontecimientos pascuales eran leídos desde la teología del milagro, como una demostración más, si se quiere la última, que vendría a corroborar las pretensiones divinas de la comunidad cristiana con respecto a Jesús. Por otro lado, más recientemente desde la exégesis bíblica la Resurrección ha vuelto a ocupar las primeras páginas del debate especializado; sin embargo, no pocas veces tal debate pierde de vista el horizonte teológico y acaba circunscribiéndose a cuestiones lingüísticas y redaccionales. Como decía, y sin poder entrar aquí en profundidad en las problemáticas señaladas, lo cierto es que uno y otro marco han impedido que la Resurrección acabe siendo el analogado principal de nuestro discurso sobre Dios. Ciertamente los acontecimientos pascuales y sus consecuencias están presentes en las dogmáticas actuales, pero me parece algo más que evidente que todavía faltan estudios y estudiosos que piensen sistemáticamente (entiendo por sistemática una metodología teológica holística y no una articulación de la dogmática cristiana a partir de vectores filosóficos) acerca de la Resurrección y desde ella articulen sus propuestas teológicas.

1. LA CIRCULARIDAD Y LA ASIMETRÍA DE LA TEOLOGÍA DE LA RESURRECCIÓN

Con el concepto de «circularidad» queremos hacer referencia precisamente a la vocación holística que debe enmarcar el esfuerzo por pensar, o repensar, el Misterio Pascual. La «circularidad» nos habla de pro-

una edición ampliada (Íb., *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi, Echter Verlag, Würzburg* 2002) en la que sigue manteniendo sus grandes tesis de fondo que le sitúan más allá de un fundamentalismo tradicional y de un racionalismo reduccionista. Los únicos cambios significativos sobre la edición que nosotros manejamos son: el añadido de un *excursus* sobre la Sábana Santa de Turín y un nuevo capítulo, el sexto, en el que el autor entra en el reciente debate sobre la Resurrección suscitado a partir de los últimos trabajos de Lüdemann, Pannenberg, Essen y Verweyen.

ceso, de diversos elementos que se implican mutuamente y que se necesitan en una relación estrecha, en el caso concreto de la génesis de la fe pascual nos habla de la dimensión objetiva (*fides quae*) y de la dimensión personal (*fides qua*) del acto de fe, en definitiva la «circularidad» nos sitúa en el ancho y rico marco de la teología de la revelación, de la relación de Dios con su pueblo. Por ello nos parece que este concepto más que ningún otro nos puede ayudar a comprender, con un simple golpe de vista, todos los elementos que están implicados en la reflexión teológica sobre los acontecimientos pascales: el esfuerzo exegético por comprender lo que dicen los textos que ocurrió; el estudio en profundidad de los binomios «Revelación-Resurrección» y «Apariciones-Fe» propios de la teología fundamental; y, por último, la comprensión de la Resurrección a la luz de la experiencia trinitaria de la fe cristiana, propio de la teología dogmática.

Los dos pares anteriormente mencionados apuntan a la misma cuestión capital que el cristianismo no puede obviar, so pena de olvidar su singularidad y especificidad propias: la relación de Dios con la historia. Por cuestiones de espacio no podemos más que apuntar y recordar al lector la problemática que para la teología planteó E. Troeltsch al marginar la *novedad* en el estudio de la historia³. Si ya la Modernidad había tildado de recurso mitológico los textos bíblicos que hacían referencia a la acción de Dios en el mundo⁴, el estudioso alemán acabará por hacer imposible (convirtiéndola en una proposición sin sentido) el testimonio neotestamentario de la Resurrección de Jesús como novedad absoluta que acontece en la historia (aunque la sobrepasa), como revelación definitiva del ser de Dios. Llegados a este punto queremos poner en claro que al calificar la Resurrección de Jesús de histórica, lejos de negar su dimensión escatológica, y por ello metahistórica, señalamos el núcleo mismo del problema: una historiografía pensada exclusivamente desde la dimensión cognitivo-geométrica de la razón (y por lo mismo marginando las dimensiones estético-afectiva y moral-práctica) y que concibe el acontecer histórico como el mero concurso cerrado de causas y efectos es inca-

³ E. TROELTSCH, *El carácter absoluto del cristianismo*, Salamanca 1979.

⁴ Lo máximo que concede F. Schleiermacher, considerado por muchos el padre de la teología moderna, para calificar la acción de Dios en el mundo es la noción de «conservación». Cualquier otro tipo de caracterización banalizaría y ridiculizaría, a juicio del teólogo, la omnipotencia de Dios haciendo de éste un dios ocioso que interviene en su creación sólo en momentos puntuales. Cf. *Íb.*, *La fe cristiana*, § 46 y 47.

paz, por tanto, de abrirse a nada que la trascienda, es incapaz de acoger la novedad. Por ello afirmar sin matices que la Resurrección de Jesús no es histórica es aceptar en el seno del discurso teológico una concepción de historia que se basa, como su pilar filosófico, en una concepción sesgada, limitada, reducida, de la razón. Recientemente no sólo la teología, también la ciencia ha puesto en cuestión el postulado de un sistema cerrado de causas y efectos⁵, de un continuo cerrado que excluiría necesariamente la posibilidad de un acontecimiento propiamente nuevo. Qué duda cabe que las críticas que se lanzaron desde la mentalidad moderna han ayudado a purificar a la teología de la Resurrección de su tentación apologética y milagrosa sin embargo, una vez que la Modernidad ha mostrado ya sus límites, la teología todavía no ha sido capaz de entablar un diálogo crítico, y por ello constructivo, que articule adecuadamente los contenidos de la teología de la Resurrección en el nuevo contexto cultural en el que nos encontramos. Buena prueba de ello es que seguimos a vueltas con la cuestión de los modelos historiográficos y la acción de Dios en el mundo. Con razón ya el entonces cardenal Joseph Ratzinger vaticinaba que haría falta al menos el trabajo de una generación para levantar un nuevo edificio hermenéutico que permitiera una comprensión más rica en matices y más respetuosa con el testimonio neotestamentario⁶.

Aunque aún haría falta matizar y desarrollar más lo dicho hasta ahora sí nos parece que al menos lo apuntado es capaz de dejar entrever la complejidad de las cuestiones que deben estar implicadas en un estudio sistemático de la génesis de la fe pascual. Pero sigamos un poco más ade-

⁵ W. Pannenberg se esfuerza en mostrar que el historiador tiene que ver con lo desemejante, con lo individual, con lo nuevo, rechazando el exceso de atención a lo «típico» a costa de lo individual. Con ello polemiza con lo que Troeltsch proponía como método de conocimiento histórico: la analogía como postulado de la homogeneidad de todo acontecimiento (cf. W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de Teología Sistemática*, Salamanca 1974, 213-351, y *Teología Sistemática*, vol. I, Madrid 1992, 249-279). También G. O'Collins discute con las tesis de Bultmann acerca de la historicidad de la Resurrección en el mismo sentido (Íb., *Jesús resucitado. Estudio histórico, fundamental y sistemático*, Barcelona 1988, 94) sosteniendo que la ciencia moderna ha roto con una visión determinista del mundo al aceptar que las leyes de la naturaleza dejan abierta la posibilidad de acontecimientos no ordinarios y hasta únicos, que no están totalmente determinados por estas leyes.

⁶ J. RATZINGER, *La interpretación bíblica en conflicto*, en L. SÁNCHEZ NAVARRO - C. GRANADOS (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003, 27.

lante, si la «circularidad», decíamos, hace referencia a la idea de proceso que está implícita en una teología de la Revelación (en definitiva se trata del primero de los binomios: «Revelación-Resurrección»), la «asimetría» hace referencia a la novedad absoluta de la Resurrección como automanifestación del Resucitado (el binomio «Apariciones-Fe»). Basta echar un vistazo a los textos pascuales neotestamentarios para percatarse de que además de las condiciones necesarias, como son la cultura, la historia y la revelación de Dios al pueblo judío (y que sin duda funcionan como categorías interpretativas que ayudaron a los discípulos a «entender» lo que sucedió con Jesús) se tiene también en cuenta un acontecimiento, que no forma parte sin más, como un elemento junto a otros, de la lista de las razones necesarias y que constituye el verdadero detonante de la experiencia pascual. Se trata de la primacía ontológica, razón suficiente, de la Resurrección de Jesús que en último caso configura y transforma las categorías interpretativas previas de la tradición. Lo asimétrico muestra gráficamente que no estamos ante una circularidad sin principio, ante un círculo hermenéutico cerrado sobre sí mismo. La asimetría, como elemento nuevo que irrumpe desde fuera, resalta la iniciativa divina en la génesis de la fe pascual⁷. Es el propio Resucitado quien se presenta a los discípulos y da testimonio de su Resurrección y es precisamente a ello a lo que aluden los textos neotestamentarios al usar el término técnico «ᾠφή»⁸. Con la cuestión de la asimetría se nos plantea la problemática teológica del *novum*: ¿A qué nos estamos refiriendo cuando calificamos la Resurrección como novedad? ¿En qué consiste la nove-

⁷ Desde el principio Torres Queiruga y Hans Kessler se distancian de aquellas posturas que minimizan o ningunean la dimensión asimétrica y que acaban circunscribiendo la experiencia pascual a una pura vivencia interior. Por ejemplo, W. Marxsen (*La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Salamanca 1979, 141) y Lüdemann, quien explica las «visiones» desde la teoría de la disonancia cognitiva del duelo provocada por la muerte en cruz de Jesús (G. LÜDEMANN - A. ÖZEN, *La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología*, Madrid 2001, 127). También J. Hick (*The Metaphor of God Incarnate*, Louisville-London 1993) y J. Dominic Crossan (*El nacimiento del Cristianismo*, Santander 2002) aluden a la experiencia del duelo y su superación como explicación más plausible del origen de la tradición de las apariciones.

⁸ J. Kremer muestra en un artículo consagrado al estudio del término cómo «ᾠφή» no puede hacer referencia en ningún caso a una «simple vivencia interior», sino que con él se alude siempre a un dejarse ver, a un hacerse presente. Véase J. KREMER, ὄραω, en H. BALZ - G. SCHNEIDER (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento II*, Salamanca 1998, 581-588.

dad de la Resurrección, en la automanifestación del Resucitado o en la fe de los discípulos que rompieron con un horizonte apocalípticamente configurado desde el que se comprendía la intervención de Dios en la historia?

2. DOS AUTORES: ANDRÉS TORRES QUEIRUGA Y HANS KESSLER

¿Los discípulos tuvieron fe porque *vieron* a Jesús o le *vieron* porque tenían fe? Dicho de otro modo, ¿es la fe condición previa para la experiencia de Pascua?, ¿tiene razón W. Marxsen cuando afirma que el verdadero milagro es la fe de los discípulos y no la Resurrección en sí misma?, ¿es la fe la que crea la Resurrección o es la Resurrección la que posibilita la fe?, ¿basta con afirmar, con Bultmann, que la Resurrección de Jesucristo es su hacerse presente en el kerigma y que correlativamente es el origen de la fe en el Resucitado o no es suficiente? En definitiva, todas estas cuestiones nos sitúan en el centro mismo de la problemática acerca de la teología de la Resurrección y nos invitan a un tratamiento multidisciplinar (sistemático) de las mismas. La elección de Torres Queiruga y H. Kessler responde precisamente a esta necesidad holística en el tratamiento de la cuestión.

Ambos autores tratan de hacer un enorme esfuerzo por seguir pensando y anunciando la Resurrección de Jesús al hombre moderno (post-moderno). Ambos parten de la verdad de la Resurrección, ambos persiguen, como objetivo, explicar la génesis de la fe pascual, ambos subrayan que la fe cristiana en la Resurrección no es una fe vinculada al pasado sino a la presencia, siempre actuante por el Espíritu, de Jesús vivo en su Iglesia. Ambos tratan de articular una obra complexiva que busca una propuesta de conjunto a la cuestión teológica de la Resurrección. Pero ambos no lo dicen igual. Son estos matices, que diferencian sus teologías, los que resultan interesantes para nuestro estudio. En las dos obras propuestas para el análisis se pueden observar claramente las diferencias, a veces de fondo, a veces de matiz, que caracterizan el pensamiento de estos dos autores. Por todo ello la elección de Andrés Torres Queiruga y Hans Kessler en ningún caso se puede calificar como fortuita. Ambos constituyen un magnífico ejemplo de cómo abordar holísticamente la teología de la Resurrección, tratando de devolverla al protago-

nismo de la reflexión teológica en el marco de un diálogo serio con la cultura moderna. A través de sus fuentes teológicas podemos percibir las diferencias legítimas de las diferentes aproximaciones que se producen en el campo de la teología contemporánea en referencia a la cuestión acerca de la Resurrección de Jesús.

He querido poner en diálogo estas dos obras y sus autores, entre otras cosas, por la transparencia que muestran con respecto a sus fuentes. Ambos son perfectamente reconocibles en las tradiciones teológicas interpretativas del acontecimiento de la Resurrección de las que se sienten deudores. Esa transparencia permite un diálogo profundo y sereno no sólo entre ellos sino también entre sus respectivas fuentes. El hecho de que así sea no les quita un ápice de originalidad. Ambos han sabido dar su propia impronta al pensamiento expuesto de tal manera que, alejándose de una repetición de lo ajeno, han sido capaces de conservar lo que consideran aciertos de otros en el marco de un pensamiento propio.

3. SUS RESPECTIVAS PROPUESTAS

Andrés Torres Queiruga hace tiempo que emprendió la tarea de revisar a fondo las cuestiones mayores de la teología, tratando de entablar un diálogo profundo con la modernidad. Son tres los libros fundamentales en los que podemos encontrar plasmada esta revisión: *Repensar la cristología*⁹, *Repensar la revelación*¹⁰ y, el arriba citado, *Repensar la resurrección*. Constituyen un testimonio magnífico del intento sincero por establecer puentes que permitan seguir proclamando el Evangelio en la sociedad «post-cristiana» occidental. En ellos trata de ir «repensando» los grandes temas de la fe, tomando en serio y con la máxima consecuencia posible el cambio de paradigma cultural operado a partir de la entrada de la Modernidad («una Modernidad que, ciertamente, ya no puede ser ingenua, sino modesta y profundamente autocrítica»)¹¹. Su proyecto teológico contará con los presupuestos que afectan, por un lado, a una nueva visión del proceso revelador y a la profunda unidad —y aún

⁹ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la cristología*, Estella 1996.

¹⁰ ÍD., *Repensar la revelación. La revelación divina en la realización humana*, Madrid 2008.

¹¹ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección*, 12.

identidad— entre creación y salvación; y por otro, a la correspondiente visión de un Dios que en su amor se revela sin límite, preferencia o exclusión y que en su acción renuncia a todo intervencionismo, con un respeto exquisito a la autonomía de sus criaturas.

Para Queiruga es importante que como horizonte de comprensión conservemos la idea de que la Revelación de Dios no nos remite hacia actos, sino hacia la comprensión de los mismos. Se trata no de que Dios actúa, sino de que Dios nos abre la posibilidad de entender la totalidad de sentido que se apunta en las circunstancias históricas. Por todo ello Queiruga no empleará la palabra *novum* para referirse al acontecimiento de la Resurrección, ésta la reservará para calificar el hecho de comprender, por parte de los discípulos, el amor resucitador de Dios. Con ello podemos percibir el acento propio del teólogo gallego que carga el peso sobre el aspecto gnoseológico dejando más en penumbra el ontológico. La cuestión no es gratuita, se entiende bien el peligro real que trata de evitar Queiruga, concebir una acción de Dios puramente extrínsecista que acabe basando su razón de ser en la pura arbitrariedad divina haciendo inaccesible para el hombre moderno la fe en la Resurrección (el llamado «foso lessingniano» que se establece entre los creyentes de la primera hora y los de todas las generaciones posteriores). No obstante, al insistir en la categoría de proceso gnoseológico (el término principal con el que tratará de ilustrar este proceso es la «mayéutica histórica»)¹² por el que se descubre esa acción de Dios que, por lo demás permanece oculta, nos parece que ata excesivamente las manos a la posibilidad de una actividad de Dios «desde arriba» y su capacidad de irrupción en la historia¹³.

Para Hans Kessler la Resurrección de Jesús sólo puede ser entendida como una *acción* exclusiva de Dios. Kessler no escatima el uso de la palabra «acción». Frente a aquellos que pretenden reducir la Resurrección a

¹² Nadie duda del valor de este concepto como un intento de realzar el ser del hombre como un tú en diálogo con Dios. Ahora bien, ¿esta propuesta de la mayéutica histórica explica adecuadamente el hecho de la Encarnación o de la Resurrección donde el *novum*, lo inesperado, lo «ineducible» (perdónese el neologismo) desde contextos o tradiciones anteriores, penetra en la historia? Dejémoslo aquí por el momento.

¹³ En ese sentido se pronuncia también G. O'Collins en su reseña al libro de Queiruga. Cf. ÍD., reseña a A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*: Gregorianum 85 (2004) 181-183.

un símbolo mítico utilizado para expresar una acción interhumana, y que achaca a una conducta práctica «cristiano-burguesa (y de la Iglesia oficial)»¹⁴ en la que Dios queda reducido al papel de un escenógrafo que deja hacer a la naturaleza y a nosotros y que en el fondo no se interesa ni por la una ni por los otros, el teólogo alemán defiende la realidad (y no sólo en la posibilidad de ser reconocida por nosotros como tal) de la acción divina. La Resurrección es fruto de la acción de Dios. Eso sí, Kessler afirmará que su conocimiento, por parte de los discípulos, escapa a las condiciones objetivistas (puesto que no se trata de la reanimación de un cadáver, ni el retorno a la vida dentro de unas coordenadas espacio-temporales, empíricamente verificables y materiales)¹⁵ y sólo se hace accesible a los primeros testigos por la *automanifestación* del Resucitado.

Ya en estas pocas líneas el lector se ha podido percatar del uso de dos palabras claves que caracterizarán el posicionamiento de uno y otro: «proceso cognitivo» y «automanifestación». Veamos ahora con un poco más de detenimiento, aunque lamentablemente con igual brevedad, el conjunto de sus propuestas. Para ello seguiremos de cerca el esquema metodológico de nuestra tesina que se articula en torno a los acontecimientos pascuales y no sobre la clásica distribución de los capítulos por autores.

Al acercarnos a los acontecimientos del Viernes Santo, y dejando a un lado los significados soteriológicos de la muerte de Jesús, hay un aspecto que sobresale con respecto a los otros: la defección de los discípulos. La cuestión es capital, y los dos autores se esforzaron por fijar bien sus respectivas posiciones, porque de lo que aquí se diga dependerá el peso que se le asigne a las tradiciones de las apariciones de Jesús. Es útil que llegados a este punto recordemos la distinción filosófica que se da entre condiciones necesarias y condición suficiente¹⁶: Tanto la razón neces-

¹⁴ H. KESSLER, *La resurrección de Jesús*, 236.

¹⁵ Es este, a mi juicio, el punto más débil de la, por otra parte, valiosa obra de N. T. Wright quien, al insistir tanto en la materialidad de las apariciones minimiza, y a veces olvida, el acontecimiento del Resucitado en su dimensión escatológica, como comienzo de una vida nueva, indestructible, en Dios. Cf. N. T. WRIGHT, *La resurrección del Hijo de Dios*, Estella 2008.

¹⁶ La enciclopedia Oxford de Filosofía nos explica a propósito de las condiciones necesarias y suficientes: «Si un condicional de la forma “si *p* entonces *q*” es verdadero, entonces se dice que el estado de cosas expresado por *p* es condición suficiente para el estado de cosas expresado por *q*, y, correlativamente, que el estado de cosas expresado por *q* es la condición necesaria del estado de cosas expresado por *p*». Tomado de E. SOSA - M. TOOLEY, *Causation*, en T. HONDERICH (ed.), *The Oxford companion to*

ria como la suficiente influyen en la consecución de la conclusión, la diferencia es que la segunda influye determinadamente. Si calificamos la tradición judía anterior como de condiciones necesarias y no como condición suficiente estamos diciendo que esta historia es incapaz, por ella misma, desde sus categorías, intuiciones y explicaciones, y a pesar de todo su valor inigualable, de dar debida cuenta del hecho de que unos hombres afirmaran que aquel que había sido ajusticiado en la cruz había resucitado. En este punto Queiruga y Kessler difieren notablemente. Para Torres Queiruga, siguiendo las tesis especialmente de Schillebeeckx¹⁷, entiende que es precisamente gracias a las condiciones necesarias como los discípulos «cayeron en la cuenta»¹⁸ de la acción resucitadora de Dios en Jesús. Kessler, en cambio, tras un extenso estudio de la fe histórica de Israel, plantea la insuficiencia de la tradición anterior¹⁹. El autor alemán

philosophy, Oxford²2005, 841. H. Kessler (*La resurrección de Jesús*, 176), N. T. Wright (*La resurrección del Hijo de Dios*, 836) y F. G. Brambilla (*El crucificado resucitado*, 166s), entre otros, son algunos de los autores que aluden a tal distinción para explicar la relación entre las tradiciones judías anteriores, la muerte de Jesús y la actitud de los discípulos el Viernes Santo.

¹⁷ Para Queiruga, al igual que Schillebeeckx, el episodio del martirio de los hermanos Macabeos (2Mac 7) constituye el punto culminante de la evolución de la tradición con respecto a la resurrección. Nos dice el propio Queiruga que «tal vez no exista, en efecto, ningún otro proceso revelador que tanto nos pueda acercar a lo que sucedió en el caso de Jesús. El contraste entre la fidelidad a Dios y la muerte injusta a manos de los hombres se convierte en lugar epifánico, en experiencia reveladora, que lleva al descubrimiento de lo nuevo». Véase Íb., *Repensar la resurrección*, 159.

¹⁸ A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección*, 155. Queiruga niega la posibilidad de una intervención de Dios en la Resurrección de Jesús pues eso sería caer en una visión extrínsecista y sobrenaturalista que lejos de resolver la cuestión de la Resurrección acabaría planteando mayor número de problemas a la teología. Por el contrario, para nuestro autor, Dios ha ido haciendo un camino con el ser humano («mayéutica histórica») y éste ha ido descubriendo, intuyendo, creando un marco de comprensión en el que la fidelidad de Dios por el justo llega hasta el punto de llamarlo de nuevo a la vida. Con ese «cayeron en la cuenta» el proceso cognitivo pasa a ocupar el centro y para ello nuestro autor ha querido reflejar cómo la experiencia por la que los discípulos comprenden que Jesús está vivo es en realidad el fruto maduro de todo un proceso que se ha ido desarrollando en el interior de la tradición religiosa judía.

¹⁹ Kessler señala que la fe pascual supone sin duda la esperanza veterotestamentaria judía (y también jesuánica) en el poder Salvador de Dios frente a la muerte, no en vano esta esperanza constituye su horizonte de comprensión, sin embargo, la fe pascual no se puede deducir de esta esperanza. El aserto de la Resurrección de Jesús crucificado, que, recordémoslo, es una resurrección singular y excepcional, ya efectuada, y con la que se da inicio al tiempo final (sin que se hubiera dado una reno-

nos dice que nada podía hacer suponer la resurrección de uno, y además ajusticiado en la cruz, antes del tiempo final²⁰.

Una vez que uno y otro han establecido su posición con respecto a la tradición la valoración acerca del llamado «hiato» del Viernes Santo está ya prácticamente dilucidada. En lógica con su pensamiento Queiruga afirmará que la defección de los discípulos es un recurso apologético y literario²¹. Para el teólogo gallego, aunque los discípulos sufrieron un choque tremendo con la cruz de Cristo (la ruptura de la cristología/teología apocalíptica a favor de la comprensión escatológica) la tradición anterior les permitió buscar y escrutar en la Escritura el significado profundo de la cruz de Cristo («cayeron en la cuenta»). De esta manera para Queiruga la cruz cumple la función de «disonancia cognitiva», pues es precisamente *en* ella, a través de ella, como los discípulos comprenden la acción novedosa (escatológica, sin rupturas apocalípticas) de Dios en Jesús.

Para Kessler, por el contrario, precisamente por la insuficiencia de la tradición anterior, el dato evangélico de la huida de los discípulos es eco de un hecho histórico. La cruz supuso un golpe tan duro para los discípulos, un mentís tan radical al mensaje de Jesús²², que éstos no pudieron mantener su fe en Él. Las categorías veterotestamentarias anteriores no pudieron dar razón de semejante experiencia porque ninguna puede ser aplicada sin más al caso de Jesús, muerto en la cruz, proscrito por la Ley de Dios. Además no se conoce en toda la literatura judía ni un solo caso de resu-

vación de la tierra ni la resurrección de los muertos) constituye una novedad absoluta que rompe todos los esquemas judíos anteriores. Cf. H. KESSLER, *La resurrección de Jesús*, 60ss.

²⁰ Th. Lorenzen lo expresa así: «Ni el trasfondo histórico-religioso semita, ni el helenístico o el judeohelenístico, pueden ofrecer analogías apropiadas al acontecimiento de la resurrección de Cristo crucificado», en *Íd.*, *Resurrección y discipulado. Modelos interpretativos, reflexiones bíblicas y consecuencias teológicas*, Santander 1999, 163.

²¹ Si fuera histórica la defección de los discípulos nos dice Queiruga de ellos que «tendrían que ser auténticos monstruos en el plano psicológico y una excepción vergonzosa en el plano histórico», véase A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección*, 178. Para Schillebeeckx la defección es una figura narrativa de Marcos que habría encontrado amplio eco en la tradición posterior. Cf. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid 1983, 294ss.

²² Kessler cita una proposición de A. Vögtle que resume muy bien la posición de ambos: «Significó (la cruz) a los ojos de todos los israelitas que la llegada de la salvación no podía estar ligada a su persona y su obra y que Israel no debía esperar la salvación de aquel Jesús». A. VÖGTLE, *Wie kam es zum Osterglauben?*, 118. Citado por H. KESSLER, *La resurrección de Jesús*, 84, nota 68.

rección individual (anticipada a la resurrección final de los justos), ni el caso de Henoc o Elías, ni el martirio de los Macabeos, ni siquiera los posibles paralelos con Juan Bautista. Ninguno de ellos es aplicable al caso de Jesús porque, además, ninguno muere con la significación religiosa con la que muere Jesús, ni de ninguno de ellos se dice lo que se dirá de Él tras la Pascua: Jesús, el Cristo, Señor y Mediador Absoluto sentado a la derecha de Dios. Para Kessler sólo una experiencia nueva que reconfigure y transforme las categorías anteriores puede dar razón suficiente de la fe pascual.

Acerca de los acontecimientos del Domingo Santo el teólogo gallego, siguiendo las tesis de Müller²³, y sin incluir un análisis filológico propio, afirma que el término «ὥφθη» traduce una experiencia teológica, es decir, una interpretación que no describe lo que sucedió, sino que traduce al marco de las grandes teofanías veterotestamentarias la conciencia íntima que los discípulos tuvieron de la acción vivificante de Dios en Jesús. Desde aquí, si volvemos nuestra mirada a los relatos que el NT nos ha dejado de las apariciones, lo que nos encontramos es con el testimonio de una experiencia tremendamente novedosa, que desborda los mismos límites de comprensión que la conciencia religiosa tenía hasta ese momento, y que hubo de expresarse con los medios culturales que tenía a su alcance. Por ello en estos relatos, dice Queiruga, queda reflejado tanto el proceso por el que los discípulos comprendieron que Jesús estaba vivo como su expresión a través de categorías míticas.

En cambio, Hans Kessler, desde el principio, parte del análisis filológico del término griego «ὥφθη» y su uso en las tradiciones bíblicas para dotar de significado la afirmación neotestamentaria sobre las apariciones. El teólogo alemán pone de relieve que la elección y uso del término sólo puede venir motivado por el deseo de recalcar que fue el mismo Jesús quien les salió al encuentro para darles la noticia de su Resurrección. «Automanifestación»²⁴ y «autopresentación»²⁵ son las palabras con las que Kessler tratará de resaltar el significado del verbo «ὥφθη»: un presentación desde fuera (no producida por los discípulos) de Jesús. Con ello Kessler no pretende inscribirse en posturas fisicistas, que tanto teme Torres Queiruga, que acaben anulando el sentido escatológico del acontecimiento de la Resurrección, por ello, y para clarificar aún más su postura, dedicará un apar-

²³ U. B. MÜLLER, *El origen de la fe en la resurrección de Jesús. Aspectos y condiciones históricas*, Estella 2003, 25-26.

²⁴ H. KESSLER, *La resurrección de Jesús*, 177.

²⁵ *Ibid.*, 170.

tado a estudiar lo que significa la resurrección corporal en el NT. Acerca de las apariciones Hans Kessler nos dirá que no nos es lícito afirmar mucho más de lo que ya ha dicho, a saber, que la aparición del Señor fue el único medio por el que los discípulos tuvieron noticia de su Resurrección (ya que las tradiciones veterotestamentarias y judías se revelaron como insuficientes para dar razón de lo acontecido en y con Jesús y tuvieron que ser «activadas y reestructuradas»²⁶ por la iniciativa del Resucitado). Las apariciones, en definitiva, fueron un verdadero encuentro («manifestación desde fuera objetiva») en el que Jesús se presentó a los discípulos pero de las que no podemos afirmar el modo como sucedieron. Eso sí, nuestro autor subraya que las narraciones que han llegado hasta nosotros hoy, además de no estar preocupadas por el modo concreto sino por el hecho mismo de la aparición, son elaboraciones posteriores que, conservando lo esencial, tratan de mostrar catequéticamente a los cristianos de la segunda generación (y posteriores) cómo encontrarse con Jesús Resucitado, presente en la comunidad: en la facción del pan, caminando junto a nosotros.

4. LA ARTICULACIÓN DE LA CIRCULARIDAD ASIMÉTRICA EN ANDRÉS TORRES QUEIRUGA Y HANS KESSLER

Andrés Torres Queiruga, preocupado por mostrar al creyente como sujeto responsable y libre, tal y como se entiende a sí mismo el hombre moderno, insistirá en las dimensiones gnoseológicas que se vieron implicadas en el acto de fe pascal. Lo que nosotros hemos venido designando a lo largo del artículo con el término de circularidad. Con ello Queiruga no niega que quien tiene la iniciativa de dicho proceso de descubrimiento (quien lo origina y lo guía) es Cristo Resucitado, presente en medio de su comunidad. No lo niega pero tampoco lo destaca. El peso de su argumentación recae en la fe (ininterrumpida a pesar de la cruz) de los apóstoles que busca entender, a partir de las figuras bíblicas y judías, lo ocurrido con Jesús de Nazaret. Se destaca la circularidad, presencia de Cristo y proceso de descubrimiento en una implicación mutua, pero la asimetría no acaba de encontrar su lugar adecuado. Si ya hay una fe que permanece (aunque reconfigurada por la ruptura escatológica) a pesar de la cruz, si además la fe en la resurrección forma parte de las creencias de

²⁶ Ibid., 175.

los propios discípulos antes de la Pascua, la novedad radical que trata de expresar la categoría teológica *novum* queda desplazada hacia atrás de la Pascua, hacia la fe mantenida, y ahora sí, explicitada, en el Dios de la Vida que desde siempre ha llamado a los muertos a una nueva vida. El *novum* ya no designa el acontecimiento en sí de la Resurrección de Cristo sino su toma de conciencia y la explicitación de sus consecuencias: Dios es desde siempre y por siempre el Dios de la Vida²⁷.

Debido al quiebre definitivo de la esperanza apocalíptica en la cruz de Jesús los discípulos comprendieron la acción resucitadora de Dios sin necesidad de grandes acontecimientos milagrosos ni de apariciones. Esto hace que nuestro proceso de fe, por la que nosotros llegamos a confesar a Jesús como el Cristo, sea el mismo que el de los primeros apóstoles (con la única salvedad de que ellos son los primeros en la cadena temporal de los creyentes)²⁸.

Hans Kessler, sin negar la mutua implicación de las dimensiones ontológica y gnoseológica (la circularidad), subrayará, sin embargo, la asimetría. El teólogo alemán, precisamente porque ninguna categoría bíblica o judía podía dar razón de la fe en la Resurrección de Jesús, considera el acontecimiento mismo como novedad radical irreductible. Por ello sólo

²⁷ «Lo verdaderamente *novum* en la experiencia cristiana es el hecho de que la intensidad única de la vida de Jesús y el hondísimo dramatismo de su muerte abrieron los ojos (de los discípulos) para comprender en toda su fuerza, radicalidad y actualidad ese amor resucitador de Dios». Cf. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la resurrección*, 224.

²⁸ Queiruga se sitúa también en este punto bajo la estela de las tesis de Schillebeeckx. Para el teólogo holandés la fe en la Resurrección no puede ser nunca una fe basada sólo en la autoridad, debe suponer la experiencia creyente de una renovación total, dentro de la cual se afirma de un modo personal una realidad (en contraste con la pura subjetividad), una experiencia en la que la comunidad eclesial reconoce la verdad del kerigma. Este kerigma de la Resurrección es una invitación a que cada uno realice en su propia vida esta experiencia de los discípulos. No existe en realidad una diferencia entre el modo en que nosotros podemos alcanzar tras la muerte de Jesús la fe en el Crucificado Resucitado y el modo en que los discípulos de Jesús llegaron a la misma fe. En definitiva, para este autor, toda verdad de la cristología consiste en repetir de nuevo el *itinerarium mentis* de los primeros discípulos, pues sólo recorriendo con ellos paso a paso el camino que los llevó a presentir, pensar y formular el misterio de Cristo, puede hacerse significativa, apropiable y vivible nuestra propia fe en él. A pesar de todo, y no exenta de ironía, Schillebeeckx finalmente sí señalará una diferencia: «[...] nosotros padecemos el miope e ingenuo realismo con que la tradición posterior ha representado las apariciones de Jesús ignorando la peculiaridad del lenguaje bíblico». E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 319 y 607.

el encuentro (*automanifestación*) con el Resucitado puede hacer accesible la fe en la Resurrección de Jesús a los discípulos. Kessler sale al paso de aquellos que consideran que tal concepción de los acontecimientos pascuales acaba por negar a los discípulos algo que se les exige al resto de las generaciones de creyentes: la fe. Por ello nuestro autor nunca niega la libertad, más bien al contrario, ante el Dios que les sale al encuentro en Jesús Resucitado los discípulos se entregaron confiadamente en sus manos y aceptaron la misión que éste les encomendaba. La libertad viene asegurada por la libertad que confiadamente se entrega²⁹.

Indudablemente en este caso la experiencia de los apóstoles no sólo difiere de la nuestra en el orden temporal (que es anterior a la nuestra), sino también en la manera histórica concreta en la que se produjo (las apariciones). Kessler distingue entre el fundamento suficiente e incondicional de la fe pascual, que es Cristo presente, y la forma concreta en la que los apóstoles hicieron experiencia de esta presencia. Lo primero es común a todas las generaciones de creyentes, todos los cristianos hacen experiencia en sus vidas, a través de la comunidad, del sacramento, de la Palabra y de los pobres, de la presencia de Cristo Resucitado. Si no fuera así el acto de fe se convertiría en la mera repetición exterior de unos acontecimientos del pasado que se tienen como ciertos apelando a la autoridad de quienes los atestiguan. Kessler niega de plano tal extremo: la fe es la experiencia personal de Cristo en medio de su comunidad. Ahora bien, la forma que esta experiencia adquirió en la primera generación, las apariciones, ésta sí, es única e irreplicable.

²⁹ Merece la pena transcribir una nota a pie de página del propio Kessler que, aunque larga, nos muestra claramente el fondo de su propuesta y el influjo de la obra de Balthasar: «La idea de la libertad predominante en la Edad Moderna [...] impide entender esto. Sólo un modelo de libertad interpersonal, comunicativa, puede abrir accesos en este terreno. En efecto, lo que es válido para la génesis de la fe (pascual) se puede vivir de modo análogo en la realización del amor interhumano. En éste no hay una verdadera opción: yo no puedo ni quiero dejar de amar; es decir, no se puede afirmar en modo alguno que yo esté privado de libertad; al contrario, he adquirido una nueva libertad, de forma que puedo ser más de lo que soy por mí mismo. Aquel que ha hallado la piedra preciosa del reino de Dios o se ha encontrado con el Crucificado vivo, no tiene otra opción. Con este hallazgo él no se encuentra en la situación de una autonomía que le permite adoptar una actitud de conocimiento distante y neutral, para decidir después si abandonarse o no a él. No carece de libertad, sino que se libera de sí mismo y se esfuerza al mismo tiempo en transmitir la nueva libertad». Cf. H. KESSLER, *La resurrección de Jesús*, 205, nota 30.

5. CONCLUSIONES DE NUESTRO ESTUDIO

A la luz de todo lo que llevamos apuntado (la brevedad que impone la extensión de un artículo apenas permite desarrollar de manera completa, coherente y matizada los argumentos) nos parece que la respuesta de Andrés Torres Queiruga a la pregunta por el origen de la fe pascual no acaba de dar debida cuenta de la originalidad de la experiencia pascual. En el fondo, cuando, desde los datos de la historia, se pregunta por el origen de la cristología más primitiva la respuesta del teólogo gallego no acaba de resultar satisfactoria y nos parece se queda muy corta. Esta insuficiencia viene motivada por la metodología que Queiruga decide aplicar, en aras de la superación de un supuesto extendido fisicismo en la teología pascual, que acaba por encorsetar su propuesta teológica en los límites de lo «modernamente» razonable. Nosotros lo hemos condensado en dos elementos:

1. El concepto de razón ilustrada que maneja es manifiestamente insuficiente. Precisamente por tal asunción, sin atisbo de la menor crítica bien fundada a la reducción de la razón a su dimensión cognitivo-geométrica, acaba por circunscribir toda su concepción teológica en el estrecho marco de la causa-efecto, algo que la propia ciencia ha puesto ya en cuestión. Nos parece que no hay un esfuerzo intelectual por buscar, o integrar, una articulación nueva de la razón que responda mejor a la complejidad de lo real e histórico y a lo narrado en el NT.

La mayéutica histórica, que es consecuencia del uso de la noción moderna de racionalidad, no es capaz de dar cuenta de la novedad de la acción de Dios, como absolutamente nueva e inderivable. Su sistema no puede integrar la falta de analogía de la Resurrección de Jesús, por ello la pregunta por la explosión cristológica primitiva acaba reducida a la cuestión del proceso gnoseológico. En este esquema la huida de los discípulos o el uso neotestamentario del «ὥφθη» no tiene sitio, tanto es así que sorprende en una obra como ésta, que se propone repensar la teología de la Resurrección, la ausencia de análisis de los textos bíblicos.

2. Por último, la concepción de la fe pascual como «un caer en la cuenta». Con este concepto el teólogo gallego quiere destacar la intervención compleja y llena de matices de la psique humana en el encuentro con el Resucitado; con ello pretende desterrar el extrinsecismo y el fisicismo. Sin embargo acaba adoleciendo de lo que él mismo trataba de huir, del maximalismo. En aras de una supuesta moderación acaba car-

gando tanto las tintas en el proceso de descubrimiento que nociones tan neotestamentarias como «encuentro» o «manifestación» no tienen ningún peso. En el fondo, aunque Queiruga afirme la primacía ontológica de la Resurrección de Jesús en realidad ésta no juega ningún papel en la articulación de su propuesta.

En cambio, con respecto a la propuesta teológica de Hans Kessler sí nos parece que responde adecuadamente a la cuestión acerca del origen pascual de la fe cristiana. El autor alemán es el ejemplo de lo que no parece percibir Torres Queiruga, es decir, que se puede afirmar los aspectos gnoseológicos en el proceso de la génesis de la fe pascual (dimensión circular) sin que por ello desaparezca la referencia clara, y no sólo nominal, a la iniciativa del Resucitado (dimensión asimétrica). Como elementos a destacar podemos decir:

- Sostiene la realidad de lo contenido en el término «ῥῶθη» sin caer en el extrinsecismo pre-ilustrado.
- El autor alemán hace numerosas referencias a la investigación exegética (imposible de soslayar, por otro lado, cuando se trata de estudiar la Resurrección).
- Entabla un diálogo crítico con la razón ilustrada y su sentido de historia sin incurrir por ello en posiciones pre-modernas.
- Atiende al dato bíblico prestando especial interés a lo que dicen los textos que ocurrió.
- Estudia en profundidad la importancia del contexto y la cultura judía, mostrando su necesidad pero también su total insuficiencia.
- Las categorías de «encuentro», «manifestación» y «presentación» del Señor ocupan el puesto que las propias narraciones evangélicas les conceden.
- Y lo que es aún más importante, articula la doctrina trinitaria a la luz de la Resurrección de Jesús.

Hans Kessler tiene la capacidad de poner el acento teológico de su obra en la iniciativa del Resucitado sin por ello restar importancia a los elementos que destacan el proceso. No afirma una cosa para negar la otra sino para integrarlas en un círculo hermenéutico que necesita, no obstante, ser reconfigurado y transformado por el acontecimiento del encuentro con el Resucitado, en el que tiene su origen.