

QUIÉN ES JESUCRISTO PARA NOSOTROS, HOY

El artículo que ofrecemos resulta interesante por diversos conceptos. Se trata de una conferencia pronunciada por el autor en la Harvard Divinity School el 31 de Octubre de 2001. La pregunta por Jesús le lleva a constatar que Jesucristo se ha convertido para muchos en un icono cultural. Pero, por otra parte, la pregunta por Jesús está indisolublemente ligada con la cuestión de la verdad de la existencia histórica del mismo Jesús. De la mano de esta constatación el autor, a la luz de renovados planteamientos sobre el Jesús histórico (J.D. Crossan, E. Schüssler Fiorenza, G. Vermes, G. Theissen), llega a la conclusión de que un nuevo paradigma de 'lo histórico' está emergiendo y que cambia los presupuestos epistemológicos de la investigación sobre el Jesús histórico. La mediación de los testigos, lejos de ser un obstáculo que nos aleja de Jesús, nos lo hace presente en su totalidad. Es más, el carácter plural de los testimonios resulta la única forma de transmitir la complejidad y la totalidad de la persona de Jesús. La aportación de este trabajo enlaza con un tema que se viene planteando y replanteando desde los comienzos de esta revista (véase ST n° 33 (1970); n° 42 (1972); n° 123 (1992); n° 146 (1998)). En cualquier caso presenta un enfoque enriquecedor del tema de la identidad de Jesús para nosotros hoy.

Who is Jesus Christ for us today? Harvard theological Review 95 (2002) 129-146.

Jesucristo como un Icono Cultural (*Kulturfaktor*)

El título de mi conferencia reproduce una pregunta de las cartas de Bonhoeffer desde la prisión nazi durante la Segunda Guerra Mundial. En el inicio del tercer milenio, para los académicos que han asimilado el espíritu de la postmodernidad y la sensibilidad de las sociedades plurales, la pregunta “¿Quién es Jesucristo para nosotros, hoy?” tiene un sentido ambiguo. Por una parte, con la palabra “hoy” se considera el hecho de que toda referencia a Jesucristo está relacionada a un determinado tiempo y a una particular situación. Por otra parte, queda sin definir el colectivo “nosotros” y parece interpretar el “hoy” en un sentido global. Pero, además, se percibe en la pregunta el eco de las encuestas globales de los medios de comunicación. Y podríamos añadir que resuena en la pregunta una incerteza, incluso una resistencia a considerar lo que una verdad histórica puede tener de relevante a lo largo de siglos.

“¿Quién es Jesucristo para nosotros, hoy?” Depende, naturalmente, de la comunidad a la que hagamos esta pregunta. Las sociedades llamadas cristianas de Europa y en gran parte de América del Norte contestarán de distinta manera que las sociedades configuradas por otras religiones. Otra respuesta muy diferente será en ambientes no cristianos, que han sufrido bajo el imperialismo y colonización de naciones cristianas. La respuesta de las mayores iglesias de occidente, religiosamente debilitadas, será diferente de la que recibimos de los cristianos en países de África, Asia y América latina, que pertenecen a unas iglesias vivas y dinámicas. Acontecimientos que configuran una historia global influirán no poco en la variedad de las respuestas.

Si interpretamos “hoy” ampliamente, si buscamos sólo una respuesta a la pregunta de Bonhoeffer, que tenga cuantitativamente la más amplia validez posible, si miramos a estas partes del mundo en las que la mayoría de la población se ha considerado cristiana, en un amplio período de tiempo, y somos honestos, la primera respuesta será: Jesucristo es para muchos, hoy, primero y principalmente un icono cultural.

En las culturas que han sido configuradas por el cristianismo, Jesucristo está presente como un icono cultural de diferentes maneras, la mayor parte latentes. Está tan presente que uno ha crecido acostumbrado a él, como ha crecido acostumbrado a la iglesia en un pueblo de Alemania, o a la

celebración en América del día de Acción de Gracias. El ritmo del año está marcado por importantes fiestas relacionadas con la vida de Jesús. Navidad, Viernes Santo, Pascua, la Ascensión y Pentecostés, marcan el progreso del año, aunque con frecuencia de una forma secularizada y comercializada. Los ritos y pasos, en la vida de los Cristianos, están estructurados de tal forma que la persona y el nombre de Jesucristo están adheridos, aunque a veces sólo periféricamente, a los puntos centrales de la biografía individual. Esta presencia icónica está fortalecida por el símbolo de la cruz, visible en casi todas las iglesias, en los cementerios y en las esquelas de los periódicos, como también en forma de objetos personales de joyería.

En estas partes del mundo, las artes plásticas, la literatura y la música clásica han constituido contribuciones significativas para preservar a Jesucristo, hasta el día de hoy, como un icono cultural de primera magnitud. Si tuvieran que escoger no sólo una “persona del año” sino una “persona del milenio”, probablemente Jesucristo hubiera recibido este título por segunda vez. Esto no significa, sin embargo, que todo el mundo, en estas regiones, esté animado por un gran entusiasmo por Jesús.

Cuando ponemos la pregunta “¿Quién es Jesucristo para nosotros hoy?”, hemos de admitir que el papel de Jesucristo, como un potente icono cultural, va a la par con un amplio cansancio o incluso aversión a Jesús. Señales semánticas, como los chistes y comentarios al margen, muestran este icono cultural como desfasado del presente, o ajeno, e incluso como un obstáculo. Una reacción defensiva aparece claramente cuando las personas religiosas intentan comunicar a Jesucristo fuera de la comunidad de fe congregada. Incluso entre la mayor parte de estas personas, que todavía utilizan hoy un lenguaje religioso de naturaleza metafísica o moral, se pueden ver señales de alienación o defensivas cuando Jesucristo se convierte en el centro del discurso religioso.

La contrapartida de este cansancio por Jesús es un entusiasmo por el “Jesucristo Superstar”. El musical rock *Jesucristo superstar* fue el más representado en Londres. El *Mesías* de Händel, el *Oratorio de Navidad* de Bach, y algunos otros grandes hits que han permanecido en la historia de la música podrían también llevar este título. Año tras año, las mayores publicaciones periódicas, como la revista *Time*, tienen sobresalientes artículos sobre Jesús, que demuestran que la mayor parte del mundo continua con la alternancia de atracción y repulsión por su persona y su vida. Jesús, como un icono cultural, levanta una mezcla considerable de excitación y cansancio, entusiasmo y aversión.

Esta ambivalencia está presente en los niveles más profundos de la crítica cultural. Daré tres ejemplos. Primero, está claro que una orientación en la persona y vida de Jesucristo ha servido para llevar la mayoría de los elementos de la ética judía a muchas regiones del mundo; entre ellos, hay que destacar la compleja interconexión entre búsqueda de la justicia, gracia y conocimiento de la verdad. Y también muchas devastadoras formas de antijudaísmo han intentado legitimarse por referencia a Jesucristo y su vida.

Segundo, durante siglos, el modelo de Jesús ha impulsado muchas iniciativas y reformas en la educación y en los servicios médicos y sociales. También se puede notar el imperialismo y colonialismo cultural de las misiones cristianas cuyos efectos históricos han sido tan poderosos como fatales.

Tercero, se puede enfatizar que Jesús y el movimiento del reino de Dios ha contribuido mucho a la liberación de formas patriarcales, opresivas y formas de vida clasistas. Pero se pueden nombrar también formas patentes, y especialmente formas latentes, en las que el énfasis en la persona de Jesucristo ha proporcionado un fundamento religioso para el androcentrismo, racismo y otras formas de opresión.

Esta profunda ambivalencia de Jesucristo como poderoso icono cultural ¿debe ser nuestra única y última respuesta a la pregunta “¿Quién es Jesucristo para nosotros hoy?”

¿Quien es Jesucristo para nosotros hoy, en las comunidades buscadoras-de-la-verdad?

“Comunidades buscadoras-de-la-verdad” –debo a John Polkinghorne esta expresión- no se han de confundir con los grupos que anuncian, más o menos en voz alta, que han encontrado la verdad y la poseen. Comunidades buscadoras-de-la-verdad son grupos de personas que no sólo claman por la verdad, sino que también desarrollan y practican formas y procedimientos en los que estas demandas de verdad están sujetas a un examen crítico. Estas comunidades pueden ser descritas como comunidades que promueven procesos en los que las certezas y los consensos se pueden desarrollar, debatir y fortalecer. Al mismo tiempo, sin embargo, han de evitar reducir la verdad a la certeza y al consenso. Además, promueven procesos en los que asuntos complejos pueden hacerse accesibles de manera repetible y predecible. También aquí han de evitar reducir la verdad a lo que es repetible y predecible. El camino de las comunidades buscadoras-de-la-verdad sólo se puede recorrer con la autocrítica y un discurso abierto a la crítica.

No debemos atenuar el mérito y la bendición de las comunidades buscadoras-de-la-verdad, aunque debemos ser críticos con el hecho de que están también animadas por otros intereses: por ejemplo, la búsqueda de la máxima resonancia y la influencia moral y política; incluso la vanidad y el deseo individual de poder y control. El reconocimiento sobrio de que no son pura y perfectamente comunidades buscadoras-de-la-verdad, nos ayudará para una equilibrada apreciación. Es característico de las sociedades plurales que las comunidades buscadoras-de-la-verdad no se absolutizan a sí mismas, sino que reconocen y delimitan sus importantes e indispensables contribuciones a toda la cultura, y capacitan estas contribuciones para ser percibidas igualmente en otros contextos.

Con este trasfondo, ¿cómo debe verse la relación entre las comunidades académicas y religiosas? Dentro del marco de mi tema quiero centrarme en la relación entre el mundo académico y las iglesias cristianas. Hoy, muchas iglesias cristianas están marcadas por una “incertidumbre acerca de su papel público” ¿Deberían ellas mismas contarse, en primer lugar, entre las comunidades buscadoras-de-la-verdad, junto con y prioritariamente a sus otras innegables tareas?

Es muy tentador recomendar que la universidad debe animar las religiones y las iglesias a fortalecer o recuperar su relación con las comunidades buscadoras de verdad. Las universidades deberían –por deferencia a su historia- permanecer, llegar a ser o volver a ser, el primer compañero de la religión. Con todo, una tal recomendación debe afrontar hoy la incómoda pregunta: Una religión e iglesia centrada en Jesucristo, ¿es capaz de ser reconocida como comunidad buscadora-de-la-verdad? ¿Es capaz, tomando su contenido central como punto de partida, de hacer y examinar las reclamaciones de la verdad a nivel académico? Jesucristo, como un poderoso y muy ambivalente icono cultural, ¿no se ha apartado desde hace tiempo de la pregunta por la verdad? ¿No es este icono cultural algo que se puede abordar –sea por entusiasmo o por necesidad- sólo por motivos morales, políticos, centrados en la propaganda, y quizás incluso por cálculos económicos? Es importante reconocer que siglos de búsqueda de certeza y discernimiento, en un contexto académico, son en gran parte responsables de esta precaria situación. Ante la investigación académica de la verdad, no sólo el “Cristo dogmático” sino también el Jesús histórico se ha fracturado en una multitud de imágenes.

En su libro, *Jesús a través de los siglos: Su Lugar en la Historia de la Cultura*, Jaroslav Pelikan, recoge en abundancia tales imágenes, cada una de las cuales –en su particular tiempo y medio-

intenta representar a “Jesucristo para nosotros hoy”. Podemos escoger, del catálogo de Pelikan, una verdadera letanía. Jesús luz de los gentiles, rey de reyes, Cristo cósmico, Hijo del Hombre, verdadera imagen de Dios, Cristo crucificado, esposo del alma, espejo del eterno, príncipe de la paz, maestro de sensatez, liberador, etc. La evaluación histórica de estas y otras imágenes de Jesús, en su contexto específico, alimenta la creciente convicción de que cualquier acercamiento crítico a estas imágenes, en nombre de la realidad y de la verdad, es en principio sin sentido.

Durante muchas décadas, casi por un consenso universal, en la teología académica parecía que esta situación no tenía salida. Este consenso hizo que las referencias religiosas y académicas respecto a Jesucristo, pasado y presente, se desintegraran en una multitud de imágenes de Jesús. También hizo que la misma vida de Jesús estuviera completamente escondida en una multitud de meras imágenes y religiosas expectativas.

Antiguas y nuevas investigaciones sobre el Jesús histórico: un cambio de paradigma

Los estudiosos no dudan hoy de que Jesús vivió. “Se han conservado cuatro biografías completas y un buen número de fragmentos biográficos”, calcula Klaus Berger, haciendo notar que “ninguna otra figura de la antigüedad alcanza esta cifra”. Tenemos testimonios tempranos de escritores no cristianos y no judíos, dos de ellos casi contemporáneos de Jesús (Thallos y Mara bar Serapion) y los demás de algunas décadas después de su muerte. En una variedad de idiomas y en un amplia “gama de opinión: desde aquellos quizás simpatizantes de Cristo (Mara); pasando por los moderadamente hostiles (Plinio) y otros completamente hostiles, pero descriptivos (Tácito, Suetonio); hasta aquellos que atacan vigorosamente el cristianismo y de paso a Cristo (Luciano y Celso)”. A pesar de estos numerosos testimonios, durante algunas décadas la investigación teológica ha asumido que no podemos en realidad acercarnos al Jesús histórico, porque sólo lo encontramos, según dicen, “cubierto por una capa de leyenda” en los textos bíblicos.

Los mismos testimonios bíblicos ofrecen su propia abundancia de imágenes. Principalmente las asociadas a Marcos, Pablo, Mateo, Lucas y Juan. Marcos pone particular fuerza en la victoria de Jesús sobre los demonios. Según Pablo, los cristianos están incorporados, en una comunión de vida, con el Cristo resucitado y exaltado. Mateo ve en Jesús el segundo Moisés quien, por una nueva enseñanza, intenta integrar judíos y cristianos en “un *corpus permixtum*”. Lucas ve a Jesús lleno del Espíritu, -incluso antes de su nacimiento- ganando a los hombres para el reino de Dios. Finalmente, el Jesús de Juan quiere conducir a los hombres a una eterna comunión con el Padre en un nuevo nacimiento por el poder del Espíritu.

Naturalmente, es necesario y posible purificar estas diversas imágenes e investigar las implicaciones entre ellas. Pero su mismo número hace problemática toda investigación por la gran coherencia y convergencia entre ellas. Si buscamos el mínimo común denominador, conseguimos un difuminado boceto basado en datos dispersos, con los que podemos hacer poco, histórica y religiosamente. En contraste con este -como con frecuencia se ha llamado- panorama “desilusionador”, varias décadas de investigación del *Sitz im Leben*, de exégesis y de estudios de otras áreas, así como el desarrollo dominante de la historia contemporánea en general, han conducido a un cambio de paradigma que ha creado nuevos presupuestos en la investigación del Jesús histórico.

Echando una mirada atrás, yo propondría que llamáramos “arqueológica” la antigua investigación del Jesús histórico. Este nombre no pretende denigrar los intereses de los arqueólogos en la objetivación. Al contrario, estos intereses son tan indispensables a los estudiosos de la historia

como lo es la fecha exacta de los acontecimientos. Sin embargo, el énfasis en lo empírico que puede localizar con exactitud el espacio y el tiempo, cae en un objetivismo ingenuo, cuando una compleja situación histórica y un tejido textual de tradiciones se tratan como excavaciones arqueológicas.

John Dominic Crossan, ha resucitado este “arqueologismo” en sus bien conocidos libros sobre Jesús. Con una arqueología textual a muchos niveles, parece que ha salido al encuentro de la profunda duda académica respecto a la posibilidad de la investigación en la vida de Jesús. Crossan examina 522 referencias bíblicas y extrabíblicas sobre Jesús en el período 30-150 d.C. Según Crossan, el resultado es la imagen de un campesino judío mediterráneo revolucionario.

El Jesús histórico puso en cuestión las dos estructuras fundamentales de la antigua sociedad: las relaciones familiares y las relaciones políticas. Jesús practica un compañerismo de mesa abierta que da la bienvenida a los pecadores y a los cobradores de impuestos, y también –en la mesa y en una conversación de mesa- inicia la crítica de las relaciones dominantes y, consecuentemente, desata la batalla en su contra. La inminencia del reino de Dios no apunta a una realidad más allá de esta vida. El advenimiento del reino florecerá en la mesa abierta de compañeros, hombres y mujeres, puros e impuros, esclavos y amos. Una misión rural que lleva a un movimiento comunitario, que a su vez socava las relaciones familiares y políticas dominantes. Así es cómo Crossan reconstruye la predicación y la influencia de Jesús.

Elisabeth Schüssler Fiorenza ha llamado acertadamente la atención sobre las “políticas de interpretación”, las manifiestas y las latentes. Critica a Crossan, pero también critica a sus críticos como Dale Allison, quien en su libro (*Jesús de Nazaret: un profeta milenarista*) propone un “modelo milenario” en Jesús de orientación escatológica. El arqueologismo, resucitado por Crossan, que le permitió retomar la antigua investigación del Jesús histórico, también le garantiza un éxito en el mundo publicitario. En su reciente colaboración con Jonathan L. Reed, (*Excavando a Jesús: debajo de las Piedras, detrás de los Textos*), celebra con entusiasmo las posibilidades del arqueologismo. Irónicamente, el éxito editorial acontece en un campo de investigación en el que, hace tiempo, un nuevo paradigma de “lo histórico” ha hecho sentir su presencia.

En este nuevo paradigma de “lo histórico” empezamos con la suposición de que en cualquier punto del tiempo y del espacio podemos, en principio, abrir un continuo entre la memoria y la expectación. Podemos trazar un horizonte constituido por el pasado, presente y futuro. Los historiadores deben justificar su elección de los contextos originales de memoria y expectación. Deben además contar con la posibilidad de otros contextos, de memoria y expectación, que producen representaciones divergentes de las personas y acontecimientos analizados. Concretamente, debemos considerar la probabilidad de que Jesús tuvo un impacto distinto en la población rural de Galilea del que tuvo en la población urbana de Jerusalén. Los que deseaban mantener la ley mosaica o el culto del templo percibían a Jesús de manera distinta de quienes deseaban abrazar la cultura romana. El testimonio de aquellos a quienes Jesús curó y le aceptaron sería diferente del testimonio de aquellos a quienes la principal impresión de Jesús estuvo marcada por su conflicto entre Roma y Jerusalén.

La misma vida del Jesús histórico levanta y alimenta una específica multiplicidad de expectativas y experiencias. Esta vida abre un espacio para imágenes de Jesús que están en tensión, incluso en conflicto, unas con otras. Precisamente estas diferencias y tensiones son importantes y reveladoras. La mesa agrícola de amigos de Crossan merece ciertamente atención como un aspecto de la tradición de Jesús. Pero, por contraste, quiero fijarme en dos contextos diferentes de la vida de Jesús, que sugieren otros posibles ambientes y tradiciones.

Geza Vermes, profesor de estudios judíos en Oxford, ha publicado una serie de libros que entienden la misión de Jesús como una misión a los hijos de Israel (Mt 15, 24). Jesús pertenece a esta población rural de Galilea, considerada como inculta por los fariseos y escribas. El trato de Jesús con los impuros y los pecadores, prostitutas y cobradores de impuestos, se adapta a esta imagen. La creciente oposición de Jesús a los ritos de purificación y al culto del templo, crece y acelera la explosión, en el preciso momento en que se mueve más allá de Galilea, hacia Jerusalén. Vermes coloca a Jesús dentro de la tradición del judaísmo carismático en Galilea, que se interpretaba a sí misma como la tradición que llevaba el manto de “hombres de Dios” del AT.

Otro cambio interesante de contexto nos lo ofrece el libro *El Jesús Histórico* de mis colegas de Heidelberg, Gerd Theissen y Annette Merz. Hacen particular referencia al extraordinario “poder de atracción y provocación” de Jesús: Jesús fue un carismático que “implícitamente se atribuyó a sí mismo una especial cercanía con Dios” hasta el extremo de entrar en conflicto con todas las expectativas mesiánicas de Israel. Ahora bien, despertar y problematizar estas expectativas mesiánicas tuvo fatales consecuencias para Jesús, que “fue crucificado por los romanos a causa del mesianismo que le atribuyó el pueblo”. Según Theissen y Merz, el único título que Jesús se aplicó a sí mismo fue la expresión “hijo del hombre”, una “expresión diaria a la que dio connotaciones mesiánicas”.

La reconstrucción de Theissen y Merz nos aparece como algo menos mundano, algo más ideal que la ofrecida por Crossan y Vermes. Por otra parte, el gran significado que dan al título “Hombre Primordial”, complementa la “creencia (pascual) en un “ser humano” transformado que no deja de ser criatura de Dios, incluso más allá de la frontera de la muerte”. Theissen y Merz comentan: “Estas nuevas perspectivas liberan un poder utópico, de manera que por la asimilación de todos los hombres y mujeres a este ‘nuevo ser humano’ podrán superarse las tradicionales diferencias entre pueblos, clases y sexos... Hoy, la reflexión sobre Jesús puede considerarlo como una cierta metamorfosis de lo humano.”

Estas diferentes presentaciones de la vida de Jesús se refieren a diferentes dimensiones. Suscitan muchas preguntas: ¿fue realmente de esta manera? ¿Estas diferencias pueden integrarse plausiblemente en una vida? También ejemplifican la multidimensional influencia de esta vida que ha hablado de las más diversas experiencias de dolor y necesidad, de opresión y desorientación, y que lo continúa haciendo hasta el día de hoy. El nuevo cuestionario concerniente al Jesús histórico es un cuestionario pluricontextual. Por una parte, los estudios históricos deben continuar en contextos específicos. Por otra parte, los estudios intercontextuales deben estar abiertos a las intuiciones en otros espacios del recuerdo y la expectación. Los diversos procesos para reforzar la certeza y el consenso, mientras se ahonda progresivamente en el conocimiento del sujeto que se investiga, se deben mantener a la vez distintos y en relación unos con otros. Dentro del marco de mi tema no deseo continuar directamente esta materia. Más bien quiero preguntar si los procesos en la búsqueda de la verdad que he descrito se pueden poner en términos de teología y cristología sistemática.

Reinterpretando a Jesucristo Resucitado

No es accidental que, sobre el trasfondo de la investigación histórica que he descrito, el tema de la “resurrección” haya entrado de nuevo en la discusión de la teología sistemática. Por mucho tiempo, una teología preocupada por su reputación académica, orilló este tema o lo trató bajo el título de figuras de pensamiento existenciales y sobrenaturales. La teología sistemática parecía desamparada frente al lenguaje bíblico del “cuerpo espiritual” de Cristo resucitado, de su presencia “corporal en

Espíritu y fe”. Este abandono fue realizado, una y otra vez, por varios estudiosos del NT, recordando que nadie podrá ser persuadido de que los muertos puedan ser reanimados.

En respuesta a este razonamiento, Wolfhart Pannenberg y otros propusieron que no debemos tener en cuenta los relatos de los encuentros personales con Jesús resucitado en sí mismos, sino solamente las apariciones luminosas atestiguadas por los testigos de la resurrección conservados en el Nuevo Testamento. Según este enfoque, las experiencias de apariciones de luz y visiones, a las cuales se puede atribuir historicidad, son el fundamento de los testimonios de la resurrección. Esta propuesta, sin embargo, seguía siendo insatisfactoria, no sólo porque dejaba de lado los relatos sinópticos de la resurrección, sino también porque continuaba abierto el problema de cómo el Jesús prepascual pudo ser percibido, en una forma nueva, en estas apariciones de luz.

Los testimonios bíblicos de la resurrección presentan un cuadro complicado. Destacan la tensión entre la impresión palpable y la experiencia de una aparición. Consistentemente, acentúan la tensión entre la teofanía y la duda. Ni un solo testimonio da la impresión de que el Cristo resucitado vivió junto con los testigos, como lo hizo el Jesús prepascual. Aunque unos pocos testimonios, tomados aisladamente, parecen confundir resurrección con reanimación, el material bíblico ofrece un cuadro claramente distinto.

El pasaje de Emaús es particularmente revelador. Los ojos de los discípulos están impedidos para reconocer al Cristo resucitado, hasta que el ritual de partir el pan les abrió los ojos. Pero inmediatamente el versículo siguiente dice, “y desapareció de su vista”. En vez de lamentarse, los discípulos reevalúan una segunda experiencia evidente, que inicialmente no tuvo fuerza reveladora: “¿no ardían nuestros corazones dentro de nosotros cuando nos hablaba en el camino y nos explicaba las escrituras?” (Lc. 24, 30-32). Los testigos reconocen a Cristo resucitado en el hablarles, en la fracción del pan, en el saludo de la paz, en el abrirles el sentido de las escrituras, y en otros signos. Cristo resucitado se manifiesta también en las apariciones de luz, y estas apariciones impiden la confusión de la resurrección con la pura reanimación física. Lo importante es que una multiplicidad de diferentes experiencias ocasiona la certeza de los testimonios, así como su proclamación de que Cristo está y permanece presente en una forma corporal. Por contraste, las narraciones de la tumba vacía muestran que una revelación aislada, aunque espectacular, de mensajeros celestes en sí misma no conduce a la fe. Al contrario, el resultado de la revelación, como lo presenta el evangelio de Marcos, es miedo, admiración y silencio. O, como en el evangelio de Lucas, las visiones de la tumba son rechazadas como “despropósitos de mujeres”.

La certeza de que Cristo ha resucitado no significa que Cristo está ahora presente de la misma manera que lo estaba el Jesús prepascual. En cambio, toda la totalidad de la persona y vida de Cristo está presente “en Espíritu y en fe”. Desde un punto de vista natural y científico es duro dar sentido a esta presencia de la totalidad de una persona y una vida. Cristo resucitado se hace presente de forma que mantiene la riqueza multidimensional de su persona e influencia así como la múltiple variedad de acceso a su persona. El poder del amor, del perdón, de curar, de la especial atención a los niños, a los débiles, a los rechazados, a los enfermos y a los que sufren, son comunicados por la presencia de Cristo resucitado. La lucha con los llamados “potestades y poderes” –por ejemplo, con los poderes políticos y religiosos, en la búsqueda de la justicia y de la verdad- también toma forma con la presencia de Cristo resucitado. Así, la persona y la vida de Jesucristo hace posible una multiplicidad de poderes para la transformación y renovación.

Las convicciones respecto a la identidad del Jesús prepascual y el Cristo resucitado, surgen de las experiencias que se pueden llamar con verdad “testimonios”. Este término apunta, por una parte, a la autenticidad personal y a la certeza de la experiencia y, por otra, a su carácter fragmentario y

parcial. Francis Fiorenza ha enfatizado recientemente que este carácter plural del testimonio es indispensable. Más aún, ha demostrado que este testimonio necesariamente múltiple apunta al discurso metafórico, ya que apuntan uno al otro, y buscan tematizar la compleja realidad que representan desde sus diferentes perspectivas. Finalmente, ha llamado la atención sobre el hecho de que estos testimonios buscan un anclaje en acciones reales y simbólicas que llegan a ser formas rituales. Los testimonios de la resurrección están motivados por el acto de dirigirse a, de partir el pan, por el saludo de la paz, por la interpretación de las escrituras y otras acciones y signos que se pueden convertir en ritos.

Preservando la inmediatez de la totalidad de la vida de Cristo resucitado, la fe tiene el poder de dar acceso a una más profunda intuición y conocimiento. Este poder de la fe tampoco es una materia indiferente en el pensamiento secular. Pensemos en una persona amada que ha muerto y preguntémosnos ¿quién es? ¿Es la niña de la fotografía amarillenta? ¿Es la sombra en la confusa memoria de mi infancia? ¿Es la persona adulta con la que me relacioné la mayor parte de mi vida? ¿Es la faz enjuta y pálida, que miré con tristeza en el lecho de muerte? La respuesta será: ella es todo esto –y mucho más de lo que estas pocas miradas retrospectivas pueden revelar de toda una vida. Pero “todos estos” incompletos recuerdos nos acompañan, al menos en lo profundo de nuestra vida y experiencia. ¿Qué formas de intuición y conocimiento son apropiadas para hacer presentes “todas estas” perspectivas?

Sarah Coakley, recientemente, ha llamado la atención sobre el hecho de que una epistemología de los testimonios de la resurrección debe tomar nota de la polifonía de sentidos evocados por la resurrección. “Nuestras dificultades para expresar la realidad de Cristo resucitado, que no puede finalmente ser aprehendido, sino más bien “visto” –“no sólo con los ojos”-, son para llevarnos a una plenitud de conocimiento que no se puede reproducir debidamente con el discurso académico.

En su libro *La Memoria cultural*, el egiptólogo de Heidelberg, Jan Assmann ha investigado varias formas de una memoria comunitaria compartida. Distingue “memoria comunicativa”, que siempre permanece fluida, que es enriquecida continuamente, y que también continuamente desaparece, de la memoria formada, estabilizada y organizada, que llama “memoria cultural”. Acontecimientos como la Revolución Francesa, la Guerra Civil y los ataques del 11 de Septiembre del 2001 marcan nuestra memoria cultural, confiriéndoles un contenido duradero y indicaciones para aprender. Cuando una memoria cultural está codificada en una pluralidad de diferentes interpretaciones, la memoria cultural se potencia a sí misma y se convierte en “memoria canónica”. Un pluralismo estructurado y delimitado de interpretaciones lleva a una memoria que continuamente pide nuevas interpretaciones sin perder su centro.

La fe cristiana afirma la vitalidad inagotable de la memoria canónica de Cristo resucitado, deseando cultivar esta memoria hasta la *parusía* de Cristo. La memoria canónica viva está orientada a un futuro que permanece más allá de su control, porque se mueve hacia un futuro desde muchos contextos, todos concentrados en él. Un poder antiideológico y antitriunfalista yace en esta memoria canónica que crece siempre, de nuevo, como resultado de muchos testimonios. La memoria canónica busca la certeza y crecimiento en la certeza. Al mismo tiempo examina, relativiza, y modifica la convicción en una siempre renovada investigación por la verdad.

Hemos planteado, de nuevo, la cuestión de Bonhoeffer, “¿Quién es Jesucristo para nosotros hoy?” En muchos ambientes predominantemente cristianos, Jesucristo es hoy puramente un icono cultural. Las comunidades buscadoras-de-la-verdad, sin embargo, deberían trabajar para poner en juego la memoria canónica hasta una extensión tal que la vida terrestre de Jesús, antes y más allá de su muerte, brille en una multiforme provisión de testimonios. El pensamiento auténtico, honesto e

histórico, y lo que la fe llama “proclamación” no se han de separar. En el diálogo de testimonios fragmentarios –alcanzando continuamente una compleja sutileza pero, al mismo tiempo, alcanzando consistencia y un impacto convincente- hace su camino la verdad

Tradujo y condensó: CARLES PORTABELLA