

EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE: ¿UNA DICOTOMÍA PERTINENTE?

En este artículo se examinan todas las variantes de la “y” entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. ¿Hay que entender esta “y” como una separación radical (los dos no tienen nada que ver)? ¿O como una débil pasarela sobre el abismo que nos separa del pasado? ¿Ha de ser entendida como el guión de la continuidad teológica? ¿O como una “y” explicativa (la fe revela quien fue Jesús)? La intención del autor es más bien preguntar cómo nos representamos estos dos polos que la “y” separa y al mismo tiempo une. Para responder, el autor repasa, en primer lugar, el curso que ha seguido la investigación del Jesús histórico: si ésta ha cambiado radicalmente desde sus orígenes, ¿ha cambiado también por consiguiente el sentido de la fórmula? En segundo lugar, el autor muestra que la nueva aproximación de la historiografía implica un importante cambio en nuestra manera de comprender la historia. Y, en tercer lugar, se plantea si la redacción de los evangelios sostiene la dicotomía Jesús histórico/Cristo de la fe: a partir de la noción de actualización narrativa, la conclusión será negativa. Para acabar, presenta su visión de la relación entre teología e historia.

Jésus historique et Christ de la foi: une dicotomie pertinente? Revista Catalana de Teologia 36 (2011) 35-53.

UN CAMBIO RADICAL DE CULTURA

La investigación liberal

La dualidad Jesús histórico/Cristo de la fe encuentra su origen en la investigación del Jesús de la historia. Siguiendo a Reimarus (padre de dicha investigación, en el s. XVIII), se trataba de arrancar a Jesús del corsé dogmático de la iglesia. Los historiadores querían restituirle su verdadero rostro, pu-

rificado de la contaminación teológica a la que lo habían expuesto, ya en vida, los discípulos y las santas mujeres. Este combate del espíritu de las Luces contra el oscurantismo de los devotos toma un acento patético con Ernest Renan en su admirable *Vie de Jésus*, de 1863. Para Renan todo lo que se revela como sobrenatural (milagros, visiones, y resurrección)

emana de la imaginación enfebrecida de las almas crédulas. Heinrich Paulus, David Strauss, Charles Guignebet participan de esta disolución racionalista de lo milagroso o de su afiliación a los grandes mitos de la humanidad.

La atmósfera intelectual de esta investigación era la de la superioridad cultural indiscutida del cristianismo. El mismo Renan, en su *Vie de Jésus*, no duda en reconocer como acontecimiento capital de la historia de la humanidad el paso de las antiguas religiones a una religión fundada sobre la unidad divina, la trinidad y la encarnación del Hijo de Dios. Aunque deconstruye la figura del fundador del cristianismo, no pone en duda su superioridad cultural.

Hoy vivimos una inversión completa de los parámetros. Por una parte, la actividad taumatúrgica de Jesús es considerada como uno de los elementos históricamente más fiables de su actividad, contrariamente a lo sustentado por Renan. Por otra parte, la postura de la superioridad cultural del cristianismo se ha hundido. La situación de hoy no tiene nada que ver con la primera investigación liberal, que ocupó el siglo XIX. ¿Qué ha pasado entretanto?

La *Formgeschichte* y la “tercera investigación”

Albert Schweitzer, como es sabido, marca el fracaso de la bús-

queda liberal en 1906. Constatando la extrema diversidad de los resultados de los investigadores, pero sobre todo el anacronismo de sus criterios de reconstrucción del Jesús histórico, demasiado influidos por la modernidad, Schweitzer sostiene que la búsqueda del Jesús histórico ha roto los lazos que lo encadenaban desde siglos a los peñascos de la doctrina de la iglesia, pero el fundamento histórico del cristianismo, tal como la teología racionalista y liberal lo han concebido, no existe en absoluto. Separado de su interpretación evangélica, el Jesús histórico escapa de los investigadores y se oculta en su extrañeza original.

Esto no ha impedido a Schweitzer formular su propia hipótesis de un Jesús apocalíptico a la manera de Johannes Weiss. Sin embargo, no es Schweitzer quien ha asumido la búsqueda histórica; es la *Formgeschichte* la que, a principios del siglo XX, ocupa el lugar entre la historia de Jesús y la memoria de sus palabras afirmando que esta memoria se había operado en el seno de las comunidades de creyentes y para responder a necesidades de predicación y catequesis. La protesta de Käsemann permitió en 1954 la puesta en marcha de una “nueva investigación”, que renunciaba a reconstruir la biografía de Jesús, pero perfilaba la singularidad de su predicación del Reino de Dios. La “tercera investigación”, desde 1960, supera en numerosos aspectos las posiciones de la primera; pero es más sofisticada en

la crítica de las fuentes y ha absorbido los datos de la sociología. La “tercera investigación” es una nebulosa más que un movimiento unificado. ¿Que tienen en común el Jesús profeta de la restauración de Israel según Ed. P. Sanders, el iniciado carismático de Marcus Borg, el rabí fariseo de David Flusser, el sanador popular de Geza Vermès, el filósofo cínico itinerante de F. Gerald Doping y J.D. Crossan, el reformador social de Gerd Theissen o el revolucionario pacífico de Richard Horsley? Tienen ciertamente una cosa en común: la afirmación decidida del judaísmo de Jesús que, sin ser una novedad, ahora es defendido de una manera consecuente. En cuanto al resto, la variedad de imágenes de Jesús es impresionante.

Características de la “tercera investigación”

La “tercera investigación” constituye un cambio completo de paradigma en la investigación secular del Jesús de la historia. He aquí tres de sus características.

En primer lugar, *el marco de comprensión de Jesús de Nazaret es el judaísmo palestino del siglo primero*. Si bien el cristianismo reconoce en él su figura de referencia, él no le pertenece. Se le puede calificar de “Judío marginal” (J.P. Meier), pero no de primer cristiano. La “y”, en la dualidad Jesús histórico/Cristo de la fe, une en

adelante dos mundos religiosos diferentes.

En segundo lugar, los actores de la investigación histórica han cambiado; no provienen ya necesariamente de la teología o de la iglesia, sino que pueden ser filósofos, historiadores, judíos, agnósticos. El eslogan es ahora: *Jesús pertenece a todo el mundo*. Las protestas doloridas de teólogos como Luke T. Johnson no han tenido el poder de censura como en los tiempos de Renan. El Jesús histórico se reconstruye fuera de una cultura de iglesia.

En tercer lugar, la constatación de que el fruto de las investigaciones históricas consiste, en el mejor de los casos, en presentar *un Jesús posible*. Los trabajos de Crossan, por ejemplo, han mostrado que la selección efectuada entre las diferentes fuentes documentales y la evaluación (arbitraria) de su fiabilidad permiten recomponer el Jesús que se desea. En consecuencia, la dualidad Jesús histórico/Cristo de la fe ya no es una ecuación simple. Hay una multiplicidad irreductible tanto de Jesús históricos como de Cristos de la fe (el de Marcos, de Mateo, de Lucas, de Juan, de Pablo).

Esta última constatación sobre el carácter heurístico de las reconstrucciones de Jesús nos conduce a la siguiente cuestión: ¿qué es lo que ha cambiado en nuestra percepción del trabajo del historiador?

OTRA VISIÓN DE LA VERDAD HISTÓRICA

El positivismo histórico

La fórmula Jesús histórico/Cristo de la fe exige ser revisada bajo otro registro: la epistemología de la historia. En sus comienzos, la concepción de la historia y del trabajo historiográfico que animaba la búsqueda del Jesús histórico era el positivismo histórico. La postura intelectual del positivismo está impulsada por la búsqueda de la verdad, ambiciona acceder a los acontecimientos tal como se produjeron, despojados de toda interpretación necesariamente deformante de los testigos. Convertidos en arqueólogos del texto, los investigadores querían exhumar tras el texto una verdad limpia de creencias arcaicas, recuperando así al “verdadero” Jesús “visto por los ojos de sus contemporáneos” (Ebner).

Debemos constatar que el *positivismo es un error*. Pero no es nuestra intención ridiculizar la búsqueda de la verdad que ha animado a la historiografía positivista. El valor, la obstinación intelectual, la brillante inteligencia de los Paulus, Renan, Guignebert y Goguel merecen nuestro respeto. Estos hombres han trabajado contra el conformismo de su época; han sostenido contra viento y marea que las narraciones evangélicas eran fruto de interpretaciones creyentes tardías de Jesús y consideraban que no era un sacrilegio in-

tentar reconstruir la figura de Jesús tras los textos.

Pero honrar su búsqueda de la verdad no impide constatar hoy que su búsqueda fue epistemológicamente deficiente, porque procedía de una confusión entre el hecho bruto y la verdad. La tarea asignada al historiador era reconstruir los *bruta facta*: lo que “realmente pasó” en la época de Jesús y de Poncio Pilatos, fuera de toda interpretación.

Hecho e interpretación son inseparables

Esta certeza ha saltado en pedazos bajo la presión de la “nueva historia”. La irrupción de la posmodernidad en la historia se ha alimentado con los trabajos de R. Aaron sobre la filosofía de la historia, de H.-I. Marrou sobre las fuentes del conocimiento histórico, de P. Veyne sobre la noción de intriga, de P. Ricoeur sobre la temporalidad y el papel de la ficción en historiografía. Hemos aprendido con ellos que la historia no es más que (re)construcción histórica, que la teoría (del historiador) precede a la historia, que la historiografía es el resultado de una construcción intelectual del investigador. La historia contada es el fruto de una hipótesis de trabajo del historiador, documentada, verificable, pero falsificable. Es ne-

cesario decir adiós a la noción de *bruta facta*; no se trata de hechos brutos, sino de hechos interpretados y articulados en una intriga historiográfica. Los vestigios arqueológicos por sí mismos son mudos, pero cuando el arqueólogo les hace hablar, utiliza una teoría explicativa. Analizar un documento antiguo, la naturaleza de su retórica, buscar sus efectos en la historia tiene lugar en el seno de una representación de la sociedad antigua cargada con los postulados del investigador. Brevemente, en epistemología de la historia, *separar el hecho de su interpretación debe declararse hoy en día obsoleto*. Lo que hay que hacer es llevar adelante una hermenéutica de la representación narrativa en historia que nos lleve a comprender la diversidad de las historiografías que nos son propuestas, y dejar de oponer una historia que sería “verdadera” a una historia que sería “tendenciosa”.

El veredicto de Schweitzer (1906) sobre la subjetividad de la primera búsqueda del Jesús histórico no ha frenado la continuidad de la investigación. La ha hecho más consciente de este riesgo; con un mayor control en la utilización de las fuentes documentales, más atenta a los postulados metodológicos que emplea. Pero los trabajos de J.D.Crossan, G. Theissen, de Sean Freyne o de John P.Meier nos hablan tanto de los apriorismos socio-culturales de sus autores como del Jesús de la historia. Y no debemos lamentarlo, pues no hay

investigación ni opinión que no se origine desde un punto de vista específico.

Si esta constatación es correcta, si el historiador debe mostrarse mucho más modesto en la apreciación de los resultados de sus trabajos, las consecuencias en la confrontación del Jesús histórico/Cristo de la fe son considerables. Esta dualidad no opone un Jesús químicamente puro a un Cristo contaminado por el dogmatismo eclesiástico. La reconstrucción de la figura de Jesús es *a priori* subjetiva por ambas partes.

En todo caso, la descalificación historiográfica de la lectura creyente no es pertinente si va acompañada al mismo tiempo de una validación sin reserva del Jesús reconstruido por los historiadores. *Ambas, la investigación del Jesús histórico y la exposición del Cristo de la fe se basan en reconstrucciones contextualizadas de la figura de Jesús, es decir, que sus reconstrucciones proceden de un medio intelectual marcado por sus necesidades y sus postulados ideológicos*. Ambas están destinadas a un público específico, en el caso del Jesús histórico a una *intelligentia* intelectual, en el caso del Cristo de la fe a la institución eclesiástica. Cada una debe ser juzgada en función del punto de vista que lo condiciona y de las necesidades culturales a las que responde. Tanto el Jesús de los investigadores como el Cristo de los creyentes son representaciones narrativas que responden a la demanda de un pú-

blico particular, y cada una de las reconstrucciones pretende proporcionar un acceso pertinente a la historia fundadora de Jesús de Nazaret.

Legitimidad del Jesús histórico y del Cristo de la fe

Debemos *rechazar el antagonismo entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe*. Estas dos figuras no son ni opuestas, ni extrañas, ni heterogéneas la una de la otra; ambas son el resultado de un trabajo de reconstrucción, subjetivo y distanciado del acontecimiento histórico. Sería insensato negar la diferencia de método entre la biografía histórica de Jesús (que responde a una reconstrucción hipotética de la figura histórica del Galileo) y su biografía teológica (que proclama que el Galileo es el Cristo de los creyentes). Cada una tiene su punto de vista específico: la biografía histórica apunta a establecer los hechos y documentarlos; la biografía teológica hace una lectura creyente de los acontecimientos, sin tener ni la preocupación ni los medios de la investigación documental de los historiadores. Cada una posee su legitimidad sin que puedan confundirse. Al final, la investigación histórica demuestra que es posible reconstruir otras imágenes plausibles de Jesús distintas de las de los evangelios a las que estamos habituados; la aparición de la literatura apócrifa nos muestra que esta multiplicidad de imáge-

nes ya comenzó en los primeros siglos.

Cada tipo de biografía nos lleva a una reconstrucción del personaje que es legítima en el seno de su sistema de referencia. Pero la atención varía de unos a otros: la biografía histórica se rige por una deontología de rigor documental, mientras que la biografía teológica se concentra en la verdad que permite entender el personaje. Jean-Noël Aletti nos parece acertado cuando nos propone *pensar en términos de relación dialéctica la relación entre biografía histórica y biografía teológica*. Dialéctica significa aquí complementariedad necesaria. Sin el control de la biografía histórica, la aproximación teológica planearía sobre un producto dogmático carente de anclaje en la historia de la Palestina del primer siglo. Sin la interpretación de la biografía teológica, la biografía histórica carece de objeto, pues olvida que la actuación de Jesús no tiene más que una finalidad: decir Dios.

Lo que acabamos de decir merece ser puesto a prueba con la primera biografía teológica que nos ha llegado: los evangelios del Nuevo Testamento. ¿Cómo tratan la figura de Jesús de Nazaret y cómo se articula su relación con la historia? Contrariamente a lo afirmado tras la *formgeschichtliche Schule* (la escuela de las formas literarias), los evangelios no renuncian a la referencia histórica. Es lo que quisiera mostrar a continuación.

EL EVANGELIO COMO ACTUALIZACIÓN NARRATIVA DE JESÚS

Sabemos que el término *eua-ggelion*, “evangelio”, designa originalmente la proclamación oral de la muerte y resurrección de Jesús anunciada como acontecimiento de salvación. Este sentido kerigmático está testimoniado por Pablo cuando habla a los corintios de “el Evangelio que yo os he anunciado” (1Co15,1) o cuando defiende frente a los gálatas “su” evangelio amenazado (Ga 1,6). Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el evangelista Marcos comienza su evangelio con las palabras: “inicio del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios” (Mc 1,1)? El término “evangelio” no designa aquí el escrito, sino que enuncia su estatuto teológico. Calificar de evangelio la vida de Jesús *significa entregarse a un acto hermenéutico y declarar que esta biografía tiene por objeto anunciar la salvación*. El trabajo de Marcos, que ha recogido narraciones dispares para ordenarlas en una narración continua de la vida y muerte de Jesús, no obedece a una pasión de archivista; no pretende dar una información documental a sus lectores, sino hacer memoria de esta vida únicamente como revelación de Dios para la salvación de la humanidad. Marcos expone a Jesús el Cristo y lo propone a la adhesión creyente.

Siguiendo el ejemplo de la narración de Marcos, todos los evangelios son biografías teológicas, cuyo interés se concentra en una

única cuestión: *¿quien es Jesús?* A través de encuentros y diálogos, el lector va descubriendo la identidad de Jesús a lo largo de la narración. La cristología de los evangelios no consiste en un tratado o en una fórmula del credo, sino que se expresa a lo largo de un relato. Marcos y los autores que han seguido su modelo han elaborado una cristología narrativa, a diferencia de la cristología argumentativa que emplea Pablo en su correspondencia. ¿Qué consecuencias tiene en nuestra percepción esta reconstrucción de la vida de Jesús que es la biografía evangélica?

Una primera consecuencia es que con el evangelio, *todo discurso sobre el Cristo de la fe requiere como norma inexcusable la exposición del destino de Jesús de Nazaret*. El acceso al Cristo de la fe exige la lectura de un relato que engrana las palabras de Jesús, sus gestos, sus curaciones, sus encuentros, su muerte y el misterio de su resurrección. Dicho de otra forma: *el relato evangélico deviene la mediación literaria de la identidad de Cristo*. La lectura del evangelio es el crisol donde se forja poco a poco la respuesta a la cuestión *¿quien es Jesús?*

La ambición del evangelio es que el lector se convierta en discípulo del héroe de la narración, el cual, identificable bajo los rasgos del hombre de Nazaret, es hoy el

Señor de la iglesia. Para ello, el lector es invitado a identificarse con la figura de los discípulos que han acompañado al hombre de Nazaret durante su vida y a participar de su condición con las promesas y las exhortaciones que ello conlleva. Prueba de ello es que, en el vocabulario de la fe, esta palabra es sustituida por el verbo “seguir”: creer consiste en seguir a Jesús y arriesgar como él una fidelidad difícil y exigente (Mc 8,34-38).

Hay, pues, una *irreductibilidad de la historia del Galileo para todo saber cristológico*. El conocimiento del Señor viviente, confesado por los cristianos, debe medirse en el campo de una historia acotada por cuatro evangelios, y que se situará históricamente entre los años 27 y 30 de nuestra era. La anámnesis evangélica de esta historia es una actualización narrativa de Jesús el Cristo que permite edificar la fe de los lectores a fin de que ellos devengan, en el presente, discípulos de Cristo.

En esta anámnesis teológica del pasado, los rasgos de Jesús recordados por los evangelistas y conservados antes en la tradición son exclusivamente los adecuados para identificar al Cristo de la fe. Los elementos que apasionan hoy en día a los biógrafos —la edad de Jesús, su físico, su evolución, sus sentimientos interiores, etc.— están prácticamente ausentes de la narración evangélica. Se trata de una cuestión cultural: estos rasgos no figuran casi nunca en las biografías greco-romanas contemporáneas.

Una distancia histórica consciente

Pero sería completamente erróneo concluir de estos “olvidos” que los evangelistas se despreocupaban del Jesús de la historia, o que ellos no eran conscientes de la distancia entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe. El mero hecho de que se hayan escrito relatos de la vida de Jesús indica que los evangelistas eran conscientes del carácter pasado e irrepetible de estos acontecimientos. Pondremos algunos ejemplos.

Todos los evangelistas concuerdan en *atribuir a Jesús ciertos rasgos específicos que no atribuyen a sus discípulos*. Pienso en el título “Hijo del hombre”, que desaparece pronto del lenguaje de los primeros cristianos, si no es para resituar la predicación del Galileo. Este título cristológico, quizás el único que podríamos atribuir a la palabra del Jesús histórico, ha sido pronto suplantado por otros títulos más helenísticos y prestigiosos: *Christos* (Cristo-Mesías), *Huios theou* (Hijo de Dios), *Kyrios* (Señor), *Sophia* (Sabiduría), etc. El título “Hijo del hombre”, comprensible únicamente en el cuadro de la tradición apocalíptica judía, se mantiene en las biografías sinópticas de Jesús y atestigua su irrepetible singularidad; Pablo no recurre a él y el cuarto evangelio prácticamente lo ha eliminado. Lo mismo se puede decir de algunos enunciados arameos puestos en boca del Galileo en lengua origi-

nal, y traducidos según la intención del lector: *Ephata* (“Ábrete” Mc 7,34) o *Eloi Eloi lama sabacthani* (“Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?” Mc15,34). La emergencia de estas expresiones atestigua una estrategia narrativa: la de que el lector capte la distancia que le separa de los acontecimientos narrados.

Lo mismo se puede decir de la conciencia de Jesús respecto a la venida inminente del Reino de Dios. Esto lo vemos en más de una ocasión, por ejemplo, en Mc 9,1: “En verdad yo os digo que, entre los que están aquí, algunos no morirán antes de haber visto la llegada del Reino de Dios con todo su poder”. Cuando se redactó el evangelio de Marcos, digamos entre el 65 y el 75, nadie ignoraba que esta predicción de una venida del Reino en vida de los contemporáneos de Jesús era letra muerta. La primera cristiandad por su parte alargó el calendario del fin de los tiempos, pero no dudaron en atribuir al Galileo una cronología devenida entre tanto obsoleta. Una vez más, efecto de la distancia histórica.

Algo parecido sucede con la narración del bautismo de Jesús por Juan. Este episodio pronto se hizo molesto, en función de la dependencia en la que situaba al Galileo frente al Bautista. Se percibe la tendencia, en los sinópticos y más aún en Juan, de querer rebajar la posición del Bautista para convertirlo en el precursor del Mesías. Sin embargo, debemos constatar que el acontecimiento del bautis-

mo por Juan no ha sido suprimido por ninguno de los sinópticos. Juan cederá a la presión y tachará el episodio, pero justamente en él la conciencia de una distancia histórica y la presión de los anacronismos resultan más fuertes. Los sinópticos han conservado el episodio molesto y han resistido la tentación joánica de atribuir a Jesús una práctica bautismal que permitía legitimar la práctica de las comunidades (Jn 3,22). Los sinópticos han preservado la singularidad del Galileo.

En el seno de la tradición sinóptica, Lucas es el más sensible a la dimensión histórica, es decir, al tiempo de Jesús como ya pasado. Es él quien reserva el título de “apóstol” a los discípulos del Galileo (Hch 1,21-22) y no lo aplica a testigos ulteriores, incluido Pablo (salvo en Hch 14,4.14). Lucas tiende a reservar este título para un período irrepetible de la historia marcado por la presencia de Jesús.

En conclusión, los evangelios no ignoran la distancia histórica ni el hecho de que su relato exhuma del pasado un tiempo y unas costumbres ajenas a su época. Sin tener la preocupación documental de los historiadores, los portadores de la tradición han preservado las trazas del enraizamiento socio-cultural o geográfico de los materiales que ellos nos transmiten (Theissen). El postulado de la *Formgeschichte*, de que las palabras de Jesús han recibido su forma en el medio de las primeras cristiandades y para responder sólo a sus ne-

cesidades, necesita ser revisado. La preservación de las palabras de Jesús ha respondido seguramente a las necesidades eclesiales pero, al mismo tiempo obedece a una exigencia de fidelidad a la historia. *La anámesis de Jesús procede de una dialéctica entre la reproducción del pasado y la creatividad nacida de las necesidades del presente.* La memoria del Galileo no se ha dejado sólo en manos de la presión de las necesidades comunitarias; si fuera así, no se comprendería por qué esta laminación utilitaria de la tradición de Jesús habría dejado tras de sí tantas escorias históricas desprovistas de una utilidad práctica.

Podríamos ir más lejos preguntándonos si la *Formgeschichte* no se ha equivocado al postular que los *logia* de Jesús habían sido transmitidas sin su contextualización narrativa, que Karl-Ludwig Schmidt ha atribuido por principio a los redactores evangélicos. ¿Es posible imaginar una transmisión

de palabras exclusivamente desnudas? En realidad, sólo una contextualización permite fijar el *status* del locutor o la finalidad de la palabra. Por tanto, se debería reflexionar sobre esta cuestión y, en todo caso, debería volver a cuestionarse el dogma de la exclusión sistemática del contexto narrativo de los *logia* en la transmisión oral.

En resumen, la tesis de un antagonismo entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe no puede apoyarse en el ejemplo de los evangelios, pues su biografía teológica no suspende la conciencia de una irreductibilidad del pasado en el discurso de Jesús. La redacción de los evangelios no se ha regido exclusivamente por el polo “Cristo de la fe”: la conciencia de una singularidad histórica del hombre Jesús y de una distancia, tanto cronológica como cultural, con respecto a los acontecimientos de su vida no está en absoluto ausente de la narración evangélica.

CONCLUSIÓN

¿Es pertinente hablar de una dicotomía entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe? Ya hemos resaltado anteriormente que se trataba de un antagonismo originado con la primera investigación del Jesús histórico, cuya cultura hoy en día nos resulta extraña. El paradigma ha cambiado. Las razones epistemológicas de este cambio han sido también desenmascaradas: nos

conducen a la postura positivista de los orígenes, en los que la ilusión consiste en confundir el hecho bruto y la verdad histórica. Disociar el hecho bruto de su interpretación es hoy una postura intelectual obsoleta. Nos sentimos invitados a pensar en términos de una complementariedad y a situar en una relación dialéctica estas dos aproximaciones de Jesús que son

la biografía histórica y la biografía teológica. Finalmente, hemos mostrado que, contrariamente a lo que parece, la actualización narrativa de Jesús en los evangelios sostiene esta forma de ver.

Situaremos la biografía histórica y la teológica de Jesús en una necesidad de relación recíproca. ¿Por qué la biografía teológica necesitaría la biografía histórica? ¿Por qué los creyentes, que usan la biografía teológica que es el evangelio, deben dejar de considerar que los autores de la biografía histórica nos conducen a una empresa sacrílega o cuando menos inútil y extraviada? ¿Por qué los teólogos deben revisar su escepticismo frente a la investigación sobre el Jesús histórico? Deben hacerlo porque esta investigación histórica es el resultado de lo que podemos llamar una *deber de encarnación*. Y paso a explicarme.

La historia del cristianismo nos enseña que leer los evangelios no ha preservado a los cristianos de una espiritualización de la cristología, cuya expresión más antigua es el gnosticismo. Esta espiritualización, de la que los evangelios apócrifos ofrecen a menudo rasgos penosos, consiste en vaciar la persona de Jesús de su humanidad para retener solamente su divinidad; la figura de Jesús no sería más que el receptáculo de una divinidad agredida e incomprensible, invitando a huir del mundo para ganar el lugar inmaculado de la felicidad divina (cf. el Evangelio de Judas, descubierto hace poco). Es ahí,

precisamente, donde la búsqueda del Jesús histórico deviene el auxiliar precioso de la teología en su deber de conformidad con la encarnación. Pues una teología pegada a los azares de la vida del Galileo, a sus encuentros, a sus conflictos, a sus cóleras, a sus plegarias, a su compasión, a su dolor, a su agonía, no caerá en la tentación de transformarse en una espiritualidad de evasión. La investigación del Jesús histórico es el antídoto más poderoso frente a una comprensión mítica o gnóstica de Jesucristo.

Pero, se puede objetar, ¿de qué Jesús histórico hablamos? ¿Del Jesús rabí fariseo, del profeta apocalíptico, del curandero popular, del filósofo itinerante al modo cínico, del reformador social, del revolucionario pacífico? La floración de retratos divergentes sobre la persona de Jesús ¿no es desconcertante para la teología? Generar hipótesis contradictorias ¿no resta crédito a la investigación histórica? Joseph Ratzinger, en su libro sobre Jesús, ironiza sobre este “cementerio de hipótesis” que es la investigación del Jesús histórico. Pero podríamos pensar también que, si aplicáramos esta misma regla (a saber: que la diversidad de hipótesis desacredita *ipso facto* la investigación) a la teología, quizás tendríamos que pedir a los teólogos que cesaran inmediatamente toda reflexión. Avanzar resultados hipotéticos, vacilantes, inciertos, pertenece a la esencia misma de toda investigación científica. La

ciencia progresa tanteando; sólo los inspirados se autoproclaman poseedores de la eterna verdad. Desde el punto de vista de la ciencia histórica, la divergencia de resultados proviene del hecho de que las fuentes documentales no nos dictan la reconstrucción del pasado. Como dice Koselleck, las fuentes sólo tienen un poder de veto sobre las reconstrucciones que no son pertinentes: sólo pueden limitar el discurso del historiador, señalar lo que no es adecuado decir, pero no dictarle su reconstrucción. Este control asignado al historiador permite distinguir la historiografía de la literatura novelesca.

Ahora bien, ¿qué efecto tiene esta divergencia de los resultados sobre la fe? No se puede negar el efecto desestabilizador que ejerce sobre la convicción de los creyentes la irrupción (orquestrada mediáticamente) de hipótesis osadas sobre la persona de Jesús. Pero, ¿es peligrosa para la fe? No necesariamente. Pues, en esta multiplicidad de retratos de Jesús generada por la tercera investigación, es preciso constatar que ninguno de estos modelos tiene en cuenta la totalidad del personaje. Cada uno actúa sobre una parte de la personalidad del Galileo. *Jesús es irreducible a las categorías socio-culturales forjadas por los historiadores.* Jesús de Nazaret es inclasificable. Igualmente, la práctica de Jesús no es reducible a un sistema doctrinal o ético presente en el judaísmo pa-

lestino del primer siglo. Es fariseo por su voluntad de interiorizar la obediencia a la voluntad de Dios, pero es esenio en la libertad que adopta cuando interpreta la ley (Mt 5, 21-48). Reclama una práctica rigurosa de la ley (Mc 10, 17-19) pero, al mismo tiempo, se muestra liberal en su aplicación (Mc 2,27). Se muestra contestatario (Mt 23, 37-29) pero, al mismo tiempo, se enraíza en las tradiciones de su pueblo. Frecuenta el Templo, pero critica su funcionamiento (Mc 11,15-17). Critica los poderes pero no hace ninguna revolución. Se podría señalar un sin fin de paradojas que tejen la práctica de Jesús.

La única conclusión posible es que *el personaje se escapa de la investigación histórica.* Esta resistencia a quedar cogido por modelos preformados es quizás el mejor servicio que la investigación histórica rinde a la teología. Le evita convertirse en dogmatismo o, peor aún, en ideología. La búsqueda del Jesús histórico es una herida permanente infligida a la tentativa de capturar a Jesús dentro de un sistema dogmático. El cristianismo vive porque se refiere a una figura fundadora que se le escapa. El día en que los teólogos piensen poder comprender exhaustivamente a Jesús de Nazaret, la cristiandad se encontrará en extremo peligro. La investigación del Jesús histórico retarda resueltamente la llegada de este día funesto.

Tradujo y condensó: JOQUIM PONS ZANOTTI