
Nuevas propuestas para la investigación sobre el Jesús histórico: El Jesús Recordado de James Dunn (I)

LUCAS FIGUEROA*

Instituto Santo Cura de Ars – Mercedes – Argentina

figue_64@hotmail.com

Recibido 05.06.2020/ Aprobado 20.06.2020

DOI: <https://doi.org/10.46553/teo.57.132.2020.p41-62>

RESUMEN

La obra de James Dunn que se intitula Jesús Recordado: el cristianismo en sus comienzos (I) -primer volumen de su investigación sobre el primitivo cristianismo- invita a repensar la investigación del Jesús histórico desde una mejor precisión en el objeto de estudio, desde un paradigma distintivo en la historia de la *Quest* y desde una metodología que se alumbra desde ese cambio paradigmático. Para mostrar la importancia de estos tres cambios, el autor necesita poner de manifiesto ciertas tendencias que, en la historia de la investigación, dándose en los diversos investigadores incitan a proponer un camino de equilibrio. En este primer artículo nos dedicamos a introducirnos en esta temática para poder -en un planificado segundo artículo- hacer una demostración de las perspectivas que abre el autor inglés con sus aportaciones.

Palabras clave: Investigación sobre la vida de Jesús; Revelación; Historia; Fe; Hermenéutica; Paradigma

News Approaches for the Study of the Historical Jesus: The Jesus Remembered by James Dunn

ABSTRACT

James Dunn's work entitled Jesus Remembered: Christianity in the Making (I) –first volume of his investigation of early Christianity– invites us to rethink the

* El autor es Director de Estudios del Instituto Sacerdotal Santo Cura de Ars.

investigation of the historical Jesus from a better precision in the object of study, from a distinctive paradigm in the history of the Quest and from a methodology that is illuminated from that paradigmatic change. To show the importance of these three changes, the author needs to bring light into certain tendencies that, being present in the Quest's researchers, call for a more balanced path. In this first article we will focus on developing the theme – in order to, in a following second article, – approach the different perspectives presented by the English author.

Keywords: Quest; Revelation; History; Truth; Hermeneutics; Paradigm

1. Introducción

Quienes hemos ingresado en la apasionante lectura acerca de la investigación histórica sobre la vida de Jesús, nos hemos encontrado con tal variedad de resultados como intentos de reconstruir su fisonomía histórica.¹ Así rezaba de un modo genial Albert Schweitzer en la gran recensión sobre la investigación hasta comienzos del siglo XX:

«La investigación sobre la vida de Jesús ha seguido un proceso muy curioso. Su intención inicial fue salir al encuentro del Jesús histórico; pensaba que, una vez encontrado, podría presentarlo a los hombres de nuestra época tal y como él era, es decir, como maestro y salvador. Los investigadores soltaron las amarras con que se había atado a Jesús desde hacía siglos en los muros de la doctrina eclesial; su alegría fue indescriptible al ver que la personalidad de Jesús volvía a recobrar la vida y el movimiento y que el hombre histórico Jesús se iba acercando a ellos. Pero Jesús no se paró; atravesando las fronteras de nuestra época, volvió tranquilamente a la suya. Lo que ha llenado de sorpresa y de temor a la teología de las últimas décadas ha sido precisamente que, a pesar de sus esfuerzos por interpretar e incluso violentar los textos, ha sido incapaz de mantener a Jesús en nuestra época; ha tenido que resignarse a verlo pasar.

¹ De esta manera lo refiere James Dunn: «[...] en lo concerniente a la búsqueda del Jesús histórico, sus resultados, sobre todo cuando los diversos Jesuses de la búsqueda neoliberal son incluidos, no hacen sino confirmar el fracaso de la metodología histórica tradicional. La simple y triste realidad es que los investigadores de los evangelios y los buscadores del Jesús histórico han llegado a resultados discrepantes. Los especialistas parecen incapaces de coincidir en más que en unos cuantos hechos básicos y generalizaciones; respecto a cuestiones y textos específicos no se ha alcanzado ningún acuerdo. El largo debate desarrollado a partir de los años sesenta sobre los criterios para reconocer las auténticas palabras de Jesús ha sido bastante estéril, y más en lo tocante a la aplicación de esos criterios. Todo esto se ve como demostración de las deficiencias del método histórico en su concepción tradicional y como confirmación añadida de la inviabilidad de la antigua búsqueda. [...] Así las cosas, ¿cabe esperar que la "búsqueda del Jesús histórico" se vea alguna vez coronada con el éxito?». James D.G. Dunn, *Jesús Recordado: El cristianismo en sus comienzos (I)* (Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009), 132.

Jesús volvió a su propia época con la misma necesidad con la que vuelve el péndulo a su posición inicial cuando lo dejan libre».²

El problema de traer a Jesús a nuestra época no contaba con la probabilidad de que los métodos históricos usados llevasen a la consecución de fines con petición de principio.

Si esa era la situación con respecto a la investigación hasta comienzos del siglo XX, ciertamente los avances nos dieron elementos para considerar a Jesús, incluso con la lucidez de separar al Jesús histórico del Jesús que camina en galilea con la urgente proclamación del Reino (en palabras de Meier: «*el Jesús histórico no es el Jesús real y el Jesús real no es el Jesús histórico*»), aunque a los fines prácticos el centro de interés esté en el Jesús histórico.³ Sin embargo, subyace una cuestión que nos parece capital en la investigación sobre la historia de Jesús ya que hace al enfrentamiento de los polos que generan una situación dificultosa: la Fe y la Historia. En el presente texto trataremos de mirar esta polaridad que representa una gran problemática a la hora de ir a los textos sagrados con la perspectiva de los métodos puramente históricos o con la desnudez de una fe que reniega de cualquier avance que ponga en vilo su propia mirada.

Ciertamente, las dificultades de la polaridad historia-fe pueden extrapolarse en una dialéctica irreductible, o puede mirarse desde una posibilidad hermenéutica que dé paso a un diálogo fructuoso. Es el segundo caso el que, en último término, se dio en la Revelación cristiana. Esa será nuestra primera aproximación.

2 Albert Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús (II)* (Valencia: Edicep, 2002), 673-674.

3 John P. Meier, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico (I). Las raíces del problema y la persona* (Verbo Divino: Navarra, 2013), 47.

1.1. *La Fe y la Historia en la Sagrada Revelación*

Cuando hablamos de Revelación no nos referimos a la llamada revelación natural que se entiende posible desde el orden de lo creado, sino aquella de origen sobrenatural que se da en la historia. Es la voluntad divina manifestada en las *mirabilia Dei*. Éstas son objeto de nuestra atención. Dichas maravillas obradas por Dios en el marco de la historia de los hombres nos hacen descubrir su voluntad y con ella, algo de su Misterio. Para que la Revelación (llamada sobrenatural) pueda ser posible es necesaria la palabra y con la palabra, la interpretación, es decir, la mirada capaz de descubrir en la acción obrada por Dios en la historia un horizonte de sentido más hondo que el simple sucederse de los acontecimientos.

Es lógico, en el Antiguo Testamento, encontrar en la interpretación profética —como en la sapiencial— de los acontecimientos una perspectiva que es capaz de descubrir en los hechos históricos una densidad nueva que convierte al suceso en un desvelarse de Dios. La historia puede convertirse, entonces, en el lugar donde Dios se manifiesta y la interpretación profética en la capacidad hermenéutica para que el acontecimiento no se pierda en el olvido, sino que ingrese a ser parte de una tradición que los reconocerá, los transmitirá y hará posible a la comunidad creyente el reconocimiento de que esos acontecimientos tienen la densidad propia de la revelación divina. Interpretados y reconocidos por la comunidad serán acontecimientos que susciten fe histórica.

Si hablamos de la capacidad de la palabra profética para mirar el pasado y descubrir en él la acción divina, no podemos perder de vista su función proleptica: la palabra se abre al futuro en el díplico promesa-cumplimiento. El Nuevo Testamento afirma que el sí de las promesas se dio en Jesús de Nazaret.

Es en esta conjunción de hechos y palabras donde reside el corazón de la Revelación. Es en la historia misma donde Dios se revela y los creyentes advierten su revelarse. La polaridad fe-historia está en el corazón de la revelación: Es la conciencia creyente —a través

de la experiencia histórica — la que logra encontrar significatividad salvífica, y por tanto revelación, en los hechos históricos. Y, a su vez, son los hechos de la historia los que permiten interpretar —a los ojos de la fe— la intervención divina.

Esta conformación da a lugar a la fe y a la transmisión de la fe a través de tradiciones y textos. De este modo, se da la existencia de una transmisión creyente que se materializa en textos confesionales. El problema aparece a la hora de la investigación de dicha historia, de su tradición y de los textos que se fueron cristalizando en torno a ellas. La cuestión que surge es, entonces cómo acceder a este tipo de investigación.

La labor histórica ha encontrado en la polaridad *fe-historia* un obstáculo de difícil superación. La historia como lugar de la revelación presenta una profunda dificultad cuando se trata de acceder desde los métodos de la historiografía moderna a la historia de Jesús, pues ésta no se nos presenta en las condiciones que el historiador moderno hubiese deseado y, desde la necesidad de una fe que pretende anclar su credibilidad en la historia del Galileo, éste no es un tema menor. Esta dificultad se manifiesta en posiciones contrapuestas en la investigación, con la consecuente opción en torno a la fe en Jesús o la posibilidad de reconocer históricamente su figura como potencialidades excluyentes.⁴

4 Testimonio de esto es la afirmación de la Comisión Teológica Internacional: «Durante los últimos siglos, la investigación histórica sobre Jesús ha sido dirigida más de una vez contra el dogma cristológico. Esta actitud antidogmática no es en sí misma, sin embargo, un postulado necesario del buen uso del método histórico-crítico. Dentro de los límites de la investigación exegética es ciertamente legítimo reconstruir una imagen puramente histórica de Jesús o bien —para decirlo en forma más realista— poner en evidencia y verificar los hechos que se refieren a la existencia histórica de Jesús.

Algunos, por el contrario, han querido presentar imágenes de Jesús eliminando los testimonios de las comunidades primitivas, testimonios de los cuales proceden los evangelios. Creían, de este modo, adoptar una visión histórica completa y estricta. Pero dichos investigadores se basan, explícita o implícitamente, en prejuicios filosóficos, más o menos extendidos, acerca de lo que en la actualidad se espera del hombre ideal. Otros se dejan llevar por sospechas psicológicas con respecto a la conciencia de Jesús». Comisión Teológica Internacional, *Cuestiones selectas de cristología* (1979): 1.2, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html

1.2. Los resultados de una relación complicada: el modo de análisis de la Quest en J. Dunn

Estamos acostumbrados a mirar la historia de la Quest desde la disposición ternaria de *Old Quest*, *New Quest* y *Third Quest*.⁵ Este modo de observar la historia de la investigación nos hace aparecer a la imaginación una especie de evolución superadora en cada una de las etapas ulteriores de dicha labor historiográfica. Cada una de las “capas” posteriores parece habernos agregado algo que habíamos dejado de lado en la investigación anterior: sea la cuestión teológica; la disgregación total de la relación identitaria de Jesús, su cultura anterior y su legado posterior; la necesidad de la interdisciplinariedad en una labor así, etc. Lo que es cierto, es que acostumbrados, podemos perder una mirada global que esté atenta a las realidades recurrentes de cada una de esas etapas. Algunos investigadores nos han alertado de los problemas de la división ternaria de la investigación.⁶

El profesor James Dunn, sin hacer una crítica explícita al modelo de las tres etapas de la investigación histórica sobre la vida de Jesús, elige otro camino —a nuestro parecer— más fructuoso, ya que permite descubrir patrones entre etapas y, aunque ese no sea el principal objetivo de su modo de lectura, hace posible aunar voces separadas por la observación ternaria. Por otra parte, y ese sí es un objetivo explícito del autor, nos ayuda a descubrir ciertas tendencias (*tendenzen*) que logran mostrar a las claras la importancia de los presupuestos metodológicos en la labor investigativa.

5 Algunos investigadores, incluso, ya empiezan a hablar de una *Fourth Quest*: Ernst Baasland, «Fourth Quest? What Did Jesus Really Want?», in *Handbook for the study of the historical Jesus*, ed. Tom Holmén y Stanley E. Porter (Boston: Brill, 2011), 31-56.

6 Cf. Fernando Bermejo Rubio, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “Tres Búsquedas” del Jesús histórico (I)», *Revista catalana de teologia* XXX/2 (2005): 349-406. «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “Tres Búsquedas” del Jesús Histórico (II)», *Revista catalana de teologia* XXXI/1 (2006): 53-114; Cf. Dale C. Allison, «The secularizing of the historical Jesus», *Perspectives in religious studies* 27 (2000): 135-151.

No es importante para este artículo la descripción exhaustiva de dichas tendencias, sino su enunciación:

1. El alejamiento del dogma.⁷
2. El alejamiento de la historia.⁸

También es cierto, y muestra de manera más clara la importancia de las bases supuestas de la metodología utilizada en la labor crítica en cada una de las tendencias —aunque el mismo Dunn no lo haga—, que se puede descubrir en la historia de las búsquedas un alejamiento tanto del dogma como de la historia a la vez en algunos investigadores.⁹

En un cuadro podríamos descubrir a los autores que pueden ser enmarcados a lo largo de la investigación en cada una de las tendencias, sin ánimo de nombrar a todos —lo cual sería imposible—. ¹⁰

7 La apreciación de Jeremías ilustra este alejamiento: «Ahora bien, ¿no habría acertado Reimarus —al menos, de una manera fundamental— al afirmar que el Jesús histórico es distinto del Cristo que nos describen los evangelios, principalmente el evangelio de Juan? ¿Quién fue Jesús, realmente? A esta pregunta, trata de responder la investigación sobre la vida de Jesús, llevada a cabo por la época de la Ilustración. Es una investigación realizada por la teología liberal. Y, por cierto, con espíritu de lucha contra los dogmas de la iglesia. Toda esta investigación, que trata de llegar hasta el Jesús histórico, representa en el fondo el intento de liberarse del dogma. La consigna es "¡Volvamos al hombre Jesús!". La personalidad de ese Jesús, su religión, son lo decisivo ¡Y no el dogma cristológico!". Joachim Jeremías, «El problema del Jesús histórico», en: Joachim Jeremías, *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento* (Salamanca: Ed. Sígueme, 2005⁶), 201.

8 La investigación histórica supuso una gran dificultad en el ámbito de la fe. La opción fue buscar un lugar donde la historia no "pudiese tocar al Jesús significativo". Como testimonio de esta elección aparece sin dudas Bultmann, pero no es el único que escoge este camino.

9 Cf. Lucas Figueroa, «Historia y Fe en la investigación sobre la vida de Jesús: El Jesús Recordado de James Dunn: Antecedentes y aportes» (Tesis de licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 2013, 2018). 67-80.

10 Decimos tendencias (con el autor) porque no son propiamente un programa elegido por cada investigador, sino más bien ciertas propensiones a uno u otro alejamiento. Estas tipificaciones —como todas— seguramente hará perder de vista algunas perspectivas, pero demostrará una fecundidad muy importante. Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 42.

Alejamiento del dogma	Alejamiento de la historia	Alejamiento de la historia y del dogma
• Hermann Samuel Reimarus • David Friedrich Strauss • Karl August Hase, Friedrich E. D. Schleiermacher y la escuela liberal • Albert Ritschl • Gerd Theissen • Richard Horsley • John D. Crossan y el Jesús seminar	• Rudolf Bultmann • Albert Schweitzer • Karl Schmidt y Martin Dibelius • Ernst Käsemann • Günther Bornkamm • Joachim Jeremias • Aproximaciones literarias y narrativas	• Bruno Bauer • Charles Dupuis y Constantine Volsney • J. M. Robertson • Peter Jensen • Andrzej Niemojewski • Christian P. Fuhrmann • Arthur Drews • Albert Kalthoff

2. En busca de las razones de los alejamientos

2.1 Las razones del alejamiento del dogma. Las pretensiones de la historia científica: presupuestos y método.

La tensión entre fe e historia se polarizó sobre todo con la llegada de la Ilustración (c. 1650-1780), etapa en la que la mayoría de los especialistas sitúan el comienzo de la “búsqueda del Jesús histórico”.¹¹

¹¹ Como testimonio paradigmático de esta cronología está la misma investigación de Albert Schweitzer, quien comienza con Reimarus. Cf. Albert Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús (I)* (Valencia: Edicep, 1990), 63.

La Ilustración se vio a sí misma como un movimiento en el que los hombres debían “liberarse” de lo que era percibido como su sometimiento a la autoridad establecida y a la tradición. El lema que Immanuel Kant propuso manifestaba esta necesidad de salir de una autoculpable incapacidad, radicada en la decisión de no servirse de la propia razón, sino de la guía de otro: *¡Sapere aude!* (atrévete a pensar).¹²

La base filosófica para tal movimiento la brinda René Descartes (1596-1650) al trazar el modelo analítico y al separar el espacio de la fe y el de las ciencias naturales con la división de la realidad en *res cogitans* y *res extensa*.¹³ Tal división hizo posible escindir la figura de Jesús en un hecho de la historia y en un postulado de la fe. Lo primero sería verificable y lo segundo quedaría a merced de la ilusión, del deseo, la ficción o el poder.¹⁴ Si la historia pertenece al mundo de la *res extensa*, al mundo material, sería objeto de las ciencias naturales y se le debe aplicar el método de aquellas: la duda sistemática. Se desarrolla un modelo para estudiar la historia de Jesús, el modelo de la investigación científica que nace a la luz de las nuevas ciencias emergentes.

Para la “búsqueda del Jesús histórico” el efecto más duradero de la “modernidad”¹⁵ ha sido la aplicación del paradigma científico a la historia, tratando de convertirla en una ciencia.¹⁶ Con la llegada

12 Cf. Immanuel Kant, *Filosofía de la historia* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000), 25.

13 Cf. Dunn, *Jesús Recordado*, 54. Propiamente hablando, René Descartes no consideró el estudio histórico como algo importante. Sin embargo, al dar una consistencia teórica a la posterior división entre positivismo e idealismo, el primero —a través de las contribuciones de Locke— puso un especial énfasis en el conocimiento histórico. Cf. Robin G. Collingwood, *Idea de la historia* (México: Fondo de Cultura Económica, 2014³ (orig. 1946)), 126-142.

14 Cf. Olegario González de Cardedal, *Fundamentos de cristología I: el camino* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005), 161.

15 Dunn sostiene, sobre la base de un diálogo epistolar con David Bown, que la modernidad sobrevive a la ilustración y que ambos términos se utilizan en sentido estricto o en sentido amplio. En sentido estricto la ilustración denota un movimiento del siglo XVIII y el modernismo uno del siglo XX; pero en sentido amplio se igualan, y en ese sentido su influencia continúa en el presente en competencia con el posmodernismo. Esta concepción de la ilustración —en sentido amplio— es la que utiliza el autor inglés y también nosotros. Cf. James Dunn, *Jesús Recordado*, 54, nota al pie 4.

16 En la fase anterior, de la historia pre-científica según Bernard Lonergan, la función de la historia era de orden práctico: la comunidad puede funcionar como tal si tiene identidad, si

del siglo XIX y el surgimiento del método histórico, Leopold von Ranke aparece como el modelo de historiador y su frase, citada frecuentemente, *wie es eigentlich gewesen*¹⁷ – como realmente fue – será el paradigma de la investigación histórica. C. Langlois y C. Seignobos llevarán esta concepción al extremo en *Introduction aux études historiques*.¹⁸ De este modo, el método de la historia impulsado por los eruditos se convertirá en el instrumento para, a través del Cristo del dogma, llegar al Jesús del pasado: comenzaba el ascenso del método histórico-crítico y – como todo trabajo de investigación histórica tiene detrás de sí una teoría del conocimiento¹⁹ – su presupuesto era el positivismo histórico.²⁰

Una evaluación de la metodología permite presentar algunos presupuestos del método histórico:

- a. Hay en el pasado una objetividad que permite a la historia científica un tratamiento análogo a las ciencias naturales.
- b. El historiador puede ser completamente imparcial en el tratamiento de los hechos históricos.²¹
- c. La razón humana alcanza para determinar lo verdadero y lo falso.

se conoce a sí misma y se dedica a progresar o sobrevivir. La función de la historia sería la de proveer de ese conocimiento y dedicación. Este tipo de historia no puede ser calificada de ciencia. Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología* (Salamanca: Sígueme, 2006⁴), 179. En el mismo sentido se pronuncia Ernst Troeltsch al afirmar que en la etapa anterior los hechos históricos se veían como un medio de ilustración, no de demostración. Cf. Ernst Troeltsch, *Die Bedeutung Der Geschichtlichkeit Jesu Für Den Glauben* (Tübingen: Mohr, 1911): 9, <https://ia802708.us.archive.org/1/items/diebedeutungderg00troeuoft/diebedeutungderg00troeuoft.pdf>.

17 Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología*, 179; cf. James Dunn, *Jesús Recordado*, 55; cf. John P. Meier, «El Jesús histórico: revisando conceptos» *Selecciones de teología* 123 (1992): 222.

18 Cf. Bernard Lonergan, *Método en teología*, 194.

19 Cf. Dunn, *Jesús Recordado*, 191.

20 Cf. Daniel Marguerat, «El Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿Una dicotomía pertinente?», *Selecciones de teología* 51 (2012): 22. Habría que resaltar que, como concepción metodológica, el positivismo histórico intentaba conocer la historia en dos etapas. La primera consistía en el conocimiento de los hechos; y la segunda, en el descubrimiento de leyes generales del acontecer histórico. Los historiadores solo tomaron parte en la primera parte del programa. Cf. Robin Collingwood, *Idea De La Historia*, 203.

21 *Ibid.*, 204.

- d. La idea, difundida mayoritariamente, de que el mundo es como una intrincada máquina sujeta a leyes inmutables, un sistema cerrado de causa y efecto.²²

Estos presupuestos darían lugar a algunas bases metodológicas que se aplicarían en las labores de los historiadores:

- La *analogía* permitía que se considerara que todo lo que ha sucedido en el pasado debe suceder en el presente, porque en el mundo las cosas deben funcionar siempre igual. Ciertamente, los milagros —por poner un ejemplo claro— debían pasar por una fuerte racionalización que explicara hechos asombrosos que no suceden en la historia común de los hombres.
- La búsqueda de objetividad, que residía en los presupuestos de la razón como medida de lo verdadero y en la idea de imparcialidad en el trabajo del historiador, debía llegar a los hechos tal como habían sucedido. Esta posibilidad de objetividad era la condición de posibilidad de la reconstrucción histórica, pues de ella dependía que las verdades históricas —que no eran necesarias sino contingentes— fueran las más probables, lo que a fines prácticos sentenciaban la verdad de un acontecimiento.
- La aplicación del estudio de los textos históricos debía llevarse a cabo al modo de las ciencias empíricas: así como los científicos tenían sus herramientas para tratar de producir conocimiento, el encuentro con los textos bíblicos debía ser abordado con los “escalpelos” del método histórico-crítico. La imagen resultante será la de unos textos expuestos a una especie de autopsia historicista. Esta autopsia tenía que tocar todo lo referente a la causalidad de los hechos, pues ellos están conformados por causas correlativas.

Con estos presupuestos y con tal base metodológica la lectura de los textos bíblicos estaba destinada a una fuerte transformación, pues ya no era la fe el vehículo de lectura sino las apreciaciones de

22 Cf. Dunn, *Jesús Recordado*, 55-56.

los métodos historicistas y la necesidad de quitar la figura de Jesús de las cadenas que la iglesia le había impuesto. Además, desde esta perspectiva, cuando estos métodos se aplican a la figura histórica de Jesús parece emerger una norma para poder comprender qué es lo que hay en los textos que hablan del nazareno: El Jesús histórico se convertiría en una “nueva *norma normans*” para entender los evangelios y la verdadera figura del Jesús real.

2.2. *Las razones del alejamiento de la historia: la búsqueda de lugar seguro para la fe*

La investigación histórica de la figura de Jesús muestra, como sabemos, un camino sinuoso y lleno de dificultades, concurrencias y contradicciones. Dicho sendero tiene como base los presupuestos del método histórico-crítico. La aplicación estricta de dicho método supuso una gran dificultad para aquellos que deseaban mantener alguna posición de fe, y derivó en un alejamiento de la historia, ciertamente menos publicitado que el anterior.²³

El camino no era nuevo: ya lo había ensayado Lessing al proponer “verdades necesarias” que se aplicasen a la Revelación. Estas verdades eran inmutables y evidentes para todos los hombres sensatos que no requerían buscar en la historia su confirmación. Tal concepción hizo que el autor expusiera la crítica ilustrada más contundente del cristianismo al afirmar que “*las verdades históricas contingentes nunca pueden llegar a convertirse en la prueba de las verdades de razón necesarias*”.²⁴ Y es que, para él, la revelación es un punto importante en la historia de la educación del género humano, el cual avanzaría en una religión natural. Esta teoría no estaba destinada a perdurar durante mucho tiempo —ya la criticarían Locke y

23 Cf. *ibíd.*, 99-105.

24 Cf. John M. McDermott, «Historia», en *Diccionario de teología fundamental*, ed. René Latourelle, Rino Fisichella y Salvador Pie Ninot (Madrid: San Pablo, 1992³), 572-573.

Kant —: el método histórico se mostraba arrasador y destructor de todo aquello que se pasaba por sus escalpelos.

Esta búsqueda de un lugar para que la fe no sufra los embates del método histórico será una influencia importante para Wilhelm Herrmann, uno de los maestros de Bultmann, y para Martin Kähler. Para Herrmann, que reconocía el valor del juicio histórico, se podía, sin embargo, encontrar en la “vida interior” de Jesús una base segura para la fe: «*Jesús mismo y su poder sobre el corazón es el principio vital de nuestra religión*». ²⁵ Esta afirmación ponía énfasis en la realidad y la fuerza de la experiencia religiosa frente a la concepción de la fe principalmente como dogma uniforme, y encontrará fuertes ecos en la teología de Bultmann y Barth. Sin embargo, la idea de la “vida interior de Jesús” como base para conseguir un espacio sin dificultades para la fe difícilmente podía resultar sustentable.

Otra opción, que tomaría toda su fuerza sobre todo desde la obra de Martin Kähler — *Der Sogenante Historische Jesus und der Geschichtliche Biblische Christus* — y luego, especialmente en Bultmann, consistió en aceptar el desafío de la crítica histórica y argumentar que para una “Vida de Jesús” no se dispone de fuentes adecuadas para el trabajo del historiador y que de la crítica histórica sólo se pueden concluir probabilidades. Por tanto, el presupuesto sobre el que se trabajó — que la fe podía sustentarse en el Jesús histórico — y la multiplicidad de reconstrucciones históricas a que se llegó, sólo sirvió para dificultar la fe, no para facilitarla. Esto exigía cambiar el supuesto histórico para apoyar la fe, pues ella no se puede sostener sobre la exactitud histórica: la fe solo puede vincularse al Cristo de la Biblia, él es el “lugar libre de peligros” desde donde la fe puede construir sus certezas. La distinción será entonces entre el Jesús histórico y el Cristo bíblico —el Jesús *historisch* y el Cristo *geschichtlich*. Esta hipótesis volverá a aparecer en la obra del profesor G.

²⁵ Wilhelm Herrmann, *The Communion of the Christian with God: Described on the Basis of Luther's Statements* (New York Williams & Norgate: G. P. Putnam's Sons, 1906² (orig. 1892)): 108 §14, <https://archive.org/details/communionofchris00herrrich>.

Wobbermin,²⁶ quien sostenía en su estudio que el fundamento de la religión lo constituye el «*geschichtlicher Jesus*», es decir la influencia de aquella personalidad histórica en el transcurso del tiempo hasta la actualidad: lo que importa no es el Jesús histórico, sino su espíritu.²⁷

También Ernst Troeltsch, que a finales del siglo XIX había planteado las problemáticas del método histórico crítico²⁸ y que consideró «*que la necesidad intrínseca de la persona histórica de Jesús para la salvación sólo se plantea en relación con la idea que la ortodoxia de la Iglesia antigua tenía sobre la salvación, la autoridad y la misma Iglesia*»,²⁹ reconoció luego una aproximación social-psicológica en la que «*el elemento decisivo para determinar la significación de Jesús es... la necesidad que sienten las comunidades religiosas de un apoyo, un centro, un símbolo para su propia vida religiosa*».³⁰

Este camino que prometía un solo Cristo frente a los múltiples Jesús de las reconstrucciones históricas tomaría toda su fuerza en la escuela de Rudolf Bultmann. Es llamativo que quizás quien sea el teólogo más informado de la *Leben Jesu Forschung* por aquella época, A. Schweitzer, también tome este camino reclamando una metafísi-

26 Georg Wobbermin, *Geschichte Und Historie in Der Religionswissenschaft. Über Die Notwendigkeit, in Der Religionswissenschaft Zwischen Geschichte Und Historie Strenger Zu Unterscheiden, Als Gewöhnlich Geschieht* (Tübingen, 1911).

27 Cf. Albert Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús (II)*, 573-574. Schweitzer, que en su obra desconoce a Kähler, critica estas distinciones de Wobbermin por considerarlas artificiosas. Afirma más adelante: «Hay que evitar, por consiguiente, identificar el espíritu de Jesús con el influjo de Jesús en la historia so pretexto de poder renunciar así al "*historischer Jesus*" y conservar el "*geschichtlicher Jesus*". Este artificio de la escolástica moderna no contribuye en ningún modo a solucionar el problema», 574.

28 Cf. Dunn, *Jesús Recordado*, 101-102. En un párrafo resume Dunn el corazón del problema: «El problema reside en que puesto que —como reconocía muy bien Troeltsch— todo en historia es, propiamente hablando, histórico, resulta imposible evitar los consiguientes estragos del método histórico como Troeltsch lo define. "Una vez aplicado a los estudios bíblicos y a la historia de la Iglesia, [el método histórico] es una levadura que todo lo altera y que acaba desintegrando la forma de todos los métodos teológicos anteriores"; "todo lo relativiza". En otras palabras, no hay nada en historia que no pueda ser sometido al escrutinio del método histórico-crítico ni, en consecuencia, quedar despojado de esa seguridad que la fe tanto valora. Por cambiar de metáfora: los ácidos empleados para eliminar las capas de suciedad y de retoques acumulados sobre el cuadro a lo largo del tiempo, no sólo destruyen esas capas, sino también la pintura original y hasta el lienzo mismo».

29 Cf. Troeltsch, *Die Bedeutung*, 19.

30 *Ibid.*, 42.

ca religiosa que resista los embates de los estudios históricos sobre Jesús y muestre la dificultad que los historiadores han tenido para conformar una figura histórica del Nazareno.³¹

2.3 La importancia de los métodos: alejamiento del dogma y de la historia

Un último camino a recorrer para descubrir la importancia de los presupuestos metodológicos en la consecución de los resultados viene conformado por la experiencia de dos movimientos, el hiper-criticismo de Bruno Bauer y el itinerario de algunos investigadores del método de la historia de las religiones.

En cuanto al primero de los autores, Bauer, nos encontramos con un ascenso por etapas de la negación histórica de Jesús que va emergiendo finalmente en sus últimas obras, especialmente en *Jesús y los césares* de 1877. Es interesante ver como la concepción de la forma de escritura de los evangelios y de las cartas paulinas lo llevan al escepticismo.

Para Bauer, los textos deben ser entendidos como una obra de arte que tiene su explicación en las creaciones de los artistas: la composición de los evangelios no debe ser entendida desde concepciones oscuras como “tradición” o “tradiciones comunitarias”, sino que la obra debe ser explicada desde el autor mismo. El autor es la fuente de lo literario en los evangelios y también de su contenido. Así lo afirmaría en su *Crítica de la historia evangélica de los sinópticos*: «La tarea de la crítica —la última que podría serle planteada— es ahora evidentemente la de que, simultáneamente con la forma, también sea investigado el contenido: si él igualmente es de origen literario (*schriftstellerischen Ursprungs*) y creación libre de la autoconciencia (*freie Schöpfung des Selbstbewusstseyns*)». ³²

31 Cf. Lucas Figueroa, *Historia y fe*, 84-88.

32 Bruno Bauer, *Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker* (Leipzig: ed. Otto Bigard, 1846): XV <https://archive.org/stream/kritikderevange03bauegoog#page/n6/mode/2up>

Por eso, cuando luego se dedicó al análisis de la obra de Juan y al sopesar el texto Joánico con la obra Marcana, a la que consideraba como la obra de la que los demás dependían cayó en la cuenta de que si el texto de Marcos era una obra literaria — con sus tendencias e intereses — no tenía que guardar ninguna relación con los hechos reales. Como un castillo de naipes caería todo en un escepticismo histórico:

“Aunque la crítica histórica, como nosotros la hemos realizado anteriormente, nunca se ha servido de los denominados argumentos dogmáticos, por ejemplo, que éste o ese milagro es imposible, sin embargo en su resultado esa crítica constituye ya la crítica del dogma [...]. El dogma cristiano del Salvador es en sí mismo simultáneamente historia, a saber, la historia de su procedencia celeste, de su pasión y su resurrección; *esta historia ha sido presentada en los Evangelios como un curso real y empírico, pero nosotros mostramos que ella es sólo un dogma, sólo un producto ideal de la conciencia cristiana*. Así pues, hemos [...] reconducido simultáneamente el dogma a la autoconciencia, donde parece más seguramente radicada en la realidad y donde parece ser más inasequible a la duda”.³³ Y “La cuestión con la que nuestro tiempo tanto se ha ocupado, a saber, si Jesús es el Cristo histórico, la hemos respondido mostrando que todo lo que es el Cristo histórico, lo que de él se dice, lo que de él sabemos, pertenece al mundo de la representación (*Vorstellung*) y por cierto de la representación cristiana; así pues, *nada tiene que ver tampoco con un ser humano que pertenece al mundo real*. La cuestión ha sido respondida de tal modo, que ha sido anulada para el futuro”.³⁴

Por otro lado, el embate de los autores que han utilizado el método de la historia de las religiones es más largo de resumir. Sin embargo — por cuestiones de espacio e interés —, se pueden establecer dos concepciones: una mítica y otra simbólica. La primera de ellas sostiene que la figura de Jesús sería una “historización” de una idea central surgida necesariamente en alguna fase de la mitología. Los descubrimientos acerca de las religiones mistericas acercaron a muchos investigadores en este camino y la suposición común era la existencia de un ambiente religioso pasible de evolución al comien-

33 Cf. Fernando Bermejo Rubio, «La negación de la historicidad de Jesús en Bruno Bauer» en *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, ed. Antonio Piñeiro (Madrid: Editorial Raíces, 2008), 45.

34 *Ibíd.*

zo de nuestra era. La comparación de las religiones y de su historia mítica parecía encajar también para el primitivo cristianismo y, además, daba fuerza a un método que permitía explicarlo todo. En este sentido, la negación de la historicidad de Jesús ayudaba a componer un marco general de las religiones que las características intrajudías del cristianismo se resistía a aceptar. Para acercar el comienzo del cristianismo al método comparativo era necesario introducir las leyes de la religión de Israel en el marco de las leyes evolutivas de todas las religiones y, para esto, la existencia de un monoteísmo así resultaba problemático. Para J. M. Robertson suponer que Jesús era un producto mítico, que tenía su origen en un politeísmo censurado por los sacerdotes de Israel, podía ser una explicación al nacimiento del cristianismo: destruido el templo, y con él el poder sacerdotal, el mito de Jesús podía ingresar al lugar de los dioses. El politeísmo larvado y secreto que habría encontrado su origen en la fuerza religiosa de todo politeísmo se abría al mundo y era capaz de arrastrar politeísmos anteriores.

Por otro lado, el conjunto de teorías históricas que caracterizamos como simbólica, en cambio, comienza donde lo mítico había dejado espacio. Retomando el “mito Jesús” algunos investigadores encontraron el origen del cristianismo en su necesidad simbólica: Para William Smith el paso del mito a la historización resultaba inevitable pues el “mito Jesús” ofrecía una labor importante a favor del monoteísmo. En esto Smith caía en la negación de la historicidad de Jesús, pero por un camino contrario al de J. M. Robertson.

Otro autor, Albert Kalthoff, consideraba —en cambio— que Jesús era un símbolo de la construcción de la comunidad cristiana: según él, entre los esclavos y las masas populares del imperio —privadas de cualquier derecho— se fueron acumulando fuerzas dotadas de una tremenda carga explosiva. Paulatinamente, se fue formando en torno a esta situación un movimiento comunista que, con la influencia de los judíos pertenecientes a las masas proletarias, asumió caracteres mesiánico-apocalípticos. De esta manera, Cristo no es la causa eficiente del cristianismo sino su producto. Para este

autor, la fe en Cristo se convertía en el vehículo transmisor de las esperanzas mesiánicas a las masas populares y con su orientación futura conquistaba el corazón tanto de los que sufrían por el pasado, como de los que dudaban del presente: “*la muerte y la resurrección de Jesús son vivencias de la comunidad*”.³⁵

En todos los casos, la necesidad de sostener una concepción *a priori* — tanto en la conformación de los textos (Bauer), en la comparación de la historia de las religiones (Jesús mítico) o en la necesidad de una fuerza simbólica hipostasiada (Jesús simbólico) — transforma según la perspectiva las conclusiones de los eruditos. Ciertamente, nadie sostiene ya estas posiciones, pero son un modo claro de ver la fuerza de los presupuestos metodológicos en las conclusiones de los trabajos de investigación

3. La importancia de los presupuestos metodológicos en los resultados de la reconstrucción: los alejamientos exigen un acercamiento

Del camino trazado emerge una observación clara: los presupuestos invariablemente influyen profundamente en los resultados. Aun generando avances importantes en la investigación presentan dificultades a la hora de conjugar la perspectiva fiducial y el abordaje histórico. Además, la elección de una u otra perspectiva tiende a producir una tensión que termina diluyéndose en la elección de uno u otro polo, cuando en realidad la historia es importante para la revelación, pues es donde ésta tiene su *topos* y, a su vez, la fe es *fe histórica*, pues se da en ella y también la interpreta. Con lo señalado en los párrafos anteriores se deja ver que la elección por uno u otro polo no es gratuita.

La utilización de métodos puramente históricos puede quedar sujeta a postulados científicos que hagan perder de vista que

35 Cf. Albert Schweitzer, *Investigación Sobre La Vida De Jesús (II)*., 405.

Jesús produjo fe y que esa es la condición del acercamiento. Si Jesús hubiese sido un personaje insustancial no hubiera generado una corriente de fe como el que se registró al comienzo del movimiento cristiano y aun no tendrían sentido tantas reconstrucciones, con el interés que sigue suscitando. Olvidarse de eso es no hacer justicia a lo que sucedió históricamente. Además, teniendo en cuenta la densidad de lo histórico en su acontecer revelador la consideración de métodos puramente históricos será insuficiente. Como señala Hans Urs Von Balthasar: «...*hay que tener siempre bien claro hasta dónde llega el método filológico y arqueológico y en donde debe ser completado y superado por un método especial, adaptado a la peculiaridad de su objeto*». ³⁶

Por otra parte, la consideración de la fe por fuera de la historia o de su investigación, no hace justicia al Dios que se revela en ella. Pierde el *topos* mismo de la Revelación cristiana. La significatividad existencial es importante, pero para ser producida debe tener su explicación en donde Dios quiso revelarse: Nunca el cristianismo renunció a reconocer en el Resucitado al Crucificado ni escindió jamás su historia. Por esto siempre fue y sigue siendo importante para el creyente la historia de su Señor. La dificultad del nudo de la revelación para la teología no es algo que lleve a renunciar el camino sino, y más bien, una continua incitación, una provocación a acercarse — asintóticamente — al misterio de Dios en el lenguaje de una historia que invita a trascenderla.

¿Es posible pensar en una aproximación que respete la fe que se da históricamente y que a la vez respete la historia en la que se da la fe? El desafío que involucra la totalidad de la polaridad fe-historia debe acontecer en el diálogo que aloja el comunicarse divino. Si la historia es el lugar de la Revelación y la fe se da interpretando los hechos históricos, el camino evidentemente exige el trabajo hermenéutico. Los caminos, como siempre en teología, son provisionales, pero la obra de James Dunn nos invita a pensar ya no en una pola-

³⁶ Hans Urs von Balthasar, *Gloria, una estética teológica (I): La percepción de la forma* (Madrid, Ediciones Encuentro, 1985), 44.

ridad sino en un tríptico: fe-historia-hermenéutica. Esta mediación no aparece como un agregado, sino como una necesidad a la hora de pensar en el reconocimiento de la figura de Jesús.

Ya el primer encuentro con Jesús del que gozaron sus primeros seguidores requirió una cuestión interpretativa: ¿Quién es este que llama al seguimiento? Nosotros tenemos el testimonio de los seguidores, su interpretación de la persona, su involucrarse en la intimidad del Señor y, por tanto, el testimonio de su respuesta discipular: su fe. Lo que encontramos en los textos es el recuerdo de esa interpretación: el Jesús recordado. La pregunta para hacernos es cómo llegar lo más que podamos a reconocer ese testimonio y qué tipo de hermenéutica nos lo hace más cercano: Ahí encontraremos el valor de una obra como la del autor inglés.

Bibliografía

- Allison, Dale C. «The secularizing of the historical Jesus», *Perspectives in religious studies* 27 (2000): 131-51.
- Baasland, Ernst. «Fourth Quest? What did Jesus really want?», en *Handbook for the study of the historical Jesus*, ed. Tom Holmén y Stanley E. Porter (Boston: Brill, 2011), 31-56.
- Bermejo Rubio, Fernado. «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (I)», *Revista catalana de teología* XXX/2 (2005), 349-406.
- . «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (II)», *Revista catalana de teología* XXXI/1 (2006), 53-114.
- . «La negación de la historicidad de Jesús en Bruno Bauer» en *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, ed. Antonio Piñeiro (Madrid: Editorial Raices, 2008), 25-52.
- Collingwood, Robin George. *Idea de la historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica 2014³ (orig. 1946).
- Dunn, James D.G. *Jesús Recordado: El cristianismo en sus comienzos (I)*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2009.

- Figuerola, Lucas. «Historia y fe en la investigación sobre la vida de Jesús: El Jesús Recordado de James Dunn; Antecedentes y aportes.” Tesis de Licenciatura, Universidad Católica Argentina, Facultad de teología, 2018.
- González de Cardedal, Olegario. *Fundamentos De Cristología I: El Camino*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- Herrmann, Wilhelm. *The Communion of the Christian with God: Described on the Basis of Luther's Statements*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1906² (orig. 1892). <https://archive.org/details/communionofchris00herrrich>.
- Jeremias, Joachim. *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ed. Sígueme, 2005⁶.
- Kant, Immanuel. *Filosofía de la historia*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Lonergan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 2006⁴.
- Marguerat, Daniel. «El Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿Una dicotomía pertinente?». *Selecciones de teología* 51 (2012).
- R. Latourelle, R. Fisichella y S. Pie Ninot, *Diccionario de teología fundamental*. Madrid: San Pablo, 1992³.
- Meier, John P. «El Jesús histórico: Revisando conceptos». *Selecciones de teología* 123 (1992): 222-32.
- . *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico (I). Las raíces del problema y la persona*. Navarra: Verbo Divino, 2013.
- Schweitzer, Albert. *Investigacion sobre la vida de Jesús (I)*. Valencia: Edicep, 1990.
- . *Investigación sobre la vida de Jesús (II)*. Valencia: Edicep, 2002.
- Troeltsch, Ernst. *Die Bedeutung Der Geschichtlichkeit Jesu Für Den Glauben*. Tübingen: Mohr, 1911. <https://ia802708.us.archive.org/1/items/diebedeutungderg00troeuoft/diebedeutungderg00troeuoft.pdf>.
- Von Balthasar, Hans Urs. *Gloria, una estética teológica (I): La percepción de la forma*. Madrid: Ediciones Encuentro, 1985.
- Wobbermin, Georg. *Geschichte Und Historie in Der Religionswissenschaft. Über Die Notwendigkeit, in Der Religionswissenschaft Zwischen Geschichte Und Historie Strenger Zu Unterscheiden, Als Gewöhnlich Geschieht*. Tübingen: Mohr, 1911.