

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA



HISTORIA Y FE EN LA INVESTIGACIÓN
SOBRE LA VIDA DE JESÚS:
EL JESÚS RECORDADO DE JAMES DUNN
ANTECEDENTES Y APORTES

Disertación escrita para la
Licenciatura especializada en
Teología Dogmática

Alumno: Pbro. Figueroa, Lucas Miguel

Matrícula: 101.761

Director: Pbro. Dr. Söding, Gerardo

Buenos Aires, noviembre de 2018

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	7
1. <i>Motivaciones y propuesta</i>	7
2. <i>Objeto de investigación.....</i>	9
3. <i>Metodología y estructuración.....</i>	10
PRIMERA PARTE: LA BÚSQUEDA HISTÓRICA DE JESÚS. MARCO DE LA INVESTIGACIÓN E IMPLICANCIAS TEOLÓGICAS	12
Capítulo I: Marco de la investigación.....	13
1. <i>Lugar teológico de la disertación: fe, revelación e historia en la teología fundamental.....</i>	13
2. <i>La historia como lugar de la revelación y de la fe.....</i>	14
Capítulo II: La investigación sobre la vida de Jesús: Necesidad e implicancias	19
1. <i>Necesidad de la búsqueda del Jesús Histórico y sus implicancias teológicas </i>	19
2. <i>Límites de la investigación histórica: El Jesús real y el Jesús histórico</i>	30
CONCLUSIÓN A LA PRIMERA PARTE.....	33

SEGUNDA PARTE: LAS INVESTIGACIONES HISTÓRICAS SOBRE JESÚS: LA TENSIÓN ENTRE HISTORIA Y DOGMA	36
Introducción	37
Capítulo III: La tensión entre fe e historia: el distanciamiento del dogma	39
1. Los inicios	39
1.1 El Renacimiento.....	39
1.2 La Reforma	40
2. Las pretensiones de la historia científica: presupuestos y método	41
3. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768).....	44
4. David Friedrich Strauss (1808-1874)	46
5. Karl August Hase, Friedrich E. D. Schleiermacher y la escuela liberal	48
6. La preocupación por las fuentes en la búsqueda del Jesús histórico.....	53
7. Nuevos frentes para la búsqueda liberal	54
7.1 El problema de la escatología	54
7.2 El problema de la fe	57
8. Jesús desde la perspectiva sociológica	59
8.1 Gerd Theissen.....	60
8.2 Richard Horsley.....	61
9. La segunda venida del Jesús liberal: el Jesús neoliberal	63
Capítulo IV: La tensión entre fe e historia: el alejamiento del dogma y de la historia	67
1. Bruno Bauer y la negación de la historicidad de Jesús	67
2. El Jesús mítico y el Jesús simbólico.....	72
Capítulo V: La tensión entre fe e historia: el alejamiento de la historia.....	81
1. Un lugar seguro para la fe	81

2. <i>La concepción de la metafísica religiosa en Albert Schweitzer</i>	84
3. <i>La Escuela de la Historia de las Formas — Karl Schmidt y Martin Dibelius</i>	88
4. <i>Rudolf Bultmann</i>	90
5. <i>Ernst Käsemann y el comienzo de una nueva búsqueda</i>	93
6. <i>El posmodernismo: Aproximación literaria y narrativa</i>	99
 CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE: PRERROGATIVAS DE LOS MÉTODOS	102
 TERCERA PARTE: HISTORIA, FE Y HERMENÉUTICA	105
Introducción	106
 Capítulo VI: Prolegómenos: presupuestos históricos y hermenéuticos	109
1. <i>Posibilidades de la investigación histórica: el aporte en la comprensión de la historia.</i>	109
1.1 <i>El sentido del pasado (distancia histórica)- el principio de analogía</i>	109
1.2 <i>Probabilidad-objetividad</i>	113
1.3 <i>La opción metodológica: el realismo crítico</i>	117
2. <i>Posibilidades hermenéuticas: Las opciones y aportaciones del Jesús Recordado</i>	118
2.1 <i>El sentido hermenéutico de la distancia histórica: Texto, traducción, normatividad y contexto</i>	118
2.2 <i>El sentido hermenéutico de la tensión hacia la objetividad y la realidad de la probabilidad: prioridad del “sentido llano”</i>	120
2.3 <i>Consecuencias en la concepción de lectura: de los círculos hermenéuticos a la lectura como encuentro</i>	121
Recapitulación: exposición de resultados.....	124
3. <i>El recuerdo de Jesús como presupuesto hermenéutico</i>	125
3.1 <i>El impacto del encuentro con Jesús: fe y tradición prepascual</i>	126

3.2 <i>Argumentación externa para la proposición de una fe y una tradición prepascual</i>	129
3.2.1 Antecedentes.....	129
3.2.2 El aporte de Heinz Schürmann	131
3.2.2.1 La situación en la vida interna del círculo prepascual de los discípulos.....	133
3.2.2.2 La situación en la vida exterior al círculo prepascual de los discípulos	134
Recapitulación: exposición de resultados.....	138
Capítulo VII: Los aportes de la obra de Dunn: El Jesús recordado y sus implicancias	139
1. <i>El Jesús recordado como nueva clave de interpretación y sentido en las búsquedas</i>	139
2. <i>El aporte de Dunn para un cambio paradigmático: del paradigma literario al paradigma de oralidad</i>	143
3. <i>Las aportaciones de Werner H. Kelber y Kenneth Bailey</i>	146
3.1 <i>Las características de la transmisión oral en la tradición de Jesús según W. Kelber</i>	146
3.2 <i>El descubrimiento de una memorización intermedia en K. Bailey</i>	147
4. <i>El aporte metodológico en el Jesús Recordado</i>	150
5. <i>Posibilidades de la perspectiva oral de la tradición y la aplicación del modelo de la tradición informal controlada</i>	152
Recapitulación: exposición de resultados.....	1555
CUARTA PARTE: BALANCE, VALORACIONES, APERTURAS Y LÍMITES DE LOS APORTES DE DUNN	157
Capítulo VIII: Los aportes de James Dunn en el <i>Jesús Recordado</i>: balance, valoraciones, aperturas y límites	158
1. <i>La aplicación del Realismo crítico</i>	158

2. <i>Dialógica hermenéutica</i>	161
3. <i>Posibilidad del objeto de estudio: el Jesús Recordado</i>	163
4. <i>El cambio de paradigma: la búsqueda del ambiente del Jesús Recordado</i>	165
5. <i>Estabilidad y flexibilidad en la Tradición de Jesús</i>	167
6. <i>Aperturas de la obra de Dunn</i>	171
6.1 <i>Existencia de una tradición oral y plasmación de textos escritos</i>	171
6.2 <i>La posibilidad de una tradición interpretativa</i>	173
6.3 <i>Consideraciones teológicas del paradigma oral</i>	175
7. <i>Limitaciones en el Jesús recordado</i>	177
7.1 <i>El énfasis en el impacto y la falta de una categoría creyente que permita el conocimiento de Jesús</i>	177
7.2 <i>El corsette de la investigación de la Quest: implicaciones del Jesús recordado y la investigación sobre la vida de Jesús</i>	179
a) <i>Olvidos</i>	179
b) <i>Constricciones: La dependencia del testimonio múltiple y escasa valoración del evangelio de Juan</i>	180
8. <i>La necesidad de estudios más detallados de la tradición oral</i>	182
BIBLIOGRAFÍA	185

INTRODUCCIÓN

1. Motivaciones y propuesta

La persona de Jesús es, y ha sido a lo largo de la historia, el punto inicial de la fe cristiana y esto nos atañe de modo especial.¹ Su figura ha marcado la historia de los hombres, y desde el aspecto fiducial la ha transformado ya definitivamente en historia de la salvación. Sin embargo, la fe no ha sido el único motivo de la búsqueda acerca de una persona tan singular. Las sucesivas investigaciones han conocido muchas aproximaciones desde diferentes perspectivas.

A nosotros, como a tantos otros, la persona de Jesús nos parece motivo suficiente para encaminarnos a una búsqueda que tenga en cuenta algunos logros de esas aproximaciones y reconstrucciones, ya que acercándonos al Maestro de Galilea descubrimos renovada nuestra fe y nuestro seguimiento. Es cierto, sin embargo, que dichas búsquedas tienen límites y que es necesario aclarar que todas ellas revisten carácter provisional.

Por otra parte, el hecho de que la historia haya contado con muchas búsquedas acerca de la persona de Jesús nos hace caer en la cuenta de lo que muy bien se preguntaba J.P. Meier al comienzo de su monumental obra: “¿para qué probar siquiera donde otros

¹ “No se comienza a ser cristiano por una decisión ética o una gran idea, sino por el encuentro con un acontecimiento, con una Persona, que da un nuevo horizonte a la vida y, con ello, una orientación decisiva”. BENEDICTO XVI, *Deus Caritas Est*, 1.

han fracasado?”² Si esa pregunta invade a un erudito de la talla de Meier, ¿qué podríamos decir nosotros? Sin embargo, no creemos que esa inquietud deba detenernos.

Además, nuestra disertación no intenta entrar en los pormenores de las búsquedas, ni se propone ensayar una nueva y distinta. Simplemente quiere descubrir en ellas, y a través del planteamiento de James Dunn, posibilidades que quizás hayan quedado olvidadas en el lanzamiento hacia la indagación histórica sobre la figura de Jesús.

El intento que hacemos entonces está motivado por la fe pues nos es imposible negarla cuando hablamos de Jesús; por la búsqueda de su historia, que no puede ser pasada por alto porque Él mismo se hizo parte de la nuestra; y por la singularidad de su seguimiento, al que nos sentimos llamados y que nos compromete a conocerlo cada vez más.

¿Qué proponemos entonces? Descubrir cómo en el pensamiento del autor elegido se da la posibilidad de encontrar a Jesús desde el recuerdo de sus seguidores y eso, a nuestro entender, es ya diálogo no solo con la historia (como la entiende la historiografía moderna) sino también con la fe de aquellos hombres. Nuestro autor sigue el ritmo de las búsquedas del Jesús histórico, pero le agrega la posibilidad de mirar más allá de una pretendida objetividad histórica que nunca llegará a ser tal.

Ciertamente se nos podría objetar que estamos en un tema de cristología fundamental, sin embargo, creemos que para hacer un intento que nos ofrezca resultados positivos será necesario recurrir a la hermenéutica, y allí ingresará el aspecto dogmático. El mismo Dunn, creemos, nos abre a esa posibilidad al reconocer que la fe se arraiga en la historia de los seguidores de Jesús y donde hay fe e historia siempre se nos invita a un diálogo hermenéutico.

Por tanto, el intento no será historiográfico, sino que, haciendo dialogar fe e historia y estableciendo intercambios con la hipótesis de James Dunn, encontraremos las condiciones de posibilidad de cualquier búsqueda. Dentro de esas posibilidades, nuestra mirada se encaminará hacia la búsqueda de espacios para la fe en el ámbito de una cultura con creciente interés y compromiso histórico. Es un sendero en el que se torna importante el modo de acercarnos a la tradición de Jesús, y como toda aproximación genera inquietud e interés, pues siempre nos queremos acercar más y mejor a las noticias que del Galileo tenemos: los evangelios.

² J. P. MEIER, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico (I). Las raíces del problema y la persona*, Navarra, Verbo Divino, 2013, 31.

Las búsquedas y el diálogo con diferentes investigadores nos ayudarán a mostrar, según nuestro autor, posiciones de las que a veces, por naturalizadas, no descubrimos sus presupuestos. Además, nos pondrá en la posibilidad de conocer los nuestros, en un diálogo interdisciplinar con la filosofía, la hermenéutica y la historia.

2. *Objeto de investigación*

Para mayor claridad conceptual presentamos el objeto de estudio. Como objeto material tomaremos la obra de James D.G. Dunn *El Cristianismo en sus Comienzos: Jesús Recordado*.³ Dicha obra es la primera publicación de un extenso estudio que el autor realiza sobre los inicios del cristianismo, y que ha planificado en tres entregas. Es en esta primera pieza donde el autor se dedica a escrutar acerca de la persona de Jesús y la investigación que se ha desarrollado sobre Él. De este profundo trabajo nos interesan particularmente los capítulos de la presentación sobre la exploración histórica y teológica de la *Quest* (capítulos 3-5) y el espacio dedicado a los presupuestos de la obra misma (capítulo 6). La razón de la elección de estos capítulos es que contienen lo más sustancioso de lo histórico, lo hermenéutico, la hipótesis de cómo distinguir la tradición de Jesús, y las perspectivas de búsqueda que la hipótesis del autor logra abrir.

Desde el punto de vista formal, la investigación se propone descubrir en la perspectiva de Dunn un aporte que, además de dar respuesta frente a las diferentes búsquedas del Jesús histórico, permita también encontrar bases para analizar una tradición de fe que puede remontarse a lo recordado de la persona de Jesús. Nuestra hipótesis es que lograremos establecer un diálogo fructuoso entre historia y fe en este sentido, y que ese diálogo —que el autor nos propone— permitirá una perspectiva más realista de lo que la indagación histórica debe tener en cuenta a la hora de la exploración y de las posibilidades del objeto de su búsqueda. La investigación en la historia exige una aproximación hermenéutica de los textos que nos transmiten la historia de Jesús y no puede dejar afuera la realidad de la fe —como si fuera un agregado postpascual— que está presente en ellos y en la misma acción de Jesús.

La preocupación de las diferentes búsquedas (*Old Quest, New Quest, Third Quest*) se ha centrado en la figura de Jesús, tratando de separar la fe de los escritos neotestamentarios. Tal exploración se muestra inútil, según la perspectiva de Dunn, ya

³ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado: el cristianismo en sus comienzos (I)*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2009.

que es imposible separar aquella imagen de Jesús del impacto que ese recuerdo suscitó en sus primeros seguidores. Una búsqueda así es, para Dunn, un artificio, y por eso, en su hipótesis, plantea que la verdadera búsqueda no debe perder de vista lo que la acción de Jesús produjo en sus discípulos: la fe. Para mostrar esto, el autor trata de acercarse a las tradiciones que pertenecen a ese recuerdo del Maestro, alejándose de las hipótesis redaccionales e investigando los “recuerdos” fijos en las tradiciones orales.

La intención del presente trabajo será encontrar en ese núcleo de tradición oral unas perspectivas que ayuden a acercarse a la naturaleza de los textos evangélicos y a una mejor calibración de los estudios de la tradición de Jesús. De ahí el interés en un trabajo que pretende ser una ejercitación entre lo fundamental y lo dogmático.

3. Metodología y estructuración

Al comienzo de nuestra exposición, en una primera parte, presentaremos el marco de la investigación que realizamos. Luego, a través de la reflexión sobre las implicancias entre la investigación de la historia de Jesús y la teología, haremos una mostración de la importancia de las dos realidades involucradas en la transmisión de la actuación de Jesús: la historia y la fe. Este primer momento, que podría ser considerado una breve introducción al tema de la relación entre historia y fe en el ámbito de las búsquedas del Jesús histórico, nos conseguirá una presentación de la importancia de la *Quest*.

En una segunda parte del presente estudio intentaremos una reseña de la historia de las búsquedas del Jesús histórico. Este momento seguirá una tipificación en tres etapas (distanciamiento del dogma, alejamiento de la historia y del dogma, y alejamiento de la historia) que presentará la importancia de los presupuestos metodológicos en los resultados de la investigación. Tal análisis nos permitirá descubrir los logros y limitaciones de dichas búsquedas y las posiciones contrapuestas que han generado. Dicha metodología logrará resaltar el debate sobre la posición de la investigación histórica frente a la fe, y viceversa. Nos encontraremos con dos compañeras difíciles: fe y disciplina histórica.⁴

⁴ Cf. *Ibíd.*, 133.

En una tercera parte, expondremos la hipótesis de James Dunn en un diálogo hermenéutico entre historia y fe. Este será un momento interpretativo en el que mostraremos, además, cómo la hipótesis de nuestro autor encuentra sustentabilidad en el trabajo de otros investigadores. Trabajando desde las tensiones entre historia y fe, presentaremos la mediación epistemológica y hermenéutica. Estamos convencidos que las posiciones de James Dunn sentarán bases razonables para cualquier indagación histórica sobre Jesús. Seguidamente, un análisis de los resultados obtenidos nos introducirá en la propuesta del *Jesús Recordado*, y las perspectivas de un nuevo paradigma en la *Quest*. De esta manera, descubriremos las razones, fuentes y posibilidades de la hipótesis de nuestro autor para poder dar respuesta a los problemas que ya habremos descubierto en las dos primeras partes de nuestro trabajo. De este modo podremos presentar los fundamentos para la consideración acerca de lo que entendemos, con nuestro autor, que sería la tradición de Jesús y un modo de acercarnos respetuosamente a ella y, con ella a los textos que nos transmiten la historia del Galileo.⁵

Por último, en una cuarta sección se presentará —a modo de cierre y extrañamiento— el balance, las conclusiones, las limitaciones y las aperturas de la perspectiva del investigador inglés en el marco de las investigaciones histórico-teológicas de la tradición de Jesús.

Cabe aclarar que en la cuestión de los autores y, como interés de la disertación, se intentará dar voz a ellos mismos, razón por la cuál nos extendemos en cantidad de páginas que limitan el trabajo de investigación para el ciclo de la licenciatura. Sin embargo, y como interés en el método heurístico preferimos desarrollar más la presentación, aunque, claro, eso signifique ampliar el escrito.

⁵ Como explicitaremos, por tradición de Jesús nos referimos a la transmisión de las palabras y hechos de Jesús que pueden llegar a su misma actuación.

PRIMERA PARTE:
LA BÚSQUEDA HISTÓRICA DE JESÚS
MARCO DE LA INVESTIGACIÓN E
IMPLICANCIAS TEOLÓGICAS

Capítulo I

Marco de la investigación

1. Lugar teológico de la disertación: fe, revelación e historia en la teología fundamental

“Los primeros cristianos sin duda hablaban un lenguaje más simple, pero más profundo, aseverando no para convencer, sino para testimoniar que en Jesús habían recibido de Dios el don de la vida, del conocimiento, de la inmortalidad y de la santidad, porque Jesús no era un mensajero más en la sucesión veterotestamentaria de los profetas o sapiencial de las filosofías, sino que en él Dios mismo estaba visitando a su pueblo”.⁶

En estas palabras pronuncia la convicción del cenit de la Revelación divina en Jesús, por parte de los primeros cristianos, Olegario González de Cardedal. En esa certeza que da la fe se conjugan tres realidades que están omnipresentes en nuestro trabajo: la fe, la historia y la revelación. Podríamos componerlas en forma de oración: la fe en que Dios se revela en el devenir de la historia de los hombres y, más que eso, la fe en la visita de Dios en medio de la historia de su pueblo como punto culminante de su *Re-velarse*.⁷

Como es de notar, el tema atañe a lo propio de la teología fundamental y, como en nuestro caso el tema propio es el de la revelación en Jesús —navegando entre fe e historia y la necesidad de la mediación hermenéutica— se trata de una disertación de cristología fundamental. Para establecer la posibilidad de un trabajo de este tipo, nos parece que es necesario clarificar el marco del tema que nos ocupa: el de la posibilidad de atender a la polaridad *fe-historia* en la investigación sobre la vida de Jesús y los aportes

⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret: aproximación a la cristología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993³, 41.

⁷ Cf. Hb 1, 1-2; cf. Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Dei Verbum* sobre la Revelación Divina (en adelante DV), 4.

históricos, hermenéuticos y metodológicos de la obra *Jesús recordado: el cristianismo en sus comienzos* de James D. G. Dunn. En este sentido, desarrollamos muy brevemente la relación revelación-historia.

2. *La historia como lugar de la revelación y de la fe*

Según señala Latourelle, los teólogos —afirmándose en la Escritura y en el Magisterio— distinguen generalmente dos formas de revelación: natural e impropriamente dicha, y sobrenatural y propiamente dicha.⁸ En este sentido, se entiende como revelación natural —impropriamente dicha— el conocimiento de Dios por medio del mundo creado, donde Él se manifiesta como autor. En esta relación causal se puede descubrir la voluntad divina implicada en el orden establecido, pero no en el misterio de su persona:

“El hombre que contempla la creación, no se siente interpelado; no debe responder a una llamada; sólo tiene que descifrar un objeto colocado ante él. La creación nos lleva a Dios como a su causa, manifiesta su presencia y sus perfecciones. Habla de Dios, pero Dios no habla, no dialoga, es como una persona presente, pero callada. Por ello el encuentro del hombre con el universo no termina en un asentimiento de fe, sino en una actitud existencial: la del obsequio y la adoración”.⁹

La revelación sobrenatural, en cambio, tiene por principio el acercamiento de Dios, quien busca el encuentro y suscita la fe. En este encuentro se da la posibilidad de conocer el misterio de Dios y se inaugura un diálogo, una comunión:

“En la Revelación sobrenatural [...] Dios interviene como persona en un punto y lugar determinado de la historia y del espacio; inicia con el hombre un diálogo de amistad, le descubre el misterio de su vida íntima y el de su designio salvífico, le invita a una comunión personal de vida y bienes. El hombre, directamente interpelado por Dios, responde libremente por la fe a la llamada personal de Dios y hace alianza con él”.¹⁰

Esta división entre revelación natural y revelación sobrenatural descansa, en definitiva, sobre una diversa constitución epistemológica:

“El perpetuo sentir de la Iglesia Católica sostuvo también y sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio, primeramente, porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina; por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la razón natural puede alcanzar, se nos proponen para

⁸ Cf. R. LATOURELLE, *Teología de la revelación*, Salamanca, Sígueme, 2005¹¹ (orig. 1966), 429.

⁹ *Ibíd.*, 432.

¹⁰ *Ibíd.*

creer misterios escondidos en Dios de los que, a no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia [Can. 1]. Por eso el Apóstol, que atestigua que Dios es conocido por los gentiles por medio de las cosas que han sido hechas [Rom. 1, 20]; sin embargo, cuando habla de la gracia y de la verdad que ha sido hecha por medio de Jesucristo [cf. Ioh. 1, 17], manifiesta: Proclamamos la sabiduría de Dios en el misterio; sabiduría que está escondida, que Dios predestinó antes de los siglos para gloria nuestra, que ninguno de los príncipes de este mundo ha conocido...; pero a nosotros Dios nos la ha revelado por medio de su Espíritu. Porque el Espíritu, todo lo escudriña, aun las profundidades de Dios [1 Cor. 2, 7, 8 y 10]. Y el Unigénito mismo alaba al Padre, porque escondió estas cosas a los sabios y prudentes y se las reveló a los pequeñuelos [cf. Mt. 11, 25]”.¹¹

Ahora bien, especificados los dos modos de revelación, nuestro trabajo apunta a la revelación sobrenatural. Ésta tiene su acontecer en la historia.¹² De esta manera, si Dios interviene en la historia para manifestar su voluntad entonces los acontecimientos históricos adquieren una densidad nueva: en ellos Dios se revela y manifiesta intenciones que dan a la historia un sentido, una dirección; y, a su vez, estos acontecimientos portan una significatividad que *des-vela* algo del misterio divino. Ciertamente, esta revelación *en* la historia no coincide con la totalidad de la historia universal, sino con ciertos acontecimientos donde Dios ha intervenido:

“Al comienzo de su historia, Israel vivió una serie de acontecimientos: el éxodo de Egipto, la travesía por el desierto, la entrada en Canaán. Estos acontecimientos, considerados en sí mismos, eran hechos mudos, que bien podrían haber pasado como tantos otros, sin dejar detrás ninguna huella, y que podían ser interpretados de distintas maneras. A fin de cuentas, el éxodo fue la huida de un grupo de esclavos, que se resistieron a seguir soportando indefinidamente los duros trabajos a los que los había sometido el Faraón de Egipto. Y de manera similar podrían interpretarse el largo peregrinaje por el desierto y la penetración de Israel en Canaán: un grupo nómada, cansado ya de afrontar las asperezas y la inseguridad del desierto, buscó mejores condiciones de vida en una tierra cultivable”.¹³

Así, la palabra es la condición de posibilidad de que un hecho se revele acontecimiento de revelación. En el Antiguo Testamento es la palabra profética la que explica y valora el hecho de la historia y le otorga una densidad reveladora: es necesaria esta palabra que anuncia, acompaña o viene después del hecho dado en la historia para interpretarlo, aclararlo e iluminarlo, y manifestar su pleno sentido. El acontecimiento, así imbuido de densidad, se propone entonces a la fe: Israel verá en esos hechos la manifestación de Yahveh, y más, de un Yahveh liberador, padre, comprometido en una alianza, y tal hecho se convertirá en un acontecimiento salvífico. La fe se afirmará entonces en el recuerdo de las *mirabilia Dei* —esos acontecimientos de salvación—, y

¹¹ Concilio Vaticano I, Constitución Dogmática *Dei Filius* sobre la fe católica, cap. 4 (DH 3015)

¹² Cf. H. FRIES, "La revelación", en: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 1992⁴ (orig. 1965), 214.

¹³ A. LEVORATTI, *Hermenéutica y teología*, Buenos Aires, Lumen, 1997, 108.

será la comunidad creyente la que reconozca cuáles son los hechos que, interpretados por la palabra, constituyen una revelación divina.

Sin embargo, esa palabra profética no mira sólo al pasado, sino que abre el horizonte de un futuro por medio de las promesas que Dios hace en la voz de los profetas: así se inscribe en la historia de la salvación la dinámica promesa-cumplimiento. El Nuevo Testamento atestigua que todas aquellas promesas han llegado a cumplimiento por medio de Jesucristo¹⁴: “*En efecto, todas las promesas de Dios encuentran su «sí» en Jesús, de manera que por él decimos «Amén» a Dios, para gloria suya*”. (2 Co 1, 20).

En esta conjunción de *hechos y palabras* reside el trasfondo de la disertación que presentamos. Pues es *en* la historia donde Dios se revela y los creyentes advierten su revelación. La polaridad *fe-historia* se encuentra en el centro mismo de la cuestión sobre 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 ésta 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, su tradición y los textos que se fueron cristalizando en torno a ellas. La cuestión que surge es, entonces cómo acceder a esta temática. El Concilio Vaticano II expresa en *Dei Verbum* el modo en que estos textos deben ser leídos:

“Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe”.¹⁵

Sin embargo, la investigación histórica ha encontrado en la polaridad *fe-historia* un obstáculo de difícil superación. La historia como lugar de la revelación presenta una

¹⁴ “[...] las esperanzas mesiánicas [en el Antiguo Testamento] demuestran que el punto culminante, y también el punto culminante históricamente experimentable de la actividad divina, es algo esperado todavía. Así, pues, las intervenciones divinas registradas en el pasado pueden ser superadas. La tradición neotestamentaria, por el contrario, sabe que el punto histórico culminante de la acción divina queda ya a sus espaldas. El Mesías ha llegado ya.” P. LENGSELD, “La presencia de la Revelación en la Escritura y la Tradición”, en: FEINER, Johannes; LÖHRER, Magnus (dirs.), *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, Madrid, Cristiandad, 1992⁴(orig. 1965), 332.

¹⁵ DV 12.

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. Sobre la segunda posición —anti-dogmática— se pronuncia 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”.¹⁶

Como ya se deja notar, la temática a abordar encuentra su lugar en los fundamentos de la conciencia creyente, esto es, en el ámbito de la teología fundamental.

En el tema propuesto en nuestro trabajo, esa consideración de la Revelación en la historia de Jesús implica la investigación de la historia del Galileo. Como señala la Comisión Teológica Internacional, el presupuesto “antidogmático” no es un postulado necesario del uso del método histórico, como tampoco una actitud de abierto rechazo a la fe significa una visión “objetiva” de la historia de Jesús. De la misma manera, un abandono de la realidad histórica no convierte a la fe —de una religión que pretende dar razones de su creencia en el Dios que se revela en la historia— en una salvaguarda con la que evitar los problemas. La investigación de su vida debe, por tanto, tener en cuenta un método que permita, dentro de los límites existentes, conjugar la fe y la historia para ofrecer unos resultados que asuman que los textos que nos informan sobre Jesús son textos confesionales y, entonces, que la fe es una realidad histórica que se da en el marco de la actuación del Nazareno. La existencia de una polaridad —*historia y fe*— muchas

¹⁶ C. T. INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología* [en línea], 1979, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html [consulta: 3 de mayo de 2016], 1.2.

veces difícil de conjugar en la investigación no exime de ninguno de ambos polos que, de hecho, son necesarios y se co-implican. A su vez, como la fe cristológica da luz sobre el modo de interpretar los textos y la tradición de Jesús, la investigación histórica puede impulsar un mejor entendimiento de dicha tradición y sus procesos y, por tanto, un conocimiento mayor de la naturaleza de esos escritos.

En este sentido, conviene exponer brevemente cuáles son las implicancias de la labor historiográfica en la teología y la fe, en el ámbito de nuestra investigación: el Jesús de la historia.

Capítulo II

La investigación sobre la vida de Jesús: Necesidad e implicancias

La investigación histórico-científica sobre la vida de Jesús se remonta al siglo XVIII con la aparición de una obra póstuma de Hermann Reimarus que hiciera publicar un discípulo suyo, Gotthold Lessing. El desarrollo de esa investigación quedará para más adelante en los capítulos dedicados a la reseña histórica de las búsquedas. Baste aquí decir que nos encontramos con una problemática —la de las búsquedas históricas de Jesús— relativamente nueva y, sin embargo, con un gran caudal de investigación. Conviene, antes de desplegar su recorrido en el tiempo, señalar la importancia de estos intentos por llegar al Jesús histórico y su implicancia en la teología.

1. Necesidad de la búsqueda del Jesús Histórico y sus implicancias teológicas

Al iniciar este desarrollo, debemos dejar en claro que a Jesús no llegamos a través de sus escritos ni tampoco de notas biográficas en el sentido moderno del género de las biografías. Los Evangelios —fuentes principales para conocer a Jesús¹⁷— no son informes documentales, sino testimonios creyentes escritos a la luz de la Pascua y con la

¹⁷ Es verdad que existen otros testimonios extracristianos. Un breve análisis en W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona, Herder, 1975², 60-72; un estudio más detallado en J. P. MEIER, *Un judío marginal (I)*, 65-182. Sin embargo, como se pronuncia E.P. Sanders: “Los documentos más o menos contemporáneos suyos [los de Jesús], dejando aparte los del Nuevo testamento, prácticamente no arrojan luz alguna sobre la vida o la muerte de Jesús, aunque revelan muchas cosas sobre el ambiente social y político en el que se desarrolló”, E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, Navarra, Verbo Divino, 2010², 19.

finalidad de comunicar la fe.¹⁸ En efecto, conocemos a Jesús por el movimiento que suscitó en el siglo I de nuestra era y por ello el punto de partida de dicho conocimiento es la primitiva comunidad cristiana, testigo de lo que hizo y dijo.¹⁹ El testimonio de aquella comunidad no tiene una finalidad historiográfica, sino religiosa: atestiguar el acontecimiento de la salvación de Dios obrado en Jesucristo.

“El Nuevo Testamento no tiene por finalidad la de presentar una información puramente histórica sobre Jesús. Pretende, ante todo, transmitir el testimonio de la fe eclesial sobre Jesús y presentarlo en su plena significación de «Cristo» (Mesías) y «Señor» (Kyrios, Dios). Este testimonio es expresión de la fe y busca, a la vez, suscitar la fe. No puede, pues, componerse una «biografía» de Jesús, en el sentido moderno de la expresión, entendiéndose por tal un relato preciso y detallado, cosa que sucede igualmente con numerosos personajes de la antigüedad y de la Edad Media”.²⁰

Esta constatación representa un problema para la ciencia histórica moderna pues ella debe partir de un *distanciamiento crítico* entre el Jesús terreno y el Cristo proclamado por la fe.²¹ Bien señala René Latourelle que la imagen de Cristo según los Evangelios ofrece la impresión de una considerable hieratización respecto a lo que fue el Jesús terreno.²² Sin embargo, tal afirmación no debe hacer caer en un pesimismo exagerado sobre la posibilidad de conocer la vida histórica de Jesús, ni llevar a la consideración de que los textos evangélicos no contienen hechos históricos del Nazareno o falsifican esa realidad.²³

¹⁸ Cf. J. LOIS FERNANDEZ, "Estado actual de la investigación histórica sobre Jesús", en: *ReLac* [en línea], (1997), disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/245.htm>, [consulta: 4 de mayo de 2016], 1.

¹⁹ Cf. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca, Sígueme, 1997⁴, 19-21.

²⁰ C. T. INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología*, 1.1.

²¹ Cf. H. SAFA, "El estado actual de la "Third Quest" o "tercera búsqueda" del Jesús histórico", en: *Teologia 101* [en línea], (2010), 91-115, disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/el-estado-actual-de-la-third-quest-otercera-busqueda-del-jesus-historico.pdf>, [consulta: 10 de mayo de 2016]. p 93.

²² Cf. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 20.

²³ "La Santa Madre Iglesia firme y constantemente ha creído y cree que los cuatro referidos Evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican fielmente lo que Jesús Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación de ellos, hasta el día que fue levantado al cielo. Los Apóstoles, ciertamente, después de la ascensión del Señor, predicaron a sus oyentes lo que Él había dicho y obrado, con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, amaestrados por los acontecimientos gloriosos de Cristo y por la luz del Espíritu de verdad. Los autores sagrados escribieron los cuatro Evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se trasmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las Iglesias, reteniendo por fin la forma de proclamación de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús. Escribieron, pues, sacándolo ya de su memoria o recuerdos, ya del testimonio de quienes «desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra» para que conociéramos «la verdad» de las palabras que nos enseñan" (Concilio Vaticano II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 19). También la Pontificia Comisión Bíblica en la Instrucción acerca de la verdad histórica de los evangelios *Sancta Mater Ecclesia* 1: "Otros parten de una falsa noción de la fe, como si ésta no cuidase de las verdades históricas o fuera con ella incompatible. Otros niegan a priori el valor e índole histórica de los documentos de la Revelación [...] Todas estas cosas no sólo son contrarias a la doctrina católica, sino que también carecen de fundamento científico y se apartan de los rectos principios del método histórico". Sobre la relación de los Evangelios con Jesús, se pronuncia la misma Comisión Pontificia en "La inspiración y la verdad de la Sagrada Escritura" 84: "La *Dei Verbum*

Este *distanciamiento crítico* propio de la investigación histórica nos abre a la pregunta acerca de si el Cristo de los Evangelios es el mismo Jesús de Nazaret o, dicho en otras palabras, si la proclamación de Jesús como Mesías está legitimada, o tiene relación, con la historia del Nazareno. No resulta esto un tema decorativo para los cristianos, pues la particularidad del cristianismo es su encarnación en la historia. El cristianismo no es un gnosticismo caído del cielo, sino que procede de una intervención gratuita de Dios en la historia de los hombres.²⁴

“Jesucristo, que es el objeto de la fe de la Iglesia, no es ni un mito ni una idea abstracta cualquiera. Es un hombre que vivió en un contexto concreto y que murió después de haber llevado su propia existencia dentro de la evolución de la historia. La investigación histórica sobre él es, pues, una exigencia de la fe cristiana. Esta investigación no carece de dificultades, como lo demuestran los avatares que ella ha conocido en el transcurso del tiempo”.²⁵

De alguna manera, la reflexión teológica tendrá que preguntarse si a través de la investigación histórica puede captar en la predicación y actuación del Galileo, retenida en el testimonio de los primeros seguidores, alguna razón para la pretensión incondicionada y absoluta que es Jesús de Nazaret.²⁶ Negar la ligazón entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe, según la ya clásica distinción de Kähler, comportaría la decisión de hacer caso omiso a la historia donde Dios se revela, tan fundamental para la Revelación cristiana.²⁷

En este sentido, J. Dunn contribuye al afirmar un nexo entre la encarnación en la historia del cristianismo y la Encarnación de Jesús que hace capaz de descubrir la importancia de la indagación histórica desde la misma identidad creyente: “la Encarnación es por definición la acción de Dios de manifestarse en determinado momento

reafirma así mismo el carácter histórico de los Evangelios, los cuales «transmiten fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente para su eterna salvación» (nº. 19). Luego describe el proceso que condujo a la forma actual de los cuatro Evangelios: estos no pueden ser reducidos a creaciones simbólicas, míticas, poéticas de autores anónimos, sino que son relatos fiables de los hechos de la vida y del ministerio de Jesús. Sería erróneo pretender una equivalencia precisa entre cada uno de los elementos del texto y las particularidades de los hechos, pues ello no responde a la naturaleza y a la finalidad de los Evangelios. Los diversos factores que modifican los relatos y crean diferencias entre ellos no impiden una presentación atendible de los hechos. También es inadecuado el supuesto que teoriza acerca de la discontinuidad entre Jesús y las tradiciones que dan testimonio de él, o bien el desinterés o la incapacidad de presentarlo de manera adecuada. Así, pues, los Evangelios establecen una relación veraz con el verdadero Jesús”.

²⁴ Cf. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 26.

²⁵ C. T. INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología*, 1.

²⁶ Cf. S. PIE NINOT, *La teología fundamental: dar razón de la esperanza (1 Pe 3, 15)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006⁵, 335.

²⁷ Cf. M. KÄHLER, *Der Sogenante Historische Jesus Und Der Geschichtliche Biblische Christus*, Göttingen, 1882; citado en A. CADAVID, "La investigación sobre la vida de Jesús", *Teología y Vida*, XLIII (2002) 512-540, 519.

y lugar en la historia de los hombres”²⁸, y por esto es inmensamente relevante la investigación sobre lo ocurrido en Palestina en aquella época. Así afirma también Dahl en el artículo “*The problem of historical Jesus*” al decir que “*el hecho de que Jesús pueda ser objeto de investigación viene dado por la Encarnación y no puede ser negado por la fe, si esta ha de permanecer fiel a sí misma*”.²⁹

Por otra parte, y matizando un posible fanatismo historicista que quiera borrar todo rastro de proclamación de fe, habría que agregar que una historia que se precie de reconocer la realidad de los hechos debe tener en cuenta que la fe de aquel movimiento del siglo I también es un hecho histórico, es *fe histórica*, y en ese movimiento se han cristalizado las informaciones que nos llegan a través de los evangelios. Olvidar esta realidad es no hacer justicia a la búsqueda misma en la que se está embarcando. Una tensión entre fe e historia nos dice Dunn, ha sido considerada demasiado a menudo letal para la *buena historia*.³⁰ Abandonar la historia es abandonar el dato de la existencia de una fe, pues los textos neotestamentarios que nos sirven de fuente para la investigación no dudaron en reconocer al proclamado en la vida del crucificado. Esta constatación está muy bien explicada por José Ignacio González Faus:

“Cuando la comunidad, después de una época de predicación del *Kerigma*, se decide a escribir unos Evangelios (¡que son también predicación del *kerigma*!) y, sin embargo, lo hace en forma de narración *biográfica*, está dando testimonio de que la vinculación de su mensaje a aquella persona concreta y a aquella historia concreta es algo esencial para ella. Cuando la Iglesia llama *Evangelio* (que es un término que designa exactamente lo mismo que la palabra *kerigma*: la buena noticia a transmitir) a escritos que tienen la forma de un relato histórico biográfico, está presuponiendo que la referencia a la historia concreta y pasada de Jesús de Nazaret pertenece intrínsecamente a la buena noticia que ella predica. Y cuando, sin embargo, no escribe esos Evangelios como puro informe documental, está dando testimonio de su fe en que el Jesús terreno seguía presente en ella, y de que, en ese Jesús, no se trata de un simple personaje, profeta o taumaturgo, sino del Señor que afecta a mi propia existencia y a quien estoy obligado [...] sí que interesa *la persona de Jesús* como perteneciente *intrínsecamente al kerigma* y no como meramente ocasión para éste”.³¹

De este modo, buscar un Jesús “arrancado” de la fe desde testimonios creyentes es una ilusión:

“Las investigaciones científicas sobre el Jesús de la historia tienen, ciertamente, un gran valor. Esto es particularmente verdadero para la teología fundamental, así como para los contactos con los no-creyentes. Pero un conocimiento verdaderamente cristiano de Jesús no puede encerrarse dentro de estas perspectivas limitadas. No se accede plenamente a la persona y a la obra de Jesús

²⁸ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 135.

²⁹ N. A. DAHL y D. JUEL, *Jesus the Christ: the Historical Origins of Christological Doctrine*, Michigan, Fortress Press, 1991, 101; citado en J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 135, nota al pie 2.

³⁰ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 169.

³¹ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva: ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, 1984⁹, 44-45.

si no se evita disociar el Jesús de la historia del Cristo tal como ha sido objeto de la predicación. Un conocimiento pleno de Jesucristo no puede obtenerse a menos de tenerse en cuenta la fe viva de la comunidad cristiana que sostiene esta visión de los hechos. Esto vale tanto para el conocimiento histórico de Jesús y para la génesis del Nuevo Testamento, como para la reflexión cristológica de hoy”.³²

Lo planteado presenta la necesidad de un diálogo entre fe e historia que compromete a la teología. De este diálogo, Pie Ninot hace una descripción estructural que puede ayudarnos a discernir el trabajo que implica tal “nudo” a la teología:

“Cuando Pedro en su primer discurso, según Hech 2,32, afirma: «a este Jesús Dios lo ha resucitado, y de ello somos testigos todos nosotros», propone un testimonio realizado en la fe sobre un acontecimiento acaecido en la historia. De este modo se percibe la estructura original de la fe, que articula en un acto único la doble relación con la historia y con la fe, situación que la reflexión teológica no puede separar sino que debe analizar en el interior del círculo hermenéutico que las dos generan gracias al cual una no puede ser pensada sin la otra. De hecho, precisamente los evangelios se presentan como una historia, y, aunque de otra forma, también los Credos cristianos tienen una estructura narrativa de tal forma que lo que se confiesa de Cristo como Señor concierne ineludiblemente a Jesús de Nazaret. Por esta razón aparece la solidaridad indiscifrable (?) entre la fe y la historia, y la pregunta correlativa que se plantea es cómo tal testimonio de fe y tal narración histórica se articulan mutuamente”.³³

Tal diálogo compromete un tema muy importante para la fe: la credibilidad. Lo que está en juego es la credibilidad misma de la fe cristiana: asegurar que los evangelios son fieles a la tradición y que esta es fiel en transmitir, iluminada por la luz de la Pascua, la verdad histórica del misterio revelado por la persona de Jesús y el impacto que suscitó su figura. Si no podemos determinar la relación que hay entre *kerigma* e historia, entre Jesús y Cristo, no tiene sentido la investigación, ya que sería imposible acceder al acontecimiento que está en la génesis del cristianismo. La pregunta es entonces, ¿qué quedaría de cristianismo? Si es imposible encontrar a Jesús, conocer su proyecto, su mensaje y sus acciones como hechos que realmente han sucedido en la historia, la respuesta es una gnosis superior y nada más:³⁴ ya no habría intervención definitiva de Dios en la historia de los hombres y, con eso, ya no se nos presentaría la posibilidad de un Dios con nosotros.

Por otra parte, podríamos señalar que en esta relación, historia y fe, se corrigen en un equilibrio que, aunque difícil de sostener, no puede dejar de observarse. Un Cristo sin historia sería un mito gnóstico o un relato doceta, en el que se puede introducir cualquier pretensión. En este sentido, la indagación acerca del Jesús histórico ofrece a la fe

³² C. T. INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología*, 2.

³³ S. PIE NINOT, *La teología fundamental*, 333-334.

³⁴ Cf. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 13-14.

contenidos concretos. De este modo, las propuestas de las investigaciones acerca de la historia de Jesús influyen sobre la cristología evitando que se realice una comprensión cristológica deficiente.

Roger Haight³⁵ reconoce esta realidad abordándola desde la perspectiva de la imagen y nos ayuda a entender la interrelación que implica. Primero establece que toda idea de Jesús está enraizada en una imagen, —utilizando la categoría *imaginación* de santo Tomás, que establece que todo lo que está presente en el entendimiento ha ingresado por medio de los sentidos externos e internos—. Así muestra que la teología de Nicea y Calcedonia propone la divinidad como imagen predominante en la concepción de la persona de Jesús, aunque sostenga su humanidad. La imagen da como resultado que Jesús de Nazaret es Dios. Cuando pasa a analizar la imagen de Jesús que predomina en la investigación historiográfica a través de una contrastación con la imagen de la teología clásica demuestra que la concepción imaginativa de los historiadores es que Jesús se presenta como un ser totalmente humano. Entre estos dos polos —el Jesús divino de la teología clásica y el enteramente humano de la indagación histórica—, el autor establece relaciones a través de tres postulados:

1. Dado que no se puede separar a Jesucristo de Jesús de Nazaret, toda concepción cristológica ha de tener siempre como punto de referencia al Jesús histórico, sugiriendo una confrontación entre las dos configuraciones de Jesús en la que cada una modifique a la otra.³⁶
2. Dado que actúan como norma negativa, los sólidos resultados de la investigación histórica constituyen un estímulo para reinterpretar el lenguaje teológico clásico en determinados casos. Hay que resaltar que por *norma negativa* entiende el autor que la cristología no puede contradecir el acuerdo de los historiadores relativo a Jesús.³⁷ Sería, en cambio, *norma positiva* la afirmación de que lo único que se puede decir sobre Jesús de Nazaret es lo que los historiadores establezcan. La normatividad negativa de la historia procede del hecho de que Jesús de Nazaret representa la mediación central histórica de la fe cristiana.³⁸

³⁵ R. HAIGHT, "El impacto de la investigación del Jesús histórico sobre la cristología", *Selecciones de teología*, 146 (1998) 127-134, Artículo original en R. HAIGHT, "The impact of Jesus Research on Christology", *Lovain Studies*, 21 (1996) 216-228, 219-222.

³⁶ Cf. R. HAIGHT, "El impacto de la investigación", 127.

³⁷ Cf. *Ibid.*, 132.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 132. Interesantes resultan los ejemplos que el autor desarrolla como sustento de tal *normatividad* a lo largo de la historia.

3. Dado que la investigación histórica no es una norma positiva sino una guía para la interpretación cristiana de Jesús y que la interpretación de Jesús posee un plus de sentido y va más allá de lo que la historia dice de él, algunas interpretaciones pueden perfectamente exceder la conciencia y la intención histórica propia de Jesús. Por una parte, la cristología debe estar estrechamente ligada a la imagen del Jesús histórico. Pero, por otra parte, puede y debe trascender al Jesús de la historia proponiendo interpretaciones de él que sean significativas para cada época y cultura.³⁹

De esta presentación, el autor extrae dos conclusiones:

“La primera: no es siempre necesario proyectar en la conciencia de Jesús las interpretaciones que han dado posteriormente de él sus seguidores cristianos... No hay por qué suponer que interpretaciones cristológicas del todo legítimas estaban ya implícitamente en la conciencia del Jesús histórico”.⁴⁰

“La segunda conclusión se refiere al origen del plus de sentido. Éste procede de la relación entre Jesús y la comunidad que interpreta. O sea: no depende de la relación sincrónica de Jesús con su propia situación, sino de la relación diacrónica del mismo con una situación y una generación nueva. Nace del impacto de la experiencia de Jesús sobre la comunidad en una época determinada. Así queda subrayado el carácter históricamente condicionado de esas interpretaciones que no dejan de ser legítimas”.⁴¹

Como podemos observar, las reflexiones de Haight nos sitúan en dos terrenos. El primero, por el que venimos transitando, que es el servicio de equilibrio que ofrece la indagación histórica en relación con la interpretación de fe —la relación Jesús-Cristo, podríamos decir—. En este terreno podemos encontrar algunas posiciones cercanas, pero ya desde la crítica a un Cristo alejado del modo de vivir de Jesús.

Así aparece en el análisis que nos presenta Jon Sobrino en su *Jesús Liberador*, cuando observando el inicio del cristianismo describe la dificultad de éste, no para afirmar la trascendencia de Cristo, sino la realidad humana concreta de Jesús. Afirma Sobrino que

³⁹ Cf. *Ibíd.*, 132-133. Al respecto señala la C.T.I: “Vengamos al conjunto de la Iglesia, que es el pueblo mesiánico de Dios. A esta Iglesia incumbe la tarea de hacer participar a todos los hombres y a todos los pueblos en el misterio de Cristo. Ciertamente, este misterio es el mismo para todos; pero debe ser, sin embargo, presentado de tal modo que cada cual pueda asimilarlo y celebrarlo en su propia vida y en su propia cultura, lo que es tanto más urgente cuanto que la Iglesia de hoy toma más y más conciencia acerca de la originalidad y valor de las diversas culturas. En ellas, en efecto, los pueblos expresan su propio sentido de la vida con símbolos, gestos, nociones y lenguajes específicos, lo que entraña ciertas consecuencias. El misterio fue revelado a los santos varones que Dios escogió, y ha sido creído, profesado y celebrado por los cristianos, lo que constituye un hecho no repetible en la historia. Pero este misterio se abre a nuevas expresiones que deben descubrirse. De este modo, en cada pueblo y época, los discípulos darán su fe a Cristo el Señor y se incorporarán a él.” (C. T. INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología*, 6.2)

⁴⁰ R. HAIGHT, "El impacto de la investigación", 133.

⁴¹ *Ibíd.*, 133-134.

el Nuevo Testamento debe volver a Jesús, y tiene que volver a él, justamente para salvaguardar la verdadera fe en Cristo. Señala, además, que ya el apóstol Pablo tuvo que advertir a los corintios que “*nadie puede decir «afuera Jesús», si habla movido por el Espíritu de Dios*”,⁴² lo cual indicaría que había cristianos que llegaban a tal formulación. Reflexiona, en consecuencia, con palabras de Walter Kasper, que gnosticismo y docetismo han sido para la Iglesia quizás “*la crisis más profunda que jamás haya tenido que superar*”.⁴³ Interesante resulta la formulación que el mismo autor hace a continuación:

“Este es un hecho escandaloso de suma importancia, que hay que analizar a fondo. Su posibilidad está en la misma constitución de Jesu-Cristo. «Cristo» es un adjetivo, el «ungido», con el cual se expresa la relevancia de la persona ungida, mientras que «Jesús» es un sustantivo que designa la concreta irrepitibilidad de una persona. Pues bien, los seres humanos, también los creyentes, *podemos* introducir en el adjetivo lo que no está en el sustantivo y, peor aún, podemos incluso introducir en el adjetivo algo contrario al sustantivo. En palabras sencillas, podemos confesar a un Cristo que no se parece a Jesús, incluso que es contrario a Jesús. Lo que hay que añadir es que esa posibilidad de manipular el sustantivo a través del adjetivo se hace real [...] No solo podemos manipular a Jesús en nombre de Cristo, sino que lo *hacemos*”.⁴⁴

La misma crítica, con más fuerza, aparece en la obra *Acceso a Jesús: ensayo de teología narrativa* de J. I. Gonzalez Faus:

“Un marxista suizo tiene un escrito que intitula con esta frase expresiva: *Jesús el incendiario, y Cristo el apagafuegos*. Y algo de eso ocurre entre nosotros. Porque tenemos que, mientras Jesús fue un hombre conflictivo para las autoridades religiosas (pues fueron ellas quienes le mataron y no los publicanos ni los samaritanos), «el Cristo Hijo de Dios» se convierte en la excusa con que las autoridades religiosas intentan domesticar o desautorizar todas las conflictividades que se les enfrentan. Tenemos que, mientras Jesús fue un hombre descaradamente parcial en favor de los pobres, «el Cristo Hijo de Dios» es una excusa para que los cristianos no opten por los pobres en nombre de una universalidad de lo divino, que no es más que una forma de cerrar los ojos a la tremenda opresión y a las tremendas diferencias que los hombres vamos instalando entre los hombres. Tenemos que, mientras Jesús ignoraba cosas y soportaba dudas y abandonos de Dios (Mc 15, 34), «el Cristo Hijo de Dios» lo sabía todo y no necesitaba fiarse del Padre porque le había visto todas las cartas del juego”.⁴⁵

Esta perspectiva puede encontrarse también en las investigaciones de J. P. Meier, quien resalta como uno de los aportes que hace el estudio de la historia de Jesús el hecho de no poder reconvertir su Persona en figuras sin contenido, reduciendo la fe en Cristo a un símbolo mítico o un arquetipo intemporal, puesto que recuerda a los cristianos que la

⁴² 1 Cor 12,3 citado en J. SOBRINO, *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 2010³, 62.

⁴³ Cf. *Ibid.*, 62.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ J. I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús: ensayo de teología narrativa*, Salamanca, Sígueme, 1991³, 27.

fe en Cristo no es una vaga actitud existencial o una manera de estar en el mundo, sino la adhesión a una persona que dijo e hizo determinadas cosas en determinado tiempo y lugar de la historia de la humanidad.⁴⁶ Dicha investigación histórica sobre Jesús también previene contra todo intento de parte de cristianos piadosos de tendencia doceta de escamotear la humanidad real de Jesús poniendo la fuerza en una mirada “ortodoxa” que solo tenga en cuenta su divinidad.⁴⁷

Otra tentación posible —según Meier—, y que se evita con la investigación, es la de “domesticar” a Jesús para adaptarlo a un cristianismo confortable, respetable, burgués. Desde el principio de las búsquedas, confirma el profesor americano, se ha tendido a recalcar los aspectos embarazosos, no conformistas —marginales, diríamos nosotros jugando con el título de su magna obra— que presenta Jesús.

De la misma manera, para matizar otras posibilidades, Meier reflexiona que tampoco se puede captar la figura de Jesús desde el programa de una revolución política, ya que el Jesús histórico guarda notable silencio sobre muchos de los temas sociales y políticos más candentes de su tiempo. Para convertirlo en un político revolucionario, considera Meier, se necesita de una exégesis retorcida y una argumentación forzada.⁴⁸

James Dunn reconoce el valor de la investigación histórica en estos aspectos que transforman la realidad de Jesús, porque en la búsqueda se puede estimular, fortalecer y equilibrar la fe, e incluso corregirla (cuando, en declaraciones sobre los hechos, rebasa sus competencias).⁴⁹

Esta temática ya se encuentra establecida en la famosa disertación de Ernst Käsemann de 1953, que daría un impulso nuevo a las búsquedas del Jesús histórico. En efecto, podemos encontrar en este escrito que, frente al escepticismo bultmaniano, el autor no considera que se deba amparar una renuncia frente al problema de la personalidad de Jesús ni permitir que se ponga en duda la importancia de la historia para la fe. Käsemann aduce que, al identificar al Señor rebajado con el Señor exaltado, la cristiandad primitiva no se siente capaz de describir su historia haciendo abstracción de su fe pero, sin embargo, la misma comunidad no tiene la intención de sustituir la historia por un mito, de colocar a una criatura celestial en lugar del Nazareno.⁵⁰

⁴⁶ Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal (I)*, 214.

⁴⁷ Cf. *Ibid.*, 214.

⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 214.

⁴⁹ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 135.

⁵⁰ Cf. E. KÄSEMANN, "El problema del Jesús histórico", en: *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, 168.

Con respecto al segundo terreno en el que nos introduce Roger Haight, aparece la temática de la interpretación posterior y acomodada a cada época y cultura. El plus de sentido no tiene por qué estar ya implícitamente en el Jesús histórico y, sin embargo, eso no hace que las interpretaciones posteriores sean ilegítimas. Por ejemplo, no es posible proyectar en la conciencia de Jesús la consideración propia como *Logos* consubstancial al Padre de la definición Nicena, y sin embargo esto no invalida dicha interpretación. Si, por una parte, la cristología debe estar referida a la imagen concreta del Jesús histórico, por otra, puede y debe trascender al Jesús de la historia proponiendo interpretaciones que sean significativas para cada época y cultura. En este sentido, es necesario observar la importancia creciente de la conciencia histórica en nuestro tiempo.⁵¹

Este interés histórico por la figura de Jesús es un motivo importante para que la teología asuma la relevancia de la indagación histórica de Jesús. Así lo afirma John P. Meier cuando espera que la teología asuma un desafío de mayor envergadura que es la elaboración de una cristología actual tomando las conclusiones de la investigación histórica sobre Jesús.⁵² El mismo autor refiere, después de dar las razones para su trabajo, que estaría encantado de que los teólogos sistemáticos tomaran relevo donde su trabajo termina, llevando la línea de pensamiento más adelante.⁵³ Este mismo pensamiento toma forma en la reflexión de J. Dunn al declarar que “*una fe que considere todo escrutinio crítico de sus raíces como contrario a ella no puede mantener alta la cabeza ni levantar la voz en ningún foro público*”.⁵⁴ Es característico de nuestra época el interés histórico y, donde este se encuentra surgen preguntas espontáneamente, también sobre Jesús.

Otro lugar en el que es de notar el aporte de la investigación sobre Jesús es en el terreno teológico. Si aceptamos que Dios se hace presente en la vida del hombre Jesús, es tarea de la teología asumir la identidad del Dios cristiano. Afirma Julio Lois que es en la humanidad histórica concreta de Jesús de Nazaret donde se nos manifiesta esa identidad.⁵⁵ Sobre esto se expresa vivamente Karl Barth:

“Quién es Dios y qué es lo divino lo hemos de aprender allí donde Dios mismo se ha revelado a sí mismo y con ello su naturaleza, la esencia de lo divino. Y si en Jesucristo se ha revelado como el Dios que hace tales cosas, no podemos pretender ser más sabios que él y afirmar que eso está en contradicción con la esencia divina[...] Nuestra opinión según la cual Dios pudiera o debiera ser absoluto por contraposición a todo lo relativo; infinito por exclusión de toda finitud; supremo por contraposición a toda inferioridad; activo por contraposición a todo padecer; intocable por

⁵¹ Cf. S. GUIJARRO OPORTO Y OTROS, *Jesús de Nazaret: perspectivas*, PPC, Madrid, 2004², 6.

⁵² Cf. J. P. MEIER, *Un juicio marginal (I)*, 42.

⁵³ Cf. *Ibid.*, 34.

⁵⁴ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 135.

⁵⁵ Cf. J. LOIS FERNANDEZ, "Estado actual", 3.

contraposición a todo influjo; trascendente por contraposición a toda inmanencia y también sólo divino por contraposición a toda humanidad; en breve, sólo él o lo ‘totalmente otro’, estas nuestras opiniones se manifiestan como insostenibles, erradas y paganoides, en razón de que Dios fue y actuó de ese modo en Jesucristo”.⁵⁶

Esto comporta algo totalmente nuevo: la proposición de Dios que hace Jesús. Dios está en sus acciones: hay una identificación de la esencia divina con sus acciones humanas.⁵⁷ Podemos saber quién es Dios al ver cómo actúa Jesús. Es Él quien trastoca nuestros conceptos sobre Dios y en Él se nos revela un Dios que se ha unido a nuestro destino.⁵⁸

“La vida de Cristo nos proporciona una nueva comprensión tanto de Dios como del hombre. Del mismo modo que «el Dios de los cristianos» es nuevo y específico, así también «el hombre de los cristianos» es nuevo y original con respecto a todas las demás concepciones acerca del hombre”.⁵⁹

Una cuestión derivada de lo anterior es la pregunta sobre cómo Dios puede revelarse en un hombre. Pregunta además que compromete a la antropología —como se reconoce en la cita de la Comisión Teológica Internacional—, pues, como bien sostiene González de Cardedal, la teología debe deshacer un nudo: mostrar cómo es Dios (su naturaleza y disposición para con nosotros); cómo es el hombre (constitución metafísica e índole personal); cuál es la relación posible y necesaria entre ambos, y si de hecho se ha dado en el tiempo un encuentro que haya llevado a realización concreta esa posible relación absoluta. Para deshacer tal nudo sostiene el teólogo español, como primera tesis, que *no podemos acceder al conocimiento de Cristo (revelación, resurrección, encarnación) con un concepto o prejuicios cerrados sobre Dios y el hombre*. La novedad consiste en que, en Cristo, Dios y el hombre se dan y dicen en reciprocidad, y que, por tanto, a partir de Él comenzamos a conocer quién es Dios y quién es el hombre.⁶⁰

Para recorrer tal andadura, como programa de la teología, toma particular relevancia la investigación sobre los sucesos en los que Dios se da a conocer por medio de la actuación de Jesús, pues “*el cristianismo no parte de una idea fija de Dios para*

⁵⁶ K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, Theologischer Verlag Zürich, 1986, IV/1, 203; citado en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*; prólogo a la tercera edición, XXXII, nota de pie de página 32.

⁵⁷ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, prólogo a la tercera edición, XXXII.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*

⁵⁹ C. T. INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología*, 5.

⁶⁰ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I: el camino*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, 33.

comprender a Cristo, sino a la inversa, parte de la persona y forma de vida, doctrina y destino de Jesús, para comprender definitivamente a Dios".⁶¹

2. Límites de la investigación histórica: El Jesús real y el Jesús histórico

Habiendo presentado la relevancia de la investigación histórica y las implicancias teológicas, queda por presentar las limitaciones que toda indagación histórica supone. Para esto habría que aclarar el objeto de las búsquedas: ¿a que llamamos "Jesús histórico"?

J. P. Meier sostiene al comienzo del estudio sobre el tema una paradójica tesis: "*el Jesús histórico no es el Jesús real y el Jesús real no es el Jesús histórico*".⁶² Por ende, estas categorías deben ser aclaradas aunque —como veremos más adelante— no siempre gravitan en el ámbito de la investigación.

La referencia al Jesús real tiene —en el estudio histórico— diferentes grados. En primer lugar, por "real" se entiende una realidad *total* de lo que la figura histórica fue: sería la realidad total de lo que pensó, sintió, experimentó, hizo, dijo, etc. Resulta evidente que esta «realidad totalizante» no es accesible al estudio de la historia. Es cierto, afirma Meier, que cuando se trata del estudio de personajes modernos muy bien documentados es posible hacer un retrato razonablemente completo.⁶³ De cualquier manera, la investigación histórica no puede agotar la realidad total del objeto de estudio, aunque en los casos aludidos realidad e historia se superponen en alguna medida.

⁶¹ *Ibid.*, prólogo, XXVI. Debemos señalar aquí, sin embargo, la existencia de una circularidad entre la revelación dada en Cristo y la preparación de esa revelación: "¿Qué relación existe entre la Cristología y el problema de la revelación de Dios? Para evitar en esta cuestión toda confusión y toda separación, hay que mantener una relación de complementariedad entre dos vías: una que desciende de Dios a Jesús, y otra que vuelve de Jesús a Dios. [...] Hay confusión entre la Cristología y la consideración acerca de Dios, si se supone que el nombre de Dios carece de todo sentido fuera de Jesucristo y que no existe teología alguna que no brote de la revelación cristiana. [...] La separación entre la Cristología y la consideración del Dios revelado, en cualquier lugar del cuerpo de la Teología en que se sitúe, supone frecuentemente que el concepto de Dios elaborado por la sabiduría filosófica basta sin más para la consideración de la fe revelada. No se advierte, de este modo, la novedad de la revelación hecha al pueblo de Israel y la novedad más radical contenida en la fe cristiana, y se disminuye el valor del acontecimiento de Jesucristo. [...] Existe, por tanto, reciprocidad y circularidad entre la vía que se esfuerza por entender a Jesús a la luz de la idea de Dios, y la que descubre a Dios en Jesús". C. T. INTERNACIONAL, *Teología-Cristología-Antropología* [en línea], 1982, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html [consulta: 20 de mayo de 2016], 1-3.

⁶² J. P. MEIER, *Un judío marginal (I)*, 47.

⁶³ Cf. *Ibid.*, 47; Cf. J. P. MEIER, "El Jesús histórico: revisando conceptos", *Selecciones de teología*, 123 (1992) 222-232, 229.

Este retrato razonablemente completo no es posible realizarlo con la persona de Jesús de Nazaret.⁶⁴ Se debe destacar que esta idea no es nueva del todo: ya los primeros cristianos hablaron de una “vida oculta” de Jesús precediendo su actividad pública. Por todo esto, afirma John P. Meier que el “Jesús real” —en el sentido de una relación razonablemente completa de palabras y hechos— ni es conocido ni se puede conocer. Esta observación debe mirarse en el más amplio contexto de que es válida para la mayoría de los personajes de la historia antigua y no solo para Jesús.

En este sentido conviene definir el “Jesús histórico”, que es objeto de la investigación histórica. Él es, propiamente hablando, una creación efectuada por la indagación histórica: es el “Jesús” que se puede recobrar utilizando los medios científicos de la investigación moderna.⁶⁵ González de Cardedal define al Jesús histórico como una construcción de los investigadores, realizada como fruto de un proceso de sustracción, es decir de separación entre lo que hay de testimonio de fe y lo que hay de dato histórico en las actuales fuentes eclesiales.⁶⁶ Tal construcción difiere del Jesús que enseñó en Galilea.

En el desarrollo de la investigación sobre la vida de Jesús la idea de poder reconstruir una imagen del Nazareno que pueda ser sustraída de las consideraciones de fe de las primeras comunidades tiene —como veremos más adelante— una amplia aceptación y difusión. Para nuestro autor, James Dunn, esta concepción de un Jesús reconstruido a partir de las tradiciones sinópticas, pero significativamente distinto del Jesús de los evangelios, que sería el Jesús que inició el movimiento del primer siglo de nuestra era, no pasa de una mera ilusión.⁶⁷ Asimismo, si antes observábamos el impacto que la búsqueda del Jesús histórico produce en la teología en general y en la cristología en particular, no podemos dejar de reflexionar que no se puede dejar a merced de la investigación histórica la confesión de fe. Existe aquí una circularidad entre historia y teología, entre historia y fe.

Para clarificar esta situación resulta útil la clásica distinción que hiciera Martin Kähler. Este autor había mostrado que no es el “Jesús histórico” el que produce la fe, pues ésta no puede depender de la exactitud histórica que unos pocos eruditos podrían poseer: la fe es producida por el Cristo de la Biblia, no por el trabajo de los historiadores.⁶⁸ De

⁶⁴ Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal (I)*, 48.

⁶⁵ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 162.

⁶⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, XXIX. Además, refiere dicha definición a Martin Kähler (nota al pie 20).

⁶⁷ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 163.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, 104-105

esta manera establece una diferencia entre *Historie* y *Geschichte*. Por *Historie* entiende Kähler el contenido estricto del conocimiento sobre el pasado, de modo que el historiador renuncia a toda posible relevancia o influjo en el presente y a la búsqueda de un significado.⁶⁹ En cambio, por *Geschichte* el autor se refiere a un pasado que tiene significado y que supone un reto al hombre de hoy, que lo lleva a un compromiso y que tiene, por tanto, una significación existencial.⁷⁰ Esta separación no carece hoy de críticas y, como mostraremos, resulta una separación artificiosa.⁷¹ Sin embargo, nos sirve para señalar el problema de tratar de encontrar al Jesús que suscita la fe en un pasado “muerto” que no tiene significado para el presente (el Jesús *historisch*). Además, no sólo es imposible pretender un Jesús “neutral” obtenido de la abstracción del efecto que tuvo en sus contemporáneos; es incluso imposible pensar un Jesús “neutral” logrado de una abstracción de nuestro modo de pensar.⁷² De esta manera se pronuncia Dunn:

“No existe un retrato "neutral" (!) de Jesús. Todo lo que tenemos en los evangelios del NT es el Jesús percibido a través de los ojos de la fe. No tenemos un "Jesús histórico", sólo el "Cristo histórico". Como señaló Kähler, la prueba de esa carencia está en los diversos Jesuses contruidos generalmente por buscadores, como el Jesús liberal y ahora el neoliberal. En cada caso, los caracteres que distinguen al "Jesús objetivo" son en gran medida creación del crítico histórico. Así se da la ironía de que el típico "Jesús histórico" es un Jesús tan teológico como el de cualquier evangelio, puesto que casi siempre es una amalgama de los ideales del historiador (el quinto evangelio, según Kähler) y de datos elaborados críticamente (selectivamente)”.⁷³

De esta realidad da testimonio la historia de la investigación de la vida de Jesús que ha mostrado cómo tal reconstrucción es generalmente una imagen reflectiva o desiderativa de la comprensión individual o social de cada momento.⁷⁴ Así parece afirmar con desdén Joachim Jeremias:

“Los racionalistas describen a Jesús como el predicador moral; los idealistas, como la quintaesencia del humanismo; los estetas lo ensalzan como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela. A Jesús se le moderniza. Estas «vidas de Jesús» son enteramente imágenes de la fantasía. El resultado es que cada época, cada teología, cada autor redescubre en la personalidad de Jesús el propio ideal”.⁷⁵

⁶⁹ Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal (I)*, 52.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, 52. También J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 142-144, 163.

⁷¹ Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal (I)*, 52-57. Gráficamente se refiere a esto Meier cuando reconoce que todo investigador está influido por una visión de Jesús y que la neutralidad correspondería más bien a un profesor de Marte.

⁷² Cf. *Ibid.*, 56.

⁷³ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 165-166.

⁷⁴ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, XXIX.

⁷⁵ J. JEREMIAS, "El problema del Jesús histórico", en: *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2005⁶ (orig. 1966), 201.

Hechas estas observaciones, sin embargo, no se puede prescindir de la consideración del Jesús terrestre ya que sigue siendo esencial para la fe.⁷⁶ Con estas constataciones prevenimos, más bien, de un cierto idealismo historicista de la objetividad pura o del consenso unánime. No podemos —por lo aducido en el apartado anterior— renunciar a la búsqueda histórica, que no sólo nos previene del gnosticismo, sino que nos abre a una cristología construida desde la encarnación histórica, o como reclaman algunos autores, una “cristología desde abajo”.⁷⁷ El Jesús histórico no es el que nos llama a seguirlo y, sin embargo, sin su búsqueda podemos encontrarnos siguiendo un fantasma.

CONCLUSIÓN A LA PRIMERA PARTE

En primer lugar, queda claro que la historia no es una realidad sin importancia en el ámbito de la fe cristiana, sino que es el lugar de la revelación de Dios y, por tanto, el *topos* donde tiene origen esa misma fe. No es posible renunciar a esta constatación en

⁷⁶ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, XXX.

⁷⁷ “En la situación actual de secularización e increencia parece poco aconsejable una Cristología «deductiva», que parta de la divinidad de Jesús como algo pacíficamente adquirido. En el momento presente tiene razón Pannenberg cuando afirma que es preciso «exponer las razones que fundamentan la confesión acerca de la divinidad de Jesús». Y añade: «En lugar de presuponer ya su divinidad, hay que plantear en primer lugar el problema sobre como el acontecimiento histórico de Jesús lleva al reconocimiento de su divinidad». Sin ese arrancar de Jesús, el Cristo proclamado desde la fe difícilmente podrá sustraerse a la sospecha de ser un puro mito, desdibujado, sin raíces históricas, fruto de la invención o proyección religiosa de sus creadores. Se trata de situarse metódicamente en la situación de los primeros discípulos de Jesús, para seguir el «itinerarium mentis» que ellos recorrieron al seguirle y que les llevó finalmente, tras su muerte, a confesarlo como el Hijo de Dios (Cristología «genética»). No se trata, digámoslo con toda claridad, de intentar “demostrar” la verdad de la interpretación creyente de Jesús, empresa imposible y aún absurda. Se trata de algo más modesto, pero decisivamente importante: «Buscar posibles signos en la imagen de Jesús que nos ofrece la crítica histórica, signos capaces de orientar la búsqueda humana de salvación hacia la respuesta cristiana que habla de una peculiar acción salvífica de Dios en ese Jesús». Una Cristología «desde abajo» así entendida puede evitar que la fe cristológica se realice al margen de Jesús de Nazaret y que la reflexión teológica se deslice hacia el idealismo abstracto, es decir, que se llegue a una Cristología «vaga e indiferenciada, de cuño suprasituacional, y ‘ad usum omnium’» (Kasper), siempre fácilmente manipulable. En cambio, una Cristología «desde arriba» «difícilmente llega a conocer el significado decisivo que determina la particularidad específica del auténtico e histórico hombre llamado Jesús de Nazaret» (Pannenberg)” (J. LOIS FERNANDEZ, “Estado actual”, 4)

nombre de la fe, pues ello sería caer en un docetismo o una ideología. Tampoco se puede negar la existencia de esa fe en la historia, es en ella donde la interpretación creyente encontró un llamado de Dios a responder a una propuesta marcada por signos y acontecimientos. La fe no puede desentenderse de la historia pues ella surge en ese ámbito, y tampoco la historia puede considerar que los sucesos históricos no generaron una interpretación creyente desconociendo que eso fue lo que sucedió. La realidad muestra una conjunción de historia y fe que hace posible la revelación cristiana.

Dicha polaridad emerge en el ámbito de los estudios históricos sobre la fe, tanto de Israel como especialmente, en lo que toca a nuestro trabajo, en Jesús. La dificultad estriba en la exclusión de cualquiera de los dos polos en nombre de una significación existencial o en nombre de una supuesta objetividad histórica. Ello surge a partir de la constatación de que los textos sagrados son documentos de fe y aparece claramente en la investigación histórica sobre la vida del Nazareno. La indagación histórica se presenta frente a ellos desde un *distanciamiento crítico* y busca los “espacios” que permitan separar lo “histórico” de lo “fiducial” —y con esto se deducen algunos presupuestos de la investigación que desarrollaremos más adelante— dando lugar a “reconstrucciones de Jesús”. Ciertamente, la investigación de la labor histórica viene exigida por la misma naturaleza de la fe cristiana —en cuanto al principio de encarnación y en cuanto a que su realidad histórica se presenta como un principio de credibilidad—, sin embargo, una historia que rechace toda interpretación de fe no tiene en cuenta que, en su propio ámbito —el de la exploración de los acontecimientos— esa realidad de *fe* es una consecuencia de hechos ocurridos: es *fe histórica*. Es la misma existencia de esa fe la que exige ser tenida en cuenta en los estudios históricos.

Por otro lado, la co-implicación de la fe y de la historia conlleva una serie de interacciones que ofrecen a ambas una interpretación más rica de las realidades de la fe y de las posibilidades del trabajo en el ámbito de la historia. Por una parte, la historia ofrece a la fe contenidos concretos, y la fe ofrece a la historia una proximidad al espíritu de los textos, no solo en cuanto confesionales, sino en cuanto históricos. En este sentido hay una tensión, pero también la necesidad de un equilibrio. La fe puede trascender las posibilidades del estudio histórico, pero no puede desentenderse de sus resultados y, a su vez, la historia puede proporcionar resultados, pero no puede pretender obtener una explicación totalizante de la fe que, en cuanto tal otorga una interpretación más honda de los acontecimientos y, de hecho, hace posible el estudio de la historia, pues la historia se dedica a aquellos acontecimientos que desde el principio fueron significativos.

La interrelación entre historia y fe en el ámbito de los resultados entre un Cristo “*desjesuanizado*” que lleva a un gnosticismo, y un Jesús *descontextualizado* que se convierte en la imagen acabada de las posiciones de los investigadores muestra la necesidad de un diálogo entre fe e historia, de un equilibrio entre dos realidades difíciles de conciliar. En este sentido, resulta necesaria una exploración que permita comprender cómo se ha dado dicha situación en el ámbito de los estudios sobre la vida de Jesús.

Creemos que las opciones históricas, paradigmáticas, hermenéuticas y metodológicas de James Dunn pueden ser un aporte en este sentido y eso es lo que nos proponemos analizar. Para calibrar las posibilidades de una aportación así, la exploración de la relación de la polaridad *fe-historia* en el ámbito de la investigación histórica mostrará los antecedentes de las opciones de nuestro autor. El resultado a que la investigación ha llegado nos permitirá valorar lo que Dunn nos ofrece en su *Jesús Recordado*.

**SEGUNDA PARTE: LAS INVESTIGACIONES
HISTÓRICAS SOBRE JESÚS: LA TENSION
ENTRE HISTORIA Y DOGMA**

Introducción

Habiendo presentado la implicación que tiene la indagación histórica sobre Jesús para la teología, corresponde hacer un repaso de dicha investigación. Puestos a esta tarea se nos presentan dos caminos posibles y la conciencia de la limitación y las posibilidades de cualquiera de ellos. Una alternativa consiste en seguir el recorrido que la mayoría de los investigadores han asumido, a saber, la tipificación “clásica” de las tres búsquedas (*Old Quest, New Quest, Third Quest*).⁷⁸ Quizás este camino pareciera el mejor fijado por el hecho de su diacronía. Sin embargo, toda tipificación, incluso la más aceptada tiende a estructurar los temas de acuerdo a ciertos intereses. Lo mismo vale para la periodización trifásica de la *Quest*. Ello queda de manifiesto en el muy crítico artículo de Fernando Bermejo, cuyo título nos presenta desde el inicio esta temática: “*Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las «tres búsquedas» del Jesús histórico*”.⁷⁹

⁷⁸ Cf. F. BERMEJO RUBIO, "Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las «tres búsquedas» del Jesús histórico (I)", *Revista catalana de teología*, XXX/2 (2005) 349-406, 350-351. A modo de ejemplos de algunos autores que siguen tal tipificación: R. AGUIRRE MONASTERIO, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", *Estudios Bíblicos* 54 (1996), 433-463; A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico: un recorrido por la investigación moderna*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004; A. CADAVID, "La investigación", 512-540; S. GUIJARRO OPORTO Y OTROS, *Jesús de Nazaret*, 7-28; R. AGUIRRE, "Historia (el Jesús de la historia)", en: FERNÁNDEZ RAMOS, Felipe (ed.), *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Burgos, Monte Carmelo, 2001, 549-551; D. MARGUERAT, "El Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿una dicotomía pertinente?", *Selecciones de teología* 51 (2012), 19-29; H. SAFA, "El estado actual", 93; S. PIE NINOT, *La teología fundamental*, 340-351; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 169; G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea: investigación histórica*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 2003, 21-40; con una periodización distinta pero que cubre dichas etapas en G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sigueme, 1999, 17-30.

⁷⁹ F. BERMEJO RUBIO, "Historiografía, exégesis e ideología (I)" y F. BERMEJO RUBIO, "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 aportación de Bermejo llama mucho la atención y parece bien fundamentada. Dicho autor establece primero las condiciones de posibilidad esgrimidas a la hora de la presentación trifásica de la *Quest* y luego, a través de una deconstrucción de tales postulados se abre paso a otro modo de presentar la historiografía de las investigaciones. Estos artículos abren a una discusión acerca de la tradicional periodización trifásica demostrando lo selectiva e interesada que resulta tal esquematización. No es un tema que valga reproducir aquí, ya que más que lo estrictamente histórico nos

La otra posibilidad es seguir un camino que, consideramos, nos ayudará a establecer de manera más gráfica la tensión que Dunn descubre en las indagaciones sobre el Jesús histórico. Dicha tensión se manifiesta mejor en la perspectiva elegida por nuestro autor para abordar el desarrollo de las búsquedas. En tensión se encuentran la historia y la fe, la investigación histórica y ciertas posiciones dogmáticas. Nuestro investigador es consciente de las limitaciones de tal estructura, pues impone a los datos un determinado esquema.⁸⁰ Sin embargo, para lo que se presenta como un aporte original, tal perspectiva nos ofrece buenas ganancias y pocas pérdidas. Es necesario aclarar que esta perspectiva, presentada como alejamiento del dogma o alejamiento de la historia, debe ser considerada como una presentación de tendencias (*Tendenz*) más que de oposiciones. Tales alejamientos no son programas congruentes u objetivos elegidos por los investigadores presentados, sino propensiones irregulares.⁸¹

Nos sirva esta introducción como argumento para sostener el camino elegido. Trataremos de agregar a la presentación de Dunn aportes que completarán la exposición para hacer una reseña que atienda a la información que otros investigadores consideran importante y que no se encuentra en nuestro autor. Por otra parte, trataremos de mostrar que la tendencia es motivada, en la mayoría de los casos, por los presupuestos metodológicos de la indagación. Definido el camino, nos disponemos a exponer bajo la perspectiva elegida el desarrollo de la investigación sobre el Jesús histórico.

interesa presentar las tensiones entre fe e historia; sin embargo, creemos que el posicionamiento de Bermejo—que asume actitudes extremas— encuentra una cierta cercanía con la posibilidad de una periodización como la presentada por el autor inglés. La diferencia principal estriba en la concepción del historiador de Madrid, que asume todo camino exegético y teológico como algo que carece de fundamentos, optando siempre por la mirada de los historiadores. Pero, en definitiva, la separación entre el trabajo del ámbito histórico y el de la teología aparece en ambos autores.

⁸⁰ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 42.

⁸¹ Cf. *Ibid.*, 42.

Capítulo III

La tensión entre fe e historia: el distanciamiento del dogma

1. *Los inicios*

El inicio de la “búsqueda del Jesús histórico” se suele situar en la Ilustración (c. 1650-1780). Sin embargo, es importante señalar que el interés por la investigación histórica y la figura humana de Jesús empezó antes. Según Dunn, lo más apropiado sería situarla en el Renacimiento y con especial fuerza en la Reforma.⁸² Este creciente interés histórico no puede, sin embargo, enmarcarse en la polaridad de las tendencias que enunciábamos más arriba, pero muestra que la tipificación de la *Quest* tiene en sus comienzos un recorte de perspectivas.

1.1 *El Renacimiento*

El interés por la historia ya aparece en Grecia con Heródoto y Tucídides. Y los estudios históricos y bíblicos no comenzaron con el Renacimiento. Sin embargo, el Renacimiento produjo una fase nueva en la conciencia histórica. En primer lugar, el Renacimiento experimentó una distancia con respecto al tiempo anterior. El pasado era visto como distinto y distante del tiempo presente.⁸³ La vuelta al pasado clásico es un

⁸² Cf. *Ibíd.*, 43.

⁸³ Según Dunn, Peter Burke sostiene que el sentido de la historia comprende tres factores: el sentido de anacronismo, la conciencia de los hechos y el interés por la causalidad. Sobre el primero, se explica como un “sentido de la perspectiva histórica, o sentido del cambio, o sentido del pasado”. Así comenta Burke: “Los hombres de la Edad Media no sentían que el pasado fuera cualitativamente distinto del presente”. “La sociedad medieval, regida por la costumbre, no podía permitirse la conciencia de la diferencia entre el pasado y el presente, con la consiguiente irrelevancia del precedente”. Refiere a P. BURKE, *The Reinassance Sence of the Past*, London, Edward Arnold, 1969, 1, 19; Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 44, nota al pie 6.

signo claro de admiración por el pasado y, en tal sentido, del sentimiento de diferencia y distancia. A este sentimiento ayudó el redescubrimiento de los clásicos griegos en su lengua original, a la vez que hizo nacer una nueva ciencia: la filología histórica.⁸⁴ Petrarca, según Donald Weinstein, fue el primero en entender plenamente que la antigüedad era una civilización distinta y, con esa conciencia, esbozó un programa de estudios orientado hacia los clásicos que pusiera al descubierto su espíritu: de ahí surgió la importancia del estudio de la lengua original.⁸⁵ Esta preocupación llevó al surgimiento de la crítica textual, con su comparación entre escritos que contienen disparidades. De estos trabajos resultaron los primeros métodos modernos de la investigación histórica. Un ejemplo de esto fue la demostración de Lorenzo Valla de que el documento de la *donatio Constantini* no podía ser auténtico.

Las mismas preocupaciones motivaron los estudios de los escritos neotestamentarios y la versión de la Vulgata se empezó a comprender con el trasfondo de los textos griegos y hebreos originales. Esta preocupación impulsó la edición de Erasmo y la Complutense del cardenal Francisco Jiménez de Cisneros.

1.2 La Reforma

La Reforma supone dos movimientos de recuperación de la importancia de la historia. Por un lado, los reformadores necesitaban mostrar una mutación entre la Iglesia de los apóstoles y Padres y la Iglesia del medioevo romano. Constatar dicha diferencia se contará entre las principales preocupaciones, ya que a través de ella podían censurar a la Iglesia romana y tacharle su corrompido presente. El otro movimiento se produjo hacia dentro de la Iglesia romana —en la llamada Contrarreforma— que supuso el reconocimiento de que el cambio histórico conducía a aceptar el axioma de *semper reformanda*: las tradiciones y prácticas visibles de la Iglesia podían necesitar corrección. Ahora bien, ¿qué criterio utilizar para realizar esas correcciones? La vuelta al pasado, se entendió, podría proporcionar las bases para criticar en justicia los abusos del presente.⁸⁶

Un problema resultante de la tensión Reformadores-Iglesia era el tema de la autoridad para leer el texto bíblico. Mientras la Iglesia sostenía la autoridad del

⁸⁴ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 43.

⁸⁵ Cf. D. WEINSTEIN, "Reinassance", en: *Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite Version [DVD]*, Version: 2015.00.00.000000000.

⁸⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 47.

magisterio, los reformadores debían componer un modo de leer la escritura para sustentar su autoridad. Así aparecen John Colet que defendía el sentido literal, Lutero que insistía también con el sentido llano, literal o histórico o Juan Calvino con el sentido recto de los textos, lo que motivó a poner el texto bíblico en lengua vernácula para que alcance a las mayorías.

Llamativamente, la percepción de Jesús no tuvo muchas consecuencias. Aunque era de esperarse un acento en la humanidad de Jesús, lo cierto es que ya algunas espiritualidades habían logrado introducir una imagen más humana del salvador.⁸⁷

La crítica del renacimiento y de la reforma en cuanto a la evaluación del presente por medio del pasado logró, sin embargo, plantear la cuestión de qué pretendía realmente Jesús en lo tocante a la Iglesia.⁸⁸

2. *Las pretensiones de la historia científica: presupuestos y método*

“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!».⁸⁹

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”.

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

⁸⁷ Un ejemplo es la espiritualidad franciscana. También se puede observar esto en las imágenes del crucificado, por ejemplo, la de Grünewald.

⁸⁸ Dunn refiere una consecuencia de esto: la preocupación de los reformadores de sostener que la roca sobre la que Cristo prometió construir su Iglesia (Mt 16,18) no era Pedro mismo, sino la fe de Pedro en Cristo. Invita a observar esto en O. CULMANN, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, London, SCM Press Limited, 1962², 168. Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 51. Así la cuestión nueva no es qué se dice, sino quién lo dice, desde dónde lo dice, en qué se funda para decirlo y qué autoridad tiene lo así dicho. Con Lutero comienza el principio de sospecha individual, desplazando al principio de confianza eclesial. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 149. Una lectura más detallada del pensamiento de Lutero y las razones para su teología, 149-152.

⁸⁹ J. JEREMIAS, “El problema del Jesús”, 201.

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).⁹⁰

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*.⁹¹ 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.⁹² 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”⁹³ ha sido la aplicación del paradigma científico a la historia, tratando de convertirla en una ciencia.⁹⁴ Con la llegada 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*⁹⁵ —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*.⁹⁶ De este modo, el método de la historia

⁹⁰ Cf. I. KANT, *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000, 25.

⁹¹ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 54. Propiamente hablando, 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. R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2014³ (orig. 1946), 126-142.

⁹² Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 161.

⁹³ 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. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 54, nota al pie 4.

⁹⁴ En la fase anterior, de la historia pre-científica según Lonergan, la función de la historia era de orden práctico: la comunidad puede funcionar como tal si tiene identidad, si 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. B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, Sigueme, 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. E. TROELTSCH, *Writings on Religion and Theology*, en R. MORGAN; M. PYE (eds.), *The Significance of the Historical Existence of Jesus for Faith*, Louisville, Westminster/John Knox, 1990, 182-207, citado en J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 55.

⁹⁵ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, 179; cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 55; J. P. MEIER, "El Jesús histórico", 222.

⁹⁶ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, 194.

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 conocimiento⁹⁷— su presupuesto era el positivismo histórico.⁹⁸

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.⁹⁹
- c. La razón humana alcanza para determinar lo verdadero y lo falso.
- 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.¹⁰⁰

Es evidente que, con tales supuestos, algunas características de los relatos evangélicos estaban destinadas a una revisión profunda. Al análisis de estas revisiones nos dedicaremos ahora desde la perspectiva del distanciamiento del dogma.¹⁰¹

⁹⁷ Cf. *Ibíd.*, 191.

⁹⁸ Cf. D. MARGUERAT, "El Jesús histórico", 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. R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la Historia*, 203.

⁹⁹ Cf. R. G. COLLINGWOOD, *Idea de la Historia*, 204.

¹⁰⁰ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 55-56.

¹⁰¹ Como nuestro interés no es sólo histórico, dicho análisis no será exhaustivo ni diacrónico. Sin embargo, trataremos de señalar a los autores que se podrían ubicar en cada caso (distanciamiento del dogma u olvido de la historia). Seguramente faltarán algunos investigadores y, como afirmábamos con Dunn al comienzo de esta parte, la tipificación no carecerá de generalizaciones o de pérdidas en comparación con la realidad a presentar. Cf. *supra Las investigaciones históricas sobre Jesús*.

3. *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*

Muchos investigadores sitúan al profesor de lenguas orientales en Hamburgo al inicio de la “búsqueda histórica de Jesús”¹⁰²; sin embargo, algunos reconocen que se adelantaron a él los deístas ingleses.¹⁰³ De todos modos, es imposible no reconocer la influencia de su investigación y sobre todo del fragmento *De la finalidad de Jesús y de sus discípulos —Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger—* de una obra póstuma —*Apología o escrito de defensa de los adoradores racionales de Dios (Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes)*— que vio la luz a través de Gotthold Lessing entre los años 1774 y 1778 bajo el nombre de *Fragmentos de un desconocido —Fragmente eines Ungenannten*. Albert Schweitzer en su recensión sobre la investigación de la vida de Jesús, describe la situación de Lessing en estos términos:

“La obra de Reimarus no es un panfleto. Lessing no podía estar de acuerdo con ella. Su concepción sobre la revelación y su imagen de la persona de Jesús eran mucho más profundas que las del fragmentista. Lessing era un pensador; Reimarus un simple historiador. Pero era la primera vez que una mente de historiador, plenamente familiarizado con las fuentes, emprendía la crítica de la tradición. La grandeza de Lessing estuvo en haber captado la importancia de esa crítica y haberse percatado de que podía conducir a la destrucción o a la transformación del concepto de revelación. Lessing se dio cuenta de que lo histórico contribuía a transformar y a profundizar el racionalismo. Impresionado por la importancia del momento, haciendo caso omiso de los escrúpulos de la familia de Reimarus, los reparos de Nicolais y Mendelsohn, temiendo incluso anteriormente por la seguridad de cosas sagradas para él mismo, Lessing arrojó la tea incendiaria”.¹⁰⁴

En sus escritos, entendía Reimarus que una pretendida revelación debía contener un conocimiento asequible por la razón natural y ser necesaria para explicar todos los datos. Éste era el criterio de *necesidad* que se sumaba a los criterios, ya aceptados para la valoración histórica de los evangelios, el de *contradicción* y el de *coherencia*.¹⁰⁵

¹⁰² Cf. A. CADAVID, "La investigación", 515; H. SAFA, "El estado actual", 95; R. AGUIRRE, "Historia (el Jesús de la historia)", 549; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 36; R. AGUIRRE MONASTERIO, "Estado actual", 435; J. LOIS FERNANDEZ, "Estado actual", 5; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, XXXIV, 174; J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La humanidad nueva*, 20; J. P. MEIER, "El Jesús histórico", 222; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, 19.

¹⁰³ Cf. A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico*, 23; también J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 57; además cita en las notas de pie de página a: W. G. KÜMMEL, *The New Testament: the History of the Investigation of its Problems*, Abingdon Press, Nashville, 1972, 54-57; W. BAIRD, *History of New Testament Research: From Deism to Tübingen (I)*, Fortress, Minneapolis, 1992, 39-57; C. ALLEN, *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus*, Oxford Press, Lion, 1998, 76; C. H. TALBERT, *Reimarus Fragments*, Fortress, Philadelphia, 1970, 14-18.

¹⁰⁴ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús (I)*, Edicep, Valencia, 1990 (orig. 1906), 67.

¹⁰⁵ El criterio de contradicción residía en descartar textos contradictorios entre sí. El criterio de coherencia consistía en rechazar relatos que eran incoherentes con las leyes universales que gobernaban los acontecimientos. Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 58.

A partir de allí pudo establecer una separación sistemática entre Jesús y sus seguidores. En particular, la muerte de Jesús como salvador que sufre por toda la humanidad contradecía su intención y debía ser considerada una invención de sus discípulos.¹⁰⁶ La intención del propio Jesús habría sido despertar a los judíos para la esperanza de un Mesías y una pronta liberación, de tal modo que su muerte supuso la frustración de esa esperanza.¹⁰⁷

Los apóstoles se convierten en transformadores de Jesús, quien pasa de ser un fracasado, y un condenado a muerte, a un Cristo resucitado.¹⁰⁸ La idea de fondo es que han llevado adelante una transvaloración de la realidad concreta de Jesús transformándolo en un sujeto sobrenatural: de un hecho histórico particular han elaborado una religión con pretensión de origen sobrenatural, de contenido soteriológico y de destinación universal.¹⁰⁹ Tal hipótesis sostiene una discrepancia entre el mensaje del Jesús terrestre y la predicación postpascual de los apóstoles, entre el carácter del reino predicado por Jesús y la comprensión teológico-religiosa de la Iglesia, entre una religión de liberación nacional y una religión de salvación universal.

En el fragmento titulado *Sobre la historia de la Resurrección —Über die Auferstehungsgeschichte—* mantiene que la resurrección es un engaño de los apóstoles, quienes habrían robado el cuerpo de Jesús e inventaron la historia, escondiendo los rastros, para poder construir un relato sobre el Resucitado.¹¹⁰ La espera de la Parusía, tanto por Cristo como por sus discípulos, y su dilación en la historia mostraría el error original del cristianismo.¹¹¹

¹⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, 59.

¹⁰⁷ Conviene destacar la contraposición entre los que sintetizan la obra de Reimarus: mientras algunos afirman que la imagen de Jesús que se desprende de su obra es la de un Mesías político (Cf. A. CADAVID, "La investigación", 515; A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico*, 22; J. LOIS FERNANDEZ, "Estado actual", 6; R. AGUIRRE MONASTERIO, "Estado actual", 453; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 36); o un Jesús empeñado en buscar el poder y cambiar la situación política (Cf. J. J. BARTOLOMÉ, "La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica", *Estudios Bíblicos* 59 (2001) 179-242, 215-216); Bermejo Rubio considera que Jesús "es presentado como una personalidad religiosa con un mensaje religioso, que esperaba que Dios intervendría, y que esa intervención aportaría el Reino. Reimarus afirma con toda claridad que, para Jesús, el actor de la instauración del Reino es Dios", por supuesto, el Reino no tenía un contenido solo espiritual, sino un carácter real y visible, terrenal —*Weltlich*— (Cf. F. BERMEJO RUBIO, "Historiografía, exégesis e ideología (I)", 358; cabe destacar que aporta los textos originales de Reimarus). También se puede descubrir esta presentación en una lectura atenta del análisis de la obra de Gonzalez de Cardedal. (cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 175-176). En todo caso, siempre se presenta una intención fallida por parte de Jesús.

¹⁰⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 123.

¹⁰⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 175.

¹¹⁰ Para Bermejo esta explicación de Reimarus es secundaria, por lo que sostiene que no habría que hacer de ella el motivo principal de la crítica al investigador. Cf. F. BERMEJO RUBIO, "Historiografía, exégesis e ideología (I)", 357-358.

¹¹¹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 176.

Los milagros de Jesús, en este análisis de Reimarus, no encuentran lugar para hacer su aparición. La apologética cristiana había hecho de ellos una defensa y una demostración de la realidad sobrenatural de Jesús y, para el profesor de Hamburgo, en cambio, no prueban nada, ya que la información sobre éstos exige una investigación tanto del hecho en sí como de aquello de lo que supuestamente son prueba. El origen y la expansión del cristianismo tendrían, en cambio, una explicación natural en los medios fraudulentos que los apóstoles habrían utilizado para mantener el éxito anterior a la muerte de Jesús.¹¹²

La alternativa de Reimarus es claramente muy radical y trata de poner en consideración una religión natural de la razón frente a una fe en una supuesta revelación sobrenatural. Habría que arrancar a Jesús de las cadenas que el dogma cristiano había puesto sobre Él. Después de este cuestionamiento sería imposible tratar de armonizar historia y fe. Las preguntas se hicieron sistemáticamente: si en Jesús hay una intención distinta de la de los discípulos ¿Cuál sería su objetivo? ¿No habría una cristología “desde abajo” esencialmente distinta de la construida “desde arriba”?

Desde este escrito de Reimarus, los relatos de milagros cobraron un interés especial y se trató de rescatar la historicidad de los textos evangélicos a través de explicaciones racionalistas que minimizaban el elemento sobrenatural.¹¹³

4. David Friedrich Strauss (1808-1874)

El filósofo y teólogo alemán publicó entre los años 1835 y 1836 una *Vida de Jesús* —*Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*— que causó sensación, desató una oleada de réplicas y lo condenó al ostracismo social para el resto de su vida, pero cuya tesis sobre el ingrediente mítico de la tradición de Jesús no pudo ser dejada de lado.¹¹⁴

El concepto de mito ya era utilizado en los estudios del Antiguo Testamento, pero la novedad de Strauss consiste en que considera el «mito» como la síntesis (en sentido

¹¹² Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 59; también O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 176.

¹¹³ Ejemplos de esto en J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 60.

¹¹⁴ Cf. G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, 20.

hegeliano) de las interpretaciones insuficientes del supranaturalismo, por un lado, y del racionalismo, por el otro.

Es impensable tal aplicación sin entender el esfuerzo de Hegel para reconciliar la facticidad histórica y la verdad metafísica: la razón es la entraña de la historia y la historia tiene que ser el vehículo donde se manifiesta la razón.¹¹⁵ El modo de llevar a cabo esa reconciliación consiste en transferir la comprensión de lo cristiano del orden de la representación (religión) al orden del concepto (filosofía). De esta manera, podría situar dicha comprensión en el orden de lo racional y necesario, sustrayéndolo del orden de lo particular y ocasional. Con este centro hegeliano, Strauss surge sobre un triple trasfondo: la religión desde una comprensión moral (Kant), una idea de la revelación como algo constituyente del cristianismo (ortodoxia) y una visión de lo religioso desde el ámbito del sentimiento y generador de experiencia que funda en el sujeto su verdad (Schleiermacher). De este modo, el estudio crítico de la historia no buscará la «verificación» que buscaban los anteriores, sino la posibilidad de una «interpretación» de la verdad. Strauss se sitúa en una crítica que se separa de lo anterior y se distancia de la tradición cristiana:

“A los teólogos más ilustrados y perspicaces de nuestro tiempo les falta todavía en la mayoría de los casos la exigencia fundamental para un trabajo de esta naturaleza, y sin el cual, en este campo de la crítica, nada se logra a pesar de tanta ilustración: la liberación interna del sentimiento y del pensamiento de ciertos presupuestos religiosos y dogmáticos. Esta libertad le ha sido concedida al autor por sus estudios filosóficos previos”.¹¹⁶

Esta actitud crítica de Strauss se explica por su voluntad de recuperar el cristianismo a través de la filosofía. La preocupación del autor era idéntica a la de Hegel: ¿Cómo relacionar la manifestación del espíritu y la historia real?

La respuesta a tal preocupación aparece en las dos columnas de su pensamiento: la verdad está en la idea y el mito es el contenido del relato evangélico.

El mito es así el “*revestimiento de realidad histórica, que la Iglesia realiza, de las ideas determinantes de su vida en el momento primero, llevado a cabo con la intención de una creación poética*”.¹¹⁷

¹¹⁵ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 209.

¹¹⁶ D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeitet (II)*, Tübingen, 1836, VI; citado en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 211.

¹¹⁷ D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeitet (I)*, Tübingen, 1835, 75; citado en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 213.

Para Strauss la vida de Jesús es igual a la de cualquier judío de la época, y sobre esa vida la Iglesia ha proyectado todas las esperanzas mesiánicas del tiempo veterotestamentario. En realidad, la vida de Jesús no tiene nada de mesianismo, y los milagros y signos con que la tradición evangélica acreditó la vida del Cristo son creaciones de la Iglesia. En los relatos donde aparecen milagros, el autor presenta la interpretación sobrenaturalista y la interpretación racionalista, para mostrar luego que la interpretación mítica resuelve todos los problemas.¹¹⁸ Para Strauss los evangelios no falsifican la historia, sino que la interpretan, refiriéndola a una idea que le confiere sentido, partiendo de un armazón mínimo que es la historia concreta de Jesús. De este modo, trascienden su particularidad y la elevan a un valor universal: de la vida de Jesús, un judío cualquiera, se ha proyectado “*la idea de la unión de lo divino con lo humano, de la connaturalidad entre Dios y el hombre, de la eterna deihumanidad, de la necesidad de salvación superando la muerte y trascendiendo el tiempo y el mundo*”.¹¹⁹

Esa idea que se manifiesta en Jesús no se realiza sólo en Él, sino en todo el género humano.

Strauss fue el primero en prestar atención a la intención del texto antes de indagar sobre el hecho subyacente, más allá de la interpretación que realice después. De esta manera, pone de manifiesto la dificultad que los cristianos ilustrados experimentaban con respecto a los milagros de Jesús y, luego de él —afirma Dunn— la referencia a los milagros en el ámbito de la *Quest* habría de ser muy escueta.¹²⁰

5. *Karl August Hase, Friedrich E. D. Schleiermacher y la escuela liberal*

En su clásica obra, Schweitzer no duda en situar a Hase y a Schleiermacher en el marco del racionalismo; de hecho, el capítulo dedicado a ambos en su *Investigación sobre la vida de Jesús* lleva el título “epígonos del racionalismo”.¹²¹ Dentro de esa tendencia se pueden ubicar por las explicaciones que ambos ofrecen sobre el tema de los

¹¹⁸ Cf. G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, 20.

¹¹⁹ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 214.

¹²⁰ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 63.

¹²¹ Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 117. En muchos pasajes del presente trabajo —y para los autores anteriores a las dos recensiones de Albert Schweitzer (1906 y 1913)— nos serviremos de la obra del alemán. La razón se encuentra en que es una obra aceptada por la mayoría de los autores, incluso los que presentan más censuras al progreso de las investigaciones de la *Quest*.

milagros de Jesús; sin embargo, las posiciones de ambos difieren sustancialmente entre sí, y marcan tendencias diferentes del racionalismo, llevando al investigador de la historia de las búsquedas de Jesús alemán a tacharles el mote de “escépticos del racionalismo”.¹²²

La obra de Hase se realiza en una perspectiva puramente histórica.¹²³ Como mencionábamos anteriormente, su trabajo tiene un sabor racionalista ya que utiliza argumentos de interpretación racional a la hora de explicar los milagros, cuanto menos en los lugares donde puede hacerlo. Es llamativo que, en algunos casos, sin embargo, eche mano del recurso al milagro, como en el caso de la tempestad calmada por Jesús, en el que ofrece dos explicaciones: o que Jesús conocía que la tempestad estaba por amainar, o que tenía un poder sobre la naturaleza. Lo mismo sucede con la explicación de las resurrecciones, que pueden convenir a una muerte aparente o a un fenómeno sobrenatural. Otro tanto se puede decir de su explicación de la transformación del agua en vino en Caná, o de la ingenua explicación que realiza de la multiplicación de los panes.

Un punto que resulta clave en la obra del investigador es su interpretación de la Resurrección de Jesús: no reconoce pruebas de la muerte del Galileo, la única posible consistiría en la descripción de una corrupción del cuerpo de éste, y eso no existe en los textos evangélicos. Sin embargo, las fuentes dan la impresión de un suceso sobrenatural, y ambas explicaciones, considera Hase, son compatibles con la fe. “*Ambas concepciones, posibles desde una perspectiva histórica [...] reconocen en la Resurrección el testimonio visible de la Providencia en favor de la causa de Jesús*”.¹²⁴

También resulta interesante cuando, traspasando los límites del racionalismo, entiende que Jesús no se acomodaba a las categorías de su época para transmitir su predicación a sus coetáneos, sino que realmente se movía en aquel mundo de ideas y de allí iba aprendiendo. Establece además una distinción entre lo que Jesús entendió de sí mismo y lo que lograron captar sus apóstoles. Esta suposición está basada en el argumento de que hay dos periodos de la vida de Jesús como producto de su actitud ante la escatología. En el primer periodo, Jesús aceptó las ideas nacionalistas sobre la época mesiánica. En un segundo momento, y como producto de las experiencias vividas, toma real dimensión del sentido de su auténtica condición. Los apóstoles se habrían quedado con la primera imagen y habrían transformado los últimos discursos de Jesús desde sus

¹²² Cf. *Ibíd.*, 117.

¹²³ Para analizar el trabajo de Hase nos servimos de la obra de Schweitzer anteriormente citada, pp. 117-121.

¹²⁴ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 119.

propias expectativas. Reconoce que la mesianidad de Jesús casi no tiene importancia en los comienzos de la predicación hasta Cesarea de Filipo. Esta constatación aparecerá en los futuros estudios sobre Jesús.

La obra de Schleiermacher también rezuma explicaciones racionalistas de los milagros y la Resurrección de Jesús; sin embargo, la matriz de su trabajo es totalmente distinta.¹²⁵ En primer lugar, Schleiermacher muestra una impronta romántica y, en segundo lugar, a diferencia de Hase, no se preocupa demasiado por la crítica histórica.¹²⁶ Albert Schweitzer lo presenta como un dialéctico. Lo que busca este investigador es un Jesucristo histórico que entronque con la autoconciencia de Redentor que él le atribuye. El autor va analizando cada una de las cuestiones históricas de la vida de Jesús, pero en vez de hacerlo como historiador lo hace como dialéctico: ellos son momentos de la dialéctica.

En *Die Glaubenslehre*, Schleiermacher explica el cristianismo desde el “*sentimiento de dependencia absoluta*”.¹²⁷ Observando que esa dependencia es común a todos los hombres, el autor establece en Jesús una síntesis de dos extremos: Jesús es el hombre ideal porque conjuga el sentimiento de dependencia y a la vez goza del “*poder constante de su conciencia de Dios, que era una verdadera existencia de Dios en él*”.¹²⁸

En la fase de la *Quest* originada en Schleiermacher y conocida como protestantismo liberal —a causa de su continua reacción contra el dogma tradicional— uno de los aspectos más resaltados es la religiosidad de Jesús y, por tanto, su autoconciencia. Cristo es el arquetipo de nuestra conciencia de Dios: en Él persona y acción se identifican y, por tanto, su condición de sujeto en sí y de redentor para nosotros. La redención es, en este sentido, la participación en su experiencia de Dios; el pecado es el distanciamiento en la inconciencia y la gracia es la reinsertión en ella. Por tanto, se propugna una vuelta de la religión sobre Jesús a la religión de Jesús. Así, por ejemplo, William Herrmann confiaba en poder hablar de la vida interior de Jesús como base para la comunión del cristiano con Dios.

¹²⁵ Un breve análisis del autor en O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 198-209.

¹²⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 64-67. Allí se presenta una breve descripción de tal movimiento.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, 65. Cardedal cita a Schleiermacher mostrando su concepción de que todo hombre tiene una revelación originaria de Dios en tal sentimiento: “Dios nos está dado en el sentimiento de una forma originaria, y si se habla de una revelación originaria de Dios al hombre, deberá entenderse esto: que al hombre con la dependencia pegada absolutamente con su ser finito también le está dada al mismo tiempo la autoconciencia inmediata, que se convierte en conciencia de Dios”. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 204.

¹²⁸ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 65.

Luego de la influencia de Schleiermacher, un nuevo influjo para la teología liberal sería la insistencia de Kant de dejar de poner el acento en la fe para trasladarlo a la conciencia moral, en el sentido de la obligación moral para el ser humano.¹²⁹ El filósofo de Konigsberg traslada el campo propio de la religión de la metafísica a la moral. Esto se manifestó en la obra del principal teólogo liberal, Albert Ritschl, descripta como “teología de los valores” y se acentuó en los autores posteriores.

El fruto mejor logrado del romanticismo fue la *Vida de Jesús* de Ernst Renan, publicada en 1863. Fue la primera vida de Jesús con un tratamiento católico. Renan concibió la vida de Jesús en un marco de una exposición general de la historia y el dogma de la Iglesia primitiva. Según Dunn, su prosa estaba más dedicada a “*atraer y conquistar que a razonar y persuadir*”.¹³⁰ Schweitzer alaba también su modo de escribir diciendo que la naturaleza no abunda en dar escritores así.¹³¹ Sin embargo, la *Vida de Jesús* parece más una obra teatral que una investigación y las matizaciones que se hacen con respecto a las contradicciones entre los evangelios resultan increíbles. Baur escribe al respecto:

“Renan, autor y director de la obra y, además, director del teatro donde ésta se representa, da la señal para que comience la representación; a dicha señal se van encendiendo las luces, se elevan los fuegos de bengala y se abre algo más el gas de las lámparas; las flautas y las chirimías de la orquesta comienzan a tocar mientras tanto la obertura y los extras se van colocando entre los sotos y a orillas del lago”.¹³²

Después de semejante descripción, no hace falta preguntarse por la arbitrariedad del autor al reconstruir las escenas del evangelio. En tres actos desarrolla la vida de Jesús, de un Jesús que en palabras de D. Georgi era presentado como un héroe romántico rural en concordancia con la tendencia decimonónica. Por intermedio del nazareno entra en el mundo “*un culto puro, una religión sin sacerdotes ni observancias externas, que descansa enteramente en los sentimientos del corazón, en la imitación de Dios, en la relación directa de la conciencia con el Padre celestial*”.¹³³ Él nos regala “*una idea absolutamente nueva, la idea del culto basado en la pureza del corazón y en la hermandad humana*”.¹³⁴

La obra fue tan exitosa como sus críticas y mientras se reeditaba crecía el número de sus censores. Christoph Ernst Luthardt, autor de *Die modernen Darstellungen des*

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, 65-66.

¹³⁰ *Ibid.*, 66.

¹³¹ Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 244.

¹³² *Ibid.*, 247

¹³³ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 67.

¹³⁴ *Ibid.*, nota de pie de página 58.

*Lebens Jesu*¹³⁵ — Las representaciones modernas de la vida de Jesús—, se pregunta “¿Cuál es el fallo de Renan?” Y responde: “le falta conciencia moral”.¹³⁶ Schweitzer afirma que sobre la obra se extiende la sombra de una gran falsedad,¹³⁷ y sostiene gravemente:

“¿Y sus puntos flacos? Que fuera escrito por alguien para quien el Nuevo Testamento era, en definitiva, algo extraño, que no había leído desde niño en su lengua materna; alguien que no vivía en aquel mundo puro y simple ni respiraba sus aires y que, por ello mismo, para encontrarse a gusto en dicho mundo, tenía que bañarlo con perfumes de sentimiento”.¹³⁸

Ya hacia el final del liberalismo aparecerá la contribución de Adolf von Harnack en *La esencia del cristianismo —Das Wesen des Christentums—*, donde se volvía la espalda definitivamente al Cristo del dogma.¹³⁹ El cristianismo tenía que ser rescatado de la dependencia de la filosofía y la metafísica: el dogma había recibido demasiada influencia de la filosofía griega y se debía volver a la sencillez y libertad del evangelio que Jesús había predicado. Esto consistía, según Harnack, en centrarse en la paternidad de Dios, en el valor infinito del alma humana y en la importancia del amor. Según el profesor en Berlín, “la verdadera fe en Jesús no es una cuestión de ortodoxia credal, sino de obrar como él”.¹⁴⁰

El principio hermenéutico de la época liberal más significativo, sostiene Dunn, era la convicción de que “el Jesús histórico”, limpio de los dogmatismos, tendría algo que decir al hombre moderno, con el consiguiente deseo de dar voz a ese mensaje. Así lo dice N. Perrin:

“Los eruditos liberales [por tanto] aceptaron toda la carga de la investigación histórico-crítica sin dudas ni reservas, en la convicción de que el núcleo histórico de los relatos evangélicos, una vez alcanzado, mostraría a Jesús en su realidad, quedando entonces revelado como digno, en grado sumo, de honor, respeto e imitación; revelado como el fundador de una fe que consistía en seguirlo a él y su enseñanza de manera estrecha y decidida.”¹⁴¹

¹³⁵ C. E. LUTHARDT, *Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu: Eine Besprechung der Schriften von Strauss, Renan und Schenkel, sowie der Abhandlungen von Coquerel d. j. Scherer, Colani und Keim: Vortrag*, Leipzig, Dörffling & Franke, 1864.

¹³⁶ Citado por A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 253.

¹³⁷ *Ibid.*, 253.

¹³⁸ *Ibid.*, 253-254.

¹³⁹ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 67.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 68.

¹⁴¹ N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* [en línea], New York, Harper & Row, 1967, <http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Perrin,%20Norman%20-20Rediscovering%20the%20Teaching%20of%20Jesus.pdf> [consulta: 8 de julio de 2016], 212. La traducción es nuestra.

6. *La preocupación por las fuentes en la búsqueda del Jesús histórico*

La preocupación por las fuentes para “rescatar” al Jesús histórico se agudizó con la teología liberal. Hasta el siglo XIX los cuatro evangelios eran considerados de igual valor histórico para la reconstrucción crítica de la vida de Jesús. De esta concepción nace la búsqueda de armonizaciones y visiones de conjunto de los datos evangélicos. Todavía Schleiermacher había podido utilizar para su *Vida de Jesús* el evangelio de Juan como primera fuente por el año 1832. Para cuando salen sus *lecciones* en 1864 la crítica había minado tal preferencia. En esos años Christian Hermann Weisse,¹⁴² un admirador de Strauss empezaba a hacer un trabajo que consistiría en continuarlo allí donde este había fallado: la crítica histórica. Weisse quería encontrar en la tradición evangélica alguna forma de contexto general que ofreciera datos históricamente ciertos en torno a la vida de Jesús. A partir de estos datos podría delimitar mejor que Strauss aquellos lugares donde apareciera el influjo mítico y reconocer, en la tradición, los elementos atribuibles al mito. Mientras se encontraba en tal empresa se percató que los detalles de Marcos, que era considerado un resumen de Lucas y Mateo, no eran tan fundamentales para mantenerlos en un buen sumario, y que entonces se deberían a otro objetivo distinto que el de ser un buen epítome. Al analizar el conjunto cae en la cuenta de que el orden y la composición de Marcos ofrecen, más allá de posibles desordenes e inconexiones, un recuerdo preciso de la trayectoria de la vida de Jesús. La sencillez de Marcos abogaba más por su carácter prioritario que las más rebuscadas hipótesis de trabajo.

Esta hipótesis de Weisse, que provenía desde el punto de vista de un historiador, es confirmada por Christian Gottlob Wilke, quien se enfrenta al problema desde una perspectiva más literaria.

Sobre el evangelio de Juan, distinto a los otros tres, empieza a caer una sombra de duda sobre sus objetivos históricos, y de a poco comienza a ser dejado de lado en la crítica histórica. Las fuertes críticas de Baur,¹⁴³ de Strauss¹⁴⁴ y de Weisse sobre la historicidad del cuarto evangelio no se establecieron de inmediato.¹⁴⁵ Y sólo a finales de la década de

¹⁴² Seguimos a A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 185-188.

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, 188, nota de pie de página 4.

¹⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 188.

¹⁴⁵ En la obra de Schweitzer se menciona a varios eruditos alemanes que siguieron utilizando el evangelio de Juan con fines históricos: Noack (Cf. *Ibid.*, 235-240). Otros como Ebrard, Wieseler, Lange y G. Ewald (cf. *Ibid.*, 178).

1870 el rechazo del evangelio de Juan como fuente histórica se había hecho general en el ambiente crítico.¹⁴⁶

La exclusión de Juan permitió el estudio más atento de los sinópticos.¹⁴⁷ Este estudio llevó a una conclusión trascendental: la teoría de las dos fuentes. Marcos habría sido utilizado por Mateo y Lucas y, a su vez, éstos se habían valido también de una fuente de dichos (*Quelle, Q*). Dicha hipótesis se atribuye generalmente a Heinrich Julius Holtzmann.¹⁴⁸

De alguna manera, la búsqueda de fuentes más históricas resultaba una respuesta a Strauss y su hipótesis sobre el mito. Al obtener fuentes confiables, se pretendía que el objeto de la “búsqueda del Jesús histórico” no fuese una utopía. De ello dependía el esfuerzo de la indagación liberal. Por otra parte, la búsqueda de fuentes tenía como motivación la necesidad de quitar del Jesús eclesial los ropajes dogmáticos en favor de los cuestionamientos históricos que estaban en boga.

7. Nuevos frentes para la búsqueda liberal

Frente a la tenacidad de la búsqueda liberal dos situaciones se dieron cita para derrumbar sus intenciones: el problema de la escatología y el problema de la fe.

7.1 El problema de la escatología

Los estudios sobre Jesús no dejaban dudas acerca del centro de su predicación, el Reino. Pero ese reino era visto en términos liberales como un concepto de alto contenido moral, de una pureza ética. Albert Ritschl manifiesta esta concepción en uno de sus escritos:

“El reino de Dios consiste en los que creen en Cristo, en la medida en que se traten recíprocamente con amor, sin consideración a diferencias de sexo, posición o raza, formando así una comunidad caracterizada por una actitud y unas propiedades morales que abarquen toda la vida humana en cada uno de sus posibles aspectos”.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Cf. *Ibíd.*, 278.

¹⁴⁷ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 71.

¹⁴⁸ Cf. *Ibíd.*, 72. Las consideraciones para el establecimiento de dicha hipótesis pueden buscarse también en J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 71-75.

¹⁴⁹ *Ibíd.*, 76.

La entrada del aspecto escatológico fue madurando a una marcha lenta y no sin complicaciones. Los impulsos de este descubrimiento se debieron a las investigaciones sobre la apocalíptica judía de Hilgenfeld y Dillmann.¹⁵⁰

Al principio, los estudios críticos de Colani y Volkmar fueron esquivos a la idea de una apocalíptica en la historia de Jesús, pero la investigación crítica en sí misma daba impulso a la idea de encontrar rasgos apocalípticos en los evangelios que condujesen a Jesús. Un punto medio simboliza la obra de Weiffenbach que, observando a los autores anteriores, separa a quienes están a favor de una apocalíptica atribuible a Jesús, de los que la interpretan como un error de los discípulos y de los que escribieron dependiendo de ellos. Weiffenbach reconoce que la única manera de que los discípulos desarrollaran ideas de un reino futuro era que Jesús hubiese insinuado algo de ello, y cree encontrar la razón en las palabras sobre su retorno.

Con la llegada al escenario de Johannes Weiss la temática empieza a aclararse de manera definitiva. En palabras de Schweitzer, él fue el encargado de trazar el comienzo de otra distinción en las “búsquedas”. Si Strauss puso la alternativa entre puramente histórico o puramente espiritual; si la escuela de Tubinga y Holtzmann trazaron una separación entre sinóptico o joánico; ahora Weiss planteaba la tercera elección: escatológico o no escatológico.¹⁵¹ Con una pequeña obra de apenas sesenta y siete páginas, el autor elaboró una concepción general sobre el Reino en la que había que eliminar las ideas modernas, incluso las más sutiles. El resultado de su trabajo es un Reino sobre el telón de fondo de la apocalíptica judía intertestamentaria. Este Reino aparece como una realidad absolutamente futura, supramundana. El reino era *escatológico* porque no se caracterizaba por ensayar a través de esfuerzos humanos una sociedad éticamente pura, sino por marcar el término del orden presente. Era *futuro*, porque no existe todavía, ni siquiera en la comunidad de los discípulos.

Después de Weiss, lo escatológico fue llevado al extremo por la obra de Albert Schweitzer. Para este autor, Jesús sólo predicó la proximidad de un Reino de Dios apocalíptico.¹⁵² El rechazo del pueblo y el enfrentamiento con sus enemigos le indicarían a Jesús que su llegada no sería tan inminente como pensaba, aún quedaba algo que evitaba su establecimiento: la culpa del pueblo. De esta manera, Jesús empieza a tratar de forzar

¹⁵⁰ Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 285.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.*, 294.

¹⁵² Cf. A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico*, 28.

la actuación de Dios mediante sus sufrimientos. Jesús moriría por el pueblo, no por su comunidad, por ello explica que su muerte expiatoria será por “muchos” y no por “vosotros”. Este Reino no tiene nada en común con las expectativas políticas: “*Esperar el Reino de Dios en el sentido trascendente que da Jesús a esa idea y realizar la revolución son cosas tan diferentes como el agua y el fuego*”.¹⁵³ La mesianidad de Jesús está, entonces, orientada al futuro. Él es “hijo del hombre” porque no tomará su dignidad hasta la parusía y, de esta manera, su visión es enteramente escatológica. Esto lleva a una consecuencia contraria con la búsqueda liberal que pretendía moldear un Jesús atractivo para la modernidad: “*Al aceptar la determinación singular de sus concepciones, nuestra época, seguirá considerando a ese Jesús como algo extraño y enigmático*”.¹⁵⁴

Esta afirmación es una crítica al esfuerzo liberal por entregar al siglo XIX un Jesús que hablase en “su idioma”, pues se había sucumbido a la tentación de ofrecer un Jesús también decimonónico.¹⁵⁵ La ausencia de algún elemento de extrañeza en el Jesús liberal indica con bastante seguridad que no se había considerado bien la profundidad del grado de diferencia histórica. El intento liberal por ofrecer un Jesús liberado del dogma había caído, en suma, en una historia demasiado cuestionable. Este resultado es descripto con bastante crudeza por William Temple: “*Por qué alguien había de molestarse en crucificar al Cristo del protestantismo liberal ha sido siempre un misterio*”.¹⁵⁶ Schweitzer lo sostiene de modo muy esclarecedor:

“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. Jesús volvió a su propia época con la misma necesidad con la que vuelve el péndulo a su posición inicial cuando lo dejan libre”.¹⁵⁷

¹⁵³ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 295.

¹⁵⁴ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la Vida de Jesús (II)*, Valencia, Edicep, 2002 (orig. 1913), 673.

¹⁵⁵ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 78-79.

¹⁵⁶ *Ibíd.*, 79.

¹⁵⁷ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 673-674.

7.2 *El problema de la fe*

La mayor dificultad para el programa de la “búsqueda” liberal fue la constatación de que la fe es un factor que no puede ser pasado por alto en una investigación histórica sobre la vida de Jesús.

La obra de Martin Kähler plantea el nuevo punto de vista. En *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* — El llamado Jesús histórico y el Cristo histórico bíblico—, Kähler presenta la ya clásica distinción entre *Historie* y *Geschichte*.¹⁵⁸ Afirma también el autor que el Jesús de la Biblia es el de la *Geschichte*, es decir, el Jesús visto en su significación, y no sólo el de los simples datos independientes de la trascendencia histórica propio de la *Historie*.¹⁵⁹

Kähler sostiene que la empresa de la teología liberal, es decir la búsqueda de un Jesús subyacente en los evangelios que posibilite eliminar las capas de interpretación sobre su persona, es inviable. La imagen de Jesús que ofrecen los evangelios está impregnada de interpretación: “*se puede decir que cada detalle del recuerdo apostólico de Jesús ha sido conservado atendiendo a su significación religiosa*”.¹⁶⁰

Wilhelm Wrede planteó una objeción relacionada con la posición de Kähler: que los evangelios en los que se confiaba como fuente objetiva de información para la historia eran principalmente “documentos de fe”. La formulación de tal hipótesis de Wrede surgió del estudio que el autor realizó sobre el “secreto mesiánico” en los sinópticos, especialmente en Marcos.¹⁶¹ De esta hipótesis se siguió el hecho de que no se podía tener una marcada distinción entre unos sinópticos históricos y un Juan teológico. Interesante resulta la respuesta de Schweitzer a Wrede, en la cual el autor argumenta que no hay porqué pensar que algunos de los motivos teológicos de los sinópticos no puedan provenir

¹⁵⁸ Cf. Supra 2.2 *Límites de la investigación histórica: El Jesús real y el Jesús histórico*. Llama la atención que siendo una obra que tanta influencia tuvo en la investigación posterior no es mencionada ni analizada en la obra de Schweitzer.

¹⁵⁹ “Desde la simple perspectiva de la historia, el elemento verdaderamente histórico en toda gran figura es la influencia personal discernible que ejerce en generaciones posteriores”; “el Cristo real, es decir, el Cristo que ha influido en la historia”. Citado por J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 80 nota al pie 112.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 80 nota al pie 113.

¹⁶¹ El tema de un secreto mesiánico que aparece en Marcos, en opinión de Wrede, es un subterfugio para explicar la carencia de pretensión mesiánica en Jesús de Nazaret, y sería por tanto un tema de carácter teológico y no histórico. La comunidad —resume G. Minette de Tillese— «se esfuerza por equilibrar la diferencia existente entre su fe pascual y el Jesús histórico. Jesús jamás tuvo conciencia de ser Mesías. El no habló jamás de ello. Para explicar este desacuerdo entre los recuerdos de la vida real de Jesús y el culto del Señor resucitado, la Iglesia primitiva ha inventado el secreto mesiánico; si Jesús no habló de su dignidad mesiánica durante el curso de su ministerio, fue porque quería diferir su divulgación hasta su resurrección (Mc 9,9)». G. MINNETTE DE TILLESSE, *Le secret messianique dans l'evangile de Marc*, Paris, Cerf, 1968, 12.

del mismo Jesús. Así, donde Wrede dijo: “*Dogmático y, por consiguiente, no histórico*”, la escuela escatológica replicó: “*Dogmático, por consiguiente, histórico*”.¹⁶²

De esta manera, Schweitzer no solo logra matizar a Kähler, sino que también presenta una refutación a la idea general de que todo lo que contenga algún rasgo dogmático, o de fe, debe ser necesariamente una señal de pensamiento posterior a Jesús.

Según Dunn, el último golpe a la investigación liberal lo propinó la primera guerra mundial que tuvo un efecto funesto para el optimismo liberal de la evolución moral de la humanidad.¹⁶³

¹⁶² J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 82. En la obra de Schweitzer la afirmación se hace primero desde una visión global: “Es igualmente inexplicable que, tras haberse percatado del elemento escatológico contenido en la predicación sobre el Reino de Dios, la escuela escatológica no percibiera al propio tiempo el «elemento dogmático» de la historia de Jesús. La escatología no es más que una historia dogmática que se introdujo en la propia historia natural y la elevó a otro nivel. ¿No es lógico a priori que quien esperaba su propia parusía mesiánica como algo inminente se viera determinado en su actuación, no por el curso normal de los hechos, sino única y exclusivamente por aquella esperanza? Esta relación no es sólo lógica, sino la única imaginable. La mezcla caótica de elementos que revelan los relatos evangélicos hubiera tenido que llevar a pensar que lo que produjo ese caos en los hechos de la vida de Jesús no fue una especie de negligencia o de manía de la tradición, sino el carácter fogoso de una conciencia inconmensurable. ¿Por qué Jesús no pudo pensar dogmáticamente y «hacer historia» activamente con la misma fuerza que pudo haberlo hecho un pobre evangelista que, impulsado por la «teología de la comunidad», se vio obligado a realizar esa misma tarea al describir los hechos?”. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 452.

Luego, se aplica —este juicio— a la historicidad de diferentes pasajes evangélicos. Elegimos, por claridad el que gira en torno a la investigación sobre el elemento histórico de la disposición a morir que se observa en Jesús: “[...] Pfleiderer y Wrede tienen toda la razón al afirmar que lo inconcebible del relato, históricamente hablando, son las predicciones claras y concretas sobre la pasión, muerte y resurrección. La teología moderna pretende hacer comprensible la disponibilidad de Jesús para la muerte y su misma predicción recurriendo al carácter necesario de dicha muerte; pero frente a ello hay que afirmar que dicha necesidad no nacía del curso de los acontecimientos. En las circunstancias supuestas por el relato evangélico, no había ninguna razón lógica que obligara a Jesús a tomar la decisión de morir. Si hubiera vuelto a Galilea en aquel momento, las masas lo habrían vuelto a rodear. Para poder demostrar de algún modo la posibilidad histórica de la disponibilidad de Jesús para la pasión y las predicciones sobre la misma, la teología moderna tiene que eliminar la profecía sobre la resurrección, estrechamente unida a la idea de la pasión, pues constituye un elemento dogmático. Pero esto no se puede hacer. Según Wrede, las cosas hay que tomarlas como son y no se puede eliminar el dato de los tres días. Así pues -se concluye- la disponibilidad de Jesús ante la pasión y la muerte es un hecho dogmático; en consecuencia, no puede ser histórica y se debe explicar literariamente. La escatología consecuente afirma: es un elemento dogmático, luego es histórico”. *Ibid.*, 489.

También José Caba se pronuncia en este sentido: “Pero el mismo Wrede, a su vez, queda vulnerable en el núcleo mismo de su tesis. Partiendo del secreto mesiánico, constatable en el evangelio de Marcos, Wrede descubre una intención teológica en el autor y de aquí se lanza en el vacío: esta intención teológica, según Wrede, está sistemáticamente prefabricada, no corresponde a la realidad, no es histórica. Como afirma G. Minette de Tillesse, este salto «es una inferencia prematura del plan literario al plan histórico». La existencia de un plan literario con concepción teológica no lleva consigo la negación de una realidad histórica”. J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico: Introducción a la Cristología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980², 19.

¹⁶³ N. Perrin apunta sin embargo a que esto sucedió sólo en Alemania, ya que en Gran Bretaña y en Estados Unidos se mantuvo la preocupación cincuenta años más. Cf. N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching*, 216. También Bermejo tiene una mirada distinta de la investigación en aquella época. Cf. F. BERMEJO RUBIO, “Historiografía, exégesis e ideología (I)”, 370-379.

8. *Jesús desde la perspectiva sociológica*

Los años siguientes se vieron dominados por un nuevo modo de hacer teología, con una reafirmación de la perspectiva dogmática en Barth, y de una visión, a los efectos, igualmente dogmática y de carácter kerigmático en Bultmann.¹⁶⁴ Esta época se presenta como un paréntesis según la perspectiva que estamos presentando —de contraposición con el dogma.

Desde mediados de la década de 1970 los planteamientos que dominaron la antigua búsqueda liberal comienzan a emerger de nuevo. Una auspiciosa base de este resurgimiento resultó la escuela de la historia de las religiones que, surgida hacia comienzos del siglo XX, abrió la posibilidad de interpretar el cristianismo desde la perspectiva de ser uno de los muchos movimientos surgidos durante el siglo I en el mundo greco-romano. La investigación puso énfasis en que una supuesta influencia decisiva del helenismo sobre el cristianismo habría “mutado” la figura de Jesús, quien de ser un maestro de moral intemporal pasó a ser, junto con Pablo, el postulante de una religión inspirada en los cultos místéricos de la época. Adolf von Harnack — a principios del siglo XX— había presentado este proceso con el nombre de “helenización”.¹⁶⁵

Por otra parte, la posición ética se vio reforzada con la recurrencia a la sociología. La Crítica de las Formas reconoció en ellas una dimensión social (*Sitz im Leben*), pero solo de manera limitada y no como pretendía el marxismo, por poner un ejemplo.

En los años setenta esta empresa tomó un dinamismo mayor que se debió, en opinión de Dunn, por una parte, al arraigo de las ciencias sociales en los ambientes universitarios, y por otra, a la creciente desvinculación de los países europeos de su pasado colonial y al concomitante nacimiento de la teología de la liberación.¹⁶⁶ Presentaremos dos autores que se acercan al “Jesús histórico” desde esta perspectiva.

¹⁶⁴ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 83.

¹⁶⁵ Von Harnack define que “el hecho más importante de la historia de la Iglesia del siglo II” es el “influjo del helenismo, del espíritu griego, y su fusión con el evangelio”. Cf. A. VON HARNACK, *La esencia del Cristianismo*, Barcelona, Palínur, 2005, 203.

¹⁶⁶ Estas observaciones que hace Dunn, al no ser fundamentales en la exposición, las presentamos tal cual son formuladas. Debemos sostener, sin embargo, que nos parecen reductivas.

8.1 Gerd Theissen

Theissen considera que la tradición de los dichos de Jesús se caracteriza por un radicalismo ético que aflora más perceptivamente en el abandono de la casa, la familia y las posesiones. De esta manera Jesús se describiría como alguien que no fundó primariamente comunidades locales, sino que habría creado un movimiento de carismáticos ambulantes. En todo caso, las comunidades locales deben entenderse desde la perspectiva de su relación complementaria con los carismáticos ambulantes:

“La estructura interna del movimiento de Jesús estuvo determinada por la interacción de tres «roles»: los carismáticos ambulantes, sus simpatizantes en las comunidades locales y el Revelador. Entre los carismáticos ambulantes y las comunidades locales regía una relación complementaria: los carismáticos ambulantes eran las autoridades espirituales decisivas en las comunidades locales; a su vez, las comunidades locales eran la base social y material imprescindible de los carismáticos ambulantes. Ambos vivían y se legitimaban por su referencia al Revelador trascendente. Su relación con él se caracteriza por sus esperanzas recíprocas”.¹⁶⁷

Esta tesis aparece en sus dos obras de los la década del 70: en *Radicalismo itinerante*, de 1973, y en *Sociología del movimiento de Jesús*, de 1977. Así Theissen sentencia:

“Es imposible entender el movimiento de Jesús y la tradición sinóptica exclusivamente a partir de los carismáticos ambulantes. Junto a ellos había también «comunidades locales», grupos sedentarios de simpatizantes. El concepto «comunidad» podría inducir a error, porque estos grupos seguían plenamente en el seno del Judaísmo y no se les ocurría fundar una nueva «Iglesia» [...] El estudio de las comunidades locales ha demostrado que éstas deben entenderse totalmente desde su referencia complementaria a los carismáticos ambulantes. La radicalidad de éstos se hizo posible gracias, solamente, a su apoyo material en las comunidades locales. Estas los exoneraron, hasta cierto punto, de las preocupaciones cotidianas. A su vez, las comunidades locales pudieron permitirse pactar con el ambiente gracias a que los carismáticos ambulantes diferían claramente del ambiente. Un «ethos» graduado unía y separaba, a la vez, las dos formas sociales del movimiento de Jesús”.¹⁶⁸

Dentro del rol ejercido por los carismáticos cobraría importancia la transmisión de la tradición de Jesús más primitiva:

“Los carismáticos ambulantes no eran un fenómeno marginal en el movimiento de Jesús. Ellos acuñaron las tradiciones más antiguas y constituyen el trasfondo social de una gran parte de la tradición sinóptica, especialmente de la tradición de los «logia». Se hace más inteligible mucho de lo que aquí parece extraño y excéntrico a primera vista, si se tiene en cuenta quién practicó y transmitió estas palabras. Lo más interesante en ellas son las normas éticas porque hacen referencia

¹⁶⁷ G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús: El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander, Sal Terrae, 1977, 13.

¹⁶⁸ G. THEISSEN, *Sociología del movimiento*, 20-25.

directa al comportamiento de los seguidores de Jesús, especialmente la ética que en ellas se encuentra, de renuncia a un lugar estable, a la familia, a la propiedad y a la propia defensa”.¹⁶⁹

Theissen considera que la vida que llevaban los carismáticos itinerantes era semejante a la que practicaban los filósofos cínicos. Estos coincidían con las renunciadas a la patria, a la familia y a la riqueza. De esta constatación sobre la vida de los seguidores de Jesús deduce que la vida del maestro debía estar reglada por el mismo estilo de vivir: Él sería el primer carismático ambulante.¹⁷⁰

“Los filósofos cínicos itinerantes constituyen una cierta analogía con el carisma ambulante del cristianismo primitivo. Nos topamos entre ellos con una existencia vagabunda ligada a un «ethos» de renuncia al hogar, la familia y la propiedad [...] Estos marginados también fueron perseguidos, por ejemplo, bajo Vespasiano (Sueton. Vesp. 10). Su afinidad con los fenómenos cristianos primitivos se esclarece por el hecho de que *Peregrinus*, un carismático ambulante del cristianismo primitivo pudo convertirse al Cinismo. Es verdad que estas analogías nos llevan a territorios extra-palestinos, pero también es verdad que el movimiento de Jesús ejerció muy pronto su influencia más allá de Palestina”.¹⁷¹

El modo de interpretar la continuidad en la tradición de Jesús, que es una preocupación particular del autor, deja espacio a una crítica severa de Dunn. Theissen sostiene que esta tradición se mantuvo gracias a la vida de los carismáticos itinerantes y no gracias a comunidades asentadas, realidad que parece más cercana a una mirada romántica de la vida de dichos personajes que al análisis de una sociología comunitaria.

8.2 Richard Horsley

Horsley aboga en favor de una sociología histórica realista. Critica que se despolitice a Jesús y su misión, y cuestiona algunos presupuestos teológicos que han dominado el debate. Protesta especialmente contra la interpretación tradicional que separa los ámbitos de la religión y de la política, pues sostiene que la tradición en la que se inscribe Jesús es la de los profetas políticos, al estilo de Elías o Eliseo:

“Los romanos, por supuesto, mataban a los líderes populares, ya fueran mesiánicos o proféticos. La principal conclusión que podemos sacar de la ejecución se basa en el método. La crucifixión

¹⁶⁹ *Ibid.*, 15.

¹⁷⁰ Cf. G. THEISSEN, "Radicalismos de los carismáticos ambulantes: la transmisión de las palabras de Jesús desde el punto de vista de la sociología de la literatura", en: *Selecciones de teología* [en línea], 14 (1975), disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/llib/vol14/53/053_theissen.pdf, [consulta: 8 de julio de 2016].

¹⁷¹ G. THEISSEN, *Sociología del movimiento*, 19.

era usada principalmente para esclavos y rebeldes entre los pueblos vasallos; los romanos, por tanto, debieron de haber visto a Jesús como una especie de insurrecto. Después, el hecho de que muchos de sus seguidores (Pablo, etc.) se identificaran fuertemente con su crucifixión sugiere que se identificaron también con su oposición activa al gobierno imperial romano. Que Jesús fuera crucificado por el gobernador romano permanece como un símbolo vívido de su relación histórica con el orden imperial romano. Desde el punto de vista de los romanos, habían humillado y aterrorizado a sus seguidores y a otros galileos y judíos con ese crudelísimo y vergonzoso modo de ejecutar a un insolente rebelde. Desde la perspectiva de sus seguidores, su modo de ejecución simbolizaba su programa de oposición al orden imperial”.¹⁷²

Para Horsley la enseñanza de Jesús sobre el Reino no es una disquisición sobre el fin del mundo, sino la interpretación propia de una metáfora y alegoría política de la restauración de la sociedad y la transformación de la vida social. Esta visión de Jesús apunta a comunidades locales, no patriarcales, sin jerarquía, que asumieran las responsabilidades económicas en reciprocidad y se ayudaran unos a otros por encima de las enemistades. Según Horsley “*el reino de Dios no necesitaba de una hierocracia ni un sistema creado a partir del templo*”.¹⁷³

“Sin embargo, la preocupación principal del reino de Dios en la predicación y la práctica de Jesús es la liberación y el bienestar de la gente. La comprensión de Jesús del ‘reino de Dios’ es similar, en su perspectiva más amplia, a las esperanzas expresadas en la literatura apocalíptica judía contemporánea [a Jesús]. Es decir, tenía plena confianza en que Dios estaba restaurando la vida de la sociedad, y que esto significaría juicio para aquellos que oprimieron al pueblo y reivindicación para aquellos que se adhirieron fielmente a la voluntad de Dios y respondieron al reino. Es decir, Dios estaba efectuando de manera inminente y actual una transformación histórica. En un lenguaje moderno se entendería como una ‘revolución’.

Empero, la idea principal de la práctica y predicación de Jesús fue manifestar y mediar la presencia del reino de Dios. En las tradiciones del evangelio, de las palabras y obras de Jesús, podemos observar el reino presente en la experiencia de las personas de maneras distintivas. Jesús y sus seguidores celebraron la alegría del reino presente en banquetes festivos. En las curaciones, en el perdón de los pecados y en los exorcismos, las personas experimentaron la liberación de la enfermedad y de las fuerzas opresivas, y la nueva vida efectuada por la acción de Dios. La interpretación de Jesús de los exorcismos, además, señala las implicaciones más amplias de la acción presente de Dios entre la gente. Es decir, dado que los exorcismos obviamente están siendo efectuados por Dios, es claro que la regla de Satanás ha sido rota. Pero eso también significaba que el orden opresivo, establecido y mantenido por el poder de Satanás (de acuerdo con la visión dualista apocalíptica de la realidad que fue compartida por Jesús y sus contemporáneos) también estaba bajo juicio. De hecho, el viejo orden fue reemplazado por un nuevo orden social y político, es decir, el ‘reino de Dios’, al que Jesús invitaba a la gente a ‘ingresar’.

De hecho, Jesús estaba comprometido en catalizar la renovación de la gente de Israel. Lejos de ser principalmente un ‘maestro’ de verdades intemporales o un predicador de catástrofes cósmicas que llama a una ‘decisión’ auténtica, Jesús sirvió ‘a las ovejas perdidas de la casa de Israel’. Llamó al pueblo a reconocer la presencia del reino y entrar en él. Sin embargo, cuando no respondieron a la crisis histórica, no dudó en pronunciar un juicio. Es precisamente en los pronunciados infortunios contra aldeas enteras o contra la “generación perversa” que podemos discernir que Jesús no estaba simplemente dirigiéndose a individuos, sino que estaba llamando a una respuesta social colectiva”.¹⁷⁴

¹⁷² R. A. HORSLEY, *Jesús y el Imperio: el Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2003, 166.

¹⁷³ Citado por J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 88.

¹⁷⁴ R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993, 207-208. La traducción es nuestra.

La utopía igualitaria del autor —más allá del atractivo que ejerce— lleva a preguntarse si Horsley no cede a la tentación de los teólogos liberales de proyectar sus propias preocupaciones a la figura de Jesús. Al igual que éstos, el autor mantiene la ambigüedad de las referencias a una posible venida de Dios o del Hijo del hombre para el juicio y una realización plena del Reino. Además, se abstiene de afrontar el problema de la transición desde la misión de Jesús a la de Pablo, pues la del Nazareno sólo nos llevaría a las comunidades rurales de Galilea. La riqueza del investigador surge, sin embargo, en el advertir que no es posible una separación taxativa de las enseñanzas de Jesús del contexto político, religioso y social de su época.

9. *La segunda venida del Jesús liberal: el Jesús neoliberal*¹⁷⁵

Luego de la aparente muerte de la búsqueda liberal, y con un hiato de setenta años, dicha exploración parece ponerse en pie.¹⁷⁶ Ciertamente esta investigación neoliberal no coincide totalmente con su antecesora y, sin embargo, presenta todas las peculiaridades de aquella. En ella hay un alejamiento del dogma, existe la confianza en nuevas fuentes que permitirían reconstruir al “Jesús histórico”, hay una focalización en la enseñanza de

¹⁷⁵ Esta etapa estaría ya considerada en el marco de la *Third Quest* que, según el consenso de muchos investigadores —p.e. Segalla, Witherington, Charlesworth, Vargas Machuca, Meier, Bartolomé, Borg, T. Wright, Aguirre—comenzaría en torno a 1980. Ya mencionamos la tesis de Bermejo, que contraría dicho consenso. Las características de estas búsquedas se pueden ver en: H. SAFA, "El estado actual", 97-100; R. AGUIRRE, "Historia (el Jesús de la historia)", 550-551; D. MARGUERAT, "El Jesús histórico", 21; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, 27-28; J. LOIS FERNANDEZ, "Estado actual"; A. CADAVID, "La investigación", 527-529; R. AGUIRRE MONASTERIO, "Estado actual", 438-445; A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico*, 63-66.

¹⁷⁶ Como ejemplos de esta clasificación, vale la sentencia de Helmut Koester: “Sin embargo, casi exactamente cien años después de la primera publicación de los descubrimientos de la escuela de historia de las religiones, el renacimiento de la búsqueda del Jesús histórico ha vuelto por completo a una posición no es muy diferente de Albrecht Ritschl y de los retratos de Jesús trazados en el siglo XIX por los autores de las «vidas de Jesús»” (traducción nuestra). Cf. H. KOESTER, "Jesus the Victim", *Journal of Biblical Literature*, 111 (1992) 3-15, 5. En el mismo sentido se pronuncia Leander Keck: “«el Jesús histórico» ha vuelto. Por tercera vez, nos dicen. El resurgimiento del interés en el Jesús de la historia está evidenciado no sólo por los libros de Marcus Borg, John Dominic Crossan y Geza Vermes, sino por la publicación de “los cinco evangelios” (Polebridge/Macmillan), reflejando las conclusiones del *Jesus Seminar* de R. Funk en el cual Borg y Crossan son participantes activos. Si realmente esos trabajos representan una “tercera búsqueda del Jesús histórico” es instructivo observarlos a la luz de los esfuerzos anteriores para recobrar a Jesús “como realmente fue”, y preguntarse si no está llegando a nuestro alcance, por segunda vez, el Jesús liberal” (la traducción es nuestra). Cf. L. E. KECK, "The Second Coming of the Liberal Jesus?", en: *The Christian Century* [en línea], (1994), 784-787, disponible en: <http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=31> [última consulta: 9 de julio de 2016].

Jesús, y suprime, nuevamente, los rasgos apocalípticos que se habían puesto en el centro de la escena con Schweitzer y Weiss.¹⁷⁷

James Dunn resalta las divergencias a la hora de presentar los resultados de las diferentes reconstrucciones y, sin embargo, considera que las conclusiones ofrecen una figura bastante familiar: “*el Jesús neoliberal, cuya enseñanza representa un desafío que no se resume (como antes) en principios morales fundamentales, sino más bien en sabiduría subversiva*”.¹⁷⁸

Dentro de esta escuela, el más franco en su confrontación con el dogma es Robert Funk, quien no ha ocultado su intención de organizar “*un ataque frontal contra un analfabetismo religioso organizado que ciega e intimida incluso (o quizás especialmente) a aquellos que ocupan posiciones de autoridad en la Iglesia y en nuestra sociedad*”.¹⁷⁹ Funk es el fundador del controvertido *Jesus Seminar*, un colectivo estadounidense dedicado a una investigación interdisciplinar y aconfesional sobre el Jesús histórico. Este proyecto del Seminario de Jesús se enmarca dentro del espíritu de la búsqueda original y considera axiomática la distinción entre Jesús de la historia y Cristo de la fe.¹⁸⁰ Para llevar adelante tal empresa —entre otros seminarios— se creó el Westar Institute. En la misma línea que el *Jesus Seminar*, se mantiene Paul Hollebach, que sostiene que se debe buscar al Jesús de la historia para “*derruir, no simplemente corregir, el «error llamado cristianismo»*”.¹⁸¹ En Alemania el más próximo a tal movimiento es Gerd Lüdermann que considera ilegítima toda vuelta a la predicación de Jesús como fundamento de la fe cristiana, pues considera que muy poco se puede “rescatar” de la predicación del Galileo. Para Lüdermann es la misma persona de Jesús la que resulta insuficiente como fundamento de la fe, ya que considera que se ha probado que la mayoría de las afirmaciones del Nuevo Testamento sobre el Nazareno fueron interpretaciones posteriores de la comunidad cristiana. De esta manera establece un hiato infranqueable entre la historia de Jesús y el dogma cristiano.

En el trabajo de aumentar las fuentes disponibles para la búsqueda, aparece como principal referente John Dominic Crossan, quien es —quizás junto con Marcus Borg—

¹⁷⁷ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 89; L. E. KECK, "The Second Coming"; H. KOESTER, "Jesus the Victim", 5-6.

¹⁷⁸ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 90.

¹⁷⁹ R. W. FUNK, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, San Francisco, Harper Collins, 1996: “en esta Empresa [Westar Institute], estamos montando un asalto frontal sobre un persuasivo analfabetismo religioso que ciega e intimida, aún a aquellos, o quizás especialmente a aquellos que se encuentran en una posición de autoridad en la Iglesia y en nuestra sociedad”, 6-7. La traducción es nuestra.

¹⁸⁰ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 90.

¹⁸¹ Citado en *ibíd.*, 90, n°160.

el miembro más conocido del *Jesus Seminar*. En sus trabajos afirma haber sacado a la luz 152 fuentes. Según él, hay tres fuentes con posibilidades de ser datadas entre los años 30-60 d.C.¹⁸² Más fiable en el establecimiento de fuentes, a juicio de Dunn, es Helmut Koester, quien se ha disociado del *Jesus Seminar*, y que condensa muchos años de trabajo en *Ancient Christian Gospels*.

En esta perspectiva neoliberal, Borg se presenta como el acérrimo defensor de un Jesús “no escatológico”, al separarse de las tesis de Schweitzer y sostener que la única amenaza de fe inminente a la vista en la tradición de Jesús sería la destrucción de Jerusalén.¹⁸³ Desde aquí, desentenderse de las investigaciones de Schweitzer ha pasado a ser habitual en la búsqueda neoliberal. En esta perspectiva se inscribe Tom Wright, que subraya que el lenguaje apocalíptico debe ser entendido metafóricamente y en referencia a acontecimientos políticos e históricos, y no en referencia al fin del mundo.

Sobre las imágenes resultantes y sus divergencias podemos transcribir un párrafo de James Dunn que muestra las disparidades:

“Las imágenes que emergen son fascinantes: un Jesús que era ‘un galileo de conducta anómala’, un ‘espíritu libre’, ‘el proverbial amigo de fiestas’, ‘un sabio vagabundo’, ‘un sabio sin más’, ‘un sabio subversivo’, ‘el subversor del mundo cotidiano que lo rodeaba’ (Funk). Imágenes a las que hay que añadir las de un Jesús teólogo de la liberación; un Jesús que, casi completamente exento de lenguaje del reino de Dios y de preocupaciones judías, aparece como maestro de sabiduría aforística muy influido por la filosofía cínica de la helenizada Galilea; ‘un tábano social, una ortiga en la piel de las costumbres y valores tradicionales’, un Jesús cínico. Aunque realiza un retrato considerablemente más cuidado y presta renovada atención a los relatos evangélicos de curaciones, Crossan acaba presentando a Jesús como ‘un cínico judío del medio rural’ que predicaba un igualitarismo radical y proclamaba ‘el reino de Dios sin intermediarios’. Borg ofrece una imagen de Jesús mucho mejor desarrollada, pero sigue la línea del Seminario al describir a Jesús como ‘maestro de una sabiduría culturalmente subversiva... que enseñó una sabiduría subversiva y alternativa’. Éste no es el Jesús liberal decimonónico redivivo, sino uno despojado de los elementos (posteriores) de la fe que la modernidad ha encontrado tan problemáticos. Tampoco es el amable catequista del siglo XIX, sino un Jesús que bien podría haber sido imaginado en la sala de profesores de alguna facultad del siglo XX o como un ‘peligro suelto’ académico, con sus anécdotas inquietantes, sus aforismos perturbadores y su retórica provocativa”.¹⁸⁴

Queda claro, por lo demás, que vuelve a surgir la cuestión acerca de si los resultados no son nuevamente la proyección de ideas actuales a la historia de Jesús: ¿no se encontrará —detrás de tales imágenes— un “Cristo” afín a los proyectos de los investigadores o de la cultura contemporánea, y lejano de la búsqueda histórica? En este sentido, retornan los optimismos de encontrar oculto en algún lugar de la tradición

¹⁸² Cf. *Ibid.*, 91. Sobre las críticas a estas hipótesis cf. R. AGUIRRE MONASTERIO, "Estado actual", 446; Dunn invita a la lectura de C. M. TUCKETT, *The Historical Jesus, Crossan and Methodology*, Marburg, Elwert, 1999, 257-279.

¹⁸³ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 92; Cf. H. KOESTER, "Jesus the Victim", 4-8.

¹⁸⁴ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 93-94.

sinóptica un “Jesús histórico” confinado por “dogmas inaceptables”. Dunn considera que se han perdido la distancia y la diferencia histórica y Jesús ha sido posmodernizado. En este sentido, vuelve a escucharse la sentencia de Schweitzer frente al Jesús histórico y como advertencia al atractivo Jesús neoliberal:

“Nadie sabe cómo acabará esto. Pero una cosa es cierta: el Jesús histórico, cuyos trazos generales querían delinear los investigadores sobre la base de los problemas conocidos y reconocidos como tales, no podrá seguir prestando a la teología moderna los servicios que ésta pretendía de su propio Jesús mitad histórico y mitad modernizado. Ese Jesús no volverá a ser el Jesucristo que hable el lenguaje y exprese las ideas típicas de la sensibilidad religiosa propia de nuestro momento histórico. Ese Jesús no será tampoco un personaje cuya historia pueda ser puesta al alcance de todos como pensaba la teología. Al aceptar la determinación singular de sus concepciones y su actuación, nuestra época seguirá considerando a ese Jesús como algo extraño y enigmático”.¹⁸⁵

Es evidente, con lo presentado, que la tensión historia-fe permanece aún con vitalidad y que el distanciamiento del dogma es una de las constantes en la búsqueda del Jesús histórico que, además, impulsa dicha investigación.

¹⁸⁵ Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 675.

Capítulo IV

La tensión entre fe e historia: el alejamiento del dogma y de la historia

Entre ambos polos en que estamos presentando la historiografía de la indagación histórica de Jesús —distanciamiento del dogma, alejamiento de la historia— se despliega un intersticio que también debemos atender en torno a observar mejor el movimiento de las tendencias que guían nuestro recorrido. Dicha hendidura se abre cuando el alejamiento se produce frente a ambas perspectivas —dogma e historia—. Elegimos presentarlas aquí porque también explican el surgimiento de las posiciones que se mostrarán en adelante —en el alejamiento de la historia—.

Con esta finalidad presentamos la posición de los detractores de la historicidad de Jesús.

1. *Bruno Bauer y la negación de la historicidad de Jesús*

La figura de Bruno Bauer, fuertemente valorada por personalidades de la talla de Albert Schweitzer o Friedrich Engels, fue eclipsada por varias razones.¹⁸⁶ Sin embargo,

¹⁸⁶ Así se pronuncia Schweitzer: “A Bauer sólo se lo puede comparar con Reimarus. Ambos influyeron en su época de forma terrible y paralizante. Nadie como ellos sintió la potente complejidad del problema de la vida de Jesús; por ello se vieron impelidos a buscar la solución del mismo más allá del marco de la historia controlable; Reimarus, construyendo su *Vida de Jesús* sobre el supuesto de que dicha vida se apoyaba en un engaño de los discípulos; Bauer, estableciendo la existencia de un evangelio primigenio originador de la historia. Por ello fueron condenados. Pero al condenar las soluciones propuestas por ellos, sus contemporáneos condenaron los problemas que habían impelido a adoptar tales soluciones; y los condenaron porque fueron incapaces de captar las dificultades y superarlas.

Pero ha pasado la época en que las *Vidas de Jesús* sean juzgadas y condenadas sólo sobre la base de las soluciones que aportan. Para nosotros son grandes no quienes allanaron los problemas, sino aquellos que los descubrieron. La *Kritik der evangelischen Geschichte* de Bauer vale más que una docena de buenas *Vidas de Jesús*, pues ahora, cuando ha pasado medio siglo, podemos comprobar que dicha obra constituye el repertorio más genial y completo jamás escrito de las dificultades relativas a la vida de Jesús [...].” A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 221-222.

su hipercriticismo (que divide a un primer Bauer de un segundo más cuestionable)¹⁸⁷ adelantó en varias décadas las problemáticas que —tiempo después— se fueron descubriendo por fuera de su obra.¹⁸⁸

En principio, conviene resaltar que Bauer no comenzó su análisis de la figura de Jesús desde presupuestos míticos o negando la existencia histórica de éste. Sus comienzos fueron ortodoxos, de un hegeliano de derecha que censuraría la obra de Strauss en tres recensiones muy severas. Sin embargo, su pensamiento evolucionaría de tal manera que terminaría criticándolo por considerarlo fundamentalista.

En un primer momento, en la obra *Crítica de la historia evangélica de Juan* (1840), el autor daba por sentado que la figura que presentaba el evangelio se refería a una realidad histórica. Su análisis no parecía más que señalar una diástasis entre el Jesús histórico y el Cristo de la dogmática.

En efecto, al inicio de su análisis parecía proseguir los descubrimientos de la obra de Strauss. Sin embargo, Bauer supo encontrar las limitaciones de la obra del teólogo de Luisburgo. Criticaba, sobre todo, la carencia de una teoría sobre la composición de los evangelios y el consecuente valor relativo del testimonio que emanaba de ellos. Desde su perspectiva, el problema residía en que Strauss no había sopesado y valorado las fuentes, sino que las había aceptado en su valor aparente, catalogando contradicciones e introduciendo la conciencia mitificadora de la comunidad para explicar cómo surgieron dichas contradicciones. Para Bauer, al contrario, lo que debía hacer cualquier investigador

Con ocasión de la muerte de Bauer, escribía Engels: “El 13 de abril murió en Berlín un hombre que había desempeñado un papel de filósofo y teólogo, pero del cual apenas se oyó hablar durante años y que sólo de vez en cuando atraía la atención del público como “excéntrico literario”. Los teólogos oficiales, incluso Renán, lo dieron por perdido y por lo tanto mantuvieron un silencio de muerte en torno a él. Y sin embargo valía más que todos ellos e hizo más que todos ellos en relación con un problema que también nos interesa a los socialistas: el del origen histórico del cristianismo.” F. ENGELS, *Bruno Bauer Und Das Urchristentum, Der Sozialdemokrat*, 1882, 19-20, del 4 y 11 de mayo. Versión en castellano de: K. MARX y F. ENGELS, *Sobre la Religión*, Salamanca, Sígueme, 1974, 313. Otros que reconocen la obra del autor de Eisenberg, son Wilhelm Wrede, quien lo reconoce como su “primer predecesor” por sobre Strauss, y Nietzsche, quien lo recordara en *Ecce homo*. Cf. F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad de Jesús en Bruno Bauer” [en línea], en: ANTONIO PIÑEIRO (ed.), *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, Madrid, Editorial Raices, 2008, <https://uned.academia.edu/FernandoBermejoRubio>, [consulta: 8 de junio de 2017], 31.

¹⁸⁷ Sobre esta división, un párrafo de Schweitzer muestra las diferencias: “Pero fue un error enterrar junto al Bauer del segundo período, al Bauer del primero, al Bauer crítico, pues éste no había muerto. Fue una fatalidad que Strauss y Bauer se sucedieran en un espacio de tiempo tan reducido. Bauer pasó casi desapercibido pues, cuando presentó su obra, el mundo se hallaba aún ocupado con Strauss. Por otra parte, con su potente crítica derribó la hipótesis histórico-positiva sobre la prioridad de Marcos, antes incluso de que se hubiera impuesto en la teología; como consecuencia, dicha hipótesis no volvió a ser más tenida en cuenta durante mucho tiempo, cerniéndose además sobre la vida de Jesús un letargo que duró 20 años.” A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 221.

¹⁸⁸ Cf. *Ibid.*, 222.

de la historia era utilizar las normas de la crítica histórica para clasificar a los evangelistas. De esta manera, se resalta que los evangelios podían ser explicados desde sus autores, y no hacía falta recurrir a “conceptos oscuros como ‘tradición’”. En su opinión, sólo el individuo tiene fuerza creativa y recurrir a la conciencia de la comunidad es un acto de misticismo y superstición.¹⁸⁹

De este modo, para el investigador alemán, no sólo debe entenderse la autoría de los evangelios en sentido literario sino también en su contenido, pues una obra artística obliga también al reconocimiento de que ese contenido es generado por ella:

“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 Selbstbewusstseins*)”.¹⁹⁰

Luego, como había comenzado su investigación desde la crítica al texto joánico, su concepción de la configuración documentaria —que entendía a Marcos como el texto más antiguo y la dependencia de los demás en torno a éste— lo arrastraba al escepticismo. Esto se debe a que, si Marcos es una obra literaria —con las tendencias e intereses individuales del evangelista— ¿qué relación podría guardar con el hecho real? Y aún más, ¿Qué credibilidad merece tal obra y cuál las que dependen de ella —es decir los otros tres evangelios—?

De este modo, la crítica realizada al evangelio de Juan influyó en su concepción acerca de qué tipo de obra resultaban ser los evangelios y tal consideración lo predispuso a la posición escéptica que tomaría más tarde:

“La crítica del Cuarto Evangelio me había obligado al reconocimiento de la posibilidad de que un evangelio podría ser de origen puramente literario, y finalmente (me había) convencido de que nosotros en ese evangelio tenemos un escrito de este origen, cuando todavía estaba yo en lucha interior con el resultado del escrito de Wilke”.¹⁹¹

El camino del escepticismo comenzará a asomar en la obra *Crítica de la historia evangélica de los Sinópticos* —obra que citamos más arriba y que ya da cuenta de tal

¹⁸⁹ Además, Bauer cita a Wilke, quien considera a Marcos, no como una copia de un protoevangelio oral, sino como una «composición artística» y argumenta que el autor «no fue ninguno de los acompañantes inmediatos de Jesús». Cf. F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 36.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 37. Citado de: B. BAUER, *Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker* [en línea], Leipzig, Otto Bigard (ed.), 1846, <https://archive.org/stream/kritikderevange03bauegoog#page/n6/mode/2up> [consulta: 14 de junio de 2017], XV.

¹⁹¹ F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 37. Citado de: B. BAUER, *Kritik der Evangelischen*, XIV.

viraje—. No nos corresponde, por tema y espacio, señalar los análisis que el autor realiza en tal obra, sino sólo mostrar que Bauer preconiza el camino de los detractores de la historicidad de Jesús. Para esto, retomamos dos párrafos de la obra del autor:

“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”.¹⁹²

“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”.¹⁹³

Si bien es cierto que no hay una declaración de escepticismo explícita acerca de la existencia de Jesús en los párrafos precedentes, sin embargo, la diástasis entre la acepción dogmática del Cristo eclesial y la consideración del Cristo histórico es tan grande que el paso siguiente será fácil de imaginar: la conclusión sobre la inautenticidad de los datos evangélicos determinará la inautenticidad de la figura histórica.

Más tarde, y ya con una posición escéptica asumida, al analizar la obra paulina — en la obra *Crítica de las epístolas paulinas*¹⁹⁴—, su crítica lo llevará a la negación de la autoría de las cartas por parte del apóstol y, consecuentemente, a la conclusión de que no pueden garantizar la historicidad de Jesús: “*las cartas presuntamente paulinas no son paulinas, y no sirven como testimonio de la historicidad de Jesús: éste no fue un personaje histórico*.”¹⁹⁵ Un cuarto de siglo después, en la obra “*Cristo y los césares*”,¹⁹⁶ Bauer intentará mostrar que el cristianismo es el resultado del espíritu de la época helenístico-romana, y que aquello que los evangelios presentan sobre la personalidad de Jesús es una elaboración realizada sobre los rasgos de personalidades del s. I.¹⁹⁷ En este

¹⁹² B. BAUER, *Kritik der Evangelischen*, III 307. Citado en: F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 45.

¹⁹³ F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 45.

¹⁹⁴ B. BAUER, *Kritik der Paulinischen Briefe*, Berlin, Verlag von Gustav Hempel, 1852. Esta es una obra preparatoria de un estudio posterior que se llamará *Christus Und Die Cäsaren*.

¹⁹⁵ F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 47.

¹⁹⁶ B. BAUER, *Christus Und Die Cäsaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*, Berlin, Verlag von Euger Grosser, 1877.

¹⁹⁷ Cf. F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 47.

lugar debemos resaltar la diferencia de método entre las primeras obras críticas del autor y las últimas, que son fuertemente cuestionadas por alejarse del carácter científico.¹⁹⁸

Ciertamente, es una decisión personal la que lleva a Bauer a la negación de la existencia de Jesús, pues ni sus postulados originales ni su espíritu crítico parecen exigir semejante conclusión.¹⁹⁹ En este sentido, conviene que señalemos las razones de tal postura para mostrar qué fue lo que llevó al investigador a distanciarse de la rigurosidad de la ciencia histórica. Para ello, damos voz a dos autores: Schweitzer y Bermejo.

Albert Schweitzer señala un “profundo odio” por parte de Bauer en dos sentidos, hacia la teología de la apologética alemana, y hacia la religión cristiana:

“Un odio imponente, un deseo salvaje de arrebatar todo, absolutamente todo a los «teólogos» arrastró a Bauer mucho más lejos de lo que lo hubiera conducido su solo convencimiento crítico. Bauer sentía un odio profundo hacia una teología que seguía aferrada a la bárbara idea de que un gran hombre pudiera insertarse en un esquema fijo e insípido, alumbrando en su seno ideas cargadas de vitalidad, cuando si ello hubiera ocurrido, habría significado la muerte de dicho personaje y de las ideas. Pero ese odio no es más que simple expresión de otro odio que hundía sus raíces más allá de la simple teología, es decir en las profundidades más recónditas de la propia cosmovisión. Bauer sentía odio hacia el cristianismo, y no sólo hacia los teólogos, por ser una expresión falsa de la verdad. El cristianismo era para él una religión estancada en un estadio que de suyo era puramente pasajero. Una realidad que debía haber conducido a la verdadera religión, se ha afianzado como religión verdadera y mantiene prisioneras de su estancamiento a todas las verdaderas fuerzas religiosas”.²⁰⁰

Fernando Bermejo Rubio presenta dentro de la misma tonalidad —quitando la referencia al odio— su impresión. Citamos en extenso:

“La negación de la existencia histórica de Jesús no era, en mi opinión, un corolario absolutamente necesario e inevitable de las investigaciones de Bauer. En esto estoy de acuerdo con Schweitzer, quien observó que algo «arrastró a Bauer mucho más lejos de lo que le habría conducido su solo conocimiento crítico». En efecto, cabe tener una aguda percepción de la medida en la que los textos evangélicos responden a una teología determinada, a la necesidad de creer, a los intereses psicológicos y emocionales y a la propaganda religiosa, y al mismo tiempo aceptar la posibilidad de conservar un núcleo histórico de la figura del predicador galileo. [...] ¿por qué no aceptó Bauer conservar ese resto de historicidad en el caso de Jesús?”²⁰¹

“Schweitzer lo explicó afirmando que Bauer sintió «un odio violento, un deseo salvaje de arrebatar todo, absolutamente todo a los teólogos». Por mi parte, omitiré toda referencia a cualquier supuesto odio, entre otras razones porque, como he argumentado en alguna ocasión, el reproche de «odio» o de «resentimiento» por parte de autores confesionales hacia estudiosos críticos no creyentes es lo bastante repetitivo y automático como para no merecer el menor crédito (aparte de que suele

¹⁹⁸ Por citar una censura de Schweitzer que engloba ambas obras — *Kritik der paulinischen Briefe y Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum* —: “la fundamentación histórica de las teorías defendidas en esta nueva obra [*Christus und die Cäsaren*] resulta aún menos satisfactoria que la ofrecida en el trabajo preparatorio sobre las cartas de Pablo. Bauer no revela la más mínima intención de seguir un método científico”. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 220.

¹⁹⁹ Cf. F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 48 y A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 216.

²⁰⁰ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (I)*, 216-217. Debe resaltarse aquí la influencia fuertemente hegeliana del autor.

²⁰¹ F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 48-49.

decir moralmente más de quien esgrime el reproche que de aquél a quien se dirige). Sin embargo, no considero descabellada la segunda parte de la frase de Schweitzer, a saber, que Bauer quiso arrebatarse todo a los teólogos [...].²⁰²

“De entrada, recuérdese que, una vez más en palabras de Schweitzer, la Crítica de la historia evangélica constituye «el repertorio más genial y completo jamás escrito de las dificultades relativas a la vida de Jesús». Es la labor de zapa que de los textos lleva a cabo Bauer lo que parece poner ya las bases de la negación de la historicidad del personaje, pues su hipercriticismo llegaba hasta tal punto que tras la aplicación del escalpelo de la crítica apenas quedaba nada en pie [...]

Por lo demás, Bauer sentía un profundo desprecio (desprecio, no odio) por una exégesis confesional dedicada a la incesante y descabellada reinterpretación. Y no sin razón: si las exégesis teológicas del Nuevo Testamento son aún hoy a veces insufribles, *a fortiori* las de mediados del siglo XIX. [...] estaba harto de lo que él mismo calificó de escapatorias apologéticas. Y debía estarlo tanto más cuanto que sentía una honda indignación —de signo moral— respecto a la figura del Cristo evangélico, en la medida en la que esta figura, convertida en encarnación del Bien, es contrapuesta a la totalidad de la humanidad, hundida en la maldad y la estupidez [...]. A Bauer, tanto la configuración del Cristo evangélico como la actividad interpretativa de quienes hacen de los Evangelios Escrituras sagradas le resultaban tan insoportables como indignas, y por ello al final de su obra sobre los Sinópticos se refiere a una crítica «científica y moralmente completada (*wissenschaftlich und sittlich vollendet*)». A mi juicio, este hartazgo de Bauer pudo incitarle a prescindir enteramente de toda posible reconstrucción histórica”.²⁰³

“[...] Bauer, al que Arnold Ruge se refirió como «el Robespierre de la teología», acabó concluyendo que Jesús no sólo no fue el creador del cristianismo, sino que fue su producto. Lo que había comenzado siendo un intento de salvar la figura de Jesús de la apologética teológica acabó dando paso al intento de liberar al mundo de un ídolo. Pero incluso si se acepta que el Cristo eclesiástico no es más que un ídolo, que para librarse de él el modo más sensato y eficaz sea negar la existencia histórica de Jesús es un asunto ciertamente discutible”.²⁰⁴

2. *El Jesús mítico y el Jesús simbólico*²⁰⁵

La discusión sobre la historicidad de Jesús llevó a muchos autores a explicar cómo habría sido el origen del cristianismo y de la figura del Galileo prescindiendo de su existencia. Algunos recurrieron a mitos astrales, a las diferentes mitologías que se iban descubriendo y a los conocimientos de las tradiciones gnósticas que iban apareciendo en torno a los hallazgos de la ciencia arqueológica. Así surgen dos corrientes que suelen entremezclar sus posiciones. Por un lado, la del Jesús mítico, que sostiene que la figura del Nazareno sería una “historización” de una idea central surgida necesariamente en una determinada fase de la mitología; y por otro, la del Jesús simbólico, que explica el surgimiento de la figura del Galileo delineada en los evangelios desde las ideas, principios

²⁰² *Ibid.*, 49.

²⁰³ *Ibid.*, 49-51

²⁰⁴ *Ibid.*, 51.

²⁰⁵ Esta división responde a la necesidad de no extendernos en la presentación de los autores, ya que no es lo principal de nuestra disertación. Dicha clasificación la tomamos de la obra de Schweitzer de 1913. Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 505-506.

y vivencias del movimiento social y religioso que se sitúa al origen del cristianismo.²⁰⁶ Es posible que estas corrientes tiendan a unirse en algunos autores, ya que muchos toman “retazos” de las obras de sus antecesores para sostener sus conjeturas.

Habitualmente, Charles Dupuis y Constantine Volsney han sido señalados como los precursores del Jesús mítico.²⁰⁷ Ambos sostienen que la doctrina de los Evangelios contiene predominantemente un mito astral.²⁰⁸ Ciertamente, podemos considerar —en cierto sentido— a Strauss un antecesor de la teoría del carácter mítico de Jesús, pero él defendía la existencia del nazareno.

Fueron los descubrimientos acerca de las religiones místicas —y el gnosticismo con ellas— los que acercaron a muchos investigadores en este camino. Tales descubrimientos supusieron, a los ojos de los historiadores, un ambiente religioso capaz de evolucionar al comienzo de nuestra era. De esta manera, el método de la “historia de las religiones” pareció satisfacer la necesidad de explicaciones que embargaba a los autores. Se comenzó un estudio afanoso por encontrar las relaciones entre la prehistoria veterotestamentaria y la escatología del judaísmo tardío y del cristianismo naciente con las ideas míticas. Los resultados se presentaron alentadores para quienes buscaban interpretaciones que expliquen el fenómeno cristiano. Esto hizo que se propagara la impresión de que los elementos que configuraban el cristianismo serían fácilmente determinables. Así, parecía posible el descubrimiento de tales elementos en la historia general de las religiones.²⁰⁹ Esta posición defenderá que el elemento capital de la tradición evangélica lo ofreció la mitología.

²⁰⁶ Cf. *Ibíd.*, 505.

²⁰⁷ Cf. F. BERMEJO RUBIO, “La negación de la historicidad”, 26. También cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 503.

²⁰⁸ Una cita de la obra de Dupuis nos servirá para entender la tesis central de la sección su obra dedicada a Jesús: “La fábula de Cristo que nace como el sol en el solsticio de invierno, y triunfa en el equinoccio vernal en forma del cordero equinoccial, tiene todos los caracteres de los antiguos mitos solares con que la hemos cotejado. Como todas las festividades de las religiones solares, las de la religión de Cristo están íntimamente conexas con las principales épocas del movimiento anual del astro del día: de lo cual colegiremos que si fue Cristo fue hombre, fue hombre muy parecido al sol personalizado; que tienen [en] sus misterios todas las propiedades de los misterios de los adoradores del sol; o explicándonos (sic.) sin ambages, que el único sugeto (sic.) de la fábula y los misterios de la religión cristiana es la luz eterna que se hace sensible a los hombres por el sol y su culto.” C. F. DUPUIS, *Compendio del origen de todos los cultos* [en línea], Imprenta de Lozano, 1821, <http://hdl.handle.net/10481/15771> [consulta: 08 de junio 2017], 86-87.

²⁰⁹ En este sentido resulta sugestivo el nombre de la obra de Charles Francois Dupuis: “*Origine de toutes les cultes ou Religion universelle*” —origen de todos los cultos o religión universal—. Una síntesis muy breve ofrece Schweitzer: “El autor ofrece en un apéndice la tradición de representaciones simbólicas de las religiones antiguas y tablas astronómicas. En los volúmenes 1º y 2º, Dupuis desarrolla el principio de su interpretación de los mitos, apoyándose en pruebas tomadas del material pagano, el capítulo de las religiones místicas es extraordinario. Al cristianismo le dedica la 1º parte del tercer volumen. El Apocalipsis de Juan es estudiado ampliamente, además se ofrece una exposición general de la relación entre

Cuando comienza la corriente mítica resultaba dificultoso sostener el origen de la tradición evangélica en la mitología, ya que lo poco que se conocía de ella hacía imposible un estudio serio de tal hipótesis. Más tarde, con los avances y el conocimiento del gnosticismo esta teoría empezará a tomar fuerza. La teología que siguió ese camino empezó a ver en Pablo de Tarso el producto de la gnosis greco-oriental y a determinar los elementos del cristianismo primitivo en esa línea.²¹⁰ Esta posibilidad teológica se vio inclinada a suponer un doble origen de la religión cristiana: el Jesús histórico y las ideas gnósticas y sincretistas de las que se sirvieron los discípulos para hacer del nazareno un salvador muerto y resucitado.

Con el paso de las investigaciones, se fue abandonando la opinión que restringía el primer período del cristianismo a un fenómeno intrajudío. El siguiente movimiento fue dejar de prestar atención a la obra y la doctrina del Jesús sinóptico, prescindiendo de su contexto judío y de la importancia de la escatología en la manifestación histórica del Galileo. Esta realidad se vio impulsada por la dificultad de encajar tales características en el marco de la historia de las religiones, que estaba construido *a priori*.

La dificultad mencionada llevó a dudar, no de la construcción metodológica, sino de la información de los sinópticos argumentando —a su vez— la escasez de datos y testimonios históricos en el mundo profano, y el hecho de que podían ser cuestionados. Los autores tomaron nota de la falta de testimonios claramente independientes de la tradición cristiana sobre Jesús y, sobre esa base, hicieron surgir una duda que pudiera borrarlo de la historia universal. Así se pasó de cuestionar la historicidad de las tradiciones evangélicas a discutir la historicidad del personaje.

las cosmología y escatología judeo-cristianas y las orientales. La 2º mitad del volumen está dedicada exclusivamente al estudio del zodíaco. En el prefacio a la parte dedicada al cristianismo, leemos lo siguiente “«le peuple en fait un christ un dieu et un homme tout ensemble, le philosophe aujourd'hui n'en fait plus qu'un homme. Pour nous, nous n'en ferons point un Dieu, et encore moins un homme qu'un Dieu, car le soleil est plus loin de la nature humaine, qu'il ne l'est de la nature divine. Christ sera pour nous, ce qu'ont Hercule, Osiris, Bacchus» la gran obra fue editada bajo los auspicios de los «Clubs des Cordeliers» (1796) mucho después de que su autor la hubiera escrito [...]” [El pueblo hace del Cristo un Dios y un hombre todo ensamblado, el filósofo de hoy no lo hace más que un hombre. Para nosotros no será en absoluto un Dios, y todavía menos un hombre que un Dios, porque el sol está más lejos de la naturaleza humana, que lo que está de la naturaleza divina. Cristo será para nosotros, lo que Hércules, Osiris, Baco]. Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 504 nº 1.

²¹⁰ Algunos autores que emprendieron tal andadura son: Gustav Anrich, Hermann Usener, Erwin Rohde, Hermann Gunkel, Albrecht Dietrich, Albert Eichhorn, W. Heitmüller, Richard Reitzenstein, Paul Wendland y Adolf Deissmann. Con mayores reparos: Carl Clemen y E. A. Abbot. Debemos aclarar que no fueron ellos los detractores de la historicidad de Jesús; eso será un paso posterior en la línea del Jesús mítico o simbólico. Más bien, estos autores pusieron la base para un itinerario que derivó en la negación de la historicidad de Jesús por parte de otros investigadores.

Tal paso, sin embargo, no careció de intencionalidad práctica. Sin ella, esta teoría no hubiera puesto a una serie de investigadores en la empresa —ya emprendida de alguna manera en la concepción hegeliana y continuada por Bruno Bauer— de renegar de la historicidad de Jesús con la ayuda de los instrumentos de la nueva ciencia de la mitología. Dicha intencionalidad se hace comprensible en el marco de su concepción de la religión y de la filosofía de la religión, que exigía dejar de venerar al Jesús histórico, tan de moda entre los liberales. La filosofía de la religión, tal como la entendían estos investigadores, propugnaba una religión en constante evolución que no podía anclarse a sucesos históricos que eviten su progreso.²¹¹ La dificultad sería superada evitando la historicidad del personaje o demostrando que el Jesús histórico no era el ideal moral y religioso que los liberales pretendían. Esta última opción, tomada por Eduard Von Hartmann y sus discípulos, resultó en un fracaso.²¹² Estos escritores quisieron distinguir entre *la historia real* y *la historia construida* en una sistematización que no convenció a nadie. Los teólogos liberales supieron mostrar las parcialidades de tal distinción y llevaron a la ruina las pretensiones de sus autores.

Quedaba el primer camino, la negación de la historicidad de Jesús. Este sendero implicaba una radicalidad inusitada y un desafío para los teólogos que no estaban acostumbrados a debatir en los términos de los investigadores de la historia de las religiones. Además, se salía de los problemas habituales sobre la enseñanza de Jesús y la moralidad de su doctrina. Los detractores querían destruir todo, para luego comenzar a construir la aparente verdad de lo que habría sucedido.

En esta perspectiva se sitúa J. M. Robertson, quien sostiene que el esquema general de todas las religiones es evolutivo y que todas se desarrollan bajo las mismas leyes: el continuo nacimiento de dioses que llegados a cierta edad y apariencia pasan a ocupar el lugar de los dioses anteriores. La religión de Israel no escaparía de tales leyes. Aun cuando haya llegado a un cuasi-monoteísmo, no habrían muerto sus instintos politeístas. Esos impulsos habrían sido retrasados y reprimidos por los sacerdotes que querían mantener su *status quo*. El autor cree que el culto a Jesús habría nacido en un

²¹¹ De la misma manera Schleiermacher entendía la religión universal. Quizás su influencia y la de Kant llegó a la concepción religiosa de los investigadores. En este sentido, la investigación de Schleiermacher podría también considerarse como un alejamiento de la historia. De hecho, reviste ambas posibilidades, por un lado, porque su concepción de la historia no es la del método histórico-crítico, sino más bien resulta conceptual. Por otro, porque su intención es alejarse de la dogmática creyente. Paradójicamente, podría estar presente en los dos momentos que presentamos —alejamiento del dogma y alejamiento de la historia—, teniendo en cuenta algunas concepciones dispares en su sistema de pensamiento.

²¹² Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 407-409.

período en que Abraham, Isaac, José, Moisés y Josué eran considerados divinidades y no habían sido reducidos a meros hombres por la acción sacerdotal. De este modo, presenta a Jesús como un producto mítico relacionado con otras divinidades, como Adonis o Tammuz. El nacimiento del Galileo habría tenido su origen en las festividades de los nacimientos del solsticio de invierno. Y la muerte se deriva de las celebraciones en torno a las fiestas de la Pascua, ya anteriores al Jesús de los historiadores. En estas fiestas míticas se encontraría la explicación del nacimiento, pasión y muerte de Jesús. Robertson busca relaciones con los cultos a Mitra y Dionisio, donde las comidas también tenían especial relevancia. La Resurrección tendría su explicación en el resurgir continuo de los dioses en los cultos profanos. De esta manera, ya estaban puestas las bases para el surgimiento de un dios poderoso, solo faltaba una ayuda de la historia posterior: la destrucción del Templo de Israel. Llegado ese momento el “cristismo” podía poner a Jesús en el lugar de Yahvé en Israel y, aún más, destronar a Mitra del mundo religioso antiguo. Con este trasfondo, Robertson sostenía que se podía explicar que Pablo conociese una doctrina sobre el Jesús crucificado, pero no una doctrina de Jesús, ya que los mitos fueron ingresando en la tradición evangélica a través de diversos estratos, y la entera moral evangélica sería una reelaboración posterior de la tradición mitológica.

Peter Jensen lleva al extremo las posiciones de los detractores de la historicidad de Jesús, negando ya no sólo la existencia del Galileo, sino también la de Pablo, y a ambos los considera personajes míticos. Ciertamente que las posibilidades de negar a uno u otro corren paralelas para la época, y en ese punto este autor es más coherente que los que detractan solo la historicidad de Jesús a través de la historicidad de Pablo: Robertson necesitaba a Pablo para exponer las razones de sus conjeturas, sin tener en cuenta que ambas figuras —la de Jesús y la de Pablo— podían considerarse míticas. Jensen, en cambio relaciona a Jesús y a Pablo con la *Epopéya de Gilgamés*. Leyendo en paralelo los textos de la vida de Jesús y del héroe de la historia babilónica cree descubrir una correspondencia en el plan de los hechos narrados. Esta sorprendente apreciación lo lleva a postular una “leyenda de Jesús” anterior a lo que supuestamente habría ocurrido en Galilea al comienzo de nuestra era. Esta idea es criticada por el orientalista Heinrich Zimmern, quien considera que la teología de los elementos divinos de Cristo está más emparentada con los mitos de Mitra, Marduk y Tammuz.

Otros autores, como Andrzej Niemojewski o Christian P. Fuhrmann, buscarán también el origen mítico de Jesús desde otros derroteros. El primero lo hará desde las explicaciones mitológico-astroales; y el segundo con una interpretación totalitaria de las

parábolas desde el “mito del reino”, que haría referencia al firmamento e implicaría la necesidad de un culto iniciático para poder comprenderlo.

Por otro lado, algunos autores retomando los temas mitológicos resaltan la figura simbólica de Jesús. Entre ellos puede sobresalir la figura de William B. Smith y de sus discípulos. Este investigador sintió una desconfianza de los puntos de vista tradicionales del método de la historia de las religiones. Ellos enseñaban que el hombre Jesús había sufrido un proceso de divinización. A Smith esa explicación no lo satisfacía y emprendió el camino contrario: quizás es una divinidad a la que se humanizó. Sobre esta base, el autor se animó a suponer la existencia de un dios Jesús anterior al cristianismo. El camino emprendido le obligó a tratar de demostrar dicha hipótesis. La demostración se basó en algunos textos que permitirían suponer un cristianismo anterior a Jesús. En este aspecto aprovecha los aportes de Robertson y los mitólogos. Sin embargo, no le interesa la realidad de tal culto ni su origen mitológico —como a los otros autores—, sino que sólo se limita a afirmar su existencia hacia el siglo I a. C. como religión secreta y la importancia creciente que le otorgó el coincidir con un ambiente religioso floreciente que atacaba el politeísmo. Tales presupuestos le exigen a quien lee la obra de Smith, no sólo la creencia de que existía un culto a Jesús precristiano, sino que acepte que ese credo desarrolló una extraordinaria labor en favor del monoteísmo —que ya era bien visto en el ámbito judío—. Aquí los caminos de Robertson y Smith caen en contradicciones: mientras el primero sostiene la intencionalidad politeísta de todas las religiones —sin que el culto de Israel quede afuera (razón necesaria para el advenimiento del credo cristiano)—, el segundo afirma que ese culto se desarrolló gracias al combate contra el politeísmo del mundo religioso judío.

Luego de ese culto jesuánico precristiano, Smith entendió que los relatos evangélicos fueron cristalizándose desde las necesidades de la comunidad. De tal modo habría actuado la comunidad que, partiendo del dios precristiano Jesús, llegó al hombre Jesús de los evangelios. Esta perspectiva implicaría también una valoración de los textos bíblicos, haciendo que se puedan distinguir los más antiguos —que hablan de símbolos supraterranos— de los más tardíos —que realzan la humanidad de Jesús. Para el autor, además, el paso de la interpretación originalmente simbólica —del culto y el destino del dios Jesús— a la interpretación histórica de los acontecimientos, era inevitable y resulta imposible saber a ciencia cierta cuándo comenzó.

No se puede olvidar tampoco la obra de Arthur Drews, quien fue quizás el más entusiasta de los detractores de la historicidad de Jesús. Su seguridad de que la raíz de todos los males estaba en el convencimiento de la condición histórica del cristianismo lo llevó a ir avanzando hacia la negación de la existencia del Galileo. En su trabajo, basado en obras anteriores y en disquisiciones fonéticas, tratará de demostrar que los personajes que rodean a Jesús en los textos neotestamentarios son producto de la mitología, convirtiendo no sólo a Jesús, sino también a los seguidores del Nazareno en un mito. No renegará de las resonancias míticas presentadas con anterioridad, ni de las aseveraciones de los autores que utilizaron la interpretación astrológica. Unas y otras se superponen a la hora de presentar sus descubrimientos. Convencido de que la concepción mitológica y la concepción simbólica se sostienen entre sí, se queda a medio camino entre ambas. Entendiendo el origen de Jesús en un mito —concepción mitológica—, explica que el primero en interpretar ese mito en sentido literal de acontecimiento fue el apóstol Pablo —concepción simbólica—.

Dentro de la concepción puramente simbólica resalta la figura de Albert Kalthoff. Para este autor, Jesús de Nazaret no ha existido y la historia del personaje en los evangelios es, en realidad, la historia de los orígenes de su figura, es decir, la historia de la comunidad construyéndose. La razón de su escepticismo se explica por su imposibilidad de encontrar el camino que lo conduzca desde el Jesús histórico al desarrollo del cristianismo primitivo. Según la teología moderna, señala Kalthoff, en el mismo momento en que se introdujo la historia de la comunidad se produjo una decadencia y una falsificación de un principio originariamente puro. Si esto es así, sostiene que conviene determinar primero la teología de la comunidad y sus valores para determinar cuáles son las características que se deberían encontrar en el Galileo. Transitando este itinerario, sostiene que la imagen que se devela desde las epístolas y los evangelios siempre contiene rasgos humanos y sobrehumanos: *“ese Cristo no ha sido nunca ni en ningún sitio lo que la teología crítica ha querido hacer de Él: un hombre de carne y hueso”*.²¹³

Jesús, prosigue el autor, se ha convertido en una especie de recipiente donde los teólogos protestantes han vertido contenidos ideológicos:

“La mayor parte de los representantes de «la llamada Teología Moderna» usa las tijeras cuando extracta de acuerdo con el método crítico preferido por David Strauss: amputa los elementos

²¹³ Citado en *ibíd.*, 404.

míticos de los Evangelios, y declara que los restantes constituyen el núcleo histórico. Pero aun los teólogos reconocen que este núcleo se ha hecho demasiado pobre bajo sus manipulaciones... En ausencia de toda certeza histórica, el nombre de Jesús ha venido a ser un depósito vacío para la Teología Protestante, en el cual cada teólogo puede volcar su propio equipo intelectual. Uno de ellos hará de este Jesús un moderno espinosista; el otro, un socialista; mientras que los teólogos profesionistas oficiales, por supuesto, verán a Jesús a la luz religiosa del Estado moderno. En realidad, en época reciente lo han representado, cada vez más intrépido, como el abogado religioso (la Teología Nacional) de todas aquellas aspiraciones que reclaman el dominio de la más grande Prusia”.²¹⁴

Ahora bien, si el origen de la figura de Jesús se encuentra en el proceso de constitución de la comunidad, habrá que preguntarse en qué consiste esa constitución y sus elementos fundacionales. Según Kalthoff, 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:

“Desde una perspectiva teológico-social, la imagen de Cristo es la expresión religiosa sublimada de todas las fuerzas que estaban en eferescencia tanto en el terreno ético como en el social en un período determinado [...] En cuanto Cristo, cuya parusía esperaba la comunidad, el dios de ésta contenía en sí mismo una fuerza expansiva que lo hacía capaz de convertirse en dios universal, en el Cristo de la Iglesia, sustancialmente idéntico a Dios Padre. La fe en Cristo se convierte así en el vehículo transmisor de las esperanzas mesiánicas a las masas populares y con su orientación futura conquista 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. «Para un judío crucificado en tiempos de Poncio Pilato no hay resurrección posible”.²¹⁵

De esta manera, Cristo no es la causa eficiente del cristianismo sino su producto. El modo de unir los ideales comunistas con la apocalíptica judía Kalthoff lo presupone en la reforma deuteronómica, que habría sido —en opinión del autor— una teoría social con impulsos de realización práctica: la apocalíptica tendría su origen en teorías platónicas. Sería Roma la que modeló al Cristo de la comunidad por medio de la filosofía de Platón y la implosión social de sus masas de postergados. Al fin, Kalthoff es víctima de lo más valioso de su crítica, pues termina convirtiendo a Jesús en un recipiente que rellena con ideas muy difíciles de congeniar con la realidad.²¹⁶

²¹⁴ A. KALTHOFF, *Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, E. Diedericus, Leipzig, 1902, 15-17. Citado en K. KAUTSKY, *Orígenes y fundamentos del cristianismo* [en línea], Berlín, 2006 (Orig. 1908), http://www.nodo50.org/ciencia_popular/articulos/Cristianismo.pdf [consulta: 12 de junio de 2017], 28.

²¹⁵ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 405

²¹⁶ Para las críticas a la construcción de Kalthoff, cf. *Ibíd.*, 406-407.

Al final del camino —tanto del lado del Jesús mítico como del Jesús simbólico— solamente podemos encontrar concurrencias en la negación de la existencia histórica de Jesús: cuando se trata de la fundamentación de tal hipótesis nos encontramos con más distanciamientos que coincidencias. Ello habla por sí sólo de la dificultad de sostener la no existencia de Jesús de Nazaret y, sin embargo, no es lo más complicado de defender a la hora de mantener la teoría. Los detractores de la historicidad del Galileo enfrentan más dificultades para entender la génesis del cristianismo que los que aceptan su existencia temporal y es que, empeñados en una misión que tomaron con aires martiriales, se olvidaron de la importancia de explicar las razones de los avatares históricos y se hundieron en los problemas más superficiales para alimentar sus pretensiones.²¹⁷

²¹⁷ En la obra de Schweitzer se dedican dos capítulos a presentar estas dificultades, que distan mucho de ser despreciables. Cf. *Ibid.* 503-611.

Capítulo V

La tensión entre fe e historia: el alejamiento de la historia

1. *Un lugar seguro para la fe*

La investigación histórica de la figura de Jesús, tal como nos hemos acercado a ella, muestra un camino sinuoso y lleno de dificultades, concurrencias y contradicciones. Ahora bien, ese sendero tiene como base los presupuestos del método histórico-crítico o, en el caso de los detractores de la historia de Jesús, los presupuestos del método de la «historia de las religiones» y, en ambos, el motor de una supuesta lucha contra los dogmatismos.²¹⁸ La aplicación de dichos métodos supuso una gran dificultad para aquellos que deseaban mantener alguna posición de fe, y derivó en un alejamiento de la historia.

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*”.²¹⁹ 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

²¹⁸ Para una presentación de los presupuestos del método histórico cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 100-102. Para una presentación de los presupuestos del método de la historia de las religiones, cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 507-509.

²¹⁹ Cf. J. M. McDERMOTT, "Historia", en: R. LATOURELLE; R. FISICHELLA; S. PIE NINOT (dirs.), *Diccionario de teología fundamental*, Madrid, San Pablo, 1992³, 572.

mucho tiempo —ya la criticarían Locke y 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 el primero, 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*”.²²⁰ 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*.²²¹ Esta hipótesis volverá a aparecer en la obra del profesor G. Wobbermin,²²² 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.²²³

²²⁰ W. HERRMANN, *The Communion of the Christian with God: Described on the basis of Luther's statements* [en línea], New York, Williams & Norgate: G. P. Putnam's Sons, 1906² (orig. 1892), <https://archive.org/details/communionofchris00herrrich> [consulta: 22 de junio de 2017], 108 §14.

²²¹ Cf. Supra: *Jesús real y Jesús histórico*, 15-18.

²²² G. 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.

²²³ Cf. A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 573-574. Schweitzer, que en su obra desconoce a Kähler, critica estas distinciones de Wobbermin por considerarlas artificiosas. Afirma más adelante: “Hay

También Ernst Troeltsch, que a finales del siglo XIX había planteado las problemáticas del método histórico crítico²²⁴ 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*”,²²⁵ 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*”.²²⁶

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. Antes que él, sin embargo, empezaba a surgir —desde los autores presentados en esta sección— la esperanza de dar con una solución a las dificultades de la crítica histórica sin necesidad de buscar un Jesús *detrás* del velo de los evangelios, sino encontrándose con el Cristo que hay *en* ellos.²²⁷

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.

²²⁴ Cf. J. D. G. 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.”

²²⁵ E. TROELTSCH, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben* [en línea], Tübingen, Mohr, 1911,

<https://ia802708.us.archive.org/1/items/diebedeutungderg00troeuoft/diebedeutungderg00troeuoft.pdf> [consulta: 22 de junio de 2017], 19.

²²⁶ *Ibid.*, 42.

²²⁷ Comenzaba a delinearse lo que en la estratificación historiográfica de la *Quest* se conoce como la *No Quest*. Una etapa en la que el problema del Jesús histórico parecería no tener mayor gravitación, lo que lleva a postular una falta de interés. Cf. R. AGUIRRE MONASTERIO, “Estado actual”, 436; A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico*, 29; A. CADAVID, “La investigación”, 523; S. GUIJARRO OPORTO Y OTROS, *Jesús de Nazaret*, 11; R. AGUIRRE, “Historia (el Jesús de la historia)”, 549; D. MARGUERAT, “El Jesús histórico”, 20; H. SAFA, “El estado actual”, 95; S. PIE NINOT, *La teología fundamental*, 341-343; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 169; G. THEISSEN y A. MERZ, *El Jesús histórico*, 22-24; G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea*, 29-31; J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús de Nazaret: lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Sígueme, Salamanca, 2006, 23.

Sin embargo, según Ernst Baasland es una de las etapas donde más se escribió sobre Jesús: “It is one of the many paradoxes in scholarship that more Jesus books came out in the No Quest period than in the New Quest period. Particularly outside German scholarship and apart from the Bultmann School (e.g., J. Jeremias, E. Stauffer, L. Goppelt, O. Betz) Jesus research flourished. Scholarship in the UK remained largely uninfluenced by German discussions. Broadly speaking, in the eyes of the Bultmann school this scholarship was uncritical, whereas the English scholars found a number of exaggerations and overstatements in German scholarship. German scholarship more or less excluded the christological titles

2. La concepción de la metafísica religiosa en Albert Schweitzer

Antes de seguir los derroteros de la teología de la *Formgeschichte*, quisiéramos presentar brevemente la concepción que tiene el autor Albert Schweitzer en torno a la *Leben-Jesu-Forschung* y su influencia en la teología, y esto por dos motivos: el primero, que se suele asociar a Schweitzer con quien comenzó a dar fin a las pretensiones de la reconstrucción histórica al resaltar que se había convertido a Jesús en un “recipiente” donde cada uno ponía los contenidos que le gustasen;²²⁸ y segundo, porque habiéndonos aprovechado de su obra para la presentación de los autores anteriores a 1913, resulta llamativo que él mismo no siga los itinerarios de la búsqueda histórica —al menos en su concepción de lo que la *Quest* significa para la religión.

Sabemos que Schweitzer es quien presentó los principales problemas y aciertos de las *Búsquedas* hasta comienzos del siglo XX y, con la segunda parte de su obra *Investigación sobre la vida Jesús*,²²⁹ concluyó la recensión más importante sobre la *Quest* y sus avances hasta 1913. Sin embargo, y a pesar de sus aportes en cuanto a la problemática *escatológica* en Jesús —perspectiva desde donde investigó la vida del Jesús histórico— su concepción de la religión cristiana lo ubica entre los autores en los que se produce un alejamiento de la historia, al menos en el sentido de la significación de la fe

as keys to understanding Jesus. Apart from C. H. Dodd, and a few others, the opposite is the case in British scholarship (e.g., W. Manson, T. W. Manson, V. Taylor, C. D. F. Moule, and others emphasised different titles). [Es una de las tantas paradojas en la investigación, que se publicaron más libros en el periodo de la *No Quest* que en el periodo de la *New Quest*. Particularmente fuera de la investigación alemana y aparte de la escuela de Bultmann (ej. J. Jeremias, E. Stauffer, L. Goppelt, O. Betz) la investigación de Jesús creció. El conocimiento en el Reino Unido permaneció en gran parte sin influencia de los debates alemanes. Hablando en líneas generales, a los ojos de la escuela de Bultmann estos estudios eran acrílicos, mientras que los investigadores ingleses encontraron varias exageraciones y generalidades en los estudios alemanes. Estos últimos excluyeron, en cierta forma, los títulos cristológicos como la clave para entender a Jesús. Aparte de C.H. Dodd, y otros pocos, el caso contrario es el de la investigación británica (ej.: W. Manson, T.W. Manson, V. Taylor, C.D.F. Moule, y otros enfatizaron diferentes títulos)].” E. BAASLAND, “Fourth quest? What did Jesus really want?”, en: T. HOLMEN; S. PORTER, *Handbook for the study of historical Jesus (I)*, Leiden, Brill, 2011, 35 (la traducción es nuestra). Como ya hemos dicho, también comparte una crítica fuerte a la tipificación ternaria y al uso de la categoría *No Quest* Fernando Bermejo Rubio, Cf. F. BERMEJO RUBIO, “Historiografía, exégesis e ideología (I)”, 369-379.

²²⁸ Al respecto dice González de Cardedal: “La voz de Kähler quedó apagada entre las poderosas corrientes exegeticas y sistemáticas del protestantismo liberal. Hay que esperar al balance destructor que A. Schweitzer haga de la *Leben-Jesu-Forschung*, a la crisis subsiguiente a la primera guerra mundial, a la teología dialéctica de Barth y a los resultados de la historia de las formas para encontrar en Bultmann el eco lejano, o más bien la voz cercana de Kähler”. (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 254).

²²⁹ A. SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1906; A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (II)*, Tübingen, Mohr, 1913.

y la religión. Es que, a pesar de la investigación histórica que realiza, para Schweitzer la religión no sentiría el impacto de la *Quest* por dos motivos, uno histórico en la preocupación dogmática y otro de carácter metafísico.

En primer lugar, en cuanto a la historia de la dogmática, Schweitzer reclama que la teología eclesiástica y la científica nunca tuvieron demasiado en cuenta las referencias al Jesús histórico. Una declaración en este sentido sigue a las presentaciones de Drews, Robertson, Troeltsch y Bousset:²³⁰

“Las cosas se plantean, pues, así: la teología no resalta demasiado al Jesús real y, por otra parte, no sabe qué hacer con él. Lo que resulta extraño es que, con ese modo de ver las cosas, intente dar la batalla en favor de su existencia histórica. Uno tiene la impresión de que está defendiendo algo que nunca le ha pertenecido y que, si prescindimos de su injustificado uso externo orientado a convertir la religión moderna en una religión que se remita a una tradición histórica, nunca ha usado realmente”.²³¹

Hay que destacar que, para Schweitzer no es un tema menor la existencia histórica de Jesús —de hecho, la defiende—, pero sin embargo nota que los trabajos sobre la existencia del Galileo no conllevan a una importancia especial de éste.²³² En este sentido, los errores de los detractores de la historicidad de Jesús deben ser corregidos, y a las razones externas debe también unirse la riqueza que un movimiento espiritual recibe de la realidad histórica:

“Los errores de las construcciones de Robertson, Smith y Drews son evidentes; es preciso, pues, refutarlas. La religión cristiana se remonta a Jesús, de acuerdo con las reglas de la tradición. Lo que se plantea es, por consiguiente, una cuestión de honor: se trata de que las generaciones que han creído en Jesús hasta el presente y nosotros con ellas no aparezamos ante el mundo como pobres engañados.

A estas razones más extrínsecas se une la afirmación de que, sean cuales sean las ideas mediante las cuales se representa el precioso patrimonio de un movimiento espiritual o incluso de una verdad espiritual, la religión se enriquece extraordinariamente cuando se remonta a una personalidad histórica singularmente viva.

Este supuesto, que constituye de hecho una intuición natural, concede a los defensores de la historicidad de Jesús una superioridad tremenda frente a sus adversarios, perdidos en las nebulosas de los símbolos. Con todo, es una pena que esa intuición la hayan expresado sólo a base de afirmaciones generalísimas, que rozan a veces lo «edificante», en lugar de elevarla a la categoría de un pensamiento y una reflexión consciente, centrada en el por qué, el cómo y el para qué de la lucha planteada”.²³³

²³⁰ Llega a esa conclusión debatiendo acerca de las posiciones sobre la historicidad o no historicidad de Jesús. Quienes defienden la importancia de la historicidad Jesús—sostiene— no hacen uso de lo decisivo de su personalidad, sino que más bien se quedan sólo con el fenómeno histórico.

²³¹ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 577-578.

²³² Sabemos que, en opinión de Schweitzer, luego terminan transformando al Jesús histórico en lo que les dictan sus deseos.

²³³ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 578.

Sin embargo, las razones de las problemáticas que significan para la teología las hipótesis sobre la inexistencia histórica de Jesús tienen sus explicaciones en una desviación del pensamiento religioso. Para Schweitzer, el pensamiento teológico fue perdiendo su relación con la filosofía y especialmente con la filosofía de la religión; esto motivó una desviación hacia la historia y la reducción de los puntos de contacto con el pensamiento filosófico especulativo. De esta manera, se llegó a una concepción estrecha y pobre de la religión en la que todas las afirmaciones debían ser sometidas a la historia y a la “experiencia” basada en las sugerencias históricas: “*Se eliminó la reflexión directa sobre el ser y la vida, la finitud y la infinitud, Dios y la causalidad primera, el hombre y la humanidad, el mundo y la meta del mundo*”.²³⁴ De este modo, el pensamiento religioso perdió su carácter necesario y su tensión natural hacia una síntesis última de cualquier conocimiento y voluntad “*mediante las cuales todas las épocas y todos los hombres tenían que irse creando continuamente y de forma directa una metafísica y unas concepciones religiosas fundamentales*”.²³⁵ Por este motivo, la teología terminó convirtiéndose en el medio para popularizar los resultados históricos “seguros” y las consecuencias relacionadas a ellos. Se hacía imposible, por ende, emitir un juicio sobre la probabilidad meramente hipotética de una renuncia a la historicidad de Jesús. El juicio de Schweitzer gira en torno a las posibilidades que hubiese tenido una teología que se alimentara de una metafísica, sin ser ésta una cristología de carácter eminentemente histórico:

“Hubiera sido mucho más importante y eficaz que la teología hubiera demostrado que, el posible fracaso en su intento por demostrar la existencia histórica de Jesús, supondría, sí, una gran pérdida, pero no una derrota definitiva y que el cristianismo liberal podría seguir viviendo de los conocimientos y el dinamismo de una religión inmediata, independiente de cualquier fundamentación histórica. Pero la teología no podía hablar así pues había sembrado demasiado en el campo de la historia y muy poco en el del espíritu; por otra parte, tal y como se planteaban las cosas, renunciar a la historicidad de Jesús hubiera supuesto perder todas las propiedades”.²³⁶

Y más adelante sentencia:

“Dicho de otro modo: la religión debe contar con una metafísica, es decir, con una concepción fundamental sobre la esencia y la significación del ser, que sea independiente de la historia y de los conocimientos transmitidos y que pueda ser recreada en cualquier momento y en cada uno de los sujetos religiosos. Si la religión no posee ese elemento inmediato y perdurable se convierte en esclava de la historia y, como espíritu esclavizado, se verá sometida a continuos peligros y a la opresión”.²³⁷

²³⁴ *Ibid.*, 563.

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ *Ibid.*, 565.

²³⁷ *Ibid.*, 566.

En suma, y para concluir, esta doble perspectiva explica, en primer lugar, la falta de una necesidad —en la historia eclesiástica de los dogmas y en la fe religiosa de los siglos anteriores al XVIII— de la investigación histórica en torno a la vida de Jesús; y en segundo lugar, la perspectiva de una religión de voluntad a voluntad. Nos parece, por tanto, que estas consideraciones sustentan las posiciones que cierran su obra —en lo que titula “consideraciones finales”.²³⁸ Transcribimos en extenso algunos párrafos que contienen aquello a lo que nos referimos —en cuanto a su concepción religiosa—:

“La entera investigación sobre la vida de Jesús tiene, en definitiva, un solo objetivo: determinar con seguridad qué interpretación de los relatos más antiguos resulta más lógica e imparcial. Para conocer y entender a Jesús no es necesario recurrir a la tutela de la erudición. Tampoco es preciso que quien emprenda esa tarea entienda todos los detalles de la actividad pública de Jesús, de tal modo que sea capaz de reunirlos en una Vida de Jesús. La naturaleza propia de Jesús, lo que es y lo que quiere, se le impondrá a ese tal acercándose simplemente a algunos dichos lapidarios. Sin saber demasiadas cosas sobre Jesús, será capaz de conocerlo y, aunque no pueda entender muchos detalles, se apercibirá en seguida de la dimensión escatológica de su vida. De hecho, el elemento típico de Jesús es contemplar, más allá de la plenitud y de la bienaventuranza del individuo, una plenitud y una bienaventuranza que alcanzan al mundo y a la humanidad elegida. Jesús está impregnado y determinado por el deseo y la esperanza de que llegue el reino de Dios.

En toda cosmovisión, coexisten elementos que están condicionados por la circunstancia histórica y otros que no lo están; la cosmovisión consiste precisamente en que una voluntad concreta utiliza y configura un material representativo. Este último está sometido a transformaciones. Por ello, no existe ninguna cosmovisión, por grandiosa y profunda que ésta sea, que no contenga elementos pasajeros. Ahora bien, la voluntad misma es inmortal; en ella se manifiesta la naturaleza insondable y primaria de una personalidad y llega a condicionar incluso la determinación última y definitiva de la cosmovisión de dicha personalidad. El material representativo puede ser objeto de una transformación permanente; por ello, existe una diferencia muy grande entre las cosmovisiones antiguas y recientes, que corresponde precisamente a aquella transformación; a pesar de todo, la distancia que separa entre sí a esas cosmovisiones es directamente proporcional a la distancia que separa a las diferentes orientaciones de la voluntad que constituyen aquellas visiones. Las diferencias, condicionadas por la transformación del material representativo, poseen en definitiva un carácter secundario, aun cuando se sigan haciendo notar muchísimo; la misma voluntad, manifestada en materiales representativos tan diversos, crea siempre cosmovisiones cuya esencia se corresponde y es congruente con la de las demás”.²³⁹

“[...] Hasta ahora, lo que se ha hecho normalmente es reducir la cosmovisión de Jesús a la nuestra; para ello ha sido necesario minimizar los elementos que caracterizan a ambas. Pero esa forma de plantear las cosas afecta incluso a la voluntad que se revela en una y otra visión. Dicha voluntad pierde así su elemento original, con lo cual se imposibilita que la de Jesús actúe sobre nosotros de una forma elemental. Así se explica la falta absoluta de vida que caracteriza al Jesús de la teología moderna. Insertado en su propio mundo escatológico, Jesús se revela mucho más grandioso, y a pesar de los elementos extraños que se pueda descubrir en él, puede actuar de forma más elemental y con mucha más fuerza que el Jesús domesticado”.²⁴⁰

“La labor de Jesús consistió en que su moral natural y profunda hizo suya la escatología del judaísmo tardío y dio así expresión en ese material representativo a la esperanza y al deseo de plenitud ética para el mundo. Normalmente se ha querido prescindir de esa cosmovisión general, y se ha pretendido que la importancia que Jesús pueda tener para nosotros consiste en el hecho de habernos revelado a «Dios Padre», la filiación divina de los hombres. Pero todos los intentos de

²³⁸ *Ibid.*, 675-685.

²³⁹ A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 677-678.

²⁴⁰ *Ibid.*, 679.

reducir el elemento típico de Jesús a éstas o a otras categorías similares tenían que conducir por necesidad a una interpretación muy rígida y apagada de su religión. En realidad, la autoridad que Jesús puede representar para nosotros no reside en sus conocimientos sino en su voluntad. [...] a pesar de las diferencias del material representativo, su espíritu es capaz de configurar esencialmente nuestra cosmovisión de acuerdo con la suya y de despertar en nosotros las energías que actúan en su propia cosmovisión.

[...] Se trata de un entendimiento que va de voluntad a voluntad y en el cual se ofrece de forma inmediata el elemento esencial de la cosmovisión”.²⁴¹

“[...] Si Jesús es aceptado de voluntad a voluntad, incluso aquellos elementos que pueden resultar chocantes a la sensibilidad moderna dejarán de serlo. Jesús no quiso expresar un juicio de valor propiamente dicho sobre el trabajo, la propiedad y otra serie de realidades que nosotros consideramos como bienes éticos; y la razón es que todas esas realidades se situaban fuera del campo de acción del reino de Dios. Para nosotros, las circunstancias han experimentado un cambio tal que lo que se hallaba en la oscuridad se ha situado ahora en zona de luz. Por ello, ponemos todas esas realidades al servicio del reino de Dios y, a pesar de ello, nos conformamos a ese reino, pues consideramos que el reino de Dios es la medida de cualquier valor moral”.²⁴²

“[...] No se trata de que nosotros poseamos la idea de la plenitud ética del mundo y de lo que tenemos que ser nosotros mismos en nuestra época, porque la hayamos recabado de Jesús mediante una revelación histórica. Esa idea existe en nosotros y es inherente a la voluntad ética. Jesús, siguiendo la línea de los grandes profetas, ha percibido dicha idea en su verdad e inmediatez absolutas y ha insertado en ella su voluntad y su personalidad grandiosas; por ello, él nos ayuda a que dicha idea sea también en nosotros un elemento dominante y nos convirtamos así en fuerzas éticas para nuestro mundo”.²⁴³

“[...] Nuestra relación con Jesús tiene, en definitiva, un carácter místico. Ninguna personalidad del pasado puede ser presentada con cierta viveza en el presente a base de consideraciones históricas o subrayando la importancia de su autoridad.

Una relación viva sólo se puede establecer cuando nos sentimos unidos a ella en el reconocimiento de una voluntad común, cuando nos percatamos de que su voluntad clarifica, enriquece y vivifica la nuestra y en su voluntad nos reencontramos a nosotros mismos. En este sentido, toda relación verdaderamente profunda entre personas es de carácter místico. En cuanto manifestación específicamente cristiana, nuestra religión no es tanto un culto a Jesús cuanto una mística de Jesús”.²⁴⁴

3. *La Escuela de la Historia de las Formas — Karl Schmidt y Martin Dibelius*

Muchos factores —como venimos observando— dieron paso a un momento de alejamiento de los resultados que los métodos históricos estaban logrando. Por un lado, la desconfianza en el evangelio de Juan llevó a que las miradas de los historiadores se posaran sobre el estudio de los sinópticos. Mientras la investigación avanzaba sobre esos descubrimientos, la prioridad de Marcos hizo que los estudios giraran en torno de este evangelio. Sin embargo, las esperanzas historicistas puestas en Marcos empezaron a

²⁴¹ *Ibid.*, 682.

²⁴² *Ibid.*, 683.

²⁴³ *Ibid.*, 684.

²⁴⁴ *Ibid.*

desvanecerse desde las conclusiones de Wrede. A este itinerario, se sumó la obra de Schweitzer con una fuerte crítica a los descubrimientos del protestantismo liberal y de la escuela de las religiones y, como si esto no alcanzara, tomaron relevancia las figuras de Karl Ludwig Schmidt, con su obra *Marco de la historia de Jesús*,²⁴⁵ y Martin Dibelius, con *Historia de las formas del Evangelio*.²⁴⁶

El primero de estos investigadores, Karl Schmidt, exige a la investigación el estudio de los datos que permiten pensar un marco histórico en los evangelios, en especial en el de Marcos:

“[...] hay que objetar que ciertos datos evangélicos excluyen, diríamos, una fijación cronológica *a priori*. Las noticias introductorias, que contienen muchas veces precisiones temporales, los sumarios, que remiten a una actividad de Jesús de mayor amplitud, son, a mi modo de ver, refractarios a todo cálculo cronológico. No se trata de leer los evangelios como un relato continuado cualquiera y de reunir los datos cronológicos, sino que ante todo hay que examinar el género de estos datos cronológicos antes de utilizarlos. Lo que hace falta es una minuciosa crítica literaria de los datos cronológicos y topográficos de los evangelios que configuran el marco de la historia de Jesús”.²⁴⁷

Tras un cuidado y esmerado²⁴⁸ análisis de los datos topográficos y cronológicos de Marcos y los otros sinópticos, el autor demuestra que la teoría de las dos fuentes (Marcos y *Q*) debía completarse. Es que, más allá de las fuentes hay también narraciones sueltas que fueron transmitidas de forma oral y que los evangelistas unieron en un “marco” por motivos temáticos o pragmáticos, sin un conocimiento real de las circunstancias históricas. Para Schmidt, estas perícopas tienen su situación vital no en la historia, sino en el culto y, por tanto, su formación y conservación tienen motivaciones doctrinales y no historiográficas.²⁴⁹ Este carácter fragmentario y religioso de la tradición de Jesús excluye la posibilidad de escribir una biografía en el sentido moderno de la palabra. La importancia del estudio de la *Formgeschichte* se centrará, entonces, en los factores religiosos que influyeron en la tradición evangélica.

Cuando Martin Dibelius, quien dio nombre al método de la Historia de las Formas con su obra de 1919, comenzó su investigación buscaba — según sus propias palabras—

²⁴⁵ K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin, Trowitzsch, 1919.

²⁴⁶ M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums* [en línea], Tübingen, Mohr, 1919, https://archive.org/details/MN41397ucmf_1 [consulta: 26 de junio de 2017].

²⁴⁷ K. L. SCHMIDT, "La cuestión del marco de la historia de Jesús: historia y principios", en: A. RODRÍGUEZ CARMONA; R. AGUIRRE MONASTERIO (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, Navarra, Verbo Divino, 1996, 30.

²⁴⁸ Así lo describe H. Zimmermann. Cf. H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969, 135.

²⁴⁹ Cf. A. VARGAS MACHUCA, *El Jesús histórico*, 31-32; A. CADAVID, "La investigación", 521-522.

el doble objetivo de “*intentar explicar el origen de la tradición de Jesús, penetrar así en un periodo anterior al de la composición de los evangelios y de sus fuentes escritas... [...] y aclarar la intención y el verdadero interés de la tradición más primitiva*”.²⁵⁰

Para lograr este doble objetivo desarrolló sus puntos de vista sobre la diversidad de géneros literarios en los evangelios. Para él las unidades literarias —que Schmidt descubre en una existencia independiente antes de enmarcarse en un conjunto cronológico y topográfico— deben ser presentadas en su punto de origen: la predicación. Desde las leyes de evolución y de desarrollo de la comunidad, se podrían clasificar entonces las formas: Paradigma (*Paradigma*)-Narración corta (*Novelle*)- Leyenda (*Legende*)-Mito (*Mythus*).²⁵¹ Dibelius recurre a la presentación de los oficios o funciones de la primitiva comunidad, y en especial al oficio fundamental de ésta: la propagación de la fe por medio de la predicación. De ella depende toda la tradición posterior, y por esta razón el investigador debe clasificar los hechos y dichos del Señor contenidos en los evangelios a partir del ambiente de la comunidad primitiva donde surgieron.

Del hecho de que la propagación fuese fundamental en la existencia de la comunidad se deduce que lo relatado en los evangelios tiene un carácter kerigmático:

“El primer dato que llega a conocer la historia de las formas es el siguiente: nunca hubo un testimonio «puramente» histórico sobre Jesús. Todo lo que se relataba de los dichos y hechos de Jesús fue siempre testimonio de fe determinado por la predicación y la parénesis, traducido en formulaciones concretas con el fin de ganar para la fe a los que no creían y fortalecer a los creyentes. Lo que ha constituido al cristianismo no ha sido el conocimiento sobre un proceso histórico, sino la confianza en que el contenido de esa historia es historia de la salvación, el comienzo decisivo del momento final de la historia”.²⁵²

4. *Rudolf Bultmann*

Durante el mismo año que publicaban sus obras Karl Schmidt y Martin Dibelius, veía la luz el *Comentario a los Romanos* de Karl Barth. Muchos consideran que este hecho, sumado a los mencionados arriba y la primera guerra mundial, terminaron por dar fin al protestantismo liberal. Para Barth, “*un conocimiento de la persona de Jesucristo*

²⁵⁰ Cf. M. DIBELIUS, *From Tradition to Gospel*, James Clarke, Cambridge, 1971² (orig. 1919), V. Sólo está en el prólogo a la segunda edición, y no se encuentra en la versión en castellano de Edicep. Tomamos aquí la traducción inglesa que es la que tenemos disponible en dicha edición (la traducción es nuestra).

²⁵¹ Cf. J. CABA, *De los Evangelios al Jesús*, 23.

²⁵² M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia, Edicep, 1984, 283.

como centro del evangelio no puede darse más que a través de la fe eclesial despertada por Dios";²⁵³ y no por medio de la búsqueda del Jesús histórico. En un intercambio epistolar con Harnack —de 1923— respondió frente a la acusación de haber abandonado la teología científica que, si bien la crítica histórica es válida cuando se aplica oportunamente, tiene sus limitaciones: puede servir para leer las palabras de Pablo, pero no para llegar a la Palabra de Dios dentro de las palabras paulinas. Y, más tarde, frente a las censuras del mismo crítico, afirmó que Harnack reducía el cristianismo al nivel humano, y la teología se interesaba por el Dios trascendente y su acercamiento en Cristo, no por la vida religiosa ejemplar de Jesús. Barth afirmó, además, que ya no conocemos a Cristo según la carne, pues ese es el Jesús de la investigación crítica —que, además no llega a un acuerdo—; el que debe interesarnos, en cambio, es el Cristo de la fe, que se descubre en la Palabra de Dios.²⁵⁴

El debate entre Harnack y Barth tuvo una influencia decisiva en Rudolf Bultmann, quien *“abandonó el liberalismo en el que se había formado y abrazó la teología kerigmática [también dialéctica] de Barth”*.²⁵⁵ Así, la teología dialéctica supuso un golpe mortal para toda comprensión de las relaciones entre historia y revelación, entre Palabra de Dios y palabra de los hombres. En palabras de Olegario González de Cardedal, *“se trata de dos magnitudes no sólo irreductibles, pero ni siquiera comparables. Dios es Dios, y el hombre es el hombre. La Palabra de Dios acontece a través de la palabra de Jesús, pero no puede ser fijable ni apresable como podemos apresar cualquier otra palabra humana”*.²⁵⁶

Sobre el trasfondo de esta teología dialéctica, aparece la obra de Bultmann, que resulta en una renuncia decidida a la historia. Ella ya no será el ámbito central de la comprensión de Cristo. La teología del profesor de Marburgo se situará en las antípodas de los procesos anteriores de la llamada *Old Quest*, pues para él esa fase había quedado invalidada por los avances de la teología kerigmática y los descubrimientos exegéticos de la *Formgeschichte*, y es en este ámbito donde dejará su mayor impronta.

La contribución de Bultmann en el ámbito de la crítica formal consistió en la distinción de los elementos redaccionales, el conocimiento de la naturaleza de la tradición primitiva (unidades sueltas) y la sentencia de que dicha tradición carece de valor histórico.

²⁵³ K. BARTH, *Carta a los romanos*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012 (orig. 1919), 19.

²⁵⁴ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 106.

²⁵⁵ J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, London, SCM, 1959, 46; en: J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 107.

²⁵⁶ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 132.

Si se abrigaba alguna esperanza de llegar más lejos en la búsqueda del Jesús histórico, las afirmaciones de la escasez de valor histórico de las tradiciones derrumbaban esas expectativas. Sin embargo, aunque le resultaba inútil la investigación en torno a la personalidad y la vida interior de Jesús, sí tenía confianza en llegar a su mensaje.

Para Bultmann, la obra del investigador consistía en un trabajo “arqueológico” de penetrar capa tras capa de los estratos—helenístico y griego, palestino y arameo— de la tradición para llegar a los más antiguos —de origen palestino—, que pueden ser delimitados con una exactitud relativa, puesto que podrían haber sufrido transformaciones realizadas por la comunidad. Es en este contexto donde toma especial relevancia el *Sitz im Leben* (circunstancia vital), en cuanto que la tradición se desarrolló en la vida de las comunidades primitivas y en el valor que tales tradiciones tenían para ellas, pudiendo transformarse a medida que las características comunitarias iban evolucionando. Esta hipótesis ayudó a la formulación de una de las herramientas fundamentales en el trabajo de la crítica formal: “*todo lo que deja traslucir intereses específicos de la Iglesia o revela características de desarrollo posterior debe ser rechazado como secundario*”.²⁵⁷

En definitiva, Bultmann deja establecida la imposibilidad de realizar una biografía de Jesús y, además la ilegitimidad teológica de tal reconstrucción histórica para la fe. En el ámbito de la *Formgeschichte*, esto significó la confirmación del camino elegido en la orientación teológica de Barth y, de hecho, la figura del Jesús histórico fue declarada irrelevante para el cristianismo, pues pertenecería al ámbito del judaísmo. Para resumir, las razones de tal irrelevancia se pueden deducir de los planos:

1. Exegético: por la naturaleza de las fuentes sinópticas que impiden obtener los datos necesarios y cuyo origen (tradición) carece del valor histórico requerido;
2. Filosófico: pues frente a un conocimiento objetivante (del estilo de la búsqueda histórica de Jesús) lo que la comprensión existencial busca no es un conjunto de conocimientos materiales o preceptos éticos, sino el descubrimiento de una posibilidad nueva de existencia a la luz de la cual el creyente pueda lograr el propio proyecto de autenticidad;
3. Teológico: pues intentar establecer, por medio del estudio histórico, unas bases que hicieran a la fe necesaria o que indujeran a ésta, significaría la negación de la

²⁵⁷ R. BULTMANN, *Jesus and the Word* [en línea], 1958 (orig. 1926), <http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=426&C=277> [consulta: 26 de junio de 2017]. Citado en: J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 110.

gratuidad y la sobrenaturalidad de esa fe, que para Bultmann es dada en la verticalidad de una comunicación en la que no es necesaria preparación alguna.²⁵⁸

5. Ernst Käsemann y el comienzo de una nueva búsqueda

La reacción a las posiciones de Bultmann vendrá de sus propios discípulos. Habitualmente, todos aceptan que el puntapié inicial lo dio E. Käsemann con una famosa conferencia sobre el Jesús histórico —*Das Problem des historischen Jesus*²⁵⁹— pronunciada en 1953.

La ponencia representó una crítica muy lúcida a los postulados bultmanianos, en equilibrio con una crítica a las razones liberales. La primera de ellas sostenía que es peligroso una diástasis tan absoluta entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, pues para los primeros cristianos era muy importante la identificación del Señor exaltado con el Jesús humano y, sin embargo, el sueño liberal de constituir al Jesús histórico en Señor de la Iglesia —a la vez que correctivo de sus errores— había terminado de revelarse falso:

“Ninguna historia (*Historie*) se nos vuelve accesible más que por la tradición, ni comprensible más que por la interpretación. Porque conocer los hechos que han ocurrido tiene realmente poca utilidad para nosotros. Es verdad que en todo tiempo tanto el racionalismo como el sobrenaturalismo se han esforzado en confirmar en parte o por completo la fiabilidad de los hechos que nos refiere el Nuevo Testamento. Pero ¿qué es lo que ha pasado realmente con semejante esfuerzo? ¿Es que en manos de los racionalistas el Jesús de los evangelios no se ha convertido en una figura parecida a la nuestra, a la que corresponde esa abundancia señalada por A. Schweitzer de las muchas imágenes, aspectos y observadores posibles? ¿Y es que el sobrenaturalismo se ha mostrado capaz de algo distinto que de copiar la apariencia milagrosa del *Qeíof̄ laner* y de hacer de Jesús un milagro, al que no podemos tener más acceso que el del *sacrificium intellectus*, que están fácilmente dispuestos a realizar unos cuantos fanáticos seguramente ciegos y subyugados? En ambos casos no ha ganado nada la fe”.²⁶⁰

La segunda crítica presentaba la importancia que los sinópticos daban al pasado: la historia era importante desde la perspectiva de fe. Como documentos de fe, sin embargo, no se limitan a repetir que Jesús murió y resucitó, sino que se interesan considerablemente por el *qué* de la historia pre-pascual de Jesús:

“[...] tampoco puedo estar de acuerdo de ningún modo con los que dicen que, en presencia de una situación semejante, son la resignación y el escepticismo los que tienen que decir la última palabra y que conviene que nos hagamos a la idea de que hemos de desinteresarnos del Jesús terreno. Esto sería, no solamente desconocer o eliminar al estilo de los docetas aquella preocupación de la cristiandad primitiva por identificar al Señor elevado con el Señor rebajado, sino también dejarse

²⁵⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Jesús de Nazaret*, 133-134.

²⁵⁹ E. KÄSEMANN, “El problema”, 159-189.

²⁶⁰ E. KÄSEMANN, “El problema”, 162-163.

escapar que existen por lo menos en la tradición sinóptica unos cuantos elementos que el historiador, si quiere seguir siendo realmente historiador, tiene que reconocer sencillamente como auténticos. En mi opinión, se trata de señalar que de la oscuridad de la historia (*Historie*) de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con una relativa exactitud, y que la cristiandad primitiva asoció a su propio mensaje [...] La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma”.²⁶¹

Terminada la reflexión crítica de los presupuestos de Bultmann y del protestantismo liberal, quedaría el camino de la construcción,²⁶² y en este sentido —según Käsemann— tal sendero consistiría en encontrar en la tradición aquellos textos que no podrían ser atribuidos ni a la teología judía ni a la posterior comprensión comunitaria. Esta metodología sería central en el proceso de la investigación y sería seguida por otros criterios de historicidad.²⁶³ La búsqueda a la que incitó la ponencia de Käsemann conllevaría la preocupación por encontrar en la actuación y el mensaje de Jesús espacios para una cristología —según una concesión que había hecho Bultmann²⁶⁴— dándole un marco de legitimidad teológica, y manteniéndose —por el tipo de metodología— dentro del ámbito de la crítica formal.

Para Käsemann, la investigación estará marcada por la identificación del “elemento distintivo de la misión de Jesús”, como la sorprendente autoridad que se atribuía frente a Moisés y la Torá. Otro autor, Günther Bornkamm —con quien la crítica formal ya empieza a virar hacia la Escuela de la Historia de la Redacción (*Redaktionsgeschichte*)— añadirá la nota de cumplimiento escatológico en la predicación de Jesús. El profesor de Helderberg encontrará en la predicación de Jesús un cambio de era y, a diferencia de la opinión de Bultmann, no pondrá al Jesús terreno del lado de lo antiguo: “y sin embargo, entre el Bautista y Él hay la misma diferencia que entre la undécima y la duodécima hora. Jesús proclama que ya tiene lugar el paso de un mundo a otro, que el Reino de Dios irrumpe ya”.²⁶⁵

Por su parte, Ernst Fuchs hace hincapié en la conducta de Jesús como “el contexto real de su predicación”, invirtiendo así la tendencia a poner en el centro de la investigación

²⁶¹ *Ibid.*, 187-188.

²⁶² En la historiografía ternaria de la *Quest*, esta etapa correspondería a la *New Quest*.

²⁶³ Este criterio, conocido como criterio de discontinuidad o desemejanza, y será el más usado en esta etapa de investigación.

²⁶⁴ En el tema histórico del mensaje de Jesús, Bultmann profundizó su teoría: el mensaje de Jesús sería parte del judaísmo. Este hecho le granjeó la crítica de sus discípulos, y concedió entonces que la predicación de Jesús también es *kerygma*. De esta manera, el *kerygma* de la comunidad post-pascual estaría implícito —y escondido— en la predicación de Jesús. Tal afirmación llevó a la investigación posterior a la preocupación por mostrar que Jesús también enseñó sobre sí mismo, y encontrar allí una cristología implícita.

²⁶⁵ G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sigüeme, 2002⁶ (orig. 1968), 70.

exclusivamente la enseñanza.²⁶⁶ A este autor acompañan G. Eveling, J. M. Robinson y H. Braun²⁶⁷ en la llamada “nueva hermenéutica”, para quienes la continuidad entre Jesús y la Iglesia viene dada por una misma comprensión de la existencia, por lo que llaman “fe de Jesús”, que es prolongada, actualizada y ensanchada por la Iglesia.²⁶⁸

Muchos consideran que el producto más importante de esta nueva fase es la exposición de Joachim Jeremias sobre la predicación de Jesús en *Teología del Nuevo Testamento*.²⁶⁹ Aun no perteneciendo a la escuela de Bultmann,²⁷⁰ su obra sobre las parábolas de Jesús es considerada el mejor ejemplo de la crítica formal.²⁷¹ Jeremias es quien más se opone a la visión bultmaniana reclamando, en la base de la cristología, una vuelta a las palabras y hechos de Jesús (*ipsissima verba et facta Jesu*). Para este autor, el comienzo de la fe no está en el kerigma, sino en el hecho histórico de la vida de Jesús:

“[...] tenemos que volver al Jesús histórico y a su predicación. No podemos pasar indiferentes junto a él. Aun prescindiendo de todas las reflexiones teológicas, hay dos circunstancias que nos obligan a investigar el evangelio tal como lo predicó Jesús. En primer lugar, las fuentes mismas nos prohíben limitarnos al kerigma de la iglesia primitiva. Y nos están impulsando sin cesar a plantearnos el problema del Jesús histórico y de su mensaje. Porque cada versículo de los evangelios lo está atestiguando: el origen del cristianismo no es el kerigma (no son las experiencias de pascua que los discípulos tuvieron) sino que el origen del cristianismo es un acontecimiento histórico, a saber, la aparición del hombre Jesús de Nazaret, que fue crucificado por Poncio Pilato, y el mensaje de este Jesús de Nazaret. Éstas últimas palabras desearía yo acentuarlas: *y el mensaje de Jesús de Nazaret*. El evangelio que Jesús predicó es anterior al kerigma de la comunidad primitiva”.²⁷²

La vuelta al Jesús histórico parecía dar indicios de nueva vida, cuando el problema metodológico empezó a emerger: ¿cómo identificar los dichos que pertenecen a la tradición auténtica de Jesús? El método que había propugnado Käsemann pasaría a ser formulado más explícitamente por Norman Perrin como “criterio de desemejanza”: “*La forma más primitiva de un dicho a que sea posible llegar puede considerarse como auténtica si muestra desemejanza respecto a puntos característicamente resaltados por*

²⁶⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 114.

²⁶⁷ Cf. A. CADAVID, “La investigación”, 524.

²⁶⁸ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología I*, 275

²⁶⁹ J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie*, Tübingen, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1971; Versión en castellano: J. JEREMIAS, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1980 (orig. 1971).

²⁷⁰ Algunos autores lo ponen como deudor de la línea liberal, aunque ciertamente más marcado por el aspecto teológico. Cf. G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea*, 34.

²⁷¹ J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947. Versión en castellano: J. JEREMIAS, *Las parábolas de Jesús*, Navarra, Verbo Divino, 1974³. Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 115.

²⁷² J. JEREMIAS, ABBA, *el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2005⁶ (Orig. 1966), 205-206.

el judaísmo tardío y por la Iglesia primitiva".²⁷³ Luego Perrin apoyó sobre este criterio el de coherencia y más tarde —y con algunas reservas— el de testimonio múltiple.²⁷⁴ Desde aquí el camino de la criteriología para el escrutinio crítico-formal ha ido creciendo con diferentes aportes:

“Al extenderse el debate sobre los criterios más allá de lo propiamente circunscrito a la llamada "nueva búsqueda" se han propuesto otros criterios, no necesariamente como alternativas, sino más bien con carácter complementario. Por ejemplo, Jeremias ha presentado de hecho el criterio de estilo característico susceptible de ser relacionado con formas arameas; J. P. Meier ha dado prominencia al “criterio de dificultad”; Theissen (con Dagmar Winter) postula el “criterio de verosimilitud histórica”; Georg Strecker argumenta a favor del “criterio de desarrollo”; Stephen Patterson propugna el “criterio de memorabilidad” y Stanley Porter introduce el triple criterio de lengua y contexto griego, divergencia textual griega y rasgos discursivos”.²⁷⁵

Sin embargo, conviene resaltar que la utilización de los criterios ha sido atacada por varios autores.²⁷⁶ Ciertas controversias llevan a la relevancia de las problemáticas en cuestiones de perspectivas y método —especialmente— tanto desde los enfoques sociológicos, las orientaciones neoliberales, como desde la crítica formal. Un párrafo de James Dunn nos mostrará un resumen de tales cuestionamientos:

“Sin embargo, pocos estudiosos están completamente satisfechos con estos criterios. Si se aplica de manera sistemática el criterio de desemejanza, y solo se selecciona el material que es coherente con los limitados hallazgos del primer rastreo de la tradición de Jesús, entonces el Jesús histórico que emerge ha de ser por fuerza una criatura extraña, sin nada que lo vincule a la religión de su pueblo ni a la doctrina de sus seguidores, automáticamente descartable, siendo “un Jesús solo, en un vacío”. Además, como de manera muy pertinente se pregunta Morna Hooker, ¿sabemos lo suficiente sobre el judaísmo de la época de Jesús o sobre el cristianismo primitivo para poder aplicar el criterio con alguna confianza? O como agudamente observa Lee Keck: “En vez del Jesús distinto deberíamos buscar el Jesús característico”. El criterio de coherencia podría simplemente reforzar un núcleo desequilibrado y poner entre paréntesis incoherencias típicas de la vida real. El testimonio múltiple podría ser de poca ayuda, ya que, concebiblemente, las variaciones entre, digamos, Marcos y Q, se remontan a una fuente pospascual común a ambos. Por otro lado, la identificación de otras varias fuentes quizá aumente al principio la importancia de este criterio (Crossan), pero la tendenciosidad de las afirmaciones expresadas al respecto simplemente lanza una nueva serie de interrogantes contra los resultados obtenidos. El criterio de presencia de aramaísmos es igualmente problemático, ya que de por sí no sirve para determinar si esas huellas proceden de Jesús o de una iglesia de lengua aramea. El criterio de dificultad encuentra el mismo obstáculo que el criterio de desemejanza: ¿deben ser considerados los pocos dichos embarazosos como más característicos de Jesús o como más susceptibles de captar la esencia de la predicación de Jesús que los dichos desemejantes? El criterio de verosimilitud histórica propuesto por Theissen es más una reformulación del método histórico que un criterio. Y los criterios de Porter dependen del muy discutido argumento de que Jesús utilizó el griego (Porter encuentra siete casos) y de

²⁷³ N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching*, 34; citado en J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 115.

²⁷⁴ N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching*, 34-38.

²⁷⁵ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 116.

²⁷⁶ Cf. *Ibid.*; Cf. D. C. ALLISON (JR), "How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity", en: PORTER, Stanley E.; HOLMÉN, Tom (eds.), *Handbook for the study of the historical Jesus*, Leiden, Brill, 2011, 3-30; Cf. F. BERMEJO RUBIO, "La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo", *Estudios Bíblicos*, LXX (2012) 371-401.

poder determinar claramente que un discurso fue pronunciado todo él por Jesús, en vez de compuesto a base de tradición de Jesús primitiva”.²⁷⁷

Por otra parte, además de la metodología, también se le critica a esta etapa de la investigación una mirada con móviles teológicos cristianos. Así lo describe Bermejo:

“De hecho, el diseño de la categoría de «*New Quest*» —al igual que la de una «*No Quest*», de la que depende— responde a una intencionalidad teológica, y no a una voluntad historiográfica independiente. Obsérvese bien: no es sólo que los integrantes de la llamada «*New Quest*» tuviesen evidentes propósitos teológicos, sino que la misma categoría —en tanto que reducción del panorama de la investigación significativa sobre el Jesús histórico al discipulado de Bultmann— es ya el resultado de una visión determinada por una perspectiva palmariamente teológica (cristiana). La mera lectura de la obra de J.M. Robinson basta como prueba: «La discusión de la conveniencia teológica de una nueva búsqueda debe empezar naturalmente en el punto en el que la búsqueda original fue considerada ilegítima. Es ilegítimo evadir la llamada del kerygma a una fe existencial en el acontecimiento salvador, por un intento de proporcionar una prueba objetivamente verificada de su historicidad [...] Debería ser, no obstante, igualmente manifiesto que este veto sobre la búsqueda original no se aplica a la visión moderna de la historia y la historiografía que estaría presupuesta en una nueva búsqueda. Porque la objetividad de la historiografía moderna consiste precisamente en la apertura de uno al encuentro, la disposición a poner en cuestión las propias intenciones y visiones de la existencia, es decir, a aprender algo básicamente nuevo acerca de la existencia y así a ver modificada o radicalmente alterada la propia existencia [...] El Jesús histórico nos confronta con una decisión existencial, al igual que lo hace el kerygma. Por consiguiente, es anacrónico oponerse hoy a la búsqueda con la suposición de que tal búsqueda está diseñada para evitar el compromiso de la fe.» Al igual que la noción de «*No Quest*» es una ficción construida en virtud de la irrupción de presupuestos teológicos en la discusión histórica —la investigación habría sufrido un *non licet* en la medida en que incurriría en la soberbia de buscar una legitimación objetiva del acontecimiento salvador previa a la fe—, así también la noción de «*New Quest*» es una ficción elaborada en función de específicas consideraciones teológico religiosas —a la investigación se le concedería el *nihil obstat* cuando puede probar que no está impulsada por tal *hybris*. Aun así, que la noción de «*New Quest*» esté teológicamente configurada, y que suponga una restricción considerable del panorama crítico, no es óbice para que esta categoría sea asumida [...]”.²⁷⁸

La crítica de Bermejo se asienta, en última instancia, en la concepción historiográfica que tiene el historiador —crítica que se reasume desde el intento neoliberal— y lo diferencia de los exégetas: mientras en el trabajo historiográfico muchos sostienen presupuestos excogitados de las ciencias naturales, el trabajo de la investigación sobre el Jesús histórico de esta etapa se sostiene en presupuestos de la historia significativa. El presupuesto de esta búsqueda en el ámbito histórico está basado en las concepciones de Wilhelm Dilthey, quien subrayaba la “*significativa diferencia entre la historia que trata de personas y comporta una experiencia (Erlebnis), y las ciencias naturales que tratan generalizaciones abstractas y exigen tan sólo comprensión*

²⁷⁷ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 116-117. Muy dura también resulta la crítica de Fernando Bermejo Rubio, en cuanto al enfoque de la llamada *New Quest* y la llamada *Third Quest*, de que contienen un núcleo ideológico —y por tanto ficcional— lejano del verdadero estudio historiográfico. Su crítica —muy severa— atiende al contenido de tales estudios y a la periodización trifásica.

²⁷⁸ F. BERMEJO RUBIO, "Historiografía, exégesis e ideología (I)", 381-382.

(*begreifen*)”.²⁷⁹ Esta concepción puede mostrarse cercana a la ya mencionada distinción entre *Historie* y *Geschichte*. Tal perspectiva en la llamada *New Quest* tiene un carácter preminentemente teológico, ya ilustrado en la sentencia —previamente citada— de Käsemann: “*La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma*”.²⁸⁰

En resumen, esta etapa de la investigación, si bien tiene el mérito de haber reabierto la cuestión del Jesús histórico, no logra traspasar sus presupuestos teológicos y es cuestionada en orden a una metodología que parece olvidar que Jesús también vivió en la historia de un pueblo, compartiendo esperanzas y, por tanto, esquivando el aspecto *encarnativo* de la revelación —al contraponer a Jesús y al judaísmo—, dando como resultado una historia minimalista de Jesús.²⁸¹ Desde esta perspectiva se hace pertinente la pregunta de Dunn: *¿es posible dismantelar la barrera de la “imposibilidad” con tanta facilidad como parecen creer los eruditos de la segunda búsqueda?*²⁸²

²⁷⁹ S. PIE NINOT, *La teología fundamental*, 345; citando a J. M. Robinson, quien alude que esta influencia de Dilthey ya es manifiesta en la obra de R. Bultmann. Nota al pie 44.

²⁸⁰ E. KÄSEMANN, “El problema”, 188. Citado en 5.5, cf. supra.

²⁸¹ Un intento de rescatar al “Jesús judío” se dio en la llamada *Third Quest*. Observando que el mayor vicio, compartido desde los comienzos de la nueva búsqueda del Jesús histórico y que muestra el alejamiento de la historia, es el destierro a que se lo ha sometido a Jesús se intentó recuperar su “judeidad”. Esto significó un impulso para una investigación que parecía haberse perdido en un callejón sin salida luego de la investigación alemana posterior a Käsemann. Esta perspectiva —de volver a situar a Jesús en su medio— ayudó a no ceder a la tentación, fuertemente arraigada, de denigrar al judaísmo en pos de la exaltación del elemento cristiano. Además, esta metodología se vio impulsada por los descubrimientos que, en el campo de la arqueología y la investigación histórica, fueron sucediéndose acerca del judaísmo del segundo templo. En palabras de Nils Dahl: “Todo lo que amplía nuestro conocimiento de ese ambiente de Jesús (el judaísmo palestino) amplía también, indirectamente, nuestro conocimiento del propio Jesús histórico (Citado en: J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 125). Esta mirada también se extendió a los textos, pues ellos tienen una matriz heredada de la literatura judía del primer siglo, a pesar de que alguno pueda atribuirse a un autor gentil.

En este sentido, no hay que dejar de observar que muchos son los autores que reconociendo la importancia de la “judeidad” de Jesús, después no hacen valer dicha afirmación, siendo que los frutos de tal investigación parecen desconocer esa realidad. Esto aparece especialmente en los estudios llevados adelante por la corriente del Seminario de Jesús y el *Westar Institute*. Una vez más —en este caso— la investigación sigue las intenciones de los investigadores: ahora la “judeidad” de Jesús sirve para alejarlo del elemento cristiano, pero no para separarlo de los intereses de los autores y sus transformaciones coyunturales: para Funk Jesús es “el subversor del mundo cotidiano que lo rodeaba”; para Crossan “un campesino californiano de pensamiento cínico”; para Borg un “maestro de una sabiduría culturalmente subversiva” (Cf. *Supra* 3.8 nota de pie 185). Todas estas conclusiones son más cercanas a las culturas y las épocas de los investigadores que a la realidad del judaísmo de Jesús.

²⁸² J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 119.

6. *El posmodernismo: Aproximación literaria y narrativa*²⁸³

El siglo XX supo acoger, en el marco de las humanidades, un movimiento de cambio epistemológico que ya venía del ámbito científico. Dunn atribuye este movimiento al cambio de perspectiva que supuso en las ciencias las teorías que ponían en cuestión la antítesis y discontinuidad sujeto-objeto: el hombre ya no estaba en el mundo para observar y constituir la realidad; era parte de esa comprensión. La teoría einsteniana de la relatividad es un ejemplo claro de esta realidad, a ellas se sumaron los descubrimientos en el campo de la física cuántica de Niels Bohr y, con ella, los cambios de paradigma para los estudios micro y macro cósmicos. La mirada objetiva de la realidad, tal como funcionaba, empezaba a sufrir cuestionamientos y, con ella se minaba el presupuesto de los métodos de investigación decimonónicos: la antigua objetividad científica vio socavada su base.

La teoría literaria no fue excluida de este proceso, y así la relatividad de las cosas y los procesos se reflejó en ella a partir de 1970. En el campo de la historia tal movimiento generó el abandono no sólo de la idea de conocimiento estrictamente objetivo, sino de la idea de tiempo lineal y de un proceso histórico unificado. El “giro lingüístico” llevó a la historia, del campo de la ciencia al campo de la literatura —ahora de campos difuminados entre hecho y ficción, historia y poesía— sin la necesidad de que relaten hechos externos a ella.

Sin embargo, los principales efectos del posmodernismo han sido que se deje de lado la hegemonía del autor (liberación del autor), que se libere el significado de los textos del contexto en que fueron generados (liberación del proceso de producción) y que el lector se coloque en el centro del proceso hermenéutico (liberación del determinismo del significado). El horizonte del texto se hace, así, distinto de aquel para el que fue escrito en la intención del autor; se descontextualiza para permitir una contextualización en el acto de lectura.

En el estudio de los evangelios, la respuesta a la tendencia histórico-crítica tradicional cobró expresión en la crítica narrativa, surgida en torno a la década del 80. Esta nueva crítica subrayaba la integridad y la unidad del texto como tal y de su autonomía. Por eso uno de los primeros trabajos, el de David Rhoads, habla de “integridad

²⁸³ En esta sección seguimos, en general, los planteamientos de James Dunn. Cf. *Ibid.*, 127-132.

autónoma” del mundo expositivo de Marcos. También deja de lado las cuestiones históricas y se fija en el mundo narrativo del texto, olvidándose de su *detrás*. Y esto también vale para el tema del autor: ya no se fija en el autor material del texto, sino en el autor implícito, es decir el inferido de la narración misma.²⁸⁴

Otra influencia del posmodernismo en el estudio de los evangelios está dada desde la teoría de la respuesta del lector, para la que el significado no está *en* el texto, y menos aún en lo que subyace en él, sino que se va creando en el proceso de lectura:

“El significado no está en el pasado (cuando fue creado el texto), ni en el texto en sí, sino que se produce en el presente del lector al ser leído el texto [...] Para los críticos integrados en la corriente de la respuesta del lector, el significado no es un contenido que el historiador descubra sin más en el texto; el significado es una experiencia en el proceso de la lectura”.²⁸⁵

Esta teoría, al ser debatida, fue señalada con dos restricciones: la primera, la percepción de la respuesta del lector más bien como un diálogo entre el texto y quien lo lee, donde el texto debe ser “oído” y escuchado, para evitar la manipulación; la segunda, el reconocimiento de que la lectura no es una experiencia individual y aislada. En este sentido, Staley Fisch subraya que toda lectura está condicionada, en alguna medida, por la comunidad lectora o interpretativa. Esta idea se emparenta —en opinión de Dunn— con la percepción de Hans Georg Gadamer en cuanto que el intérprete y la interpretación están atrapadas en el devenir de la historia, de que texto e intérprete son parte de un continuo histórico:

“El intérprete no puede desentenderse de la tradición que lo vincula al pasado; es más, sólo puede empezar a interpretar adecuadamente como parte de esa tradición y a través de ella. Aplicada a los evangelios, esta solución no devuelve, por supuesto, la antigua objetividad de su significado; pero ofrece una mayor posibilidad de reconocer cierto valor continuo al significado percibido, evita la caída en una completa subjetividad y relatividad y, sobre todo desde una perspectiva cristiana, concuerda con la idea más tradicional de un asentimiento general en las cuestiones de fe y de costumbres (*sensus communis* = *sensus fidelium*), más allá de las cuales caben el debate y las opciones personales”.²⁸⁶

A este respecto, la filosofía de Paul Ricoeur también se pronuncia desde la categoría de tradición:

“Ricoeur ha fundamentado, mejor que Gadamer un *valor de verdad de la tradición* a partir de tres aspectos: 1) La *tradicionalidad* nos hace experimentar el ‘trabajo de la historia’, a saber, que somos afectados por la herencia de un pasado, no somos puros actores y creadores de futuro; 2) por las

²⁸⁴ Autor implícito y lector implícito son categorías introducidas por Wolfgang Iser. Cf. *Ibid.*, 129.

²⁸⁵ *Ibid.*, citando a G. AICHELE y OTROS, *The Postmodern Bible*, New Haven, Yale University, 1995.

²⁸⁶ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 131.

tradiciones esa herencia se expresa en la dimensión del lenguaje y del texto; 3) «por la *tradición* nos encontramos situados tanto en el orden del sentido como de la verdad posible».²⁸⁷

Otros autores critican este cierto grado de estabilidad que otorgan al significado desde la categoría de tradición, considerándolas como “cesiones faltas de coraje”. Desde su perspectiva, el posmodernismo debe ir más lejos en sus ataques, llegando al extremo de cuestionar no sólo la objetividad del significado, sino que objetivamente pueda obtenerse un significado.

Para los críticos deconstruccionistas no hay texto, sólo interpretaciones. Así cada texto cae en el “abismo epistemológico” haciendo suya la observación que Troelsch hacía del método histórico-crítico, pero aplicándose al método posmoderno: “*Una vez aplicado a los estudios bíblicos y a la historia de la Iglesia, es una levadura que todo lo altera y que acaba desintegrando la forma de todos los métodos teológicos anteriores; todo lo relativiza*”.²⁸⁸

De esta manera, la desconfianza en el método histórico en los círculos posmodernos es lo único seguro. Esta impresión se ve completada por los resultados que, en lo concerniente a las búsquedas del Jesús histórico, han deparado en una multitud de figuras discordantes. Por esto, no debe extrañarnos que el alejamiento de la historia sea un camino en el que se encuentran muchos. Bermejo crítica justamente esa realidad a la investigación y a los investigadores: sin pertenecer a los pesimistas de la indagación acerca del Jesús histórico —y confiando en que ya se puede hacer un balance—, comprueba, sin embargo (y esto no es menor, a no ser que acordemos con el historiador español), una conjunción de pareceres de los especialistas en los que se aplaza el juicio sobre la figura de Jesús.

Llegado a estos resultados podemos preguntarnos con Dunn: “[...] *pasando desde el contexto histórico al mundo del texto; desde el autor histórico, al lector contemporáneo; desde el significado pretendido, a la experiencia de la lectura; desde el significado estable, a la serie infinita de interpretaciones [...] ¿cabe esperar que la «búsqueda del Jesús histórico» se vea alguna vez coronada con el éxito?*”.²⁸⁹

²⁸⁷ C. M. GALLI, *Apuntes del curso sobre método teológico para el ciclo de licenciatura*, Buenos Aires, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2015, 10.

²⁸⁸ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 102.

²⁸⁹ *Ibid.*, 132.

CONCLUSIÓN DE LA SEGUNDA PARTE: PRERROGATIVAS DE LOS MÉTODOS

Quisiéramos utilizar una imagen para explicar lo que nos parece que sucede con los métodos utilizados y sus presupuestos. La imagen es la de un catalejo, que gracias a su lente permite ver un paisaje lejano (historia) y, sin embargo, no permite observar qué hay más allá de sus márgenes: la mayoría del paisaje se pierde. Los que usan esos métodos parecen olvidar que no porque no los vean, dejan de existir. Así pasa con el método histórico decimonónico. Cuando por él se quiere pasar la posibilidad de los milagros, por poner un ejemplo, la negación es rotunda: lo más importante es el presupuesto racionalista; si el milagro existió o no, es un tema aparte. Por otro lado, en el método histórico científico, esta opción quiere ser sustentada por sus cuatro presupuestos principales, según Dunn, de la objetividad —que hace análoga a la historia con las ciencias naturales—, de la imparcialidad —que el historiador puede lograr—, de la confianza en la razón y de la consideración del movimiento del mundo —y consiguientemente de la historia— al modo de los engranajes de una máquina. De esta manera se hace imposible un trabajo que no tenga presunción de totalidad explicativa. Sin embargo, como mostramos en la parte presente, los resultados son tan diversos que no resulta posible calibrar los presupuestos y las conclusiones.

La reacción no evita este escollo. Los que defienden la fe por fuera de la historia se amparan en la labor existencial de la fe. Lo importante es lo significativo, el Jesús de la *Geschichte*, no el de la *Historie*, y terminan desechando la importancia de la historia, con la condición de desechar también la credibilidad que necesita toda fe de revelación histórica. Para esto se acude al Jesús pospascual, y acudiendo a él, el método de la Historia las Formas renuncia a buscar al Jesús que la fe cristiana identificó con el resucitado. Esta opción se convierte en un presupuesto infranqueable —como señala Schürmann²⁹⁰— sin

²⁹⁰ Al respecto presenta un resumen de sus postulados J. M. Casciaro: “El impasse a que había llegado la crítica liberal en el entorno del 1900 se intentó resolver, entre otros, por M. Kähler y, sobre todo, por R.

demasiadas razones para que sea así: otra vez el presupuesto del método fagocita la realidad.

Sobre algunas opciones de la etapa en que Jesús vuelve a su contexto judío, se sigue realizando en casos como los de Crossan o el *Jesus Seminar* una opción que ya fue criticada: la de hacer aparecer un Jesús convertido a los ideales de la corriente a la que pertenecen. Es que la vuelta al Jesús judío muchas veces tiene un presupuesto que no condice con los resultados: que Jesús es judío es un dato que todos parecen aceptar, ahora bien, que eso signifique algo para la investigación y sus resultados no parece tan evidente.

Por la parte que toca al posmodernismo, la opción de “liberar” al texto de su contexto no hace demasiado bien a la historia, como mostraremos después, y depende especialmente de un presupuesto, como ya resulta evidente. La opción de lecturas narrativas que interpretan desde la parte al todo, y desde el todo a la parte —según el modo de interpretar de Schleiermacher— evita vérselas con el todo de la historia: su todo es la unidad literaria, el texto. Esta opción, basada en sus elecciones, se olvida de la importancia de los contextos, sobre todo en los textos históricos.

Por último, queremos mostrar la opción de los que asumieron el método de la historia de las religiones: los detractores de la historicidad de Jesús, los del Jesús mítico

Bultmann y M. Dibelius radicalizando hasta el extremo la dificultad del problema, presentando como postulados, poco más o menos, los siguientes: 1) es imposible alcanzar al Jesús de la historia, conocer su vida y su obra personal; 2) por tanto, lo único cognoscible es el kerygma de la primitiva comunidad sobre Jesús y, en consecuencia, lo único importante; 3) se consuma así la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe: imposible pasar de éste a aquél; el fundamento histórico de la fe cristiana se ve desprovisto de todo valor; 4) se adjudica un singular poder creador a la primitiva comunidad cristiana; 5) gran parte de las expresiones evangélicas están vehiculadas en la categoría precientífica del mito: de ahí la necesidad de la desmitologización para la tarea exegética”. J. M. CASCIARO, "El acceso a Jesús y la historicidad de los evangelios", *Scripta Theologica*, 12/3 (1980) 907-941, 910. Contra esta posición se proclama el trabajo de Schürmann: “La cuestión de la tradición reclama el método de la historia de las formas (*Formgeschichte*). Pero precisamente no parece ser éste un camino practicable, ya que sus representantes son prácticamente todos de la opinión de que la tradición no puede ir más allá de los intereses y necesidades de la comunidad: nunca puede, por tanto, responder a la cuestión del Jesús histórico.” H. SCHÜRMAN, "Comienzos prepascuales de la tradición de los logia", en: *Selecciones de teología* [en línea], 9 (1970 (orig. 1962)), 17-29, disponible en: http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l1ib/vol9/33/033_schurmann.pdf, [consulta:17 de Julio de 2017] y la conclusión: “Incluso sirviéndose de los principios en que se basa la investigación de la historia de las formas, se puede mostrar (cf. ya Lc 1,2; Hch 1,21s; 1 Jn 1,1ss) que los comienzos de la tradición de *logia* tienen que estar en el círculo pre-pascual de discípulos y, con ello, en Jesús mismo. Ahora bien, con esto se abriría un acceso al «Jesús histórico», un acceso basado en la historia de las formas, porque el «Jesús histórico» es, él mismo, un factor en el acontecer de la tradición (como iniciador del mismo). Por tanto, también el método de la historia de las formas tendrá que ocuparse del «Jesús histórico», sin tener que salirse con ello del ámbito de la historia de las tradiciones y dar un salto al ámbito de la historia. Porque en esos comienzos la historia es en buena medida historia de las tradiciones, y a la inversa. [...] Nuestras exposiciones pretendían de momento romper el prejuicio de que hemos hablado [de la *Formgeschichte*], que deriva menos de observaciones exegéticas que de la adopción previa de decisiones sistemáticas.” H. SCHÜRMAN, "Jesús trae la última palabra de Dios en la última hora (los inicios prepascuales de la tradición de los logia II)", en: SCHOLTISSEK, Klaus (ed.), *El destino de Jesús*, Salamanca, Sigueme, 2003 (orig. 1960), 84.

y los del Jesús simbólico. Todos ellos parten de una idea a demostrar, de un presupuesto a concluir y, aunque les resulte más difícil demostrar su posición, terminan llegando a una imagen lograda desde sus intuiciones, olvidos y luchas. Se alejan de la historia y del dogma, mostrando cuán devastadores pueden ser los presupuestos a la hora de la investigación. Por eso los dejamos para el final: porque son la muestra más cristalina de que la tensión fe-historia mucho tiene que ver con posiciones elegidas antes de la investigación.

Una imagen que utiliza Dunn nos parece satisfactoria, pero ya no sólo para el método historicista, sino para todos los demás: *“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 solo destruyen esas capas, sino también la pintura original y hasta el lienzo mismo”*.²⁹¹

Volviendo a nuestra imagen del catalejo, y sumando a la segunda parte la importancia de la investigación histórica para la fe y la teología, como mostramos en la primera parte, nos queda la pregunta ¿será posible calibrar nuestra lente, quizás no para mirar todo, pero para saber que hay algo más allá de lo observado? ¿y para observar mejor la imagen, sabiendo algo de los márgenes de la lente?

²⁹¹ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 102.

**TERCERA PARTE: HISTORIA, FE Y
HERMENÉUTICA
LOS APORTES DEL *JESÚS RECORDADO*
DE JAMES DUNN**

Introducción

En la primera parte de nuestro trabajo hemos intentado ingresar desde el título “La búsqueda histórica de Jesús: Implicancias Teológicas” a la relación entre la teología y la labor histórica en torno a la figura de Jesús. En esas implicaciones lo que se alcanzaba es la realidad de la revelación de fe en cuanto histórica. Por supuesto, no puede esperarse que la historia revele la realidad divina —pues ésta sobrepasa a aquélla—, sin embargo, sí señalábamos la necesidad de encontrar en la historia de Jesús el lugar privilegiado de la Revelación divina. Mencionábamos, en ese sentido, la necesidad de mantener un equilibrio entre un historicismo que deje de lado cualquier realidad de la fe y un cristianismo de tendencia doceta o gnóstica que olvide la historia de Jesús y se limite a utilizar su divinidad como un símbolo de las pretensiones que se tienen en torno a ella. Esto también tiene una razón teológica: el desandar la identidad del Dios cristiano, allí donde esta se revela y en la medida de lo que nos es posible en nuestro estado. Ciertamente no se puede dejar de considerar la revelación progresiva de Dios en la historia (cayendo en un cristomonismo bartheano, por ejemplo), pero la conciencia de la fe en cuanto a que Dios se ha revelado definitivamente en Jesucristo pone en perspectiva importante el interesarnos por lo que Él ha realizado, vivido y proclamado. Esa primera parte, entonces, representa ya un diálogo entre fe e historia en el ámbito de la Revelación, con la consecuente mediación hermenéutica de la teología.

En la segunda parte del trabajo, hemos presentado las tensiones entre la fe y la historia desde las búsquedas históricas de Jesús iniciadas con la obra de Reimarus. Hemos recorrido los presupuestos que fueron apareciendo en los diferentes autores, y la convicción de éstos en la presunción sobre la subsistencia, *detrás* del Jesús de los evangelios, de una realidad a reconstruir. Desde la primera parte, tuvimos cuidado de señalar que no hay identidad total entre el *Jesús histórico* y el *Jesús real*, sobre todo en

orden a especificar el objeto de estudio de los historiadores, exegetas y teólogos. Sin embargo, hemos visto también cómo el *Jesús real* se fue subsumiendo en los trabajos de los investigadores en el *Jesús histórico*, convirtiéndose de hecho en el *Real* —siendo que muchos ni siquiera realizan tal diferenciación.

Frente a la presunción, nacida del ideal histórico moderno (de que la historia debe buscar lo que realmente sucedió y debe hacerlo objetivamente), se presentó la necesidad de guardar un espacio para la respuesta de fe de quienes son creyentes. Así nace la concepción de un Cristo de la fe que no necesita de la investigación histórica, porque habla con un lenguaje distinto y al que se responde con ese mismo lenguaje, el de la fe.

Ambas posiciones manifiestan una tensión entre la conciencia histórica y la conciencia creyente. La elección de ampararse en uno o en otro lugar, la historia o la fe, evade la tensión, perdiendo en riqueza y verdad. Porque al desentenderse de la fe que Jesús causó en sus primeros seguidores, *fe histórica*, las búsquedas han dejado de lado lo que realmente sucedió: Jesús y su actuación suscitaron fe en los seguidores. Y, por otra parte, al desentenderse de la historia los que se ampararon en un intocable Cristo de la fe perdieron de vista la necesidad propia de una fe de Revelación histórica: su credibilidad está atada a los acontecimientos históricos.

También dedicamos una sección al estudio que, desde las concepciones de la metodología de la historia de las religiones, se realizara en el campo de los detractores de la historicidad de Jesús. La intención, en este sentido, era la de mostrar cómo, muchas veces, los presupuestos fagocitan los descubrimientos. Esta realidad ilumina una apreciación de Meier, de que a la investigación sobre Jesús se arriba siempre con presupuestos.

¿Qué nos queda de esa larga segunda parte? La constatación de que fe e historia suelen ser malas compañeras en el estudio de la vida de Jesús —Dunn dirá “malas compañeras de cama”—. Es en este lugar donde la intención de nuestro autor se hace más clara: hay que intentar un diálogo.

En primer lugar, presentaremos las opciones históricas y hermenéuticas del autor, en cuanto éstas son las que establecen la posibilidad del diálogo en que se integra la tensión de la segunda parte de nuestro trabajo. Tales presupuestos, además de señalar la calidad de la investigación y las posibilidades, nos ayudarán a entender como la hermenéutica puede hacer de “puente” entre historia y fe.

En un segundo momento, se presentarán los aportes de Dunn desde su hipótesis del *Jesús recordado*. En ese momento intentaremos mostrar cuál es la condición de

posibilidad del diálogo entre fe e historia, dado que ambos se dan en la realidad y aquí se sumaría la clave hermenéutica que ilumina la obra de nuestro autor y sus consecuencias metodológicas.

Capítulo VI

Prolegómenos: presupuestos históricos y hermenéuticos

En la propuesta de Dunn se conjugan tres elementos a la hora de producir el trabajo de investigación sobre Jesús: historia, fe y hermenéutica. Ciertamente, todo trabajo histórico exige un proceso hermenéutico, dado el carácter interpretativo de la reconstrucción histórica. Sin embargo, en el pensamiento del autor la hermenéutica no sólo es el momento de interpretación de los datos, sino también la posibilidad del encuentro entre historia y fe que, como hemos visto en la parte anterior, han llevado una relación nada fácil en la reconstrucción de la figura de Jesús.

Por este motivo, presentaremos las posibilidades de cada uno de los elementos que intervienen en este “diálogo” —según entiende Dunn—, y luego los aportes del autor. La presentación intentará poner en juego las tensiones de los presupuestos históricos.

1. Posibilidades de la investigación histórica: el aporte en la comprensión de la historia.

1.1 El sentido del pasado (distancia histórica)-el principio de analogía

La primera constatación que descubre cualquier trabajo histórico es la *diferencia* y la *distancia* que separa al historiador de los acontecimientos sucedidos. Como señalábamos, según la perspectiva de Peter Burke, lo primero que condiciona el trabajo histórico es la certeza de que estamos en un *tiempo distinto*, que el pasado ya no nos

pertenece y no nos sentimos parte de él. Esta *distancia* y esta *diferencia* hacen imposible cualquier intento de “domesticar” el pasado, pues él siempre se nos presentará en algún contraste con nuestras miradas. Esta es la crítica más efectiva de la gran recensión de Schweitzer: Jesús no resistió una modernización, sino que perdió toda su fuerza.

“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. Jesús volvió a su propia época con la misma necesidad con la que vuelve el péndulo a su posición inicial cuando lo dejan libre”.²⁹²

Puestas las cosas así, Jesús debería tener muchos elementos que resultasen extraños. De alguna manera, o mejor, en algunos puntos, Jesús debería presentarse como un extraño, y sin embargo las reconstrucciones intentaron llevar su figura a la de épocas extrañas para Él sin que esto fuera percibido.

La *distancia* y la *diferencia*, entonces, representan la alteridad histórica entre los acontecimientos y la labor del historiador. Dicha distancia y diferencia no es algo a ser superado, como pensaba el historicismo, sino que establece el horizonte de comprensión de lo histórico.

Esta realidad, que parecía arreciar y empezar a comprenderse en la perspectiva que ponía a Jesús en su ambiente —el Jesús judío—, ha sido puesta en primera línea en los presupuestos, pero no ha tenido gravitación en muchos de los resultados.

La tendencia suele ser la de arrancar a Jesús de su realidad histórica y llevarlo a la época donde se investiga, como si de una sustancia llevada al laboratorio se tratase. El trabajo del investigador necesita sustraerse de tal tentación para no fabricar un cristianismo que use de Jesús sólo su “cáscara” y lo rellene con sus “contenidos”:

“La cuestión es que, al menos en parte, la alteridad de Jesús es una alteridad histórica: la alteridad en particular de Jesús el judío (una vez más, algo que los ‘modernos’ hemos olvidado a nuestras expensas). Sin la percepción de Jesús ‘nacido bajo la Ley’ (Gál, 4,4), de Cristo ‘hecho siervo de la circuncisión’ (Rom 15,8), sin la conciencia histórica de lo que eso significó en lo relativo a peculiaridades de historia, es probable que la humanidad de Cristo sea perdida nuevamente de vista dentro del cristianismo y absorbida en una afirmación esencialmente docética de su divinidad”.²⁹³

²⁹² A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida (II)*, 675-676.

²⁹³ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 136.

A esta realidad de la diferencia y de la distancia histórica, viene a contraponerse otro elemento necesario para la búsqueda histórica, la *analogía*. Este principio, que se sostiene sobre la base de la constatación de que “las cosas deben funcionar siempre igual en el mundo” —siendo que el pasado es análogo al presente—, fue caracterizado primeramente por Ernst Troeltsch. Por analogía se entiende que el método histórico supone la convicción de que el entendimiento de los datos del pasado tiene como condición de posibilidad la homogeneidad de la naturaleza humana: “*todos los hombres [a lo largo de la historia] han pensado, sentido y querido lo que nosotros mismos pensaríamos, sentiríamos y querríamos, de ser nuestras circunstancias similares a las suyas*”.²⁹⁴

Es el sentimiento de proximidad experiencial del historiador lo que hace que la historia no se convierta en una serie de acontecimientos catalogados. Desde esta percepción, Wilhelm Dilthey intentó distinguir entre la metodología de las ciencias humanas y la metodología de las ciencias naturales.²⁹⁵ Para Dilthey la analogía es “*«La primera condición de la posibilidad de la ciencia de la historia» y «consiste en que yo mismo soy un ser histórico, en que el que investiga la historia es el mismo que el que la hace»*. *Lo que hace posible el conocimiento histórico es la homogeneidad de sujeto y objeto*”.²⁹⁶

Es la noción de “vivencia” la que hace posible entender el trabajo del historiador —según Dilthey— en cuanto que genera un nexo vital. Ese nexo se funda en la significatividad que da un centro organizador: es la capacidad empática del investigador de la historia la que puede “revivir” ese decurso vital. Desde ella, el pasado puede ser “revivido” mediante el conocimiento histórico:

“La comprensión histórica se extiende sobre todo lo que está dado históricamente y es verdaderamente universal porque tiene su sólido fundamento en la totalidad e infinitud interna del espíritu. En esto Dilthey se adhiere a la vieja doctrina que deriva la posibilidad de la comprensión de la semejanza natural entre los hombres. Entiende el mundo de las propias vivencias como mero punto de partida para una ampliación que complementa en viva trasposición la estrechez y contingencia de las propias vivencias con la infinitud de lo que le es asequible reviviendo el mundo histórico”.²⁹⁷

²⁹⁴ A. THISELTON, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein* [en línea], Michigan, Grand Rapids, 1980, <http://www.obinfonet.ro/docs/herm/hermex/thiselton-2horizons.pdf> [consulta: 10 de Julio de 2017], 69. Citado en J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 102.

²⁹⁵ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, Salamanca, Sigueme, 1999⁸, 101-102, 280. Sin embargo, refiere Gadamer que Dilthey no logra escapar totalmente del influjo de las ciencias naturales al considerar la historia como objeto. Cf. *Ibid.*, 34.

²⁹⁶ *Ibid.*, 281-282.

²⁹⁷ *Ibid.*

Dicha capacidad del historiador es lo que se percibió como primordial en el surgimiento de la “conciencia histórica” durante el romanticismo.²⁹⁸ “Conocer” no es observar el pasado como un fenómeno histórico encapsulado, sino como perteneciente al propio mundo.

Desde esta perspectiva, y en la aplicación a la investigación jesuanica, al historiador le es posible entrar en la experiencia de fe de los primeros seguidores de Jesús, aunque no la comparta. Un método histórico que no entre empáticamente en el tema de su estudio difícilmente podrá —en opinión de Dunn— captar la experiencia vital de los personajes históricos estudiados. Es la sentencia de Dilthey que, mediada por Gadamer, trae como consecuencia el inglés: “*solo la simpatía hace posible una verdadera comprensión*”.²⁹⁹

Sin embargo, esta característica analógica tiene sus limitaciones. Gadamer, que había criticado la intención del historicismo de superar la *distancia histórica*, también lo acusa de su ingenuidad en orden a lo *analógico*:

“El que está abierto a la tradición de esta manera se da cuenta de que la conciencia histórica no está realmente abierta, sino que cuando lee sus textos «históricamente» ha nivelado previa y fundamentalmente toda la tradición, y los patrones de su propio saber no podrán ser nunca puestos en cuestión por ella. Me gustaría recordar en este punto la forma ingenuamente comparativa como suele moverse casi siempre el comportamiento histórico. El fragmento 25 del *Lyceum* de Friedrich Schlegel dice: Los dos postulados fundamentales de la llamada crítica histórica son el postulado del término medio y el axioma de la habitualidad. Postulado del término medio: todo lo que es verdaderamente grande, bueno y bello es inverosímil, pues es extraordinario y por lo tanto, cuando menos, sospechoso. Axioma de la habitualidad: las cosas tienen que haber sido siempre tal y como son entre nosotros y a nuestro alrededor, porque es lo más natural”.³⁰⁰

Tal “nivelación”, que puede seguirse del principio de analogía —en cuanto que “las cosas deben funcionar siempre igual en el mundo”—, puede dejar cualquier experiencia extraordinaria en el ámbito de lo sospechoso. Por ende, si se aplica en extremo, no deja espacio para la novedad, aunque realmente hubiese ocurrido en los acontecimientos históricos.

Sentido del pasado —*distancia* y *diferencia*— y *analogía* son, por tanto, complementarios y, en su tensión, ya exigen la labor interpretativa: como toda tensión invita a un diálogo, ya no de dos —historia y fe— sino de tres: historia, fe y hermenéutica. Un párrafo de *Verdad y método* iluminará esta perspectiva —con una terminología

²⁹⁸ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 140.

²⁹⁹ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, 293; citado en: J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 141 nota de pie 24.

³⁰⁰ H. G. GADAMER, *Verdad y método*, 438.

diferente (pues habla de tradición en vez de historia),³⁰¹ pero bajo los mismos presupuestos:

“Existe una verdadera polaridad de familiaridad y extrañeza, y en ella se basa la tarea de la hermenéutica [...] También aquí se manifiesta una tensión. La posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica*”.³⁰²

1.2 Probabilidad-objetividad

Una de las características que no puede ser pasada por alto —y que de alguna manera se infiere del apartado anterior— y tiene relación con la labor del historiador en su etapa reconstructiva es que la reconstrucción no es idéntica a los acontecimientos sucedidos. James Dunn utiliza una división entre “acontecimiento, datos y hechos”, donde los acontecimientos pertenecen al “irrecuperable pasado”.³⁰³ El historiador puede tener a su alcance los “datos” y, con ellos, una reconstrucción de los “hechos”. De esta manera, los hechos siempre son una *interpretación de los datos*.

Esto significa que las reconstrucciones históricas —*hechos*— nunca pueden ser equiparables a lo que realmente sucedió (L. von Ranke) —*acontecimientos*. Entre *hechos* y *acontecimientos* hay una aproximación. Dicha aproximación depende de la cantidad y seguridad de los datos, pero también del trabajo del investigador de la historia. Podríamos decir nosotros que los *hechos* contienen en sí la lejanía del *acontecimiento* y la analogía de la *interpretación*. Cuando los datos son fragmentarios, inconexos o inseguros la aproximación será más difícil y, también, más insegura. De este modo, en el trabajo histórico siempre nos encontraremos con probabilidad, y escalas en esta proximidad. Los *hechos* pueden ser “casi ciertos”, “muy probables”, “probables”, “verosímiles”, etc., pero siempre tendrán en sí la constante de una provisionalidad que está a la espera de nuevos datos. En el ámbito de la historia, la probabilidad (un hecho es “probable”) es una apreciación muy positiva.³⁰⁴

³⁰¹ Que es esencialmente historia en su doble sentido de contenido y transmisión que interpela.

³⁰² H. G. GADAMER, *Verdad y método*, 364.

³⁰³ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 136-137.

³⁰⁴ Cf. *Ibid.*, 137.

Pero no sólo son los datos los que hacen que una reconstrucción sea probable, sino también el modo en que ellos pueden ser leídos. Una nueva forma de evaluar los datos puede producir una diversa reconstrucción: con los mismos *datos* y un modo distinto de abordarlos se puede conseguir una diversidad en los *hechos*. En el caso de las *vidas de Jesús* —y la consiguiente investigación histórica— esto es muy fácil de descubrir en el modo diverso del estudio de los milagros: mientras unos los desechaban o los “racionalizaban”, algunos entendían que son parte de la misma revelación, otros los usaban como garantía de ella, y algunos más los reconocían en todas las tradiciones religiosas (y desde allí los abordaban).

Todo esto supone, ciertamente, un desafío para la fe —refiere Dunn— puesto que ella buscaba *certezas* en los postulados de Lessing (razones necesarias) o en el alejamiento de la historia bultmaniano —*espacios de invulnerabilidad para la fe*. Es cierto que la fe no puede basarse en los descubrimientos de la historiografía, pero —como ya mostramos— no puede desentenderse de ella (incluso *como amor que busca conocer*).³⁰⁵ La pregunta consecuente del autor es “¿cabe esperar *certeza* de la fe? ¿se puede considerar un lenguaje apropiado para la *fe* hablar de *certeza inamovible*?”.³⁰⁶

La dificultad de tal *certeza* se encuentra en la equiparación a la certidumbre de las ciencias naturales. La fe no se mueve en el mismo campo que el de las matemáticas — prosigue Dunn— y su lenguaje se mueve en el ámbito de la confianza y la esperanza, no en el de una ciencia que duda metódicamente de todo.

Creemos, en este sentido, que la equivocación está emparentada con una fundamentación epistemológica que Dunn ilustra, pero que no termina de dilucidar. En efecto, la *certeza* como tal está en conexión con la verdad, pero no es lo mismo que ella. Las ciencias naturales trataban de encontrar demostraciones de la *verdad* que inviten a unas *certezas evidentes*, es decir, que hagan que los hombres se sientan seguros de que en ese campo de estudio las cosas son de tal manera —por lo menos en la ciencia entendida con los presupuestos decimonónicos—. Pero la *certeza* es propiamente un estado del espíritu, no sólo una adhesión a lo evidente.³⁰⁷ La *demostración* no es la que produce

³⁰⁵ El tema ya fue tratado en la primera parte de esta disertación escrita. En cuanto a la búsqueda desde *el amor que busca conocer* —que nos parece una realidad de la fe— nos parece ilustrativa una anécdota que reseña J.P. Meier en el capítulo “razones para el intento” —de la búsqueda histórica de Jesús— de su obra *Un judío marginal*: “nadie piensa que debamos renunciar a buscar y a vivir el amor porque los que nos precedieron hayan armado un lío en esa materia ¿Por qué deberíamos renunciar al intento de buscar respuestas sobre la realidad y el sentido del hombre llamado Jesús en la historia?”. Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal (I)*, 32.

³⁰⁶ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 139. Nuestras negritas son cursivas en el original.

³⁰⁷ Cf. A. LLANO, *Gnoseología*, Eunsa, Navarra, 1991³, 53.

certeza en la fe y, siendo que eso también se ha buscado en algunos momentos de la investigación histórica sobre Jesús, de allí solo pueden salir dos situaciones: una probabilidad histórica que no puede producir la fe, o una fe que no es tal, sino adhesión a una probabilidad. Buscar la certeza de la fe en el ámbito del estudio histórico es, por tanto, desvirtuarla. El problema consiste, entonces en buscar que la adhesión de fe “funcione” como la adhesión a una demostración científicista.

Santo Tomás de Aquino afirma el asentimiento de la fe por medio de la comparación de la adhesión en otros tipos de conocimiento:

“La fe implica asentimiento del entendimiento a lo creído. Mas de dos maneras asiente el entendimiento: una, siendo movido por el objeto mismo, el cual es conocido, bien en sí mismo, como en los primeros principios sobre los que versa el entendimiento; o bien es conocido por otro, como en las conclusiones sobre las que versa la ciencia. De otro segundo modo, asiente el entendimiento, no porque sea suficientemente movido por el propio objeto, sino que se inclina voluntariamente a una parte más que a otra por una cierta elección. Tal asentimiento, si es con duda y miedo de la otra parte, constituye la opinión, y *fe si con certeza y sin temor*”.³⁰⁸

Y también señala el *doctor communis* que, a pesar de convenir en un conocimiento imperfecto como la duda o la opinión, la adhesión de la fe implica una firmeza como la del conocimiento de visión:

“[...] *el acto de fe entraña adhesión firme a una sola parte*, y en esto convienen el que cree, el que conoce y el que entiende. *Pero su conocimiento no es perfecto, por visión clara del objeto*, en lo que conviene con el que duda sospecha y opina. En consecuencia, es propio del que cree «pensar con asentimiento»”.³⁰⁹

James Dunn, sin hacer una disquisición sobre certeza y verdad, sabe dar cuenta de la confusión de los campos:

“La fe como confianza no está nunca libre de cuestionamientos; es más, vive en diálogo con ellos. La fe limpia de duda constituye una rara experiencia que pocas personas (si alguna) han vivido largo tiempo. Por otro lado, la duda es la vacuna que mantiene la fe vigorosa frente a la incredulidad, mientras que el «ansia de certeza» conduce a la actitud fundamentalista de considerar verdades absolutas los postulados de la propia fe y despreciar los de los credos ajenos”.³¹⁰

Es claro, entonces, que la certeza entendida como *certeza evidente* de las ciencias naturales no se corresponde exactamente con la certidumbre de la fe. Sin embargo, no debe esto hacerla sentir en inferioridad de condiciones. La fe, a diferencia de las *certezas*

³⁰⁸ ST II-II q.1 a.4. Las cursivas son nuestras.

³⁰⁹ ST II-II q.2 a.1. Las cursivas son nuestras.

³¹⁰ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 139. Entendemos que el autor utiliza el término “certeza” en el sentido de certidumbre que se origina en las evidencias.

evidentes de las ciencias, sabe sobrevivir a los cuestionamientos mejor de lo que supusieron los investigadores que la quisieron “atar” a sus descubrimientos.

Otro tanto hay que afirmar de la búsqueda de la *objetividad* en el campo histórico y en la investigación historiográfica sobre Jesús. Tal búsqueda de objetividad está marcada por la concepción historicista de la construcción del método histórico. Éste se construyó sobre la base del modélico método científico decimonónico, manteniendo la visión de que los hechos históricos pueden ser considerados entes objetivos y, por tanto, la investigación histórica puede tender a la objetividad plena. Esta definición de la labor histórica, y de su método, aparece claramente excesiva en sus posibilidades, aun cuando la objetividad sea algo a alcanzar, pues lo contrario sería restar importancia a la alteridad del pasado o significaría la negación de la objetividad perceptible de los datos históricos. J.P. Meier entiende en este sentido que la objetividad es una “meta asintótica”—siguiendo palabras de Karl Rahner³¹¹ —, aunque en su exposición —crítica Dunn— mantiene el ideal de que un exégeta debe emplear métodos “puramente históricos”.³¹² La tensión entre la búsqueda y sus posibilidades, en el ámbito de la objetividad histórica, por lo visto se mantiene. El problema es la consideración ingenua de una objetividad plena. Nuestro autor cita en este sentido a Edmund Husserl, mediado por Gadamer:

“La ingenuidad de hablar de “objetividad” prescindiendo por completo de la subjetividad que conoce, que lleva a cabo cosas reales, concretas; la ingenuidad del científico al que interesa la naturaleza, el mundo en general, y que es ciego al hecho de que todas las verdades que él adquiere como objetivas, y el mismo mundo objetivo en que se basan sus fórmulas, son su construcción vital, que se ha desarrollado dentro de él, esa ingenuidad, digo, ya no es posible cuando la vida entra en escena”.³¹³

Tal objetividad, que pretendía estar en el horizonte de posibilidades del método histórico, es la razón de la reacción de Bultmann. Paul Ricoeur, refiere Dunn, criticará al alemán por pasar por alto que el lenguaje tiene un carácter *objetivador*, y que su programa existencialista evita vérselas con esta realidad, en vez de enfrentarla. En el paso de los datos a los hechos es donde mejor queda de manifiesto que la *pura objetividad* no puede alcanzarse sin más, como pretendía el historicismo. Se trata de reconocer que este paso en el trabajo del historiador es más complejo de lo que se pensaba. En el historicismo se entendía que los hechos “en bruto” eran pensables, evitando la tarea de la interpretación. Este pensamiento se muestra incapaz de realización, pues “*allí donde entran las palabras*

³¹¹ Cf. J. P. MEIER, *Un judío marginal (I)*, 33.

³¹² Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 144, nota de pie 39.

³¹³ *Ibid.*, citando a H. G. GADAMER, *Verdad y método*, 313.

(*descripción de un objeto, un documento escrito*) necesitamos ser conscientes de que el lenguaje tiene diversos grados de referencialidad”.³¹⁴

Admitir en el proceso de la labor histórica la mediación interpretativa y el carácter provisional de ésta no lleva a un relativismo histórico —en el sentido escéptico del término— que niegue la objetividad de lo ofrecido al conocimiento, sino que significa entender que en ese proceso de comprensión es inevitable la subjetividad: esta es una tensión que también reclama el ejercicio de la hermenéutica.

1.3 La opción metodológica: el realismo crítico

Después de poner en evidencia las posibilidades del trabajo histórico —del que nosotros quisimos destacar la tensión, al modo de quien sostiene una cadena por sus dos extremos— James Dunn formula una sentencia que informa de la opción en su trabajo como historiador: “*Por ello, en lo que sigue intentaré practicar el arte del historiador siguiendo en alguna medida el modelo del «realismo crítico»*”.³¹⁵

Ahora bien, ¿qué es este *realismo crítico* en el ámbito de la historia? El realismo positivista (o ingenuo) asumía que lo conocido se corresponde exactamente con la realidad, sin más, y el idealismo ponía demasiado énfasis en lo subjetivo del conocer. El realismo crítico —que en este caso es asumido desde Bernard Lonergan, mantiene la tensión entre ambos —realismo ingenuo e idealismo— en una síntesis que comprende el proceso de conocimiento no sólo en el “*percibir, sino más bien en la conjunción de experiencia, entendimiento y juicio*”.³¹⁶

El encargado de llevar esta concepción al ámbito de los estudios bíblicos fue Ben Meyer formulando el argumento de Lonergan: “*lo que caracteriza al realismo crítico es su insistencia en que lo empírico (los datos), lo inteligente (las preguntas y respuestas), lo racional (la percepción de los datos como suficientes o insuficientes, el acto de adhesión personal) entra todo ello en un verdadero juicio*”.³¹⁷

Una formulación de N. T Wright también ayuda a entender el porqué de la denominación “realismo crítico”:

³¹⁴ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 144.

³¹⁵ *Ibid.*, 146.

³¹⁶ Cf. *Ibid.*, 145.

³¹⁷ B. F. MEYER, *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics*, Oregon, Liturgical Press, 1994; citado en: J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 146.

“Ésta es una manera de describir el proceso de conocimiento que tiene en cuenta *la realidad de la cosa a conocer como algo distinto del sujeto cognoscente* (por tanto, ‘realismo’), aunque admitiendo absolutamente que el único acceso posible a esa realidad se halla en el sinuoso camino del *adecuado diálogo o conversación entre el sujeto cognoscente y la cosa a conocer* (por tanto, ‘crítico’)”.³¹⁸

Dunn acepta en lo esencial esta epistemología y la aplicación en la historia que reconoce la subjetividad en la investigación y es capaz de trascender de ella, bajo la figura del diálogo.

2. Posibilidades hermenéuticas: Las opciones y aportaciones del Jesús Recordado

En el apartado anterior, a través de diferentes *tensiones*, presentamos la exigencia de la hermenéutica en el proceso de investigación y reconstrucción histórica. Esta característica fue insuflada desde el “giro lingüístico” que, dejando de considerar el “acontecimiento” como eje de la tarea del historiador, puso en el centro al texto. Ambas realidades toman importancia de manera especial en la investigación de la figura histórica de Jesús por la utilización de textos antiguos. En este sentido, las cuestiones de interpretación se tornan centrales en la cuestión abordada.

Intentaremos, en esta sección, presentar las opciones hermenéuticas de Dunn en *Jesús recordado*.

2.1 El sentido hermenéutico de la distancia histórica: Texto, traducción, normatividad y contexto

La profundización del giro lingüístico desde mediados del siglo XX —en el llamado posmodernismo— llevó el tema de la hermenéutica hacia una infinidad de interpretaciones a través de la descontextualización del texto. La lectura se consideró libre de las ataduras de su autor y de las ataduras que le imponía su ambiente. La imagen que utiliza Dunn para mostrar esta realidad es muy cristalina: el texto como un globo

³¹⁸ N. T. WRIGHT, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1997² (orig. 1992), 35. Traducción de J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 146.

aerostático al que se lo hace descender para interpretarlo y luego se lo suelta nuevamente a la atmósfera como si ésta fuera su lugar natural.³¹⁹

Tal modelo interpretativo intentaba “liberar” el *significado* del texto renunciando al que su autor le quiso dar al momento de la escritura. Sin embargo, esta opción metodológica olvida la *distancia* y la *diferencia* histórica que hacen posible cualquier estudio historiográfico y el valor que éstas tienen en el trabajo hermenéutico. Utilizar este modelo significaría abandonar el sentido histórico del texto. Por este motivo es que Dunn proclama que los textos históricos deben ser considerados como tales.

En el caso de los textos del Nuevo Testamento, no puede dejarse olvidado su lenguaje y el contexto lingüístico de su época: *el griego, y el griego antiguo*.³²⁰ Desde esta perspectiva, cobra especial importancia el tema de la traducción, que contiene como parte ineludible la interpretación. Todo esto lleva a la reclamación de una normatividad en la lengua original de los textos. Una pretendida “autonomía del texto” no puede dejar de estar limitada por el carácter *normativo* de los textos griegos y las traducciones no pueden escapar a esta realidad. Así, el texto griego leído como texto histórico funciona como *norma* de legitimidad de cualquier lectura moderna:

“[...] el texto en la lengua original es lo que hay que traducir/interpretar y [...] cada traducción tiene que justificarse como traducción de ese texto. El texto histórico no puede determinar la traducción exacta; pero a menos que funcione como una especie de norma para la traducción, a menos que se vea en él un factor limitador respecto a qué es aceptable dentro de la diversidad de traducciones, la operación de verterlo a otra lengua se vuelve irresponsable”.³²¹

Esta constatación, que se aplica a las traducciones, también se aplica a la pretendida “descontextualización” de los textos. Para Dunn, cuando no se le presta la debida atención al contexto lo más probable es que el texto sea mal utilizado en el proceso hermenéutico. Para nuestro autor los textos tienen derecho a su identidad como fue determinada por el autor o por el proceso del que resultó su forma permanente. Además, la misma tradición exige el respeto de tal característica ya que, en el caso de la investigación histórica de Jesús, los textos que se usan como fuentes desde el principio fueron reconocidos intencionales en forma y sentido como “evangelios”. En este sentido, Dunn propugna la sentencia de Gadamer: “*aplicar al mundo histórico lo que desde siempre ha sido un fundamento de toda interpretación textual: que cada texto debe ser*

³¹⁹ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 149-150.

³²⁰ Cf. *Ibid.*, 147.

³²¹ *Ibid.*, 149.

comprendido desde sí mismo".³²² De esta manera, se proclama que el texto debe ser respetado y permitirle que hable con su propia voz.

2.2 *El sentido hermenéutico de la tensión hacia la objetividad y la realidad de la probabilidad: prioridad del "sentido llano"*

El posmodernismo ha puesto en duda el significado mismo de "sentido", pues le resultaba molesta la idea de una estabilidad de significado o de la comunicación efectiva de un significado específico de un texto a un lector. Esta concepción partía de la idea de que el texto debe bastarse a sí mismo y, cualquier contextualización de éste, lo limitaría y no permitiría su "liberación" de significados. Sin embargo, el texto siempre es visto como un vehículo para la comunicación consciente de ideas. Pese a que algunos teóricos nieguen la referencialidad de los textos fuera de los textos mismos, en ningún estudio se puede ver a historiadores trabajando en la creencia de que los textos y su lenguaje no tienen referencia en la realidad. Es más, cualquiera que considere escribir algo lo hace bajo la presuposición de que con sus palabras y frases trata de transmitir un pensamiento, y logrará tener éxito en su empresa. Estas constataciones no pueden verse eliminadas porque a veces no se sabe comunicar o por la utilización de la ambigüedad en algunos casos. El principio del "sentido llano" parte de la existencia de esos factores, pues pretende tener en cuenta el contexto histórico, las circunstancias, los géneros, etc.

El "sentido llano" trata de descubrir en el texto las posibilidades de extraer el significado y alcanzar un acuerdo amplio sobre el sentido básico de ese significado. En hermenéutica, y por tanto en el trabajo histórico, no se considera el significado como algo *objetivo* y, entonces, la "reconstrucción" del significado histórico en el contexto histórico es una labor a base de probabilidades y aproximaciones, cuyo éxito estará basado en la cantidad de datos que se tengan a disposición.

De esta manera, el "sentido llano" está en la base de un trabajo hermenéutico que busca aproximaciones válidas de significado, del cual se puede alcanzar un consenso que se manifieste como lectura básica. De este modo, el "sentido llano" se encuentra entre dos extremos: la *pura objetividad* (que quiere cercenar la posibilidad de interpretación y obtener un significado único) y la *pura relatividad del significado* (que no considera ninguna posibilidad de entender un significado básico y estable en la comunicación).

³²² H. G. GADAMER, *Verdad y método*, 361.

A través de esta posibilidad, se reafirma el carácter normativo del texto histórico en contexto histórico: el “sentido llano” no puede ser sacado del texto dejando de lado que éste está arraigado al contexto donde se generó. La referencia a este contexto no sólo tiene que ver con la situación de los escritores y de los primeros lectores, sino con las connotaciones que las palabras, modismos y expresiones pudieron tener en su lugar de origen, y con las alusiones y ecos que podrían haber servido a la idea a comunicar. Todo ello está en el texto, y no se necesita buscar una intención en el autor —a la manera romántica de ingresar en la experiencia creativa del escritor— ni negarla u olvidarla. Lo que se intenta, en cambio, es *poner en el centro el texto como expresión de esa intención y como acto comunicativo entre el autor y los pretendidos lectores*, pues el escritor no escribe por escribir, sino pensando en cómo va a ser recibida esa comunicación. Por ende, “el sentido llano” se encuentra también en la consideración tanto del momento de inspiración, como en la atención del momento de la recepción.

2.3 Consecuencias en la concepción de lectura: de los círculos hermenéuticos a la lectura como encuentro

A la hora de sopesar todo lo anteriormente señalado, Dunn decide tomar la cuestión de los círculos hermenéuticos, presentando cuatro modelos, con la intención de reforzar el modo de lectura que considera válido a la hora de afrontar la tarea de la investigación.

El primer modelo, que ya está diseñado en las obras de Schleiermacher, asume que la comprensión se lleva adelante en un círculo que va de las partes al todo y del todo a la parte. La imagen circular se produce instintivamente en ese ir y venir de la “parte” para entender el “todo” y del “todo” para iluminar la parte: es un proceso circular en el que se va comprendiendo de modo más profundo cada vez y que no acaba nunca. Teniendo en cuenta el tema de la “alteridad” —*distancia y diferencia, tensión hacia la objetividad de los datos, voz del texto*— de los textos históricos, el todo de los mismos no puede quedarse en el texto solamente: esta es una de las limitaciones de la crítica narrativa. El “todo” debe sumar los contextos, las realidades sociológicas de la época, etc.

El segundo modelo es el que tiene al intérprete yendo y viniendo entre lo que el texto quiere decir y cómo lo dice: entre la Palabra y las palabras. Este procedimiento está

muchas veces detrás de la búsqueda del Jesús histórico que, tratando de buscar un mensaje del Galileo oculto debajo de los ropajes dogmáticos, pretende encontrar un contenido central con el que luego medir las posibilidades de todas las palabras del evangelio. También se puede hallar —dicho procedimiento— en los estudios que dejan fuera la historia en la búsqueda de una Palabra de Dios que pueda actuar como “canon dentro del canon”.

Otro modelo es el de interacción entre lector y texto. Bultmann desarrolló la cuestión al mostrar que no hay exégesis sin presuposiciones. Este modelo del círculo hermenéutico suma, entonces, la cuestión de la analogía que reviste la labor histórica. La perspectiva de tal círculo consiste en que los presupuestos “choquen” con el texto y éste reaccione con tales prejuicios, abriendo un proceso de revisión continuo. Esta observación de la existencia de prejuicios va a ser defendida también por Gadamer, quien influye fuertemente en la posición de Dunn.

Un cuarto modelo, que nuestro autor critica enfáticamente es el del posmodernismo, especialmente en la estrategia de la deconstrucción. Esta mirada trata de socavar el procedimiento de la hermenéutica, presentando la realidad como una infinita serie de círculos engranados, donde la búsqueda de sentido y la interacción entre significativo y significado se prolongan *ad infinitum*. Para Dunn éste puede generar ejercicios intelectualmente excitantes, pero “*no ayudan mucho a vivir la vida, a avanzar en el conocimiento ni a construir la comunidad*”.³²³

En todo caso, ya se logra ver la cercanía entre la labor histórica y la labor hermenéutica. Ambas disciplinas van “girando” en un círculo que va profundizando en el conocimiento o la comprensión. Para mostrar más firmemente la relación entre las dos labores, Dunn cita al erudito prusiano Wilhelm von Humbolt, quien definía la obra historiográfica con una imagen que a nosotros podría parecernos una descripción de los círculos hermenéuticos: “[*la historiografía es*] una actividad crítica a través de la cual [*el historiador*] intenta corregir sus impresiones preliminares del objeto hasta que, mediante una acción recíproca repetida, emerge la claridad y también la certeza”.³²⁴

Por cercanía y exigencia, la tarea interpretativa debe ser compañera de la labor histórica. En este sentido, a Dunn le parece indicado resaltar los aportes de Gadamer en dos sentidos: el de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) y el de la fusión de horizontes.

³²³ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 157.

³²⁴ *Ibíd.*, 158.

No es difícil descubrir el porqué de la importancia de los aportes de Gadamer, ya que éstos pueden hacer entrar en el trabajo histórico la importancia de la tradición, desechados en algunos presupuestos historiográficos. Entre el texto y el lector media una distancia que no es una realidad vacía, sino que está llena de efectos, de *tradición intermedia*.³²⁵ Ésta no debe ser superada sino aprovechada como una realidad positiva que facilita el entendimiento. Esto posibilita que la fe no sea vista como reñida con el proceso hermenéutico en su aplicación a los estudios del Nuevo Testamento.

El otro aporte es el de la fusión de horizontes: Gadamer entiende la comprensión como un proceso de fusión de dos horizontes, el de aquello que se quiere entender y el horizonte histórico en el que se sitúa el intérprete:

“[...] comprender una tradición requiere sin duda un horizonte histórico. Pero lo que no es verdad es que este horizonte se gane desplazándose a una situación histórica. Por el contrario, uno tiene que tener siempre su horizonte para poder desplazarse a una situación cualquiera. [...] El concepto de horizonte se hace aquí interesante porque expresa esa panorámica más amplia que debe alcanzar el que comprende. Ganar un horizonte quiere decir siempre aprender a ver más allá de lo cercano y de lo muy cercano, no desatenderlo, sino precisamente verlo mejor integrándolo en un todo más grande y en patrones más correctos. [...] una conciencia verdaderamente histórica aporta siempre su propio presente, y lo hace viéndose tanto a sí misma como a lo históricamente otro en sus verdaderas relaciones. Por supuesto que ganar para sí un horizonte histórico requiere un intenso esfuerzo. [...] Por eso es una tarea tan importante como constante impedir una asimilación precipitada del pasado con las propias expectativas de sentido. Sólo entonces se llega a escuchar la tradición tal como ella puede hacerse oír en su sentido propio y diferente”.³²⁶

Sin embargo, otro problema existe cuando se entiende que el investigador debe trasladarse al horizonte del texto entendiendo los horizontes como horizontes cerrados. En esta comprensión es que se halla la disposición a entender el tiempo intermedio como tiempo vacío:

“En realidad el horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. El horizonte del presente no se forma pues al margen del pasado”.³²⁷

³²⁵ “El tiempo ya no es primariamente un abismo que hubiera de ser salvado porque por sí mismo sería causa de división y lejanía, sino que es en realidad el fundamento que sustenta el acontecer en el que tiene sus raíces el presente. La distancia en el tiempo no es en consecuencia algo que tenga que ser superado. Este era más bien el presupuesto ingenuo del historicismo: que había que desplazarse al espíritu de la época, pensar en sus conceptos y representaciones en vez de en las propias, y que sólo así podría avanzarse en el sentido de una objetividad histórica. Por el contrario de lo que se trata es de reconocer la distancia en el tiempo como una posibilidad positiva y productiva del comprender. No es un abismo devorador, sino que está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido”. H. G. GADAMER, *Verdad y método*, 367.

³²⁶ *Ibid.*, 375-376.

³²⁷ *Ibid.*, 376.

De esta manera, el valor es doble en la medida que se afirma y reconoce el hecho de la distancia entre el intérprete y el texto, y porque el proceso hermenéutico es considerado más que un simple sentimiento romántico de empatía con el autor. Se unen los momentos que mencionamos más arriba: la distancia y la analogía, la alteridad del texto —con el respeto de su autonomía— y la implicación del intérprete —que a su vez se conoce a sí mismo.

Dunn prefiere ver en esto, más que un círculo, un diálogo:

“Aunque prefiero representarme la hermenéutica como un ‘diálogo’, no se me escapan los aspectos importantes que se desprenden del círculo hermenéutico. Simplemente encuentro más atractiva la imagen del diálogo a modo de encuentro personal, en parte porque refuerza el concepto de la hermenéutica como una especie de proceso de formación personal, y en parte porque reconoce el texto como acto comunicativo. Digamos, pues, que la hermenéutica es un diálogo en el que se deja hablar libremente a los interlocutores, en vez de un interrogatorio del texto en el que éste puede solamente responder a las preguntas que se le formulan. Por exponer la misma idea desde otro ángulo: para que el diálogo sea fructífero tiene que haber además una intensa discusión del intérprete con el texto. Aquí también nos hemos alejado conscientemente del antiguo paradigma científico de investigación fría, desapasionada, según el cual había que tratar el texto como si fuera una especie de cadáver en la sala de anatomía patológica a la espera de ser diseccionado con los escalpelos del método histórico”.³²⁸

Recapitulación: exposición de resultados

Enumeramos las concepciones históricas y hermenéuticas de Dunn:

1. Reconocimiento de la alteridad de la historia (*distancia y diferencia* del acontecimiento) que no significan un vacío entre el acontecimiento y el investigador, sino que representan desde la visión hermenéutica de Gadamer una posibilidad de conocimiento, manteniendo siempre la tensión de familiaridad y extrañeza. Desde esta distancia y diferencia (alteridad) debe establecerse la posibilidad del trabajo hermenéutico.
2. La búsqueda de una objetividad plena —al modo del método decimonónico— es una ilusión, no sólo por las posiciones del investigador, sino también porque en la labor histórica cumple una función primordial la interpretación de los datos para la reconstrucción de los hechos. Aún antes de dicha interpretación, la selección de datos es ya una interpretación primera.
3. Los descubrimientos a que llega la investigación histórica no pueden más que estimarse en el lenguaje provisional de la probabilidad.
4. El principio de analogía debe ser matizado, pues evita la posibilidad del encuentro con *novedades* —particularidades— en la historia. Sin embargo, la concepción de fusión de horizontes, tomada de Gadamer, puede percibirse como la posibilidad del historiador de entrar empáticamente en los hechos.
5. La lectura es vista como un “encuentro” donde lector —historiador— es interpelado por el texto y se deja oír su voz. La concepción de una investigación fría y donde el texto sólo es interrogado no debe usarse en la investigación histórica. Esto por dos razones: primera, si no se “dialoga” con el texto se tiende a llevar el significado de antemano al texto y ese supuesto significado lleva el orden de la interrogación

³²⁸ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 160.

haciendo una interpretación abusiva; segundo, porque la idea de objetividad del lector no es más que una falacia.

En esta breve enumeración hemos puesto de manifiesto la cercanía entre la tarea histórica y el trabajo hermenéutico: las posiciones historiográficas exigen la mediación interpretativa.

Por esta razón, la tensión entre historia y fe se muestra ya como una tensión hermenéutica: es la interpretación a que llevan los presupuestos históricos, filosóficos o fiduciales los que establecen tal tensión. Si la historia debe dejar de lado a la fe, eso ya es una interpretación, y lo mismo cuando es al revés. La pregunta será, por consiguiente: dónde situar ambas polaridades (fe e historia) y cómo hacerlas dialogar —y si se dan juntas, de qué manera.

En lo siguiente mostraremos lo que nos parece el aporte fundamental de nuestro autor: una hermenéutica del recuerdo que da posibilidades para el diálogo entre ambos polos —fe e historia— siendo capaz de dar palabra a la tradición.

3. El recuerdo de Jesús como presupuesto hermenéutico

Los presupuestos historicistas colocaron la fe en Jesús al comienzo de la tradición pospascual. En esa realidad aparece la pregunta por el “Jesús histórico” como una suerte de rescate de la verdadera figura del Galileo. Es que Jesús —según la mirada de muchos autores involucrados en la *Quest*— habría sido transformado por la fe de la comunidad pospascual.

La idea de buscar a un Jesús que se encuentra detrás de la imagen de los evangelios choca con la constatación de Henri-Irénée Marrou de que llegamos a Jesús sólo a través de la imagen que sus discípulos dejaron de él.³²⁹ Como decíamos en la primera parte, los textos evangélicos no son biografías, ni tienen por finalidad presentar una información puramente histórica de Jesús.³³⁰ De hecho, el mismo Jesús es el que originó la fe de sus seguidores e inspiró una fe que encontró expresión tiempo después en los evangelios.

En el mismo sentido, la Crítica de las Formas abrió la posibilidad de pensar más allá de las primeras fuentes escritas y puso de manifiesto que era la realidad de la fe la que configuró esas mismas fuentes. Sin embargo, el afán de intentar detallar el modo en que la fe había configurado las formas hasta darles la conformación final de los escritos neotestamentarios hizo que no se prestara atención a lo distintivo de esa fe, y a las implicancias que tendría tal tesis para la investigación histórica sobre Jesús. Otros, siguiendo la perspectiva general supusieron que esa fe ya era fe pospascual, dando por

³²⁹ “[...] solamente podemos llegar a Jesús a través de la imagen que de Él se hicieron sus discípulos.” H. I. MARROU, *El conocimiento histórico*, Idea universitaria, Barcelona, 1999 (orig. 1954), 88.

³³⁰ Cf. C. T. INTERNACIONAL, *Cuestiones selectas de cristología*, [consulta: 12 de Julio de 2017], 1.1.

sentado que los relatos habían sido configurados desde la experiencia de la pascua.³³¹ Otra problemática de la Crítica de las Formas está en la concepción, al igual que en los estudios historicistas, de que detrás de las formas hay un estado puro de tradición no “contaminado por la fe”. La pregunta —inevitable, por el recorrido ya hecho— es si habrá algún dato que no haya sido configurado por la fe desde el comienzo, y a qué tipo de fe nos referimos.

3.1 *El impacto del encuentro con Jesús: fe y tradición prepascual*

Desde el principio lo que se expone ante nosotros es la realidad de un Jesús conocido por *los efectos* que produjo en sus seguidores. Los textos que tenemos nos ponen frente al *impacto* que Jesús generó en sus seguidores; éstos —a su vez— manifestaron ese efecto formulando una tradición que también causa efecto. En este sentido, lo que manifiesta esa primera tradición es la interpretación que los discípulos de Jesús hicieron de la impresión que Él les causó. Dunn asume esta realidad al sostener que “*La misma tradición en su forma más primitiva es, en un sentido decisivamente importante, creación de la fe; o, para ser más precisos, es el producto de los encuentros entre Jesús y los que se hicieron sus discípulos*”.³³²

De este modo, la idea de *distancia* que mencionamos en la interpretación de los estudios históricos llega al inicio de la tradición, pues, como proclama Paul Ricoeur, “*la distancia está dada desde el principio: es la primera distancia establecida entre el auditorio y el testigo del acontecimiento*”.³³³ Por esto, no existe un *vacío* entre un Jesús histórico y un Jesús fiducial, sino que ya desde el inicio surge una tradición desde unos encuentros que convertirán a los oyentes en discípulos, y ellos entendieron su llamado como una pregunta de fe. De esta manera, las tradiciones más antiguas son fruto de una respuesta discipular, y por esto no hay razón posible de una búsqueda de un Jesús histórico *detrás* del Jesús de la fe: es el mismo Jesús el que provoca esa fe.

³³¹ Heinz Schürmann señala con respecto a los representantes de la *Formgeschichte*: “La cuestión de la tradición reclama el método de la historia de las formas (*Formgeschichte*). Pero precisamente no parece ser éste un camino practicable, ya que sus representantes son prácticamente todos de la opinión de que la tradición no puede ir más allá de los intereses y necesidades de la comunidad: nunca puede, por tanto, responder a la cuestión del Jesús histórico.” H. SCHÜRMAN, “Comienzos prepascuales”, 17.

³³² J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 166.

³³³ P. RICOEUR, “Prefacio a Bultmann”, en: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2015 (orig. 1968), 349.

La tradición de Jesús surge como respuesta a un llamado a seguirlo, a escucharlo, a observarlo y se desarrolla desde el recuerdo de la impresión que esto produjo. Estos seguidores, viendo y oyendo al Galileo, realizaron una primera acción hermenéutica: “*los exégetas del siglo XX no empiezan el diálogo hermenéutico; continúan un diálogo que comenzó en la formación inicial de la tradición*”.³³⁴

Por tanto, lo importante de destacar es que los dichos o relatos son testimonio del *impacto* producido por Jesús.³³⁵ Tal *impresión* limita profundamente la idea —si no es que la desacredita— de una búsqueda de un Jesús que podría ser distinto a aquel que produjo fe en sus discípulos. Es el impacto producido por Jesús el que se presenta como punto de partida de cualquier indagación histórica:

“El punto de partida ineludible para cualquier búsqueda de Jesús debería ser el hecho histórico de que Jesús causó un impacto duradero en sus discípulos. Es posible considerar la profunda impronta que Jesús dejó en su misión como uno de los presupuestos históricos más seguros. [...] Resulta imposible explicar el hecho histórico del cristianismo sin el hecho histórico de Jesús de Nazaret y de la impresión que causó. Evidentemente, lo que dijo e hizo produjo una honda impresión en mucha gente, y tal impacto ha resonado a lo largo de la historia”.³³⁶

Por este motivo, para Dunn la figura de Jesús no puede ser la de una persona anodina. El hecho de la invitación a un seguimiento que involucra un cambio de vida radical —abandono de la familia, del trabajo, de la cotidianidad—, y la consecuente respuesta sólo puede deberse a una realidad implicada con la fe. Y ésta es ya una respuesta de fe. Para nuestro autor no es importante una fundamentación epistemológica de esa fe, sino la caracterización de ésta con la terminología de “compromiso” y “confianza”.

Tal caracterización de la respuesta discipular se fundamenta en una fascinación por la persona de Jesús. De esa “impresión” que la figura de Jesús produce, se sigue el hecho fundante de una fe pre-pascual e histórica. Alberto Espezel hablará de ese impacto como hecho fundante de la revelación: “*La fascinación provocada por la figura [de Jesús]*

³³⁴ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 166.

³³⁵ Dunn cita expresiones próximas a la idea del *impacto* producido por Jesús de otros investigadores: “Similarmente P. Barnett, *Jesus and the Logic of History* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), se refiere al «percuciente impacto del Maestro Jesús» (56, 102, 127); cf. P. BARNETT, *Jesus and the Rise of Early Christianity*, cap. 2. Patterson pone de relieve la «impresión (original)» causada por Jesús, la «experiencia» «creada» por Jesús en sus discípulos (*The God of Jesus*, 10, 46-50, 53-54, 56-58, 87, 90, 113, 118, 130-31); cita a Willi Marxsen, «La fe cristiana empezó con el fenómeno de la impresión producida por Jesús» (56, n. 1) [...].” *Ibid.*, 160 nota de pie 107. Cursivas en el original. Schürmann muestra que Fr. Büchsel también sostiene una *impresión imponente* de la figura de Jesús. Cf. H. SCHÜRMANN, “Comienzos prepascuales”, 14 de julio de 2017], 19.

³³⁶ J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 27.

nos recuerda pasajes [...] de James Dunn, donde la impresión o el impacto provocados por la figura constituyen el hecho fundante de toda la revelación”.³³⁷

Dicha fe no surgió con la pascua, aunque seguramente fue iluminada y transformada por ella. Sin embargo, no puede dejar de señalarse, en el sentido de la existencia de una fe prepascual, que esa fe histórica modeló desde el principio la tradición de Jesús. Y esa tradición de los dichos y hechos de Jesús debería haber sido valiosa desde el encuentro con él y la fe puesta en él. Para Dunn es inverosímil creer que los discípulos guardaron secretamente las vivencias con el Galileo y que sólo cuando surgió la necesidad —a la luz de la Pascua— de recordar su figura histórica, por la exigencia de su vejez y de los evangelistas, comenzaron a entregar tales recuerdos a una tradición pospascual. Más lógico resultaría que quienes tuvieran una imagen favorable de Jesús recordaran sus propias historias sobre lo que escucharon y vivieron con él, sobre aquello que los *impactó*. Y esto según diversas necesidades, sea para justificar su creencia, su cambio de vida, o simplemente para confirmarse unos a otros en el seguimiento de las enseñanzas del Nazareno.³³⁸

Este modo de tradición ya da indicios de una perspectiva de Dunn que nos parece de las más valiosas, la recuperación de una manera de abordar la tradición oral: cómo funciona el *recuerdo* comunitario —pero eso será desarrollado más adelante.

Lo importante de destacar en este punto es la categoría de *impacto* para determinar la existencia de una fe histórica —anterior a la pascua— que modeló la tradición de Jesús. Este *impacto* de expresión y comunicación oral —en el intercambio de experiencias definitivas en la vida de los seguidores— constituye, según la opinión de Dunn, un *a priori* convincente para entender el inicio de la tradición más primitiva de Jesús.³³⁹

Dicha tradición, que se modeló desde el encuentro discipular con Jesús, sería el impulso original para la creación de los textos. Ellos partieron del binomio de *dichos de Jesús como fueron oídos y recibidos* y *acciones de Jesús como fueron presenciadas y retenidas en la memoria* (ambas partes de cada frase son importantes). Por supuesto que luego ese *impacto* fue reflexionado, y en la cristalización de los textos se encuentra este binomio como resultado de la correspondiente reflexión. Sin embargo, en los textos no se

³³⁷ A. ESPEZEL, "La cristología dramática de Balthasar", *Teología y vida*, 50 (2009) 305-318, 314.

³³⁸ En este punto se puede considerar el *Sitz im Leben* de la primitiva comunidad. Lo veremos más adelante en la exposición del pensamiento de Schürmann.

³³⁹ Cf. J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 30.

encuentra sólo el producto final de la reflexión, sino también el impacto inicial de la *primera fe*:

“la tradición de Jesús proporciona acceso inmediato no a un dicho o hecho objetivamente referido, ni sólo al producto final de la fe (de los años cincuenta, sesenta, setenta u ochenta), sino también al proceso entre ambos, a la tradición que empezó con el impacto inicial del dicho o la palabra o la acción de Jesús y que siguió influyendo a los transmisores intermedios de la tradición hasta cristalizar en la narración de Marcos, Mateo o Lucas. En suma, debemos tener muy en cuenta lo que hay de respuesta discipular en la tradición, así como la profundidad de ésta y su forma final”.³⁴⁰

En este sentido, conviene considerar la importancia de una tradición pre-pascual que nos acercaría al Jesús que generó una *impresión* en los seguidores de tal modo que hizo que cambiaran su modo de vida —y se conviertan primeramente en discípulos— y, a su vez, generaría la pregunta acerca de la continuidad en la confesión de fe entre el tiempo prepascual y el tiempo pospascual. De este modo, se hace patente y actualizada la clásica posición de Käsemann, pero ya no sólo en la búsqueda del Jesús histórico, sino en la misma fe histórica —la pregunta sobre una continuidad sustancial entre el kerigma (y la fe) prepascual y el pospascual—: “*La cuestión del Jesús histórico* [y de la fe histórica— prepascual y pospascual—agregaríamos nosotros] *es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma*”.³⁴¹

3.2 Argumentación externa para la proposición de una fe y una tradición prepascual

3.2.1 Antecedentes

La temática en torno a indicios prepascuales de la tradición aparece en otros autores antes que en Dunn. La indicación de dicha realidad sirve para propugnar la posición de nuestro autor. Si bien solo de pasada el profesor de Durham hace referencia a algún trabajo en este sentido, creemos que su influencia es clara en su percepción y ayuda a cimentar —sobre todo desde Schürmann— la posición sobre la fe discipular.

La posibilidad de acceder a una tradición prepascual aparece —según Schürmann— ya en Martín Dibelius, quien entiende que Jesús hizo participar a los discípulos de su misión, dando lugar a la consideración de un *Sitz im Leben* que

³⁴⁰ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 166-167.

³⁴¹ E. KÄSEMANN, “El problema”, 187-188. Ya citado anteriormente en nº 5.5, cf. supra.

proporcionaría un contenido misional. Desde esta situación vital, podría sostenerse que pequeñas frases “tan plásticas” y “fáciles de retener” pudieron fijarse en el oído de los que escuchaban a Jesús y haberse transmitido de boca en boca hasta ponerse por escrito, sin haber sufrido variaciones importantes.³⁴² Además Jesús podría haber compartido su misión con los discípulos y, por tanto, algún mensaje para transmitir: “*También según Dibelius, «los discípulos... ayudando, colaborando tal vez, participaron en la obra; ... evidentemente, los discípulos, aparte de las veces en que Jesús iba itinerante proclamando, también ellos proclamaron la cercanía del reino de Dios»*”.³⁴³

También Hans Conzelmann considera que en las parábolas y en los dichos del Galileo se muestra “*una concepción bien claramente dibujada, un modelo ideológico irrepetible, que está tan fuertemente enlazado con la existencia de la persona de Jesús — jantes de la Pascua!— que no puede ser transferido, sin modificarlo, a la situación pospascual*”.³⁴⁴ En este sentido, Büchsel propone que Jesús genera una *impresión imponente* que produce una tradición sobre su persona ya en el transcurso de su vida.

Otro aporte en este sentido fue intentado por H. Riesenfeld, quien, con motivo del congreso internacional de Oxford sobre los Evangelios en 1957, presentó un trabajo: *The Gospel Tradition and its Beginnings*.³⁴⁵ En él el profesor de Uppsala muestra que el punto de arranque de la tradición evangélica no es el kerigma apostólico, como postulaban los propugnadores de la *Formgeschichte*, sino que es el mismo Jesús: “*Riesenfeld estudia la terminología de la tradición evangélica y concluye que es semejante a la tradición judaica: se trata de una enseñanza que se entrega y se transmite, sobre todo de modo oral y por memorización*”.³⁴⁶ Partiendo desde esta concepción, el investigador sostiene que el núcleo de la tradición se remonta a Jesús y, por esta razón, la primitiva iglesia conservaba una tradición sobre Jesús que transmitía como “palabra santa”.³⁴⁷ Profundizando este modo de entender la tradición de Jesús emerge la figura de Berger Gerhardsson que considera que Jesús enseñó con el uso de los artificios memorísticos de las escuelas judías rabínicas:

³⁴² Cf. H. SCHÜRMAN, "Comienzos prepascuales", 19.

³⁴³ H. SCHÜRMAN, "Jesús trae la última", 75. Extrañamente, el editor de la versión española señala que tal cita no se encuentra en la versión original del escrito de M. Dibelius, ni en sus traducciones, por lo que arriesga la posibilidad de que haya sido mal citado. Cf. *Ibid.*, nota al pie 31.

³⁴⁴ H. SCHÜRMAN, "Comienzos prepascuales", 19.

³⁴⁵ H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings: a study in the limits of "Formgeschichte."*, London, A. R. Mowbray, 1957.

³⁴⁶ J. M. CASCIARO, "El acceso a Jesús", 914.

³⁴⁷ Cf. H. SCHÜRMAN, "Comienzos prepascuales", 20.

“Cuando los evangelistas editaron sus evangelios, [...] trabajaron sobre la base de una forma de la tradición ya fijada y definida acerca de Jesús- una tradición que se aprendía en parte de memoria y la otra parte estaba escrita en cuadernos y rollos privados. Sin variación, se aisló esta forma de la tradición de las enseñanzas de otras autoridades en cuanto a la doctrina”.³⁴⁸

También sostiene una tradición prepascual Th. Soiron, quien entiende que Jesús enseñaba un nuevo evangelio y que antes de su muerte sus discípulos comenzaron a ser transmisores y maestros de éste: “*El final de la conversación didáctica es la sentencia, que los discípulos reciben y repiten y que se les queda grabada tanto a ellos como al pueblo*”.³⁴⁹

3.2.2 El aporte de Heinz Schürmann

Para Heinz Schürmann la posición de los estudiosos de la *Formgeschichte* de identificar la comunidad —de donde se deben estudiar las formas de la tradición— con la comunidad pospascual no está justificada, sino que más bien le parece una posición “miope”. Además, considera que en la búsqueda del Jesús histórico —donde la exegesis aparece profundamente implicada— el problema capital es el abismo entre la comunidad prepascual y la comunidad pospascual. La cuestión que surge entonces es si realmente sólo hay fe cristiana a partir de la Pascua y si no será la fe en Jesús el origen de la confesión de Cristo.³⁵⁰

Con esta finalidad, y a través del uso del método de la historia de las formas, Schürmann intentará mostrar una *continuidad* entre la comunidad prepascual y la comunidad pospascual: “*sólo si hubo una celosa continuidad de tradición entre el círculo pre-pascual de discípulos y la comunidad postpascual de creyentes, se puede tener confianza en la autenticidad de las palabras del Señor*”.³⁵¹ Tal demostración se implica de lleno con las hipótesis de Dunn.

Esta búsqueda de relación de continuidad se basa en una primera continuidad sociológica “externa” entre la comunidad prepascual y la comunidad pospascual.³⁵² Ningún historiador, afirma Schürmann, se atrevería a negar que el grupo prepascual de discípulos presenta una configuración comunitaria, por ende, ese círculo de discípulos

³⁴⁸ K. BAILEY, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels", en: *Themelios (reimpresión de: Asia Journal of Theology 5 (1991), 34-54)* [en línea], 20.2 (1995), 4-11, https://biblicalstudies.org.uk/article_tradition_bailey.html, [consulta: 18 de julio de 2017], 5.

³⁴⁹ H. SCHÜRMAN, "Comienzos prepascuales", 21.

³⁵⁰ Cf. H. SCHÜRMAN, "Comienzos prepascuales", 18.

³⁵¹ *Ibíd.*

³⁵² Cf. H. SCHÜRMAN, "Jesús trae la última", 61.

tenía ya antes de la pascua unas “situaciones y maneras de conductas típicas”, su *Sitz im Leben* según la metodología de la *Formgeschichte*.

Ante la objeción de que tal continuidad sociológica debe ser considerada irrelevante frente al acontecimiento pascual y el comienzo de nuevas tradiciones, Schürmann responde que también hay una *continuidad de credo*: antes de la Pascua ya existía un grupo de discípulos que *creían* en la palabra de Jesús y lo seguían.³⁵³ Desde el principio se considera que el Galileo tiene el poder y la voluntad de llamar y conducir discípulos. Ciertamente, afirma el autor, hay que admitir una fuerte variación entre el credo y la predicación pre y postpascuales, pero ella se da dentro de una continuidad: “*Por supuesto cualquier historiador puede poner en duda ese credo pre-pascual articulado de los discípulos, pero no tiene derecho a darlo de antemano por imposible. Y si se admite la posibilidad de una fe antes de Pascua, se admite la de un kerigma pre-pascual con su «contenido»*”.³⁵⁴

Además, el credo postpascual tiene su base en el credo prepascual: sin un pre-conocimiento mesiánico, sostiene Schürmann, el encuentro con el Resucitado no podía haber llevado a un credo mesiánico. Este credo postpascual sólo puede ser entendido en la dinámica de promesa-cumplimiento, y sólo puede aplicarse a Jesús si en el círculo de discípulos se sospechaba de alguna manera, por el testimonio de sus palabras, que él era el mesías.

Ahora bien, si hubo continuidad de credo, también puede haber existido una continuidad de tradición que permitiría saltar las barreras de la metodología de la *Formgeschichte*. Con el fin de desandar este camino, Schürmann establece una distinción entre las situaciones internas y externas de la vida de la comunidad. De este modo, se necesitaría indagar por separado si es concebible, para las palabras de Jesús, una situación en la vida interior de la comunidad y, una situación en la vida exterior del círculo prepascual de discípulos.

³⁵³ Observamos la proximidad con las posiciones de Dunn acerca del *impacto* producido por la figura de Jesús.

³⁵⁴ H. SCHÜRMAN, "Comienzos prepascuales", 21.

3.2.2.1 La situación en la vida interna del círculo prepascual de discípulos

En principio, el hecho del seguimiento y discipulado incluye en sí mismo una *confesión de fe* en Jesús y especialmente en su palabra. Esto se suma a que el Nazareno habría entendido su propia palabra como “la última palabra de Dios antes del fin”.³⁵⁵ De este modo, su persona no es la de un personaje más, sino una figura decisiva. La figura de Jesús toma una relevancia más honda de lo que se puede suponer cuando toda la tensión fiducial se extrapola a la comunidad pospascual. Si el grupo de discípulos sentía una fuerte estima por las palabras del Señor, se encuentra en este lugar el *Sitz im Leben* de la comunidad: Jesús había reunido a un grupo de seguidores porque él tenía “algo que decir”, y eso tendría una fuerte consecuencia:

“Las personas a quienes la impresión causada por las palabras y las acciones de Jesús pudo moverlas al seguimiento y a la adhesión, no dejarían despreocupadamente que esas palabras se las llevara el viento. «La convicción que los primeros discípulos tenían acerca del Maestro justifica la hipótesis de que ellos trataban con respeto y veneración todo lo que procedía de él mismo, y lo transmitían lo más posible sin cambio alguno», «con gran fidelidad... gracias a su veneración por la palabra del Maestro»”.³⁵⁶

A una palabra que conlleva la pretensión que Jesús tiene de su valor, no sólo hay que seguirla, sino también conservarla. De allí se deduce fácilmente el origen de una tradición. De esta manera, el auto-aprecio de la palabra de Jesús, por un lado, y la confesión de fe en esa palabra por parte de los seguidores, por otro lado, constituyeron la *situación vital interior de la comunidad* y la razón interna de la primera formación de la tradición. Con esto, ya se ha conseguido un primer conocimiento de la tradición, porque en la existencia de esta primera comunidad ya se da la condición de posibilidad para que las palabras de Jesús, por ser *tales palabras*, debieran conservarse, protegerse, cultivarse y transmitirse.

Sin embargo, hay que agregar que la confesión de fe en Jesús no solo hace posible el *hecho* de la formación de una tradición, sino que daría a dicha tradición su *impronta* (en cuanto contenido e interpretación). Si Jesús era considerado más que un rabí, un maestro, o un profeta, la formación de una tradición no estaría atada a las formas que habitualmente se usaban en los centros de enseñanza palestinos. De este modo, la tradición pospascual, con su libertad pneumática —que tiene muy poco del método de

³⁵⁵ Cf. R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981 (orig. 1958), 47.

³⁵⁶ H. SCHÜRMAN, “Jesús trae la última”, 65. Es notable la cercanía con la percepción que tiene Dunn acerca del impacto y del valor del recuerdo.

enseñanza rabínico— pudo surgir solamente si esta libertad se hallaba ya en Jesús, pues hubiera sido imposible si Jesús obligaba a sus discípulos a atenerse al pie de la letra.³⁵⁷ Si Jesús sobrepasaba los estándares de las tradiciones anteriores porque se consideraba exégesis original de la voluntad de Dios, es posible concebir una tradición peculiar en la vida de la comunidad que quizás daba más importancia al contenido que a las formas.

Si existió, entonces, un grupo de personas que, por el hecho del seguimiento y discipulado, confesaron tan radicalmente su fe en la palabra de Jesús, entonces esa exégesis original de la voluntad de Dios, con sus consecuencias, debió formar parte de la situación confesional de los discípulos: la palabra era demasiado importante, y conforme a esa palabra decisiva se encontraba la consideración del Maestro.

3.2.2.2 La situación en la vida exterior al círculo prepascual de discípulos

Si la confesión de fe determina la *situación de la vida interna de una comunidad*, la formación de una tradición no se pone en marcha sin *la situación de vida exterior*, ya que la situación exterior fomenta la tradición.

Dentro de esta situación exterior a la comunidad de los discípulos, Schürmann analiza dos circunstancias: la actividad de proclamación de los discípulos (a), y la exigencia de la propia vida de la comunidad (b).

a) La actividad de proclamación de los discípulos

- Jesús envía a los discípulos a predicar

En este caso, Schürmann formula una tesis según la cual los discípulos debieron recibir los *logia* de Jesús de una forma que ellos la pudieran usar como recurso para la propia proclamación:

“Por lo menos una parte de los *logia* transmitidos recibieron su forma y su contenido, así nos atrevemos a afirmarlo, debido a la intención de que pudieran ser utilizados por los discípulos en su proclamación. Según esto, la proclamación prepascual de los discípulos sería una «situación en

³⁵⁷ Cf. H. SCHÜRMAN, “Jesús trae la última”, 67. También señala que quizás el modo de enseñanza de Jesús podría encontrar analogías con el modo en que “eran acogidas, guardadas y transmitidas las palabras proféticas en los círculos proféticos”. Aunque no es posible encuadrar a Jesús en ningún marco, “ni desde el punto de vista de la historia de las religiones ni desde el punto de vista psicológico, ni desde el punto de vista histórico”.

la vida exterior» que tendría especial importancia y que favorecería especialmente la situación de origen y transmisión de la tradición de *logia*”.³⁵⁸

Sobre la base de las investigaciones de F. C. Burney, M. Black, E. Schick, E. Fuchs, W. Grundmann, R. Schnackenburg, y P. Fiebig, Schürmann muestra que se ha visto constantemente que Jesús dio a sus palabras una *forma bien marcada*, con la finalidad de que sean fáciles de *retener*. La intención estaría en que los suyos guardaran estas palabras en su memoria para luego utilizarlas en las misiones a las que los enviaba: “*Lo que se hallaba al final de una instrucción como «resumen» (W. Grundmann) de la misma, era una especie de «tesis» que señalaba hacia el futuro (K. Bornhauser)*”.³⁵⁹

Ahora bien, al partir desde las misiones a las que enviaba Jesús a sus discípulos, habrá que pensar la predicación como situación vital del grupo de discípulos: Jesús confiaba sus *logia* no sólo pensando en la situación postpascual, ya que dicha enseñanza sería un *Sitz im Leben* muy poco vital para aprender, retener y transmitir. Si Jesús quería enviar a predicar antes de la pascua a los suyos —que pertenecían, en su mayoría, a las clases menos instruidas— era necesario un material memorístico de palabras autorizadas. Esto exige formas relativamente firmes para salvar el contenido de una degeneración.³⁶⁰ Por otra parte, siguiendo a Grundmann, Schürmann señala que cuando Jesús enviaba a sus discípulos en misión lo hacía basándose en la *xaliah*: “*«para la xaliah no hay que tener una personalidad creativa propia, sino que hay que ser en todo un representante de aquel que a uno le ha enviado... Si tenemos bien presente este hecho, entonces veremos con claridad que, por razones internas, la tradición no puede ser mala»*”.³⁶¹ La posición de Schürmann, en este sentido, es que la situación de la proclamación prepascual es una posible «*situación vital*» para la tradición de los *logia*.

Por otra parte, a la tradición también pertenece un momento *formal-jurídico* y no sólo la parte *material*: no sólo el contenido, sino una entrega autoritativa, una autorización para la transmisión. Ese factor es necesario para la consideración cualificada de «tradición». En este sentido, existe una gran diferencia entre una tradición folclórica con sus leyes y una transmisión conscientemente cuidada. Es claro que la tradición cristiana primitiva es una tradición cualificada, y la misión en sí misma hace suponer que esto vale para la tradición prepascual.

³⁵⁸ *Ibid.*, 72.

³⁵⁹ *Ibid.*, 73.

³⁶⁰ En este punto se encuentra una cercanía con la hipótesis metodológica de Dunn que se expondrá más adelante.

³⁶¹ H. SCHÜRMAN, “Jesús trae la última”, 74.

- El contenido de la predicación de los discípulos

Un análisis de la tradición de los *logia* permite reconocer la proclamación prepascual de los discípulos (predicación en sentido amplio) al menos como una situación acomodada a la predicación del Reino. Schürmann ofrece un esbozo:

1. El tema central de la predicación en la situación pospascual es, entre otros, «Cristo», y de manera aislada el Reino. Partiendo de este dato se puede observar que es sumamente improbable que la tradición de los *logia* relativos al Reino haya comenzado sólo en la comunidad pospascual (además que la idea que Jesús tiene de la *basileia* es diversa, no solamente de las formas de expresión rabínicas, sino también de las de la primitiva comunidad pospascual). Por otra parte, para que los discípulos pudiesen llevar a cabo la misión no alcanzaba con la proclamación “el Reino está cerca”, sino que hacían falta argumentos, variaciones, explicaciones, desarrollos y signos. Muchas parábolas, enseñanzas y frases de los evangelios entran en esta situación vital de la comunidad de Israel y el círculo de discípulos frente a las palabras de Jesús.³⁶² Además, tal mensaje necesitaría contar con la referencia a *aquel que enviaba* a pregonar tal mensaje: por tanto, el interés cristológico de la predicación prepascual de los discípulos por los enunciados de Jesús acerca de sí mismo es un interés que hay que aceptar de primera mano.
2. Probablemente la predicación de los discípulos era en primer lugar un llamado a la conversión y, sólo de manera indirecta y como una fundamentación de la parénesis, la proclamación del Reino. En esa llamada prepascual a la conversión y la penitencia, hecha por los discípulos, tienen posiblemente su *Sitz im Leben* la mayor parte de las palabras del Señor que llegaron a nosotros:

“Si pensamos en la temática de la predicación pre-pascual de los discípulos, podemos recordar en primer lugar las sentencias que demandan prudencia y decisión en la última hora (Mt 7, 19; Mc 4, 25; Lc 16, 1-8), o también las llamadas a la vigilancia y prontitud (Lc 12, 31 ss; Mc 13, 35 ss), e incluso las amenazas de juicio contra Israel (Mt 21, 28-31; Lc 14, 16-24). También hay que suponer que los discípulos tuvieron que manifestarse en cuestiones relativas a la observancia de la ley, de varias maneras rechazada, corregida, interpretada originalmente y expresamente superada por Jesús. Piénsese en tradiciones como Mt 5, 21-22a. 27-28, etc.; Lc 17, 7-10 y 18, 10-14a. De la misma manera tuvo que tener un lugar en la predicación de los discípulos todo lo nuevo y distinto que proclamó Jesús, como son sus exigencias de pobreza o el mandamiento central del amor...”³⁶³

³⁶² Cf. *Ibíd.*, 78-79.

³⁶³ H. SCHÜRMAN, "Comienzos prepascuales", 27-28.

b) Las exigencias de la propia vida de comunidad

Es posible que el elemento sociológico que fomentó la formación de tradiciones, quizás antes que la predicación de los discípulos —y también junto a ella—, fue la vida comunitaria. Ciertamente no poseía —como otros grupos— una regla de la comunidad, pero, quizás tenía algunas «sentencias normativas» que, por un lado, justificaban el enorme riesgo del seguimiento y discipulado, y que, por otro lado, animaban a entregarse por completo. Hay tres grupos de palabras del Señor que debieron tener aquí su primer *Sitz im Leben*:

- a. La dificultad del seguimiento no siempre hacía posible la constancia: “*Más de un discípulo pediría ir ‘de vacaciones a casa’ y recibiría por respuesta: ‘Si alguno viene a mí y no odia a su padre y a su madre...’ (Lc 14, 26)*”.³⁶⁴ Otras palabras exhortaban a entregarse completamente: “*la de la vida ‘sin morada’ del Hijo del hombre (Lc 9, 58) o las promesas de recompensas en el Reino (Mc 4, 11 ss), se pueden entender desde este punto de vista como patrimonio de la tradición pre-pascual; tanto más cuanto que en la comunidad postpascual ya no hubo un seguimiento propiamente dicho*”.³⁶⁵
- b. Hay palabras dirigidas a los discípulos, que no pueden tener su situación vital más que en la vida de ellos y en la situación comunitaria, pues establecen exigencias para los seguidores de Jesús.³⁶⁶
- c. Algunas palabras podrían ser denominadas como “reglas para la comunidad”: la exhortación a ser el último y servidor de todos (Mc 9,35) o todas las palabras en las que hace una exégesis nueva y definitiva de la voluntad de Dios.

³⁶⁴ *Ibíd.*, 28

³⁶⁵ *Ibíd.*

³⁶⁶ Por ejemplo, los *logia* de la renuncia al trabajo remunerada (Lc 12, 22b-31), la exigencia de renunciar a la bolsa y a toda reserva y de venderlo todo (Lc 12, 33), las advertencias para el camino (Lc 10, 4-7), las palabras misteriosas sobre los "eunucos por el Reino de los Cielos" (Mt 19, 11 ss), detrás de todas las cuales se vislumbran o problemas actualísimos del grupo, o la labor educadora de Jesús. Lo mismo vale de ciertos *logia* que se dirigen a los discípulos como a especiales colaboradores de Jesús y que apelan a su habilidad y prontitud en el obrar (Mc 4, 11 ss) o los llaman al trabajo (Lc 11, 23) o refrenan tal vez la impaciencia de algunos discípulos con tendencias "zelóticas" (Mt 13, 47-50). Cf. H. SCHÜRMAN, "Jesús trae la última", 82-83.

Recapitulación: exposición de resultados

Presentamos una recapitulación de *El recuerdo de Jesús como presupuesto hermenéutico*:

1. Desde el principio lo que se expone ante nosotros es la realidad de un Jesús conocido por *los efectos* que produjo en sus seguidores. Los textos que tenemos nos ponen frente esta realidad.
2. Existe un *impacto* (condición de posibilidad del *efecto*) producido por la figura de Jesús en sus seguidores. Tal impacto los lleva a un cambio de vida duradero y que produce una respuesta de fe.. Tal *impresión* limita profundamente la idea —si no es que la desacredita— de una búsqueda de un Jesús que podría ser distinto a aquel que produjo fe en sus discípulos.
3. La profunda impresión que Jesús causó exigiría una respuesta discipular, una interpretación de fe. Esa *fe histórica* modeló desde el principio la tradición de Jesús.
4. Dicha tradición sería el impulso original para la creación de los textos. Ellos partieron del binomio de *dichos de Jesús como fueron oídos y recibidos y acciones de Jesús como fueron presenciadas y retenidas en la memoria* (ambas partes de cada frase son importantes). Por supuesto que luego ese *impacto* fue reflexionado, y en la cristalización de los textos se encuentra este binomio como resultó después de la correspondiente reflexión.
5. La temática en torno a indicios prepascuales de la tradición aparece en otros autores antes que en Dunn. En este sentido, el trabajo de Schürmann es una fuerte constatación de la continuidad entre fe prepascual y fe postpascual.
6. Si hubo continuidad de credo, también puede haber existido una continuidad de tradición que permitiría saltar las barreras de la metodología de la *Formgeschichte* y descubrir la importancia de la tradición prepascual en el desarrollo de la tradición de Jesús.
7. Es posible —siguiendo a Schürmann— encontrar en el *Sitz im Leben* de la comunidad prepascual la mejor explicación a un grupo importante de *logia* de Jesús y, desde allí llegar a Jesús.³⁶⁷ Esto implica una tradición existente antes del acontecimiento pascual.

³⁶⁷ Cf. *Ibíd.*, 84. Esta indicación la hace también Dunn desde Schürmann en J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 31.

Capítulo VII

Los aportes de la obra de Dunn: El Jesús recordado y sus implicancias

1. *El Jesús recordado como nueva clave de interpretación y sentido en las búsquedas*

La clave hermenéutica del Jesús recordado ya se deja adelantar con los momentos anteriores de la presentación en relación a la tradición modelada desde la fe inicial que hizo a Jesús un maestro exigente con seguidores que frente a Él, a sus palabras y a sus acciones, cambiaron sus vidas. Para Dunn la tradición sinóptica atestigua, en este sentido, no tanto lo que Jesús hizo o dijo, sino la manera en que lo que hizo o dijo fue *recordado* por sus discípulos. Es el proceso del recordar lo que actualizaba el presente: “*es precisamente el proceso de recordar lo que funde los horizontes de pasado y presente, haciendo que el pasado sea presente de nuevo (Vergegenwärtigung)*”.³⁶⁸ De esta manera, lo que se encuentra en la tradición sinóptica es el recuerdo de los primeros discípulos: “*no el mismo Jesús, sino el Jesús recordado*”.³⁶⁹ Dunn reafirma, en una obra posterior, que esta clave debe ser la que oriente los estudios sobre Jesús:

“Sólo el Jesús a quien podemos ver y oír a través del influjo que tuvo, a través del impacto que produjo en sus primeros discípulos, tal como se muestra en las tradiciones que formularon y recordaron; sólo ese Jesús está a disposición del investigador. No obstante, y esto es lo que quiero destacar, este Jesús *está* a disposición del investigador”.³⁷⁰

³⁶⁸ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 167. Resulta interesante la aclaración que se hace en nota de pie 110, citando a J. Schröter: “el recuerdo de las tradiciones de Jesús puede entenderse, en consecuencia, como un proceso selectivo mediante el que el presente actual adquiere sentido por referencia a la persona de Jesús”.

³⁶⁹ *Ibíd.*

³⁷⁰ J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 43. Cursivas en el original.

Con esto, la intención historiográfica de llegar a una realidad objetiva, desprovista del influjo de la fe y de la interpretación de sus discípulos, se muestra como una utopía. Por ende, la ilusión de que ese Jesús —el Jesús histórico— pudiese servir de *norma normans* para la interpretación de los textos evangélicos se desmorona con la constatación misma de que la tradición prepascual ya es una respuesta de fe de aquellos que sintieron la necesidad de guardar el recuerdo de las palabras y acciones del Galileo. Una de las censuras de Dunn contra el curso de las investigaciones se pronuncia en este sentido y protesta contra las reconstrucciones que acercan los investigadores al tratar de alejarse de los evangelios.

“[...] la investigación ha estado demasiado tiempo cautivada por la quimera de un Jesús histórico, una figura objetiva artificial enterrada en los evangelios y esperando ser exhumada y blandida en alto, la cual es distinta de los evangelios; todo ello sin percatarse plenamente de que cuanto menos deba el Jesús reconstruido a la imagen que de él nos transmiten los sinópticos, más expresa las intenciones de los investigadores”.³⁷¹

Para Dunn, la perspectiva del Jesús recordado habría sido descubierta más obviamente si se hubiese prestado la debida atención a la tradición narrativa —distinguiéndola de los *logia*—. En ella, la figura de Jesús siempre se presenta a través del modo en que era percibido: los relatos de Jesús no empiezan con Jesús sino, a lo sumo, con testigos presenciales.³⁷² Por otra parte, con la tradición de los dichos sucede lo mismo: “*como mucho lo que ha llegado hasta nosotros son las enseñanzas de Jesús tal como impactaron en los individuos que las retuvieron en la memoria e iniciaron el proceso de transmisión oral*”.³⁷³

La labor que debe desarrollar cada investigador, según la propuesta de nuestro autor, será la de hacer un “retrato” de Jesús, pero como ha sido percibido por sus primeros seguidores, y ésta no será una tarea ilegítima ni imposible. En este sentido, una reconstrucción meticulosamente realizada desde esta concepción no debe ser considerada inadmisible ni desdeñable. Nils A. Dahl reconoce que “*quien piense que los discípulos malinterpretaron del todo a su Maestro o que falsearon conscientemente su imagen está dando rienda suelta a la fantasía*”.³⁷⁴ Sumado a esto, arguye Leander E. Keck de que la percepción de sí que Jesús produjo forma parte, también, de quien Él era.

³⁷¹ *Ibíd.*

³⁷² Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 168.

³⁷³ *Ibíd.*

³⁷⁴ *Ibíd.*, nota de pie 112. También H. Marrou se había pronunciado en este sentido al criticar la suposición de falsificación en los textos evangélicos: “Tomemos como ejemplo la interpretación de los Evangelios

Esta clave hermenéutica —para la interpretación de los textos— y de sentido —para la teleología de las búsquedas de Jesús—, nos pone en continuidad con la consideración de una tradición que se formó desde la respuesta al Nazareno. Dicha tradición, formada desde una mirada de fe, se remonta a los inicios del ministerio jesuánico incluso desde la contemplación de los evangelistas que, al describir la respuesta prepascual de los discípulos, no dudaron de hablar de fe. La historia, como disciplina, debe considerar esta cuestión.

Heinz Schürmann demostraba la existencia de una tradición prepascual desde la consideración de la «situación vital» de la comunidad prepascual de discípulos. También lo hará Dunn desde la referencia al documento *Q* que —según su reconstrucción hipotética— no contendría los relatos de la pasión y del origen galileo de Jesús: mientras muchos investigadores observan esta realidad explicando que se debe a un enfrentamiento de la tradición de la comunidad de *Q* con la tradición que se catalizó especialmente en Marcos, Dunn sostiene que, *a priori*, es más factible que la ausencia de tales elementos se deba a que *Q* provenga de una tradición galilea anterior a la muerte de Jesús.³⁷⁵ Otros argumentos que presenta Dunn están asociados al *Sitz im Leben* de la comunidad cristiana:³⁷⁶ la necesidad de explicar su identidad desde el recuerdo de Jesús —identidad que se asocia a los nombres de “nazarenos” o “cristianos”³⁷⁷—, la importancia del

canónicos. ¡Cuánto tiempo ha perdido la «crítica» indagando sobre la credibilidad del testimonio que aportan estos textos sobre los acontecimientos de la vida de Jesús! Actualmente [década del 50] no estamos sino empezando [...] a advertir que lo que ante todo hacía falta era comprender lo que era un Evangelio: no una colección de atestados, de consignaciones de hechos más o menos exactas o tendenciosas, más o menos fielmente transmitidas. Su autor no se proponía proporcionar, un día, una documentación a la historia historizante, sino otra cosa muy distinta: quería, dentro de la perspectiva existencial de la catequesis eclesial, transmitir a sus lectores el conocimiento de Cristo que les era necesario para su salvación. A fin de elaborar esta imagen de Jesús, pudo realizar una manipulación de sus fuentes que quizás nos desconcierta (por su indiferencia, por ejemplo, para con la cronología), pero que sería ingenuo tachar de falsificación o embuste.” Y sigue en torno a la idea de separar al Jesús histórico del testimonio: “Más ingenuo resultaría imaginar que se puede descomponer este testimonio y, separando el grano de la paja, aislar un núcleo puro de «hechos» auténticos: los evangelios no son un testimonio directo sobre la vida de Cristo, sino un documento primario, y de incalculable valor, relativo a la comunidad primitiva: solamente podemos llegar a Jesús a través de la imagen que de Él se hicieron sus discípulos— lo cual no significa que tal imagen sea engañosa, aun cuando no sea tampoco la que el historiador de acontecimientos desearía que hubiese sido [...]” H. I. MARROU, *El conocimiento histórico*, 87-88.

³⁷⁵ Cf. J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 33-34. Conviene siempre aclarar aquello que J. P. Meier decía con respecto a las hipótesis del documento *Q*: “No puedo sustraerme a la idea de que los estudios bíblicos progresarían grandemente si cada exégeta repitiera cada mañana, a modo de mantra: «Q es un documento hipotético, del que no es posible conocer con exactitud la extensión, el contenido, la comunidad en que tuvo origen, los estratos ni las fases de redacción». Esta devoción diaria nos libraría de vuelos de la fantasía que, a mi entender, están destinados a generar desconfianza.” J. P. MEIER, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico (II)*: Juan y Jesús. *El reino de Dios*, Navarra, Verbo Divino, 1997 (orig. 1991), 233.

³⁷⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 216-227.

³⁷⁷ En este sentido Dunn muestra que para entender tal identidad no alcanza con el Kerigma de 1 Cor 15, 3, e. g., y afirma que este dato —surgido de los descubrimientos de la sociología— se contrapone a quienes

testimonio y la memoria de las tradiciones del ministerio del Nazareno —que se pueden observar en los textos del Nuevo Testamento—, la función de los maestros en la enseñanza de dichas tradiciones, la importancia del cuidado por religar las tradiciones a los testigos de la acción de Jesús, la necesidad de la custodia apostólica de las tradiciones, el lenguaje que se utilizaba para traer a la memoria las enseñanzas del Galileo en la vida de los cristianos —y que en opinión de nuestro autor explica las escasas referencias de algunos textos neotestamentarios sobre el ministerio de Jesús, ya que era conocido por las comunidades—. También presenta como argumentación la regla de discernimiento en torno a la tradición de Jesús y la inclusión de oráculos proféticos: cualquier profecía atribuida al Cristo exaltado —por las primeras comunidades— debería ser sopesada de acuerdo con la tradición fundacional de Jesús.³⁷⁸

La conciencia de que Jesús puede ser percibido *solamente* a través del impacto que causó en sus primeros discípulos se convierte en la clave para un reconocimiento histórico (y una evaluación) de tal impacto. La constatación de que ese *impacto* fue duradero, de que produjo una honda impresión en mucha gente y de que ha resonado a lo largo de la historia, debe convertirse en el punto de partida de la investigación sobre Jesús, pues es uno de los datos más seguros que se tiene en la indagación de la historia del Galileo.³⁷⁹ Este hecho que determina la existencia de una fe prepascual y, por tanto, la realidad de una tradición anterior a la Pascua sobre Jesús, resulta en algún tipo de solución para el “abismo” largamente observado entre historia y fe. Esto se debe a que la existencia de estos elementos proporciona un lugar a la *fe histórica*: Aquí nos encontramos —reflexiona el autor— en el comienzo de la fe. Por supuesto que luego podrá haber añadidos, iluminaciones desde la experiencia de fe pospascual, desarrollos de la tradición y adición de complejidades en la labor de transmisión. Sin embargo, lo que se debe resaltar es que, en la tradición sinóptica —en cuanto al contenido de lo que Jesús hizo y dijo—, se puede descubrir una “*continuidad entre los recuerdos prepascuales y la predicación pospascual, una continuidad de fe*”.³⁸⁰

“creen que el kerigma de la cruz y la resurrección no sólo eclipsó las tradiciones del ministerio de Jesús, sino que de hecho las suprimió de la memoria colectiva”. Cf. *Ibíd.*, 217 y nota de pie 12.

³⁷⁸ Cf. *Ibíd.*, 229-235.

³⁷⁹ Dunn es crítico con las investigaciones historicistas en esta consideración: “[...] la investigación sobre el Jesús histórico [...] ha sido incapaz de reconocer que el impacto generador de fe que Jesús tuvo en aquellos a quienes llamó al discipulado es el punto de partida apropiado —de hecho, el más obvio y necesario— para intentar «remontarnos» a Jesús. Ha sido incapaz de reconocer que la tradición de Jesús es el resultado directo de dicha impresión, y expresa la fuerza y naturaleza de esta, y constituye un claro testimonio de ese impacto.” J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 43-44.

³⁸⁰ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 170. En la misma sintonía escribía Schürmann, como ya mostramos.

En este sentido, Dunn considera que, por muy grande que fuera la conmoción producida por la pasión, muerte y resurrección de Jesús, no hay razones para postular una *discontinuidad* que establezca una completa alteración en la fe de los discípulos con respecto a la respuesta discipular inicial. Mucho menos se podría suponer que la transmisión de recuerdos de Jesús hubiese empezado con el acontecimiento pascual.³⁸¹

Ciertamente, se podría argumentar que esa respuesta inicial tendría en cada uno de los que escuchaban a Jesús una clara diversidad: esta fe no se dio de igual manera en todos los testigos. Dunn considera que la diversidad de la fe —que algunos autores postulan en los inicios del cristianismo pospascual— es un fenómeno que aparece desde el principio mismo de la tradición prepascual. Sin embargo, la indicación acerca de la homogeneidad de la tradición sinóptica en cuanto a la impresión causada por Jesús mostraría una cierta coherencia y uniformidad en la respuesta discipular: “*Si hubo tres realidades constantes desde el principio fueron el servicio de Jesús como factor unificador, la fe de los discípulos en él, y una unidad que abarcaba y cohesionaba una diversidad de respuestas de fe*”.³⁸² Por otra parte, que se haya conservado como tradición la que existe en los sinópticos manifiesta una *normatividad* que da lugar al discernimiento de unas respuestas sobre otras.

2. El aporte de Dunn para un cambio paradigmático: del paradigma literario al paradigma de oralidad

Dada la perspectiva de *continuidad* entre la tradición prepascual y la tradición pospascual —que presentamos en la sección anterior—, la búsqueda del Jesús histórico se puede mostrar fecunda allí donde se valora la importancia de la tradición sobre Jesús. Dicha tradición, reconstruida desde el recuerdo de lo que Jesús hizo y dijo, se transforma así en el medio donde se transmiten las noticias que tenemos de Jesús y que luego se

³⁸¹ Algunos ejemplos de transmisión los mencionamos más arriba en *El impacto del encuentro con Jesús: fe y tradición prepascual* y en “El aporte de la posición de Heinz Schürmann”. También Dunn presenta algunos ejemplos en J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 27-35.

³⁸² J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 171. Además, utiliza una cita de C. Dodd: “Los tres primeros evangelios ofrecen un cuerpo de dichos tan trabado, tan coherente, y además tan característico en cuanto a forma, estilo y contenido, que ningún crítico razonable puede dudar —cualesquiera que puedan ser sus reservas respecto a tal o cual dicho— que tenemos aquí reflejado el pensamiento de un solo, único maestro” y de Schillebeeckx: “En el fondo, este pluralismo es mantenido ‘dentro de la unidad’ por Jesús tal como vivió en la tierra y como otras personas aprehendieron su figura”. Nota de pie 120.

cristalizan en los textos que poseemos. Nuestro autor sostiene que para la amplia mayoría de los investigadores la búsqueda debe situarse en esta convicción de que la clave de la investigación se encuentra en torno a dicha tradición.

La crítica que presenta Dunn a esta investigación es el carácter inadecuado con que, habitualmente, se ha concebido esta tradición: el paradigma literario. Dunn observa que, en los dos últimos siglos de investigación la preocupación por las fuentes motivó un debate acerca de la fiabilidad de las mismas siguiendo una prerrogativa común: cuanto más primitiva sea la fuente, más fiable sería la información brindada.³⁸³ Esto se aplicó especialmente a los textos sinópticos dando por resultado el dominio, en el campo de estudio y en la investigación, de la hipótesis de los dos documentos —Marcos como el más primitivo de los sinópticos, y una de las fuentes de Lucas y Mateo en conjunción con el material *Q*— siendo éstos —en la hipótesis— documentos escritos. Incluso, señala Dunn, cuando se ofrecían algunas divergencias para explicar los problemas que aparecían en los datos siempre se pensaba en otros documentos escritos.³⁸⁴

Esta advertencia ante el paradigma literario ya había sido sostenida por B. H. Streeter en 1924, cuando reconocía la importancia de una “tradición oral viva” detrás de los evangelios y sostenía que el estudio del problema sinóptico no podía ser abordado “*meramente como un problema de crítica literaria*”.³⁸⁵ Un ejemplo de esto es William Farmer que se había opuesto a la prioridad marcana desde la hipótesis de que Marcos había *copiado* desde Lucas y Mateo: esta idea de *copiado* resalta aún más la concepción literaria del estudio de la tradición y formación de los sinópticos. Los mismos presupuestos de perspectiva literaria están presentes en las obras de autores como Goulder y Goodacre, según Dunn.³⁸⁶

Las perspectivas de la *Formgeschichte*, si bien avanzan en la búsqueda de la tradición oral, corren en sintonía con la dependencia de una imaginación literaria. Wellhausen identificó el carácter oral de la tradición, pero indicó que ésta sólo estaba presente de modo disperso. Bultmann asumió el desafío, pero no pudo escapar de la mentalidad literaria: su pensamiento manifiesta la concepción literaria al identificar la tradición de Jesús con una tradición “compuesta de una serie de estratos”, siendo el

³⁸³ Cf. J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 50.

³⁸⁴ Como la referencia a un *Ur-Markus* o un proto-Lucas. Cf. *Ibíd.*, nota de pie 7.

³⁸⁵ B. H. STREETER, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates* [en línea], London, Macmillan, 1930⁴ (orig. 1924), https://biblicalstudies.org.uk/pdf/4gospels_streeter/complete.pdf [consulta: 2 de agosto de 2017], 229.

³⁸⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 51-52.

proceso imaginado como el de “capas” de tradición construidas unas sobre otras. El profesor de Marburgo pensó de esta manera el proceso sobre la base de la posibilidad de poder separar las “capas superiores” (posteriores y helenísticas) para dejar al descubierto las inferiores (primitivas y palestinas). Tal imagen está tomada del proceso de edición donde cada “capa” es una versión editada —para Bultmann, corregida y ampliada— de la “capa anterior”. Según nuestro autor, después de Bultmann la discusión giró en torno a modelos literarios, y la atención se centró en las comunidades que dieron forma a la tradición o en la cuestión de la configuración posterior desde la perspectiva de la Crítica de la Redacción.³⁸⁷

En suma, si bien se reconoce la importancia de los procesos que atraviesan la tradición de Jesús en su producción, memoria y transmisión, los resultados de las metodologías empleadas suelen acercarse a la investigación con “mentalidad literaria”. Esta perspectiva hace que se avance sobre los textos con diversas teorías que intentan explicar la tradición sin prestar atención al periodo oral o a cómo éste funcionaría. De este modo, la aproximación se produce en la búsqueda de explicaciones que eliminen la necesidad de una dependencia real del periodo de transmisión oral por considerarlo poco fidedigno.³⁸⁸ Este hecho produce un vacío entre Jesús y la tradición puesta por escrito. Y si además se agrega a ello la desconfianza innata —en la mentalidad literaria— del proceso de oralidad, el vacío se convierte en una brecha insuperable. Sobre esto se pronuncia Dunn:

“Según mi opinión, ésta es la [...] gran deficiencia en la investigación sobre el Jesús histórico: la comprensión de la transmisión de la tradición sobre Jesús exclusivamente desde el paradigma literario que nos resulta innato; la desgana a la hora de tomar en serio la cuestión de si la tradición oral se habría desarrollado como la tradición literaria; una valoración negativa de la tradición oral en relación con su fiabilidad como testimonio sobre Jesús; y, consecuentemente, un juicio negativo en relación con la capacidad de los investigadores para decir algo sobre Jesús que inspire confianza.

¿Es posible remediar este serio desequilibrio en perspectiva y método? Creo que sí”.³⁸⁹

³⁸⁷ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 238. Esta misma idea reaparece en Funk, como señala Dunn en nota de pie 116.; también cf. J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 52-53.

³⁸⁸ Como señala José Carlos Caamaño, desde la ilustración —siendo uno de los problemas de ésta— se trasladó la *oralidad* al ámbito de la conciencia precrítica y se ubicó el hecho escrito-textual en el ámbito de la conciencia ilustrada. Cf. J. C. CAAMAÑO, “Los relatos populares y su dinámica testimonial”, en: *Memoria identidad y reconciliación*, Actas del congreso hacia bicentenario, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, EDUCA, 2010, 703-707.

³⁸⁹ J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 56-57.

3. *Las aportaciones de Werner H. Kelber y Kenneth Bailey*

3.1 *Las características de la transmisión oral en la tradición de Jesús según W. Kelber*

Según James Dunn, Werner H. Kelber tiene el mérito de ser el primer estudioso del Nuevo Testamento que ha tomado con seriedad el carácter peculiar de la transmisión oral desde los estudios clásicos, folcloristas y antropológicos-sociales. La comparación que hace de los descubrimientos de tales investigaciones —en cuanto a “pautas mnemotécnicas”, “modelos de repetición”, “repeticiones antitéticas”, “asonancias”, “expresiones epítéticas”, “proverbios” y otros modelos implicados en la facilitación de la repetición de tradiciones— con los textos bíblicos muestra un emparentamiento en el modo de transmisión. Esta cercanía en el modo de transmitir la tradición de Jesús hace que Kelber reconozca en la tradición oral una “*insistente, conservadora tendencia a preservar*”³⁹⁰ información esencial, mientras se aproxima a la negligencia en cuanto al abandono de elementos no bien acogidos socialmente: “*Variabilidad y estabilidad, conservadurismo y creatividad, evanescencia e impredecibilidad son características de la transmisión oral, modelo que se ajusta al «principio de la ‘variación dentro de lo mismo’»*”.³⁹¹

Otra característica de la transmisión oral se encuentra en su inmediatez. Mientras que en la transmisión escrita la inmediatez no es posible, en la comunicación oral se puede concebir lo que Kelber denomina “síntesis oral”: es distinta la interpretación de un texto escrito con el *impacto* que se produce en el encuentro entre el hablante y el oyente. Además, dicha “síntesis oral” pone en consideración la realidad de una mal enfocada búsqueda de la forma original, pues en el ámbito de la transmisión oral no existe “esa” forma original: si Jesús dijo algo más de una vez no existe un original, sino creaciones únicas y originales, y con su propia validez.

Esta realidad, además, se puede aplicar también al impacto que causara en los diversos auditorios, y también en los mismos bajo diversas circunstancias y en las diferentes repeticiones. Tal reflexión invita a la consideración de que las palabras de Jesús debieron ser repetidas estando todavía Él vivo, poniendo en debate la tesis bultmanniana de que la tradición no se comenzó a transmitir sino hasta después de la Pascua.

³⁹⁰ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 243.

³⁹¹ *Ibid.*, 244.

Esta perspectiva de estudio que realiza Kelber también trae a la palestra la situación de los estudios de las búsquedas. En ellos se puso un especial énfasis en la tradición de los *logia*, dejando relegados los relatos sobre Jesús. Este autor vuelve a poner dichos relatos en un lugar prominente de la tradición. Gran importancia reviste el reconocimiento de que el evangelio de Marcos conserva muchos indicios de oralidad — como sintaxis y dinámica, griego coloquial, repeticiones, pleonasmos, etc.— y que lo lleva a hipotetizar que “*quizás lo que hizo Marcos fue tratar una narración oral de modo que siguiera siendo idónea para el oído más que para la vista*”.³⁹²

Como contrapartida a la importancia de la investigación sobre la transmisión oral aparece, en Kelber, la indicación de una “lucha entre testimonio oral y textualización de ese testimonio: Marcos representa una “*condena del proceso oral y de las autoridades*”.³⁹³ Para este investigador, *Q* —con su disposición oral y la inclusión del profetismo de Jesús— conserva la viva voz de Jesús, mientras que Marcos al elevar al Jesús terreno silencia al Señor vivo. En esto hay un olvido de la continuidad entre oralidad y escritura en favor de una dialéctica presupuesta.

3.2 *El descubrimiento de una memorización intermedia en Kenneth Bailey*

En abril de 1991, el profesor K. Bailey presentaba en el *Asia Journal of Theology* un artículo sobre una posible interpretación de la transmisión oral a través de su experiencia en Medio Oriente, donde residía desde hacía más de treinta años.³⁹⁴ En ella mostraba la existencia de dos modelos conocidos para entender la transmisión oral: una *tradición oral controlada formalmente* —al modo de la memorización de estilo rabínico ya presentada en las posiciones de Riesenfeld y Gerhardsson— y una *tradición informal no controlada* —sostenida especialmente por Bultmann y la *Formgeschichte*.

En cuanto a la primera de ellas la escuela escandinava, con Riesenfeld y Gerhardsson como principales exponentes, sostenía que la tradición detrás de los evangelios no nace en la misión de la iglesia postpascual, ni en la instrucción de la comunidad primitiva, sino del propio Jesús: “*Las palabras y hechos de Jesús constituyen*

³⁹² *Ibid.*, 246.

³⁹³ *Ibid.*, 247.

³⁹⁴ K. BAILEY, “Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels” en: *Asia Journal of Theology* 5 (1991), 34-54. La versión que usamos es la reimpresión en: *Themelios* 20.2 [en línea](1995), 4-10, disponible en: https://biblicalstudies.org.uk/article_tradition_bailey.html, [última consulta: 5 de agosto de 2017].

una palabra sagrada, comparable con el Antiguo Testamento, y se confía a personas especiales la entrega de esta palabra de una generación a otra o de un grupo a otro".³⁹⁵

En este sentido la transmisión oral se realizaría palabra por palabra y se aprendía de memoria. Este tipo de transmisión es *formal* en el sentido de que existe un maestro claramente identificado, y *controlada* porque el aprendizaje del material se da por el ejercicio memorístico y se la conserva como tradición, para preservarla íntegra.³⁹⁶

La posición de la escuela de la Historia de las Formas se encuentra en el otro extremo de la interpretación de la transmisión oral. Para Bultmann la mayor parte de la tradición que podría provenir de Jesús se ha desvanecido: "*Lo que las fuentes nos ofrecen es en primer lugar, el mensaje de la comunidad cristiana primitiva, que en su mayor parte la iglesia libremente atribuyó a Jesús*".³⁹⁷ Esta posición puede presentarse como *tradición informal no controlada: informal* porque no hay ni un maestro ni un alumno identificable y tampoco existe una estructura dentro de la que el material se transmita de una persona a otra. Todo es fluido y plástico, abierto a nuevas adiciones y formas, y en este sentido *no controlada*. Para Bultmann, la transmisión en la comunidad no tenía interés en preservar ni controlar la tradición.

Ambas posiciones, la de la *tradición oral controlada formalmente* y la de la *tradición informal no controlada*, tienen asidero en modos de la transmisión oral de Medio Oriente existentes hasta el presente. Sin embargo, existe una posición teórica intermedia hipotetizada por C. H. Dodd. Para este investigador existen en los sinópticos factores que llevan a la comprensión de diferencias que se podrían atender desde la transmisión oral, sin embargo, no puede negarse una coherencia que indica la presencia de un único maestro:

"cuando uno ha hecho todo reconocimiento de... los factores limitantes... en cuanto a los cambios por medio de la transmisión oral, los efectos de la traducción, el interés de maestros en "poner al día" los dichos... permanece que los primeros tres evangelios ofrecen un cuerpo de dichos, los cuales, son en conjunto tan consistentes, tan coherentes, y además tan distintivos en su manera, estilo y contenidos que ningún crítico razonable debe dudar, frente a cualquier dudas que pueda tener en cuanto a dichos particulares, que lo que está reflejado aquí es el pensamiento de un solo maestro único."³⁹⁸

³⁹⁵ *Ibid.*, 5.

³⁹⁶ Cf. *Ibid.*

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.* Parcialmente citada anteriormente como argumento utilizado por Dunn, cf. nota al pie 382.

Desde esta posición de Dodd, el trabajo de Bailey consistirá en la búsqueda de un modo de transmisión oral que contenga los enunciados teóricos que presenta el inglés y que tenga asidero en la realidad de la transmisión de las tradiciones de Oriente Medio.

Kenneth Bailey encuentra la posibilidad de esta posición intermedia en su experiencia de lo que las comunidades de Medio Oriente llaman *haflat samar*. Los *haflat samar* son reuniones que tienen las comunidades donde se transmiten las tradiciones que mantienen la identidad comunitaria. Su ambiente es *informal*, en el sentido de que no existe un maestro fijo ni un alumno identificado. Sin embargo, existen controles pues solamente quienes han crecido escuchando las historias pueden recitarlas en las reuniones públicas del pueblo y la comunidad que observa la recitación de la historia puede reprobar la representación si se cambia algo que no se puede variar en dicha tradición.³⁹⁹ Se muestra de este modo, la existencia de una *tradición informal controlada* que puede mantenerse en el tiempo y que, además, presenta una configuración de elementos rígidos y flexibles a la hora de ser transmitida.

Dentro de este tipo de transmisión, Bailey enumera cinco tipos de materiales: proverbios medulosos, enigmas en forma de historia, poesías, parábolas o historias y acontecimientos de la historia del pueblo o comunidad.⁴⁰⁰ En cada caso existe una regulación más o menos rígida según el material que se esté recitando. Bailey lo presenta en tres niveles:

- 1) *ninguna flexibilidad*: poemas y proverbios en los que no se admiten variaciones ni en la terminología utilizada.
- 2) *alguna flexibilidad*: parábolas y recuerdos de acontecimientos y personas importantes para la identidad del grupo. No se pueden introducir cambios en las líneas principales, pero se admite flexibilidad en los detalles;
- 3) *flexibilidad total*: cuando el material no atañe a la identidad del grupo y no es juzgado instructivo ni valioso (caen en esta categoría los chistes, las noticias de la calle, etc.).

Una consideración posterior de Bailey conviene al modo como ingresa a la tradición el material nuevo: estos elementos deben reunir algunas consideraciones

³⁹⁹ Cf. *Ibid.*, 6-7. La referencia de Bailey a la cultura de Oriente Medio como una cultura basada en el honor y la vergüenza otorga las características que hacen de las reprobaciones de la comunidad un castigo muy fuerte a las variaciones no permitidas de la tradición.

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid.*, 7.

importantes para la comunidad y generar un *impacto* en ella. A través de ejemplos, Bailey muestra la fortaleza de la *tradición informal controlada* en Oriente Medio.

El trabajo de Kenneth Bailey culmina presentando su hipótesis acerca de la *tradición informal controlada* y la posibilidad de su existencia en Palestina:

“Mi sugerencia es que hasta el trastorno de la guerra judía-romana (66-70 d.C.) la tradición oral informal controlada podía funcionar en los pueblos de la Palestina. Los que aceptaron el nuevo rabí como su Mesías esperado, habrían recordado y transmitido datos acerca de él como fuente de su nueva identidad. Luego, en el año 70 d.C., muchos de los pueblos de la Palestina fueron destruidos y la gente fue dispersada. Así la guerra judía-romana habría hecho pedazos las estructuras sociológicas de los pueblos, en las cuales la tradición oral informal controlada funcionaba. Sin embargo, cualquier persona que tenía veinte años o más en el año 70 hubiera sido una recitadora auténtica de tal tradición.

Parece posible que la iglesia primitiva refinara la metodología que ya funcionaba dentro de los pueblos. No todos los que vivían en la comunidad cristiana en el pueblo y escucharon las historias de Jesús fueron autorizados para recitar la tradición. Se requería que el testigo fuera un testigo ocular del Jesús histórico para calificarse como un *hyperetes tou logou*. Así, por lo menos hasta fines del primer siglo, se aseguraba la autenticidad de esta tradición a los ojos de la comunidad por medio de testigos autoritativos singularmente designados. A la vez, se puede explicar la corrupción evidenciada en los evangelios apócrifos como resultado de la destrucción de las comunidades que controlaban el monitoreo y transmisión de la tradición.

Así, en resumen y conclusión, hemos observado una metodología clásica para preservar, controlar y transmitir una tradición, la cual provee, por un lado, la certidumbre de la autenticidad y, por otro lado, la libertad dentro de los límites para cada forma de tal tradición. Además, los tipos de materiales que aparecen en los evangelios sinópticos incluyen primeramente las mismas formas como las que hemos encontrado preservadas por la tradición oral informal controlada, tales como los proverbios, las parábolas, los poemas, los diálogos, las historias de conflictos y los narrativos históricos”.⁴⁰¹

4. *El aporte metodológico en el Jesús Recordado*

Las consideraciones precedentes invitan a la proposición de una metodología que permita acceder a la tradición sinóptica desde la perspectiva oral de la tradición de Jesús. La confianza en la *credibilidad* de la tradición oral sostenida por Werner Kelber y la postulación de un modelo para imaginar dicha transmisión aportada por Kenneth Bailey, apuntan a nuestro autor en la búsqueda de un camino que no dependa del paradigma literario y que se aproxime a los textos neotestamentarios con una *imaginación oral*. Esta falta de imaginación del período oral ha sido señalada por E. P. Sander en *Studying the Synoptic Gospels*.⁴⁰²

Ambas posiciones, la de Kelber y la de Bailey, admiten en el hecho de la tradición oral una cierta flexibilidad que asume temas constantes, versiones reconocibles del mismo

⁴⁰¹ *Ibíd.*, 10.

⁴⁰² Cf. J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 57.

relato —algunas con repeticiones palabra por palabra— y elementos fijos o variables que dependen del contexto de la repetición.

Además, Dunn retiene como conclusiones del artículo de Bailey tres aspectos de la *tradición informal controlada*:

“Lo que añade Bailey es valioso, sobre todo el reconocimiento de que: 1) una comunidad puede estar lo bastante vinculada a sus tradiciones como para ejercer algún control sobre ellas; 2) el grado de control puede variar según la forma de la tradición y según la importancia de ésta para la identidad comunitaria, y 3) el elemento del relato considerado como su núcleo o la clave de su significado puede ser su parte más fija”.⁴⁰³

La cuestión que prosigue es, por tanto, si es posible que esta configuración de la transmisión oral ofrezca un modelo para interpretar la tradición de Jesús. En opinión de Dunn, la aportación de la *tradición informal controlada* puede servir para la búsqueda de la tradición de Jesús, pues se puede comprobar la existencia en los textos sinópticos de algunos indicios de esta configuración de la memoria comunitaria.

A la luz del análisis de algunos textos, Dunn logra hacer una demostración de cómo la búsqueda de esquemas fijos y variables puede aplicarse a la tradición de relatos y dichos de Jesús, permitiendo sostener una comprensión oral de la transmisión de la tradición. La aplicación metodológica consiste en poner en columnas los paralelos y establecer cuáles son los núcleos fijos y cuales los elementos variables. Miremos gráficamente la metodología con un pasaje:⁴⁰⁴

Mateo 26,39	Marcos 14,35-36	Lucas 22,41-42
Y adelantándose un poco, cayó rostro en tierra y oró diciendo: "Padre mío, si es posible, <u>pase de mi este cáliz</u> . Sin embargo, no sea como yo quiera, sino como quieras tu"	Y adelantándose un poco, cayó en tierra y rogaba que, si fuera posible pasaría de él aquella hora. Y decía: "Abba, <u>Padre</u> , todo es posible para ti. <u>Que pase de mí este cáliz</u> . Pero no sea lo que yo quiero, sino lo que quieras tú"	Y se apartó de ellos como un tiro de piedra, y se arrodilló, lloraba diciendo: " <u>Padre</u> , si quieres, <u>que pase de mí este cáliz</u> . Sin embargo, no se haga mi voluntad, sino la tuya"

En subrayado aparece lo que es común, y, sin subrayado, lo variable. Es claro, con este simple ejemplo, que no se puede esperar en estos textos redacciones anteriores, ya

⁴⁰³ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 254.

⁴⁰⁴ Los pasajes los elegimos al azar, pues nuestra meta no es más que la demostración gráfica del modelo de interpretación que Dunn lleva a cabo a lo largo de su obra. En este caso, los análisis están tomados de J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 802 y 804 respectivamente.

que los cambios son muy marcados. En cambio, según sostiene Dunn, descubrir en ellos una raíz oral con un núcleo fijo para lo más importante, y un esquema flexible para lo que está sujeto a variaciones, tiene más probabilidades de verosimilitud. Además, más allá de que no haya una concordancia palabra por palabra sí se retiene la idea principal, algo propio de la transmisión oral controlada.

Otra sinopsis nos mostrará un esquema con mayor cantidad de puntos rígidos y menos elementos flexibles:

Mateo 11,25-26	Lucas 10,21
²⁵ En aquel tiempo dijo Jesús: <u>Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los inteligentes y se le has revelado a los pequeños.</u> ²⁶ <u>Sí, Padre, pues tal ha sido tu voluntad</u>	²¹ en aquella misma hora sesionó Jesús de gozo en el Espíritu Santo, y dijo: <u>Te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a los sabios y a los inteligentes y se le has revelado a los pequeños. Si, Padre, pues tal ha sido tu voluntad</u>

Esta metodología que Dunn utiliza a la hora de identificar la tradición de Jesús conlleva también algunas consideraciones en torno a la hipótesis del *Jesús recordado* y su sustentabilidad en la perspectiva oral de la tradición.

5. *Posibilidades de la perspectiva oral de la tradición y la aplicación del modelo de la tradición informal controlada*

La consideración del paradigma oral permite conjeturar —según hace Dunn— una genética de la transmisión de la tradición de Jesús. Ya mostrado el surgimiento de una tradición prepascual en torno a la figura y actuación de Jesús, la consideración de la memoria colectiva como recuerdo de transmisión oral permite el entendimiento de que lo recordado en las transmisiones estuviese marcado por la profundidad del *impacto* que Jesús causaba en su actuación. El mismo impacto conllevaría la necesidad de la formación de una tradición que recordara qué lo había causado: “*al producir su efecto, la palabra o el hecho impactante devino tradición de esa palabra o hecho*”.⁴⁰⁵ Es este *impacto* causado

⁴⁰⁵ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 288. Nuestras negritas son cursivas en el original. Además de cita — en el mismo sentido— en nota al pie 267 a C. K. BARRETT, *Jesus and the Gospel Tradition*, London, SPCK, 1967: “La tradición se originó más en la impresión causada por la persona carismática que en dichos aprendidos de memoria”; “se conservó porque no podía ser olvidada”.

el que daría a la tradición su estructura como consecuencia de las indicaciones, las palabras fundamentales o la parte más álgida de la historia contada o del hecho sucedido.

Otra consideración se da en la transmisión como *hecho comunitario*. Habitualmente se entiende desde la perspectiva literaria que, en el ambiente de la investigación, se deben buscar los testimonios particulares de la actuación de Jesús. La perspectiva de la oralidad en tanto paradigma, en cambio, invita a hacer el esfuerzo de entender el proceso de formación de la tradición como un asunto comunitario:

“Así como una experiencia compartida del impacto causado por Jesús reunió primero un número de individuos en el discipulado, del mismo modo la formulación de ese impacto en palabras compartidas contribuyó sin duda a que ellos estrecharan sus lazos formando una comunidad de discípulos. “Ya en el círculo prepascual de discípulos era ‘una comunidad de confesión’ (*Bekennnisgemeinschaft*) constituida por discípulos comprometidos (*Nachfolgenden Jüngern*) que confesaban que Jesús era el revelador e intérprete final de la palabra de Dios”.⁴⁰⁶

De este modo, el carácter de memoria compartida —propio de la transmisión oral— hace que lo que se encuentre en la tradición de Jesús sean los rasgos constantes y coherentes del impacto compartido: “*Hay ciertamente un Jesús que produjo tal impacto, el Jesús recordado, pero no una forma pura original*”.⁴⁰⁷

Esta perspectiva oral que se asienta en el impacto producido y compartido lleva también una consideración de la formación primitiva de la tradición de Jesús. No puede, sin más, sostenerse la existencia de una tradición informal al comienzo que solamente es tomada en serio luego de la Pascua, sino que la formación de la comunidad estaba ya en estado germinal desde la primera llamada del Galileo a sus discípulos más cercanos. La tradición formativa tiene que haber desempeñado desde entonces un papel importante en el proceso de seguimiento, ya sea en el compartir los hechos del llamado, como en la identidad de los grupos de seguidores. Por otra parte, es en este sentido que se puede encontrar en el seno de las comunidades primitivas una continua función desempeñada por testigos transmisores reconocidos desde el principio como apóstoles o portadores autorizados de la tradición de Jesús. En la misma línea aparecen las situaciones vitales de dicha comunidad que exigen pensar en el contenido de las misiones encomendadas por el Maestro de Galilea.

Ciertamente que la Pascua puede haber cambiado la perspectiva desde la que se recordaba aquella tradición, pero la tradición oral debe haber proporcionado un vínculo vivo con el ministerio de Jesús y por eso debió ser altamente valorada. En este sentido, la

⁴⁰⁶ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 289.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 290.

aplicación de la metodología propuesta por Dunn ayuda a encontrar ecos de aquella tradición prepascual. Si no se busca establecer “formas puras de tradición” en el sentido de “originales sueltos”, no es por falta de información, sino porque tales “originales” corresponden a una perspectiva literaria de la transmisión de lo que Jesús hizo y/o dijo. Eso no niega que la tradición *esté ahí*, al alcance, y tampoco obliga a pensar en transformaciones que nos alejen de la actuación del Señor. La tradición oral se convierte en un puente para llegar a los textos:

“En transmisión oral, una tradición se recita, se interpreta, se representa, es decir, se ofrece en audición; pero no se edita. Y como hemos visto, las audiciones contienen elementos de estabilidad y elementos de variabilidad [...] mientras que el concepto de *estratos* literarios implica una lejanía cada vez mayor de un estrato ‘original’, ‘puro’ o ‘auténtico’, el concepto de *audición* supone la entrada en contacto directo —incluso la inmediatez de interacción— con la parte nuclear de un tema vivo, aunque diversamente ataviado en las distintas audiciones”.⁴⁰⁸

“En otras palabras, lo que hoy día encontramos en los evangelios no es el estrato superior (última edición) de una serie de capas cada vez más impenetrables, sino la tradición viva de la celebración cristiana, que nos lleva con sorprendente inmediatez a lo central de los primeros recuerdos conservados de Jesús”.⁴⁰⁹

Por último, una preocupación en la obra de Dunn se presenta frente a la suposición “desafortunadamente generalizada” de que cada documento refleja y representa los puntos de vista de una sola comunidad y que las tensiones existentes dentro de los documentos —y entre ellos— indican cristianismos diferentes —hipótesis que en otro lugar llama “un documento por comunidad”⁴¹⁰— y, por tanto, tradiciones opuestas: “*Supone, en otras palabras, que más o menos desde el principio existieron corrientes de tradición diversas y antagónicas que celebraban diferentes Jesuses*”.⁴¹¹ Esta posición se encontraría relativizada si se supone la existencia de tradiciones orales que se comunicaban entre diversas comunidades: las primeras iglesias no estarían aisladas unas de otras en tradiciones enfrentadas, sino que en realidad parecerían ser una “red de comunidades en constante comunicación”, realidad que parece atestiguada por las cartas de Pablo y los relatos de los Hechos de los Apóstoles.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, 298.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, 304.

⁴¹⁰ Cf. J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 33.

⁴¹¹ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 300.

Recapitulación: exposición de resultados

Hacemos un elenco de los resultados del “*Los aportes de la obra de Dunn: El Jesús recordado y sus implicancias*”:

1. Para Dunn la tradición sinóptica atestigua no tanto lo que Jesús hizo o dijo, sino la manera en que lo que hizo o dijo fue *recordado* por sus discípulos. Trabajando con la categoría de *impresión*, podríamos decir que la tradición atestigua el *impacto* que las acciones y palabras de Jesús produjeron en sus primeros seguidores. Es el proceso del recordar lo que actualizaba el presente: “*es precisamente el proceso de recordar lo que funde los horizontes de pasado y presente, haciendo que el pasado sea presente de nuevo (Vergegenwärtigung)*”. De esta manera, lo que se encuentra en la tradición sinóptica es el recuerdo de los primeros discípulos: “*no el mismo Jesús, sino el Jesús recordado*”.
2. Desde esta perspectiva, la intención historiográfica de llegar a una realidad objetiva, desprovista del influjo de la fe y de la interpretación de sus discípulos, se muestra como una utopía. La labor que debe desarrollar cada investigador, según la propuesta de nuestro autor, será la de hacer un “retrato” de Jesús como ha sido percibido por sus primeros seguidores. Ésta no es una tarea ilegítima ni imposible. La conciencia de que Jesús puede ser percibido *solamente* a través del impacto que causó en sus primeros discípulos —es decir, la fe— se convierte en la clave para un reconocimiento histórico (y una evaluación) de tal impacto. De esta manera, en la tradición sinóptica —en cuanto al contenido de lo que Jesús hizo y dijo—, se puede descubrir una continuidad de *fe* entre los recuerdos prepascuales y la predicación postpascual.
3. Lo que sucede con la investigación desarrollada en los diferentes períodos de la *Quest* es que, si bien se reconoce la importancia de los procesos que atraviesan la tradición de Jesús en su producción, memoria y transmisión, sus resultados suelen acercarse a la indagación con “mentalidad literaria”. Esta perspectiva hace que se avance sobre los textos con diversas teorías que intentan explicar la tradición sin prestar atención al período oral o a cómo éste funcionaría: a estos métodos les falta una *imaginación de la transmisión oral*. Este hecho produce un vacío temporal entre Jesús y la tradición puesta por escrito. Y si además se agrega a ello la desconfianza innata —en la mentalidad literaria— del proceso de oralidad, el vacío se convierte en una brecha insuperable.
4. La confianza en la *credibilidad* de la tradición oral sostenida por los autores Werner Kelber y Keneth Bailey, junto con la postulación de un modelo para imaginar dicha transmisión que aporta el segundo, apuntan a Dunn en la búsqueda de un camino que no dependa del paradigma literario y que se aproxime a los textos neotestamentarios con una *imaginación oral*.
5. A la luz del análisis de los textos, Dunn logra hacer una demostración de cómo la búsqueda de esquemas fijos y variables puede aplicarse a la tradición de relatos y dichos de Jesús, permitiendo sostener una comprensión oral de la transmisión de la actuación del Galileo. La consideración del paradigma oral permite conjeturar —según hace Dunn— una genética de la transmisión de la tradición de Jesús.
6. Podríamos suponer que la tradición encuentra su momento original en los hechos y/o palabras del Galileo. Además, el mismo impacto conllevaría la necesidad de la formación de una tradición que recordara qué lo había causado: “*al producir su efecto, la palabra o el hecho impactante devino tradición de esa palabra o hecho*”.
7. Otra consideración se da en la transmisión como *hecho comunitario*. Habitualmente se entiende desde la perspectiva literaria que, en el ambiente de la investigación, se deben buscar los testimonios particulares de la actuación de Jesús. La perspectiva de la oralidad en tanto paradigma, en cambio, invita a hacer el esfuerzo de entender el proceso de formación de la tradición como un asunto comunitario. De este modo, el carácter de memoria compartida —propio de la transmisión oral— hace que lo que se encuentre en la tradición de Jesús sean los rasgos constantes y coherentes del impacto compartido.
8. La tradición formativa tiene que haber desempeñado desde entonces un papel importante en el proceso de seguimiento, ya sea en el compartir los hechos del llamado, como en la

identidad de los grupos de seguidores. Es en este sentido que se puede encontrar en el seno de las comunidades primitivas una continua función desempeñada por testigos transmisores reconocidos desde el principio como apóstoles o portadores autorizados de la tradición de Jesús.

9. Ciertamente que la Pascua puede haber cambiado la perspectiva desde la que se recordaba aquella tradición, pero la tradición oral debe haber proporcionado un vínculo vivo con el ministerio de Jesús y por eso debió ser altamente valorada. En este sentido, la aplicación de la metodología propuesta por Dunn ayuda a encontrar ecos de aquella tradición prepascual.
10. Si no se busca establecer “formas puras de tradición” en el sentido de “originales sueltos”, no es por falta de información, sino porque tales “originales” corresponden a una perspectiva literaria de la transmisión de lo que Jesús hizo y/o dijo. Eso no niega que la tradición *esté ahí*, al alcance, y tampoco obliga a pensar en transformaciones que nos alejen de la actuación del Señor. La tradición oral en la imaginación del investigador se convierte en un puente para alcanzar en los textos la tradición de Jesús.
11. Por último, una preocupación en la obra de Dunn se presenta frente a la suposición “desafortunadamente generalizada” de que cada documento refleja y representa los puntos de vista de una sola comunidad y que las tensiones existentes dentro de los documentos y entre ellos indican cristianismos diferentes —hipótesis que en otro lado llama “un documento por comunidad”. Esta posición se encontraría relativizada si se supone la existencia de tradiciones orales que se comunicaban entre diversas comunidades: las primeras iglesias no estarían aisladas unas de otras en tradiciones enfrentadas, sino que en realidad parecerían ser una “red de comunidades en constante comunicación”.

CUARTA PARTE:
EL JESÚS RECORDADO: BALANCE,
VALORACIONES, APERTURAS Y LÍMITES DE
LOS APORTES DE DUNN

Capítulo VIII

Los aportes de James Dunn en el *Jesús Recordado*: balance, valoraciones, aperturas y límites

Llegados al final de la disertación nos queda la evaluación de la obra de Dunn y de las perspectivas por él formuladas. Como hemos mostrado en el transcurso de la investigación, la *Quest* está marcada por continuas tensiones. De un lado la perspectiva del historicismo y del otro la opción dogmática ahistórica, iniciaron el recorrido de los antecedentes de la propuesta del *Jesús recordado*. Dichas tensiones manifiestan la necesidad de un equilibrio.

Incluso la primera parte de la disertación no está exenta de tensiones: por un lado, la necesidad de la búsqueda de la historia de Jesús, pues en ella se da el elemento de credibilidad del cristianismo y, por otro, la apertura trascendente de la revelación que evita querer reconocer en la historia la totalidad del misterio divino. Necesidad y límites se mostraban en estrecha continuidad y animaban a una búsqueda marcada por medidas obligadas.

Es en ese sentido que pretendemos exponer la valoración en torno a equilibrios que muestran las posiciones y las limitaciones de la obra analizada.

1. La aplicación del Realismo crítico

Como señalábamos al exponer las opciones históricas de Dunn, el autor se incluye dentro de los investigadores que utilizan los criterios epistemológicos propuestos por

Bernard Lonergan del realismo crítico. Esta opción marca un primer equilibrio entre el realismo ingenuo y el idealismo. Como mencionábamos también, la expresión “realismo crítico” es la denominación de una posición epistemológica que concibe el conocimiento como la conjunción del experimentar, entender y juzgar.

Por un lado, la tipificación “distanciamiento del dogma” y “alejamiento de la historia” —que hemos utilizado también en la segunda parte como guía de nuestra exposición— se presenta en sus conclusiones como los extremos de dos concepciones gnoseológicas. El “alejamiento del dogma” consideraría que los resultados de la investigación histórica son la aproximación al Jesús real —el Jesús de la historiografía— y por tanto establece en sus planteamientos una concepción objetivista de la labor del historiador. James Dunn lo deja claro en una concisa sentencia: *“el ‘realismo crítico’ es formulado sobre todo contra el ‘realismo simplista’ del antiguo positivismo histórico. Es lo que Lonergan denomina ‘el principio de la cabeza vacía’: la idea de que se llega a la objetividad mediante la sustracción de la subjetividad”*.⁴¹² El “alejamiento de la historia”, en cambio, sin contener la gnoseología propia del idealismo —por lo menos, no en todos los casos— sí se adentra en la imposibilidad de conocer el objeto de la investigación en la materia de la historiografía: la búsqueda del Jesús histórico es una labor imposible —y, además, irrelevante—. Así, sin establecerse en las posiciones epistemológicas de un idealismo que concibe imposible el conocimiento del objeto —en el ámbito de la gnoseología— propone —en el ámbito de la historia— una conclusión similar: no es posible conocer la historia de Jesús.

Por otro lado, la distinción entre “acontecimientos”, “datos” y “hechos” establece ya un elemento de subjetividad en el trabajo del historiador: la pretendida objetividad pasa por la comprensión e interpretación del investigador y no puede permanecer incólume según la “ilusión” historicista. Sin embargo, aquella subjetividad no establece un límite infranqueable al conocimiento del objeto de la investigación. Dunn considera que el camino que se persigue en el tránsito de los datos a los hechos es un diálogo que, reconociendo la complejidad del camino, sea capaz de establecer ya no lo “certero” sino

⁴¹² *Ibíd.*, 145. Si se piensa que esto es algo propio de la condición epistemológica decimonónica, ya mostramos que Dunn considera que esa opción sigue funcionando. Merece ser resaltada la crítica que Dunn dirige a importantes autores que están enmarcados en la *Third Quest*: “Crossan, a pesar del carácter por lo demás revolucionario de su enfoque, basa su análisis de la tradición de Jesús en una estratificación sorprendentemente «objetiva» de esa tradición; H. Childs, [...] ve en Crossan «un positivismo sutil e involuntario» [...]. Y la preocupación de Wright por no «dejar cabos sueltos ... colgando por ahí» [...] es de carácter sorprendentemente modernista. Incluso Meier, quien reconoce que «la búsqueda de objetividad» no es realista [...] mantiene que el ideal de un exégeta es emplear «métodos puramente histórico-críticos»”. Cf. *Ibíd.*, 144, nota al pie 39.

lo más “probable”. Y el juicio de nuestro autor para tal categoría en el ámbito del estudio de la historia es por demás halagüeño: “*En investigación histórica, ‘probable’ es una apreciación muy positiva*”.⁴¹³

Por ende, la aplicación de la epistemología del realismo crítico al trabajo histórico por parte del investigador inglés se valora en cuanto se logra colocar a medio camino entre un objetivismo entusiasta que pide a la labor historiográfica presupuestos que rebasan sus posibilidades, y una concepción anti-histórica que la perspectiva fiducial fundamentalista busca imponer a la conciencia creyente. En este sentido, la importancia de la obra de Dunn se muestra en cuanto a la posibilidad de no caer en caminos ya explorados por la *Quest* y que sólo logran establecer discusiones atemporales. La mediación hermenéutica en la labor de los historiadores ya es un valor asumido en el trabajo de investigación como para desentenderse de ella y la subjetividad no puede desterrarse en nombre de presupuestos inalcanzables. Tampoco se puede caer en un Jesús significativo para la fe y no para la historia, pues ella se da necesariamente en el transcurrir de ésta, y en la segunda también se encuentra en su condición de credibilidad.

El cristianismo necesita de ambas potencias de la polaridad *fe-historia* y por ello deberemos reconocer el valor de la mediación hermenéutica y de la posibilidad del objeto de conocimiento. El camino emprendido por Dunn nos pone en condiciones de seguir sosteniendo ambos polos de la tensión, y eso ya es una ganancia. De esta manera, el investigador inglés logra encaminar la investigación entre dos pretensiones absolutas y lo hace mostrando no solo las falencias de ambos caminos, sino la complejidad de la investigación, la cual no permite semejantes reducciones. La aplicación de una epistemología equilibrada es el primer aporte que conlleva la posibilidad del diálogo entre la fe y la historia, manteniendo, por un lado, la necesidad de la *analogía* (condición de posibilidad de la empatía del investigador con su búsqueda) que evita objetivismos exacerbados y pone en contacto con la existencia de una tradición que también es historia y, por otro, la condición de posibilidad de toda investigación historiográfica: que el objeto de estudio pueda ser alcanzado, lo que evita un subjetivismo que pretende guardar al abrigo de la significación existencial cualquier resultado del trabajo historiográfico. Entre una y otra potencia lo que no tiene lugar es el diálogo, allí nos invita James Dunn:

“Hay, pues, un Jesús histórico, que es legítimo y posible objeto de nueva investigación. No un Jesús casi objetivo, cínico o con cualquier otro tinte filosófico, que pueda ser o no significativo

⁴¹³ *Ibid.*, 137.

para la fe cristiana. Sino el Jesús que históricamente hablando *fue* significativo para el primer florecimiento de esa fe. Una búsqueda así, pienso, tiene buenas probabilidades de éxito”.⁴¹⁴

2. *Dialógica hermenéutica*

Un segundo equilibrio en la propuesta de Dunn se descubre entre dos posiciones antagónicas que son producto de las visiones anteriores, tanto la que pretende un objetivismo histórico como la que ha renunciado a la búsqueda del Jesús de la historia por el elemento de fe pospascual de los textos. La primera se atiene a la raigambre histórica, y la segunda a la significación existencial, y ambas ignoran la implicación de una en la otra.

El elemento de equilibrio, que se propone entre los “alejamientos” de la segunda parte de la exposición se consigue a través de una mediación hermenéutica que invita al diálogo entre las dos posiciones y que encuentra su explicación en las deficiencias de los presupuestos de cada uno de sus métodos. Demarcadas las limitaciones de los métodos históricos y de las presunciones existenciales, nuestro autor invita a un camino dialogal que evite que los métodos impongan una oposición irreconciliable.

De este modo, frente a un historicismo que pretende agotar la significación de Jesús a través de los métodos históricos se reconoce que los acontecimientos del Galileo ya reunieron una significatividad que hizo de los que lo escuchaban, seguidores, e implicó —en ese sentido— una respuesta de fe. Frente a un subjetivismo que pretende encontrar en lo que Jesús significó para las primitivas comunidades cristianas una argumentación completa para la fe, se presenta la necesidad de asumir la investigación histórica por la misma credibilidad de aquella fe, y por la implicancia de la encarnación. Ambas posiciones —diríamos nosotros— parecen desconocer lo que la otra corriente tiene de verdadero. La exclusión de la significación por parte de la historiografía quita posibilidad de acercarnos al Jesús que es posible conocer en los textos confesionales para dar paso a una construcción teórica que se desentienda de la fe, realidad que el Jesús real —el que predicó, camino y eligió discípulos en Palestina— generó en sus oyentes y da paso a la construcción de significaciones diferentes, con la invariable conclusión a la que arribaba Schweitzer: que Jesús transformado por las expectativas de los investigadores pasaba de largo a la época de ellos y volvía a su propio tiempo, con la consecuente extrañeza de los

⁴¹⁴ *Ibid.*, 392.

eruditos. La omisión de la importancia de la historia de Jesús en el ámbito de la fe excluye la posibilidad de entender que Dios habla allí donde la historia toma la densidad de revelación y, por tanto, renuncia a la característica propia de la fe cristiana: su encarnación histórica y su pretensión de verdad. Frente al *aut, aut* de las posiciones historicistas o fideístas, la propuesta de Dunn trae el *et, et* propio de la cosecha de una teología que es capaz de dialogar: raigambre histórica y significación existencial se dan en la figura de Jesús desde el comienzo.

En la primera parte de nuestra presentación mostrábamos la necesidad de un equilibrio entre las posiciones de la historia y la teología en cuanto a la figura de Jesús para no convertir a éste en un envase contenedor de diferentes ideologías. En este sentido, Dunn propugna un diálogo que hace posible encontrar posiciones mesuradas, que ciertamente no agotan la fe en Jesús convertido en Cristo, pero hacen posible una aproximación que se acerque mejor a lo que Jesús —polo histórico— produjo en la percepción de los primeros seguidores —polo fiducial.

La dialógica hermenéutica propugnada por nuestro autor se establece como necesaria entre las dos posiciones y encuentra su posición en el enclave del pasaje que hace la labor histórica en la reconstrucción de los hechos mediante los datos. Dunn sabe hacer valer las posibilidades hermenéuticas en los lugares donde las tensiones de la investigación historiográfica se hacen patentes según el método histórico-crítico. Así entre la tensión entre el *sentido del pasado* y la *analogía* en el campo de la investigación, debe haber una mediación hermenéutica que permita la alteridad y la novedad de un acontecimiento frente al principio *analógico* y una capacidad de interpretación empática —proximidad experiencial— por parte del historiador, que lo haga sentirse en una tradición intermedia frente al objetivismo histórico. Aquí también la mediación hermenéutica asume la raigambre histórica —en cuanto que la alteridad de los datos asume la posibilidad de un conocimiento histórico— y la significación existencial —en cuanto a la posibilidad de “revivir” el decurso vital de los acontecimientos. La mediación hermenéutica en los ámbitos de la *objetividad* y de la *probabilidad* ya han sido señalados en la sección anterior, y se relaciona en la posibilidad de la consecución de una interpretación probable de los hechos. La mera objetividad llevada al campo de la certeza científica decimonónica no es algo que la ciencia histórica deba pretender, pero ello no quita la posibilidad de conocimiento al historiador. Dunn considera, como mencionamos en el apartado anterior, la consecución de un conocimiento probable, en el que la hermenéutica no tiene un trabajo menor, ya que de la interpretación y seguridad de los

datos se concluye un grado mayor de probabilidad. Además, sostiene que el historiador puede entrar en la experiencia de fe de los primeros seguidores de Jesús, aun sin compartirla. Esta afirmación hace posible entrar en el ámbito de significado al investigador, y aún más, le permite considerar la fe como un elemento histórico: es la fe histórica de los primeros discípulos. En esta tensión pretender una objetividad que se desentienda de la subjetividad del que conoce se presenta como una mera ilusión.

El valor de la propuesta dialógica del autor inglés estriba en que presentando cada una de las suposiciones de la ciencia histórica —y con ellas las del método histórico-crítico— propone unas mediaciones hermenéuticas que no pueden ser desechadas. La interpretación ingresa en el ámbito de lo histórico de modo que se hace exigible que se acepte incluirla en el espacio de los presupuestos de cualquier investigación. Dunn juega en los entresijos de cada presupuesto de una manera que construye un equilibrio racional y claramente aceptable.

De este modo, cuando la investigación de los acontecimientos implica la valoración de unos datos que están puestos en unos textos, la necesidad del historiador no es desarticularlos en nombre de una objetividad y una certeza inexistente, sino salir a su encuentro mirando lo que el texto dice y dejándose interpelar por él. Quitar la posibilidad de escuchar la voz del texto para sostener —en ellos— el presupuesto que cualquier metodología implica lleva, no solo el dogmatismo del método, sino y sobre todo la transformación de lo que los datos están diciendo. Si los textos nacen de una fe histórica, desestimarla es una consecuencia de un *a priori* metodológico y, si para mantener la fe hay que quitar la posibilidad de lo histórico, es consecuencia de la opción de un significado *a priori* que carece de argumentos.

Queda por tanto ver las posibilidades del objeto de estudio de Dunn para conocer si asume la significación y la raigambre: el Jesús recordado.

3. Posibilidad del objeto de estudio: el Jesús Recordado

Otro aporte de James Dunn se aprecia en la caracterización del objeto de estudio de la tradición de Jesús: el Jesús recordado. Esta determinación del objeto de estudio le da nombre al primer volumen de su *opera magna* “*El cristianismo en sus comienzos*”. En este sentido, una sentencia de nuestro autor muestra lo que considera posible en el

marco de la investigación sobre la vida de Jesús: “*El único objetivo realista para toda ‘la búsqueda del Jesús histórico’ es el Jesús recordado*”.⁴¹⁵

Este Jesús recordado es consecuencia del *impacto* que Jesús produjo en sus discípulos y que dio inicio a la tradición del Galileo. Tal *impresión* de Jesús será la condición de posibilidad de la importancia que tenía en las comunidades primitivas el *recuerdo* del Galileo. Dunn afirma que la fuerza formativa original que modeló la tradición de Jesús fue el impacto que éste produjo en sus seguidores. Dicho *impacto*, en buena medida, derivó en tradición y, expresado en tradición oral cristalizó en textos que guardan noticias de las acciones y palabras de Jesús. Desde esta perspectiva, como mencionábamos en la tercera parte, se cambia el modo de entender la *Quest*. Algunos autores habían tomado noticia de esta realidad —como también tratamos de mostrar anteriormente—, sin embargo, Dunn hace de la consideración de este *impacto* el momento fundante de la tradición de Jesús y, por ende, de la revelación neotestamentaria.⁴¹⁶

La concepción del *impacto* como motivo de origen y formación de la tradición de Jesús se convierte en un aporte importante para la consideración del modo de transmisión de dicha tradición y, además es consistente con las perspectivas que plantean la fe histórica —que se trasluce en la fe que los historicistas critican en los textos sinópticos— enraizada en la historia del Nazareno. Si Jesús provocó respuestas de fe en sus primeros seguidores es impensable un Jesús histórico que no que no sea asociado a esa respuesta fiducial. El *impacto* mismo —en la vida de cada uno de los oyentes/seguidores, en la reflexión de la vida comunitaria hacia dentro o hacia fuera⁴¹⁷— contiene las características propias de una fe que se hace tradición.

De este modo, si las perspectivas históricas y hermenéuticas reclamaban un equilibrio entre posiciones historicistas y fideístas, y la mirada del investigador de Durham exigía que eso se debata en el mismo campo de lo histórico, es la misma consideración de la reconstrucción de la vida de Jesús la que exige fe e historia. Fe porque Jesús la produjo, historia porque de lo contrario no habría causa de tal fe que supo identificar al exaltado con el crucificado. Asimismo, no existe un *vacío* entre un Jesús histórico y un Jesús de la fe. Si las tradiciones más antiguas resultaron del *impacto* que Jesús suscitó en sus oyentes —que se hicieron discípulos— la conclusión es que ellas ya

⁴¹⁵ *Ibid.*, 392 y 990.

⁴¹⁶ Como afirmaba Espezzel. Cf. *Supra El impacto del encuentro con Jesús: fe y tradición prepasual*.

⁴¹⁷ Cf. H. SCHÜRMANN, “Jesús trae la última”, 63-84.

son producto de una fe enraizada en las acciones y dichos de una figura histórica que invitó a creer. La idea de la reconstrucción de un Jesús que no provocó una respuesta de fe es sólo una imagen teórica.

Creemos que esta definición del objeto de estudio de la *Quest* es sustentable, teniendo en cuenta que los datos que los sinópticos nos entregan son, *de hecho*, testimonios de fe y no modernas biografías. Que sean documentos confesionales no impide sin embargo que contengan una primitiva tradición de Jesús ni que deba descartárselos por descrédito —como ya ha quedado planteado— y esto es un aporte clarificante de lo que la labor histórica puede buscar. Dunn logra de esta manera establecer el objeto formal de la investigación histórica respecto de los datos que contienen los evangelios sin desfigurar su naturaleza, sino que más bien son esos datos los que permiten abordar el objeto y su manera de estudiarlo. Como ya mostramos, muchas veces son los *a priori* de las teorías los que modifican los datos y dejan de lado lo que molesta al principio rector: la fe o la historicidad de los datos. El profesor de Durham parece haber encontrado una clave para leer los datos según lo que son y no por eso limitarlos a ser la creación —en el sentido “ahistórico”— de las comunidades pospascuales.

4. El cambio de paradigma: la búsqueda del ambiente del Jesús Recordado

La aportación más decisiva de la obra de Dunn es el reconocimiento de la tradición de Jesús dentro de una cultura oral. Si el *Jesús recordado* depende de la impresión que las acciones y palabras de Jesús provocaron en la vida de sus primeros seguidores, la tradición de Jesús debe encontrar su fuente de origen en la memoria de estas actuaciones tal como eran recordadas. En este sentido, suponer que ese recuerdo sólo se hizo importante al momento de escribir los evangelios o “estratos anteriores” no deja de ser poco realista, y además reductivo: la posición de un estudio que organiza la investigación en torno a etapas de escritura y redacción se establece sobre un paradigma literario.

Dunn logra mostrar esta realidad también desde explicaciones simples que pueden dar respuesta a temas imbricados para la lectura “literaria”. La falta de imaginación que conserva la investigación sobre las posibilidades de una cultura oral también tiene su constatación en la idea de que para “asegurar” un dato y su fidelidad a lo ocurrido debe

estudiarse la redacción original de tal o cual tradición. Es la idea de originalidad, en el sentido de lo escrito, lo que funcionando como un *a priori* de la investigación hace pensar en la búsqueda de “capas originales”. Una cultura oral no tiene ese modo de pensar la actuación de Jesús, pues no hay en la concepción de oralidad consideraciones sobre *originales* y *copias*, como sí en el pensamiento literario. No se intenta negar la posibilidad de que oralidad y textualidad se dieran en conjunto, pero es el modo de funcionar la memoria —en lo que llamaríamos *mentalidad oral*— lo que sí es diverso. La cultura literaria con que se aborda el tema de la tradición es muy posterior a los inicios de la tradición de Jesús como para discernir lo original y lo no original y, por ende, lo verdadero y lo falso desde esa perspectiva.

Además, si la tradición de Jesús puede establecer su origen en el *impacto* que el Nazareno provocó en sus seguidores, la distinción entre tradición prepasual y tradición pospasual no puede generar un muro inexpugnable ni para la vida de las primitivas comunidades, que habrían cambiado a Jesús por un mito, ni en la investigación. Como señalábamos, es la *continuidad* entre la fe prepasual y pospasual un camino que se debe recorrer en el estudio de la tradición de Jesús.

La “imaginación literaria” es un paradigma de la investigación incluso en la búsqueda de las tradiciones orales llevada a cabo por la *Formgeschichte*.

Al finalizar la segunda parte de nuestro trabajo invitábamos a pensar en la investigación y su método como una lente que permitía ver a lo lejos, y también queríamos pensar en una lente que permita ver los márgenes del objeto observado para captar con mejor atención y mayores posibilidades lo que se está observando, esta imagen que utilizamos cobra mayor fuerza en cuanto la invitación es a cambiar el paradigma de la investigación. Recordemos que los paradigmas —en el sentido kuhniano del concepto— limitan o expanden cualquier aproximación investigativa pues son “*realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante mucho tiempo, proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica*”.⁴¹⁸ Los modelos que se utilizan en la investigación dan posibilidad a pensar de un modo o de otro y, de esta manera, la propuesta de Dunn conlleva a la búsqueda de modelos nuevos para pensar la tradición de Jesús en una cultura de oralidad, y aún mejor, en una transmisión que implica ser pensada e imaginada con parámetros de una *mentalidad oral*.

⁴¹⁸ T. S. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, 13.

En este sentido, el aporte que complementa el cambio de paradigma es la concepción de un método que refleje un modo de transmisión oral intermedio frente a los conocidos extremos de la memorización rabínica —transmisión formal controlada— y de la transmisión de rumores —transmisión informal incontrolada—. Este modo de transmisión tomado del artículo que Kenneth Bailey presentara en el *Asia Journal of Theology* y establecería un modo de entender la transmisión oral que podría haberse usado en la tradición de Jesús: la transmisión informal controlada. Ciertamente, si bien esta apreciación de la transmisión se establece desde el estudio de campo del profesor Bailey, en lo que parece ser un repaso de su experiencia en Oriente Medio, la concepción del *impacto* que hizo que se recordase a Jesús —acciones y palabras— es acorde con el modelo presentado.

La aportación del cambio paradigmático que abreva con la posibilidad del conocimiento de la tradición de Jesús —en cuanto a cómo fue recordada su figura y su actuación—, se expande en la probabilidad de una respuesta de fe antes de la pascua que exige un *continuum* con la proclamación pospascual y explica mejor algunas diversificaciones en el interior de la tradición de Jesús que la idea de *originales* y *copias*. Además, tiene la ventaja de no ser reductiva —en el sentido que no exige que sea el único modo de transmisión, admitiendo la posibilidad de documentos escritos—. Por otra parte, explica que los primeros escritos no estén tan interesados en transcribir las acciones de Jesús, pues ya se conocían por vía de la transmisión oral (que debería ser la más común en un *ambiente de oralidad*) en una *red* de comunidades en comunicación.

5. Estabilidad y flexibilidad en la Tradición de Jesús

Un aspecto que la opción paradigmática y la metodología de Dunn asumen es la realidad de un *continuum* entre la fe pre y pospascual en una tensión de memoria y creación. La perspectiva de aspectos estables y fórmulas flexibles se corresponde con los estudios sobre las transmisiones orales comunitarias que consideran estos procesos como una conjunción de elementos firmes y variables. Esta constatación enuncia la existencia —en dichas transmisiones— de un núcleo invariable que conserva la identidad de lo transmitido dentro de la diversidad de los detalles, pero que también implica una

conservación de lo central y una posible actualización de los detalles a la vida de la comunidad. Esta realidad cristaliza en los escritos sinópticos:

“Característicamente en la tradición sinóptica vemos tradiciones que en algún grado fueron importantes para la identidad de las comunidades que las recitaban. En las partes estables e inestables de la tradición, todavía manifiestas en su forma permanente (variaciones textuales aparte... ¡o incluidas!), podemos rastrear lo continuo y lo variable en las comunicaciones orales. *Lo primero deja percibir la identidad de la tradición; lo segundo, su vitalidad.* Los evangelios escritos son esas mismas comunicaciones ya fijas (y ampliadas), que por haber obtenido decidida y amplia aceptación en las iglesias primitivas se convirtieron en formas normativas de la tradición. Pero inicialmente los evangelios no eran muy diferentes, en cuanto al carácter, de las innumerables comunicaciones orales que los habían precedido”.⁴¹⁹

Tal afirmación provoca en la imaginación de la transmisión oralmente comunicada una *identidad* de la tradición que tomó forma desde el inicio por medio del *impacto* de la actuación de Jesús en la experiencia de sus primeros seguidores. Esto se conjuga con la existencia de géneros que conservan diferentes grados de estabilidad o flexibilidad según el recuerdo que la transmisión requiera a la hora de mensurar el impacto producido por tal o cual hecho o palabra —como se presenta en el análisis de las tradiciones comunitarias en Oriente Medio por parte de K. Bailey.

De esta manera, nuestro autor logra presentar un modo de abordar los textos evangélicos desde una imaginación oral y no literaria. Pueden quizás más adelante proponerse otras posibilidades metodológicas, sin embargo, hay que reconocer que el cambio focal que produce la modificación paradigmática tiene como contrapartida un modelo de análisis basado en las comunicaciones orales reconocidas en el campo de la vida de comunidades existentes en Medio Oriente.

Quisiéramos señalar la posibilidad de comprensión de estas tradiciones en el ámbito de la comunicación comunitaria por abrir nuevos campos de reflexión que desarrollaremos más adelante, pero que son importantes a la hora de valorar la hipótesis del investigador inglés. Como señalábamos en la parte dedicada a la posibilidad de comunicación de un texto contextualizado, la misma necesidad de comunicar establece una cierta interpretación de la realidad de los destinatarios: “*el escritor no escribe por escribir sino pensando en cómo va a ser recibida esa comunicación*”.⁴²⁰

Para reflexionar acerca de esta realidad de toda comunicación tomaremos un ejemplo del anecdotario en el artículo de K. Bailey:

⁴¹⁹ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 992.

⁴²⁰ *Supra*, cf. b) *El sentido hermenéutico de la tensión hacia la objetividad y la realidad de la probabilidad: prioridad del “sentido llano”*.

“En el otoño de 1967 la Junta Directiva de la universidad teológica donde estaba dando clases en el Líbano pidió que lleváramos a cabo una serie de conferencias abiertas al público, con relación a la guerra que había transcurrido en el verano del mismo año. Lo hicimos. La última de la serie fue dada por tres pastores del medio oriente. Dos eran de la Palestina. El tercero era el pastor Ibrahim Dagher, quien en aquel tiempo era el líder oficial de los evangélicos en el Líbano, y un recitador auténtico de la tradición oral informal controlada de su comunidad.

Los primeros en hablar fueron los dos de Palestina. Durante unos 45 minutos cautivaron a su audiencia. Presentaron un fuerte y racional argumento pidiendo apoyo para la causa de los palestinos. Solamente me acuerdo del tema e hilo principal de su presentación. Al fin, el Rev. Dagher, un nacionalista libanés, se levantó. Dijo lo siguiente:

«En aquel entonces había un beduino quien tenía un camello. En una noche fría el camello dijo al beduino, «Mi *nariz* tiene frío. ¿Me permite poner mi nariz en su tienda de campamento?» El beduino dijo, «*Tafaddal*» (Claro que sí). Un poco después el camello dijo: «Mis *oídos* tienen frío. ¿Me permite poner mis oídos en su tienda?» El beduino dijo, «*Tafaddal*». Entonces el camello dijo: «Mi *cuello* todavía está en el viento frío. ¿Puedo poner mi cuello en su tienda?». El beduino dijo: «*Tafaddal*». El cuello del camello tiene mucha fuerza. Cuando el camello tenía su cuello en la tienda, levantó repentinamente su cuello y golpeó el techo de la tienda y la tienda colapsó sobre el beduino y el camello».

Con esto, el Rev. Dagher se sentó. Esto pasó hace 22 años. Que yo sepa esta es la primera vez que alguien ha recordado esta parábola por escrito en un papel. Por instinto, la audiencia reconoció que el camello era símbolo de los palestinos, el beduino de los libaneses y la tienda representaba al Líbano. Con la parábola, el reverendo comunicó el punto de vista de los nacionalistas libaneses. Mi objetivo no es de expresar mi acuerdo o mi desacuerdo con el punto de vista del Rev. Dagher, sino examinar la metodología de una figura con autoridad en una comunidad de la *tradición oral informal controlada*. Se pueden ver los contenidos conceptuales de la parábola sin dificultad: «Nosotros los libaneses siempre hemos dado la bienvenida a nuestros hermanos palestinos, pero hay un peligro, que vayan a quebrar las estructuras sociales y políticas del Líbano y el país vaya a estallar en nuestra cara». En el ambiente en el cual vivíamos en 1967 no hubiera sido permitido declarar públicamente semejante opinión. De hecho, ¡No dijo nada! Sencillamente contó una historia «simple».⁴²¹

Cuando Bailey analiza como esta historia permaneció veinte años después en la memoria de la comunidad sin necesidad de haberse puesto por escrito, muestra la acción del Rev. Dagher y afirma:

“[...] volvió a contar una vieja historia, pero con algunas revisiones claves. Todos en la audiencia *pensaban* que sabían cómo iba a terminar la historia. Asumieron que al fin el camello echaría fuera de la tienda al beduino. Las *revisiones* en la historia tradicional explotaron como una granada de mano, y el punto principal del Rev. Dagher estaba ubicado en estas revisiones”.⁴²²

De esta manera, dos realidades se dejan notar. La primera, tiene relación con las historias ya pertenecientes a la tradición de la comunidad pues “*se trataba de una historia vieja*”. La historia ya existente se vuelve a narrar y, sin embargo, algunos elementos se cambian por no ser esenciales en la historia. Este efecto produce una actualización según lo que la comunidad está viviendo: la guerra que sostenían los Palestinos y cómo la comunidad debía actuar, ya sea ayudando o no a su causa ¿No hay acaso aquí algo

⁴²¹ K. BAILEY, "Informal Controlled Oral", 9. La traducción es nuestra.

⁴²² *Ibíd.*

parecido a lo que algunos autores entendieron hacia Jesús con las parábolas? De este modo, se comprobaría una ligazón entre estabilidad y flexibilidad en torno a lo que es posible de ser actualizado por la comunidad. De esta manera, entendiendo que la criteriología no permite cambios graves en la tradición, la comunidad no sólo cuidaría del contenido, sino también de sus posibles interpretaciones, aceptando dichas variaciones o rechazando la nueva historia construida. Esta posibilidad interpretativa —que podríamos entender como *sensus fidei* de la tradición comunitaria— explicaría la aceptación de algunos textos y el descarte de otros cuando se aplica este modelo a los evangelios canónicos y a los escritos apócrifos. Además, establecería el ámbito propio de cada tradición en la vida de la comunidad.⁴²³

Otra realidad importante que se desprende de lo anterior, en cuanto a la estabilidad y la flexibilidad en la tradición informal controlada es la capacidad de discernimiento de la comunidad en cuanto a sus tradiciones. El juicio que la comunidad ejerce sobre los textos y los cambios en la tradición hacen ver el valor de unas comunidades que guardan sus tradiciones y las aceptan en diverso orden de importancia ¿No se halla aquí algo de lo reflexionado en la primera parte en cuanto a la capacidad de la comunidad para interpretar la aparición de la revelación en la historia?

En este sentido, la concepción oral de la transmisión contiene la virtud no sólo de brindar muchas explicaciones a las problemáticas que plantean los escritos neotestamentarios, sino también de abrir muchos caminos posibles a la reflexión teológica sobre la tradición de Jesús. Por lo demás, volvemos a señalar que no pide la exclusividad de existencia como lo hace el paradigma literario:

“[...] presentando metódicamente de manera sinóptica la tradición de Jesús, creo haber demostrado la fuerza del modelo de tradición oral propuesto. Porque una y otra vez ha quedado claro que no hay regularidad de interdependencia entre los textos paralelos: algunas partes son estrechamente paralelas y otras muy remotas en cuanto al vocabulario utilizado. Al mismo tiempo, no menos repetidamente hemos visto que hay estabilidad de asunto y de estructura, y a menudo de algún elemento nuclear (casi siempre algo dicho por Jesús), mientras que los detalles complementarios y determinadas aplicaciones muestran considerable diversidad. Tales fenómenos regularmente recurrentes no parecen ser explicables desde una concepción uniforme de la dependencia literaria y la redacción. A mi ver, se explican mejor apuntando al *carácter oral de la tradición y/o al modo oral de transmisión (incluso con la lectura/audición de textos escritos)*, donde el interés estaba puesto en el asunto principal y en el núcleo narrativo, mientras que los detalles subsidiarios eran objeto de la libertad de comunicación de palabra”.⁴²⁴

⁴²³ Para la tradición de Jesús esto significaría la aceptación de la *ekklesia* como ámbito propio de la interpretación de dichas tradiciones.

⁴²⁴ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 992-993. Las negritas son nuestras.

6. *Aperturas de la obra de Dunn*

El *Jesús recordado* de James D. G. Dunn presenta no sólo importantes y valiosas afirmaciones, sino también una considerable oportunidad de aperturas hacia temáticas que la *Quest* había dejado de lado, sobre todo a la hora del acercamiento a la historia que los textos evangélicos podían proporcionar. La consideración de la fe pospascual cercenó en muchos trabajos las posibilidades de llegarse a la Tradición de Jesús e invitó a no pocos investigadores a contentarse con unidades sueltas para determinar cómo era la figura histórica del Galileo. Ciertamente la metodología de aproximación a dicha tradición — como ya hemos mostrado— y los presupuestos, tanto históricos como teológicos, configuraron de antemano muchos de los resultados de la investigación. La propuesta de Dunn a la hora de acercarse a los textos desde una hermenéutica que tenga en cuenta la configuración de éstos y su dependencia de un mundo de *mentalidad oral* tiene como consecuencia una ampliación del campo de investigación y una aproximación al objeto de estudio con mayores probabilidades de éxito. Ahora trataremos de mostrar algunas de esas aperturas.

6.1 *Existencia de una tradición oral y plasmación de textos escritos*

Como ya hemos señalado, Dunn considera posible la coexistencia de una tradición oral y la cristalización de algunos textos. Algunas veces esto es afirmado directamente y otras se deja ver en la explicación de posibles soluciones a algunas problemáticas suscitadas por los evangelios o por las cartas paulinas. Un párrafo al final de la obra resume este planteamiento:

“La nueva visión de la tradición de Jesús como tradición oral concuerda con la nueva visión de la influencia formativa inicial que determinó esa tradición. Y constituye un intento deliberado de escapar del condicionamiento cultural, imperante desde la expansión de la imprenta, de una mentalidad literaria que ha determinado cómo la mayoría de los estudiosos del NT conciben la primitiva transmisión de la tradición de Jesús. Esa nueva perspectiva no niega la interdependencia literaria entre los evangelios sinópticos. Pero pone en cuestión que las interrelaciones entre las tradiciones utilizadas por los sinópticos se puedan concebir de manera adecuada en términos exclusivamente literarios e intertextuales. No comparte una idea de la tradición de Jesús que de hecho recluye a ésta dentro de los límites de dos o cuatro canales literarios. Cuestiona con más vigor aún que esos canales fueran independientes de los otros y exclusivos de una o más iglesias. *Pregunta si no será más realista desde un punto de vista histórico, en referencia a grupos/iglesias que se desenvolvían inicialmente en una sociedad muy oral, concebir que todos esos grupos/iglesias tenían repertorios bastante extensos de tradición de Jesús, coincidentes en parte con los de otras agrupaciones similares y regularmente compartidos por los (apóstoles, profetas*

y maestros) que se movían entre ellas. Y aboga por que el uso que se hizo de la tradición de Jesús, incluida su transmisión a nuevos convertidos y a otros grupos/iglesias, sea considerado desde el punto de vista de la comunicación oral y no desde la perspectiva de las versiones escritas”.⁴²⁵

Este hecho es significativo en cuanto que no considera la tradición oral como la única posibilidad existente sobre la tradición de Jesús, pero enmarca las dependencias literarias dentro de la perspectiva de una cultura de la *oralidad*. Esta perspectiva no hace depender lo fidedigno de la tradición solo a unidades literarias más antiguas, puesto que la coexistencia de material oral y material escrito no soslaya la realidad de una cultura oral. Por ende, esta diferenciación en los estudios escriturísticos sobre la tradición más antigua de textos queda relativizada a una existencia anterior en el ámbito de lo oral como *recuerdo*. Es el recuerdo de cómo Jesús suscitó respuestas e inquietudes lo que da origen a una tradición de raigambre histórica y de significación vital. La consideración de hechos “fríos” o “no significativos” existencialmente en el ámbito del estudio de la tradición de Jesús que permitan una reconstrucción “objetiva” de su figura histórica, queda trastocada por la realidad del *recuerdo significativo* que produjo el Nazareno con su actuación. De hecho, a la historia como investigación del pasado son los hechos significativos lo que le interesa explorar: “[...] los hechos que importan en historia, los hechos que llevan la historia adelante nunca son ‘hechos desnudos’, vacíos de significación. Los hechos, a diferencia de lo meramente efímero, son siempre experimentados como significativos, como hechos en su significación”.⁴²⁶

El hecho significativo de la historia de Jesús es la fe —histórica— que produjo a sus seguidores, que se plasmó en determinada tradición oral y que se fue poniendo por escrito. Por tal motivo, la lectura de cualquier texto sobre la vida de Jesús en el tiempo de las comunidades del primitivo cristianismo compartiría las características de la tradición de Jesús, en contenido y aceptación, en la medida que ya existía a través de transmisiones orales. Lo significativo para los seguidores de Jesús debe estar en dicha tradición y reflejarse en los escritos, porque ésa es la génesis de su actuación e identidad. Suponer que la fe pospascual transformaría o falsearía la actuación de Jesús es una observación que no tiene en cuenta la importancia de lo que el mismo Jesús había provocado. Dunn señala a este respecto dos casos donde el recuerdo de Jesús presenta una gran importancia para los primeros cristianos: *Testimonio y memoria*.⁴²⁷

⁴²⁵ *Ibíd.*, 991.

⁴²⁶ *Ibíd.*, 144.

⁴²⁷ Cf. *Ibíd.*, 220-222.

Esta coexistencia de tradición oral y puesta por escrito permite observar a ésta en el mundo de aquélla. De esta manera se expone el verdadero lugar de la tradición escrita y se invita al equilibrio en un contexto más amplio. La consecuencia que se sigue de esto es la percepción que para abordar los textos en “*el espíritu en el que fueron escritos*”⁴²⁸ no se puede obviar una imaginación de la transmisión oral ni tampoco desestimarla por insegura. Su seguridad no se relaciona con la imaginación literaria de “redacciones sucesivas”, pero no por eso se la puede tomar como una tradición “atada” a la falsedad o considerarla indigna de confianza. De este modo, colocar los textos en su verdadero medio ayuda a una verdadera investigación. Puede aquí resonar la proclamación de Marrou: “*el conocimiento del ser real del documento nos enseña a leerlo como se debe, a no buscar en él lo que no contenga, a no estudiarlo desde un punto de vista deformante*”.⁴²⁹ Por tanto, la imaginación oral permite abordar la tradición de Jesús incluyendo en la investigación histórica la incumbencia de la fe y la mediación hermenéutica necesaria para interpretar los textos en su sentido sin necesidad de quitar aquello que no se adecua con la metodología histórica o fiducial. Esta realidad, que se desprende de cómo era la memoria de Jesús, pertenece a la identidad de la tradición y su contenido. Pero eso no es todo lo que puede observarse de tal tradición.

6.2 *La posibilidad de una tradición interpretativa*

Mientras se reconozca el mundo propio del origen de la tradición de Jesús como tradición oral se podría observar, según la metodología propuesta por Dunn, qué rasgos son característicos de Jesús en el sentido del contenido. De hecho, la aplicación de estos presupuestos históricos, hermenéuticos y metodológicos en el campo de la investigación apunta a que, desde la posibilidad del vínculo de una tradición que se inicia con el recuerdo prepascual de Jesús y se continúa en el horizonte de las primeras comunidades, se pueda conocer lo que el investigador llama “el Jesús característico” o, en una obra posterior, “el Jesús emblemático”.⁴³⁰

El estudio de Dunn busca analizar el contenido de la tradición de Jesús a través de la metodología de concordancia sinóptica para descubrir los núcleos estables y los detalles flexibles y, de este modo, avanzar hacia resultados que sean seguros. Sin embargo, una

⁴²⁸ Cf. DV 12, ya citado en la primera parte.

⁴²⁹ H. I. MARROU, *El conocimiento histórico*, 87.

⁴³⁰ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 338; cf. J. D. G. DUNN, *Redescubrir a Jesús*, 97-109.

tradición no puede ser evaluada sólo por sus contenidos, sino también por la manera de interpretarlos. Si existe una tradición oral que va poniéndose por escrito es de esperar que sea esa tradición la que no sólo haga posible los textos, sino también su aceptación o aislamiento. La tradición oral informalmente controlada establece espacios de aceptación o rechazo, como hemos mostrado con anterioridad. Por ende, no puede considerarse tradición sólo aquello que incumbe al contenido, sino también a aquello que se vincula con el modo de entender ese contenido. La actualización de detalles es una muestra de esa realidad, pues sólo es posible actualizar un material en la medida que se respete lo que no puede ser cambiado, y eso implica una responsabilidad comunitaria y, en especial, de algunos testigos privilegiados.⁴³¹ Dunn se refiere a la existencia de estos cuidados de la tradición no sólo en el modelo que toma de Bailey, sino también en la importancia de aquellos testigos que resuenan en los escritos neotestamentarios.⁴³² Alguna vez también habla de la aceptación de material sobre Jesús en cuanto aceptados (y canónicos) y rechazados (apócrifos).⁴³³ Sin embargo, preocupado por lo que se puede decir de Jesús —en cuanto a la investigación y a la preocupación principal de la obra— no dedica demasiado espacio a esta cuestión, aunque es fácil de ser presumida y planteada.

La realidad de la tradición oral como tradición cristalizada en textos tiene como consecuencia la perspectiva hermenéutica de lo que las comunidades podían permitir o debían rechazar. Ella misma se establece como criterio de interpretación del material sobre Jesús. Podríamos inferir fácilmente que la tradición oral dio forma a los escritos y que aquellos que los leían lo hacían en la perspectiva de lo que ya era patrimonio de la tradición de Jesús. Esta tradición oral de contenidos y de criterios de interpretación asume así la condición de norma de la Escritura en una circularidad que se puede presentar como origen de los textos evangélicos. Los escritos y el espíritu en que fueron escritos—según nos parece concluir de la propuesta oral de transmisión— se hallan en este complejo de tradición oral, actualización, conservación, escritura, interpretación y aceptación (o rechazo) en una circularidad vital. Esta imbricación se aproxima a una consideración teológica del fenómeno de la Revelación en la historia de Jesús.

⁴³¹ J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*,

⁴³² Cf. *Ibíd.*,

⁴³³ Cf. *Ibíd.*,

6.3 Consideraciones teológicas del paradigma oral

El hecho de la relación entre escritura y oralidad nos lleva al centro mismo de la constitución de la revelación en el acontecer histórico. Por eso, la tradición se relaciona con la oralidad en el ámbito del contenido y de la interpretación, como ya ha quedado expuesto. La perspectiva del paradigma oral no sólo atribuye su verdadero valor a dicha transmisión, sino que la une a dos características importantes del proceso de la revelación: la característica comunitaria y la característica fiducial. Mientras el paradigma literario sólo considera como pasible de investigación lo que se encuentra en las redacciones primeras de los textos, la propuesta de Dunn se llega —como posibilidad— a los orígenes constitutivos y formativos de la revelación en la tradición de Jesús. En este sentido, la transmisión representa la actualización de la revelación en la vida de las comunidades. Dicho en otras palabras, permite alcanzar la realidad histórica de Jesús y encontrar la significación existencial —no sólo de la figura de Jesús sino de la “misión” que la tradición tiene encomendada—:

“El cristianismo se tiene por religión revelada y está convencido de que, en Jesús de Nazaret, Dios se ha revelado como el que ama, redime y da la salvación. Dado que la revelación, la redención y la salvación no estaban destinadas tan sólo a los hombres entonces existentes, sino a toda la humanidad, se plantea la pregunta de cómo los demás hombres llegan a participar de la experiencia que el encuentro con Jesús de Nazaret proporcionó a sus contemporáneos. Si prescindimos de los hombres que nunca han llegado a oír el mensaje cristiano de la salvación, la respuesta es que llegan a participar mediante la tradición, mediante la transmisión de lo que Jesús de Nazaret ha dicho, ha hecho, ha comunicado y revelado. La revelación, pues, hace referencia a la tradición. Se convierte, así, en revelación transmitida, en tradición. El cristianismo no se ocupa de ninguna revelación que no sea la transmitida. Por eso trata siempre también de la tradición”.⁴³⁴

De este modo, acercarse a los modos de transmisión oral y escrito es aproximarse al hecho significativo de la revelación. Teniendo en cuenta que esto puede abordarse desde el estudio y la investigación de las formas de transmisión oral, en la cultura donde se produce el acontecimiento, las noticias que nos acerquen a esa realidad nos aproximan al espíritu en el cual se constituyeron los textos. La imaginación del período oral —con la asunción significativa de la fe y la historia en el trabajo de la interpretación— suponen, entonces, una importante aportación para el estudio de los textos y de las tradiciones de Jesús. Esto es consistente con la afirmación de Peter Lingsfeld en *Mysterium Salutis*:

⁴³⁴ P. LENGSELD, “La presencia de la Revelación”, 287.

“En este punto es importante observar que la revelación de Dios no crea un lenguaje nuevo, un nuevo medio de expresión, una nueva tradición de la que pueda demostrarse fenomenológicamente que ha sido revelada. El hombre, al querer expresar en palabras el acontecimiento, depende de un lenguaje recibido, de unas palabras y unas formas verbales incluidas en él, de una tradición preexistente. En cuanto que la revelación se le comunica al hombre histórico, depende también de las formas históricas de expresión y transmisión. El origen trascendente de la revelación, que proviene del más allá divino del tiempo y de la historia, queda necesariamente historicado (y esto significa también despojado de su positiva trascendencia) y velado por el receptor. La revelación se convierte en tradición, permanece presente en la tradición y es accesible en el ámbito histórico por la tradición”.⁴³⁵

El hecho de un mejor conocimiento del modo de transmisión —así como del lenguaje y de la interpretación— ayuda a una mayor comprensión del período de constitución de dicha tradición, aunque —siempre es bueno señalar— ese discernimiento sea parcial y sólo verosímil.

Es importante dejar un espacio de diferenciación entre estas aproximaciones, que siempre serán tentativas, con mayor o menor probabilidad. La diferencia entre el estudio de la transmisión de las comunidades y de la tradición cristiana estriba en que hablamos de tradiciones que hacen a la identidad de una comunidad, pero en el caso del cristianismo también dice relación con una misión sagrada: la de hacer participar a los hombres del misterio de la persona de Jesucristo y la salvación que ofrece. Esta tradición cristiana se convierte según el término teológico en *parádoxis* que exige actualización y reinterpretación, en el sentido que se abre a la realidad vital de las comunidades y de los hombres y llama a la fe de éstos. La indagación histórica y cultural se entiende como una aproximación al modo que esta *tradición-parádoxis* revistió en su proceso histórico y allí reside su importancia.

Dunn logra dar espacio a los textos para ser abordados desde la investigación de la *Quest*, con una perspectiva que hace avanzar en medio de posiciones contrapuestas hacia lo que el trabajo del historiador y el teólogo puede lograr en la frontera de las aproximaciones a los textos confesionales cristianos con posiciones bien fundamentadas y plausibles. Eso no significa que su propuesta agote todas las instancias de proximidad, porque en cuanto revelación, el lenguaje y la historia también son trascendidos por Aquel que se revela, y esa realidad no es desconocida para la teología. Sin embargo, al acercarnos a la mentalidad oral —en el sentido de tradición y transmisión— existe la posibilidad verosímil de aproximarnos al modo y al *topos* específico de la revelación.

⁴³⁵ *Ibid.*, 301-302.

7. *Limitaciones en el Jesús recordado*

7.1 *El énfasis en el impacto y la falta de una categoría creyente que permita el conocimiento de Jesús*

La obra de James Dunn utiliza la categoría de *impacto* para dar fuerza a lo que en el material de los evangelios se une con la actuación de Jesús. Es ese *impacto* tal como fue recordado por los primeros seguidores del Galileo lo que establece un vínculo en la tradición de Jesús entre la fase prepascual y pospascual. Dicha categoría se sostiene perfectamente con la importancia que dio el cristianismo primitivo a la historia del Nazareno y a la identificación entre el *exaltado* y el *crucificado*. Además, esa imagen de lo que Jesús produjo en sus oyentes/seguidores es lo que establece la posibilidad de una gradación en la capacidad de transmitir el testimonio: la necesidad de elegir entre los que acompañaron a Jesús *desde el bautismo hasta la ascensión* (cf. Hch 1, 21-22). También, dicha tradición en su fase oral explica de manera verosímil que los textos se compusieran después de cierta época —como señalamos antes—. Esta huella que la actuación de Jesús marcó en los discípulos es, también, el principio original de una comunidad en relación vital con el Maestro en su vida interna y en su vida exterior de la misión y del anuncio, que incluye la comprensión de una misión histórica en la que participan junto con Jesús.

Por otra parte, el camino de Dunn se establece desde una metodología que, llegando a la figura del *Jesús característico*, luego puede ayudar a la comprensión de las actuaciones que no pueden ser abordadas desde el análisis de una tradición oral en los textos —lo explicaremos mejor más adelante—.

Así, entre *impacto* y *características* media un espacio en el que lo que falta es alguna comprensión del fondo desde el cual se va concibiendo el impacto de lo que Jesús va realizando en medio de la comunidad de discípulos. Es cierto que James Dunn dedica dos capítulos —bastante extensos, además⁴³⁶— al análisis de su figura desde las esperanzas mesiánicas del pueblo de Israel y a la expectación de la etapa que precede a Jesús. Sin embargo, nos parece que se echa de menos una categoría teológica para apreciar cómo el *impacto* va trabajando en el *fondo* de las expectativas de los primeros seguidores. Por poner un ejemplo, nos parece que falta alguna noción como la esgrimida

⁴³⁶ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 695-859.

por Schillebeeckx, que para interponer un fondo que caracterice la interpretación de la *memoria sobre Jesús* —entre los primeros cristianos— utiliza la idea de una «experiencia de salvación de Dios en Jesús de Nazareth».⁴³⁷ Es que nos parece que si la respuesta a Jesús fue desde un comienzo una experiencia de fe —en el sentido de confianza y seguimiento— son las preguntas fundamentales las que surgen espontáneamente y las expectativas mesiánicas las que deberían ir transformándose conforme al avance del conocimiento del Maestro, y para eso hace falta alguna consideración teológico-creyente. Esto está ya plasmado en los textos neotestamentarios que reinterpretan las esperanzas de salvación en torno a la vida de Jesús. Esta constatación evitaría mejor —nos parece— una separación radical entre la fe prepascual y pospascual. Nos preguntamos si Dunn considera que las preguntas sobre el misterio de la persona de Jesús sólo se dieron luego de la experiencia pascual y, si venido del ambiente de la *Quest*, eso no sería una tentación de todo investigador que viene del ambiente historicista: ¿Una perspectiva que sitúe preguntas hondamente teológicas en el ámbito de la tradición prepascual —de los relatos y de los *logia*— sería ilegítima?

Debemos señalar, ciertamente, que al presentar la visión que Jesús tenía de sí mismo —en el capítulo 16 de su obra— se converge en la categoría de considerarse un “agente escatológico” que nos acercaría a la imagen de Schürmann de considerarlo el portador de una palabra que era exégesis definitiva de la voluntad de Dios.⁴³⁸ Sin embargo, mientras en el alemán esta consideración tiene que ver con la mirada de los discípulos con respecto a la palabra de Jesús y el cuidado que para con ella hay que tener, en el inglés se arriba a esta categoría como consecuencia de que el Galileo no encaja en ninguna de las figuras que la expectación judía tenía del tiempo prometido por Dios, sino que las sobrepasa a todas. El énfasis, además está puesto en la mirada de Jesús sobre sí mismo y en la aceptación de títulos o expectativas por su persona. Dunn busca posibilidades de basamento para una cristología implícita y argumenta sólidamente caracteres embrionarios. Bien hace Dunn en resaltar que a Jesús se lo recuerda como alguien que evocaba a Dios como *Abba*, que sentía una profunda relación con Dios como Padre y que había aludido a esa relación paterno-filial durante su misión, que esa relación debía ser central en la concepción que tenía de sí mismo y que era la fuente de su autoridad y de su proclamación del Reino.⁴³⁹ Esto ya es un gran avance con respecto a la exégesis

⁴³⁷ Cf. E. SCHILLEBECKX, *Jesús: la historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002 (orig.: 1974), 16.

⁴³⁸ Cf. H. SCHÜRMAN, “Jesús trae la última”, 62-67.

⁴³⁹ Cf. J. D. G. DUNN, *Jesús recordado*, 816.

liberal y neoliberal. Pero si la respuesta al *impacto* es importante para conocer la tradición de Jesús ¿lo será menos las posibilidades de interpretación de ese *impacto* por parte de los discípulos? ¿es posible que esa interpretación no contenga rasgos teológicos más generales que, sin explicarse definitivamente desde las categorías de la fe judía, lo sitúen en una consideración sobrenatural? Como señala Schillenbeckx, si la idea de salvación dice relación con liberación de un mal ¿la figura de Jesús no podría ser comprendida de esta manera? Quizás en esta medida falte algún modo de aproximación a los textos que tenga en cuenta lo implícito de la aceptación —o no— de la actuación del Galileo.

7.2 *El corsette de la investigación de la Quest: implicaciones del Jesús recordado y la investigación sobre la vida de Jesús*

a) Olvidos

La aplicación del paradigma oral que utiliza Dunn en la investigación sobre la vida de Jesús le permite dejar de lado la preocupación que, en el curso de la *Quest*, se mantiene con respecto a la datación y valoración de los documentos escritos. En la obra del investigador inglés no se da espacio a las investigaciones que tratan de establecer los períodos de recensión de las tradiciones. En este aspecto, su obra elige un camino que, si bien está enmarcado dentro de la valoración de la tradición como *tradición oral*, nos parece que debería prestar más atención a aquellas investigaciones. Ciertamente, no es la preocupación central de la obra de Dunn la discusión sobre los resultados sobre las investigaciones en torno a manuscritos y dataciones. Sin embargo, nos parece que, en ese sentido, puede quedar expuesto a críticas que bien se podrían evitar con una muestra de que esos resultados no dejan de ser relevantes, aunque siempre en el marco de una oralidad que los envuelva y asuma. El problema —creemos insinúa nuestro autor—, de hecho, no está en la datación de los documentos escritos o en la fijación de textos más valiosos, sino en la falta de perspectiva que contrapone unos a otros sin dar posibilidad a una relación que se entienda dentro de noticias —*tradición de Jesús*— que en constante comunicación oral no puede tener las preocupaciones propias de la conciencia literaria que nosotros tenemos.

Si entendemos bien esta perspectiva más amplia que propone Dunn, no habría que dejar de lado esas investigaciones, sino más bien situarlas en su justa valoración. No convertir ese problema en lo central de la investigación ni imaginar “un documento por

comunidad” que enfrente diferentes “Jesuses”, sino mostrar que la interrelación literaria puede explicarse en el marco de una tradición viva que ya estaba germinando en la propia acción del Jesús real y que, por tanto, es de característica oral en sus comienzos. Una explicación no elimina la otra posición, sino que le da su verdadera importancia.

Quizás, puede argumentarse que es demasiado pedir a una obra ya de por sí demasiado extensa. Pero lo que se ganaría en densidad textual también incluiría —nos parece— un balance que, sopesando los resultados de las búsquedas, pudiera poner en cuestión el peso que algunas investigaciones sobre el Jesús histórico ponen en dichos resultados. De alguna manera, para decirlo más claramente, la obra del *Jesús recordado* podría poner las bases a una “teoría de sistema” sobre la investigación de Jesús para que la preocupación por campos muy específicos de las investigaciones no se ponga en el lugar de ultimidad —en el sentido de definitivo— posible sobre la *Quest*. Eso, nos parece, daría a la obra de Dunn un lugar relevante como medio a la hora de valorar otros aportes.

b) Constricciones: La dependencia del testimonio múltiple y escasa valoración del evangelio de Juan

Al modelar la metodología para descubrir lo estable y lo flexible en la tradición de Jesús mediante la concepción de la *tradición informal controlada*, James Dunn es conducido por la sinopsis de los textos paralelos. Esta metodología, lógicamente, está constreñida por una opción metodológica que depende exclusivamente de la comparación entre textos paralelos.

A través de lo que se establece como estable en el núcleo de la actuación de Jesús, convertido en tradición de Jesús después se podrán alcanzar criterios que puedan discernir lo que aparece en otras tradiciones. Sin embargo, este establecimiento de un *canon dentro del canon* se encuentra ya trazado en la concepción de lo que el “Jesús histórico” debía hacer en la investigación de la *Leben-Jesu-Forschung*.

En breves palabras, la metodología propuesta por Dunn utiliza el mismo movimiento de ideas que se halla en la investigación sobre el Jesús histórico. Esto nos parece una deficiencia en la medida que la concepción de la oralidad en la investigación sobre Jesús propugna mayores posibilidades a la hora de valorar las tradiciones. Si solo puede ser valorado aquello que está presente a través del testimonio múltiple, y a través

de él se pretende establecer un *medio* para sopesar las demás tradiciones, la situación de la metodología es que no logra asumir las potencialidades de las concepciones históricas y hermenéuticas en el campo del paradigma oral.

Esto es especialmente claro con relación al texto joánico que, siempre descartado en la búsqueda de la historia de Jesús, podría tener más posibilidades teniendo en cuenta el paradigma oral de la tradición. La realidad es que la obra de Dunn tampoco asume el texto joánico más que unas pocas veces, dando por descartada su importancia en el ámbito de las tradiciones sobre Jesús. La cuestión hermenéutica que el autor inglés había planteado en el espacio dedicado a las perspectivas que se debe exigir en el campo estudiado no aparecen, en ese sentido, totalmente aceptadas ya en el ámbito de la investigación.

Lo mismo que señalábamos antes, cuando mencionábamos la falta de alguna categoría amplia para observar la actuación de Jesús y el trasfondo desde donde podía ser interpretada por parte de los discípulos, reaparece ahora. Creemos que ciertas perspectivas de la fe de las primeras comunidades podrían hacer un aporte en el ámbito de la metodología. Si la utilización de las teorías hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur, y la aportación de autores como Marrou en el ámbito de la historia, algo dejaron notar en el campo de estudio de las ciencias del espíritu es la existencia de una interpretación ya en la realidad del primer impacto y de la *tradición intermedia*. Por tanto, dejar de lado esa primera interpretación —aunque más no sea para mostrar su incapacidad a la hora de mostrar los resultados— nos parece una falta que parece estar unida al camino común que la *Quest* impone a sus investigadores. En todo caso, si el *prejuicio* se muestra inadecuado luego de la investigación sería descartado, pero renunciar de antemano a la manera en que se entendió la actuación de Jesús tan sólo tres años después de su muerte,⁴⁴⁰ nos parece que limita las posibilidades de la comunicación oral y su capacidad y valor hermenéuticos. Por otra parte, si la crítica a un Jesús “desconectado del judaísmo” acentuó el cuestionamiento al criterio de semejanza ¿no sucede lo mismo con el naciente cristianismo que, al fin, no se sabe de dónde surgió? Al rechazar algunas de estas pretensiones de la primitiva comunidad parece alejarse la posibilidad de reencontrar su inicio en Jesús.

⁴⁴⁰ Cf. M. HENGEL, "Christologie und Neutestamentliche Chronologie", en: H. BALTENSWEILER y B. REICKE, *Neues Testament und Geschichte: Festschrift für Oscar Cullmann*, Zurich, Mohr Siebeck, 1972, 43-67. Referido en E. SCHILLEBECKX, *Jesús: la historia de un viviente*, 15.

8. *La necesidad de estudios más detallados de la tradición oral*

Mientras se avanza en la propuesta de Dunn se pueden notar dos asimetrías: la primera es la que existe entre los planteamientos histórico-hermenéuticos y la opción metodológica que se debe exclusivamente a la propuesta de Kenneth Bailey. Tal asimetría se descubre al analizar las posibilidades de la opción del paradigma oral y la marcada necesidad del análisis de los textos paralelos en el ámbito metodológico. La segunda asimetría que se puede descubrir es la que hace a la relación entre la expectativa que un nuevo paradigma —como el oral— genera en el estudio de la tradición de Jesús y el camino demasiado cercano a los estudios de la *Quest* que, en general, se desarrolla en los estudios de Dunn.

Sobre la primera asimetría cabría la posibilidad de pensar la tradición oral desde múltiples estudios que permitan descubrir otros modos de abordaje de la memoria oral en las comunidades humanas y, en especial, en aquellas situaciones en que se comunique el acervo identitario de las comunidades de Oriente Medio. La dependencia de Dunn en cuanto a las perspectivas de Kelber y Bailey debería abrirse a otros campos de estudio sobre la oralidad, la memoria comunitaria, la historia en el marco de comunidades de tradición oral, etc. Sobre este tema ha llamado la atención Markus Bockmuehl en un artículo en el que establece un diálogo con el investigador inglés —titulado *Whose Memory? Whose Orality?*⁴⁴¹— La investigación en estos campos podría ayudar a explorar mejor las posibilidades de una concepción tan prometedora como la del paradigma oral y a otorgarle un marco epistemológico más plausible. Si la temática de la oralidad es un complejo difícil de abordar, el camino de una clarificación teórica ayudaría a dar más respaldo a lo que Dunn propone, máxime si lo propugnado por nuestro autor explica mejor y más fácilmente algunos tópicos en los que la investigación anterior no ha podido dar respuestas verosímiles.

⁴⁴¹ Cf. M. BOCKMUEHL, "Whose Memory? Whose Orality?", en: R.B. STEWART y G.R. HABERMAS (eds.), *Memories of Jesus: A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered*, B&H Academic, 2010, 41. La obra de Dunn, muy valorada en el ambiente de la investigación histórica de Jesús dio base a una serie de conferencias del autor con la participación de diversos investigadores. El resultado de esos debates se compiló en: R.B. STEWART y G.R. HABERMAS (eds.), *Memories of Jesus: A Critical Appraisal of James D.G. Dunn's Jesus Remembered*. Como nuestra intención no es un estudio exhaustivo de las críticas y como muchas de ellas fueron respondidas en una obra posterior de Dunn, ampliamente citada (*Redescubrir a Jesús de Nazaret: Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*) sólo citamos las que nos parecieron pertinentes a nuestro trabajo.

En lo que respecta a la segunda asimetría, la implicación que genera el estudio de la *Quest* y el abordaje mayoritario de los investigadores parece influir demasiado en los caminos que nuestro autor utiliza a la hora de plantear las temáticas de la tradición de Jesús. Pensamos que la acentuación en la continuidad de la *fe pre y postpascual* podría encauzar mejor el modo de profundizar ciertos temas. Ciertamente, el abordaje de la tradición oral desde los textos que tenemos implica una limitación. Sin embargo, la categoría de *impacto* —tan fuertemente resaltada en la obra de Dunn— permitiría tratar de seguir un crecimiento que desde el *impacto que generó la actuación de Jesús* pueda comprender la visión que se estableció en las primitivas comunidades sobre su figura en una unidad de fe. Esta posibilidad, que sería relectura o actualización a la luz de Jesús, daría mayor importancia a ese *impacto* como generador de fe que interpreta, en vez de analizar las tradiciones anteriores en busca de aquello que correspondió al Galileo: es la proposición de fe, primero aceptada por los discípulos, la que da forma a la interpretación que sus seguidores hicieron de él. En este sentido, nuevamente aparece como necesario el estudio más amplio de la tradición oral que permita comprender cómo el *impacto* de la figura más importante de una comunidad puede contener no solo datos y material histórico, sino también el modo de interpretar ese material y, sin cambiar su identidad —por la misma importancia que comporta—, de actualizar el modo de transmitirlo ¿No es acaso eso lo que luego la comunidad de fe en Jesucristo hizo para todas las generaciones, aún ya disponiendo del soporte escrito?

En todo caso la perspectiva de oralidad se vería más sustentable si la ampliación de información sobre tradición oral permitiera avizorar también el hecho de la revelación, que es donde ubicamos desde el principio el tema de la historia y la fe. Una concepción más acabada del modo de funcionar la memoria de las comunidades en el marco de la historia evitaría perder de vista que siempre es la comunidad la que entiende en el horizonte de lo histórico a qué realidad le debe prestar fe y a cuál no. El *impacto* de ese acontecimiento —iluminado por la palabra— es el momento fundante de la revelación, pero es también la comunidad en su *recordar e interpretar* la que discierne qué mensaje viene de lo alto. La ampliación en el estudio de cómo la comunidad entiende y transmite esa tradición iluminaría el problema teológico de la tradición-revelación:

“[...] el problema teológico de la tradición abarca tanto el *proceso* (*actus tradendi, traditio activa*) como el *contenido* (*obiectum traditum, traditio obiectiva*) y el *sujeto transmisor* (*subiectum tradens, traditio subiectiva*) de la tradición. Ya comienza por presentar un problema la relación entre estos tres aspectos, que teóricamente se distinguen con facilidad, pero que son difíciles de separar entre sí al enjuiciar los procesos históricos concretos. La intención misma de transmitir

intacto el contenido de lo transmitido hace imposible una aceptación sin examen de ese mismo contenido, para entregarlo mecánicamente, y sin comprenderlo, a los siguientes. Una aceptación inteligente y una transmisión inteligible hacen preciso interpretar el contenido y transmitirlo juntamente con su interpretación. Tanto la explicación como una renuncia total a ella provocan el peligro de una mala interpretación, modifican necesariamente de algún modo, acentúan, enriquecen o limitan el contenido y lo exponen, en todo caso, a un cambio histórico”.⁴⁴²

Por lo demás, hay que agradecer a Dunn el hecho de introducir en el medio de la investigación sobre la vida de Jesús no sólo la realidad de la perspectiva oral, sino con ella la de la fe, que muestra que las búsquedas no es un patrimonio exclusivo de los historiadores.

⁴⁴² P. LENGSELD, "La presencia de la Revelación", 293.

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE MONASTERIO, RAFAEL, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", *Estudios Bíblicos* 54 (1996).
- AGUIRRE, RAFAEL, "Historia (el Jesús de la historia)", en: RAMOS FERNANDEZ, Felipe (ed.) *Diccionario de Jesús de Nazaret*, Monte Carmelo, (Burgos 2001),
- AICHELE, GEORGE; OTROS, *The Postmodern Bible*, New Haven, Yale University, 1995.
- ALLEN, CHARLOTTE *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus*, Lion, Oxford Press, 1998.
- ALLISON (JR), DALE C. , *How to Marginalize the Traditional Criteria of Authenticity*, en: PORTER, Stanley E.; HOLMÉN, Tom (eds.), *Handbook for the study of the historical Jesus*, editado por, Leiden, Brill, 2011, 3-30.
- BAASLAND, ERNST *Fourth quest? What did Jesus really want?*, en: PORTER, Stanley E.; HOLMÉN, Tom (eds.), *Handbook for the study of historical Jesus (I)*, Leiden, Brill, 2011, 31-56.
- BAILEY, KENNETH, "Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels" en: *Themelios (reimpresion de: Asia Journal of Theology* 5 (1991), 34-54) 20.2 (1995) 4-11. <https://biblicalstudies.org.uk/article_tradition_bailey.html>
- BAIRD, WILLIAM, *History of New Testament Research: From Deism to Tübingem (I)*, Minneapolis, Fortress, 1992.
- BARBAGLIO, GIUSEPPE, *Jesús, hebreo de Galilea: investigación histórica*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2003.
- BARRETT, CHARLES KINGSLEY, *Jesus and the Gospel Tradition*, London, SPCK, 1967.
- BARTH, KARL, *Carta a los romanos*, traducido por TR.: ABELARDO MARTINEZ DE LA PERA, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2012 (orig. 1919).
- , *Die Kirchliche Dogmatik*, Zürich, Theologischer Verlag 1986.
- BARTOLOMÉ, J. J., "La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica", *Estudios Bíblicos* 59 (2001) 179-242.
- BAUER, BRUNO, *Christus Und Die Cäsaren. Der Ursprung des Christenthums aus dem römischen Griechenthum*, Berlin, Verlag von Euger Grosser, 1877.

- , *Kritik der Evangelischen Geschichte der Synoptiker*, Otto Bigard (ed.), Leipzig, 1846, disponible en: <<https://archive.org/stream/kritikderevange03bauegoog#page/n6/mode/2up>>.
- , *Kritik der Paulinischen Briefe*, Berlin, Verlag von Gustav Hempel, 1852.
- 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 figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo", *Estudios Bíblicos* LXX (2012).
- , *La negación de la historicidad de Jesús en Bruno Bauer*, en: PIÑEIRO, Antonio (ed.), *¿Existió Jesús realmente? El Jesús de la historia a debate*, Madrid, Editorial Raíces, 2008.
- BOCKMUEHL, MARKUS, *Whose Memory? Whose Orality?*, en: *Memories of Jesus: A Critical Appraisal of James D. G. Dunn's Jesus Remembered*, R.B. STEWART; G.R. HABERMAS (eds.), B&H Academic, 2010, 37-44.
- BORNKAMM, GÜNTHER, *Jesús de Nazaret*, Salamanca, Sígueme, 2002⁶ (orig. 1968).
- BULTMANN, RUDOLF, *Jesus and the Word*, 1958 (orig. 1926), disponible en: <<http://www.religion-online.org/showchapter.asp?title=426&C=277>>.
- , *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1981 (orig. 1958).
- BURKE, PETER, *The Reinassance Sence of the Past*, London, Edward Arnold, 1969.
- CAAMAÑO, JOSE CARLOS, *Los relatos populares y su dinámica testimonial*, en: *Memoria identidad y reconciliación*, Actas del congreso hacia bicentenario, Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, EDUCA, 2010, 703-707.
- CABA, JOSÉ, *De los Evangelios al Jesús histórico: Introducción a la Cristología*, Monografías de teología dogmática, Historia salutis, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980²
- CADAVID, ALVARO, "La investigación sobre la vida de Jesús", *Teología y Vida* XLIII (2002) 512-540.
- CASCIARO, JOSÉ MARÍA, "El acceso a Jesús y la historicidad de los evangelios", *Scripta Theologica* 12/3 (1980) 907-941.

- COLLINGWOOD, ROBIN GEORGE, *Idea de la Historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2014³ (orig. 1946).
- CULMANN, OSCAR, *Peter: Disciple, Apostle, Martyr*, London, SCM Press Limited, 1962².
- DAHL, N.A.; D. JUEL, *Jesus the Christ: the Historical Origins of Christological Doctrine*, Michigan, Fortress Press, 1991.
- DIBELIUS, MARTIN, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen, 1919, disponible en: <https://archive.org/details/MN41397ucmf_1>.
- , *From Tradition to Gospel*, traducido por TR.: BERTRAM LEE WOOLF, Cambridge, James Clarke, 1971² (orig. 1919).
- , *La historia de las formas evangélicas*, Clásicos de la ciencia bíblica, Valencia, Edicep, 1984.
- DUNN, JAMES D.G., *Jesús recordado: el cristianismo en sus comienzos (I)*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2009.
- , *Redescubrir a Jesús de Nazaret: lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- DUPUIS, CHARLES FRANCOIS, *Compendio del origen de todos los cultos*, Imprenta de Lozano1821, disponible en: <<http://hdl.handle.net/10481/15771>>.
- ENGELS, FRIEDRICH "Bruno Bauer Und Das Urchristentum." *Der Sozialdemokrat* 1882.
- ESPEZEL, ALBERTO, "La cristología dramática de Balthasar", *Teología y vida* 50 (2009) 305-318.
- FRIES, HEINRICH, *La revelación*, en: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, editado por JOHANNES FEINER; MAGNUS LÖHRER (DIRS.), Madrid, Cristiandad, 1992⁴ (orig. 1965), 207-286.
- FUNK, ROBERT W., *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, San Francisco, Harper Collins, 1996.
- GADAMER, HANS GEORG, *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1999⁸.
- GALLI, CARLOS MARÍA, *Apuntes del curso sobre método teológico para el ciclo de licenciatura*, Pontificia universidad católica argentina, Buenos Aires 2015.
- GONZÁLEZ DE CARDEDAL, OLEGARIO, *Fundamentos de cristología I: el camino*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.
- , *Jesús de Nazaret: aproximación a la cristología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993³.

- GONZÁLEZ FAUS, JOSÉ IGNACIO, *Acceso a Jesús: ensayo de teología narrativa*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1991³.
- , *La humanidad nueva: ensayo de cristología*, Santander, Sal Terrae, 1984⁹.
- GUIJARRO OPORTO Y OTROS, SANTIAGO *Jesús de Nazaret: perspectivas*, Madrid, PPC, 2004².
- HAIGHT, ROGER, "El impacto de la investigación del Jesús histórico sobre la cristología", *Selecciones de teología* 146 (1998) 127-134.
- , "The impact of Jesus Research on Christology", *Lovain Studies* 21 (1996) 216-228.
- HENGEL, MARTIN, *Christologie und Neutestamentliche Chronologie*, en: *Neues Testament und Geschichte: Festschrift für Oscar Cullmann*, editado por H. BALTENSWEILER y B. REICKE, Zurich, Mohr Siebeck, 1972.
- HERRMANN, WILHELM, *The Communion of the Christian with God: Described on the basis of Luther's statements*, Williams & Norgate: G. P. Putnam's Sons, New York 1906² (orig. 1892), disponible en: <<https://archive.org/details/communionofchris00herrrich>>.
- HORSLEY, RICHARD A., *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, Minneapolis, Fortress Press, 1993.
- , *Jesús y el Imperio: el Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, traducido por TR.: RICARDO LÓPEZ ROSAS, Navarra, Editorial Verbo Divino, 2003.
- INTERNACIONAL, COMISIÓN TEOLÓGICA, *Cuestiones selectas de cristología*, 1979, <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1979_cristologia_sp.html>.
- , *Teología-Cristología-Antropología*, 1982, disponible en: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1982_teologia-cristologia-antropologia_sp.html>.
- JEREMIAS, JOACHIM, *ABBA, el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2005⁶ (Orig. 1966).
- , *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1947.
- , *El problema del Jesús histórico*, en: *Abba y el mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2005⁶ (orig. 1966).
- , *Las parábolas de Jesús*, Navarra, Verbo Divino, 1974³.
- , *Neutestamentliche Theologie*, Tübingen, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, 1971.

- , *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1980 (orig. 1971).
- KÄHLER, MARTÍN *Der Sogenante Historische Jesus Und Der Geschichtliche Biblische Christus*, Göttingen, 1882.
- KALTHOFF, ALBERT, *Das Christusproblem. Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig, E. Diedericus, 1902.
- KANT, INMANUEL, *Filosofía de la historia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- KÄSEMANN, ERNST, *El problema del Jesús histórico*, en: *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1978.
- KAUTSKY, KARL, *Orígenes y fundamentos del cristianismo*, Berlín, 2006 (Orig. 1908), <http://www.nodo50.org/ciencia_popular/articulos/Cristianismo.pdf>.
- KECK, LEANDER E., "The Second Coming of the Liberal Jesus?" en: *The Christian Century* (1994) 784-787. <<http://www.religion-online.org/showarticle.asp?title=31>>
- KOESTER, HELMUT, "Jesus the Victim", *Journal of Biblical Literature* 111, 1 (1992).
- KUHN, THOMAS SAMUEL, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- KÜMMEL, WERNER GEORG, *The New Testament: the History of the Investigation of its Problems*, Nashville, Abingdon Press, 1972.
- LATOURELLE, R., *A Jesús el Cristo por los evangelios*, Salamanca, Sígueme, 1997⁴.
- LATOURELLE, RENÉ, *Teología de la revelación*, Salamanca, Sígueme, 2005¹¹ (orig. 1966).
- LENGSFELD, PETER, *La presencia de la Revelación en la Escritura y la Tradición*, en: *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación, I: Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación*, editado por JOHANNES FEINER; MAGNUS LÖHRER (DIRS.), Madrid, 1992⁴ (orig. 1965).
- LEVORATTI, ARMANDO, *Hermenéutica y teología*, Buenos Aires, Lumen, 1997.
- LOIS FERNANDEZ, JULIO, "Estado actual de la investigación histórica sobre Jesús" en: *ReLac* (1997). Disponible en: <<http://servicioskoinonia.org/relat/245.htm>>
- LONERGAN, BERNARD, *Método en teología*, Salamanca, Sígueme, 2006⁴.
- LUTHARDT, CHRISTOPH ERNST, *Die modernen Darstellungen des Lebens Jesu: Eine Besprechung der Schriften von Strauss, Renan und Schenkel, sowie der Abhandlungen von Coquerel d. j. Scherer, Colani und Keim: Vortrag*, Leipzig, Dörffling & Franke, 1864.
- LLANO, ALEJANDRO, *Gnoseología*, Navarra, Eunsa, 1991³.

- MARGUERAT, DANIEL, "El Jesús histórico y el Cristo de la fe: ¿una dicotomía pertinente?", *Selecciones de teología* 51 (2012).
- MARROU, HENRI IRÉNÉE, *El conocimiento histórico*, traducido por TR: A. Díez, Barcelona, Idea universitaria, 1999 (orig. 1954).
- MARX, KARL; FRIDRICH ENGELS, *Sobre la Religión*, HUGO ASSMAN Y MANUEL REYES MATE (eds.), Salamanca, Sígueme, 1974.
- MCDERMOTT, J. M., *Historia*, en: Diccionario de teología fundamental, San Pablo, (Madrid 1992³),
- MEIER, JOHN P., "El Jesús histórico: revisando conceptos", *Selecciones de teología* 123 (1992) 222-232.
- MEIER, JOHN PAUL, *Un juicio marginal: nueva visión del Jesús histórico (I). Las raíces del problema y la persona*, Verbo Divino, Navarra, 2013.
- , *Un juicio marginal: nueva visión del Jesús histórico (II/I): Juan y Jesús. El reino de Dios*, traducido por TR.: SERAFÍN FERNANDEZ MARTINEZ, Navarra, Verbo Divino, 1997 (orig. 1991).
- MEYER, BEN F., *Reality and Illusion in New Testament Scholarship: A Primer in Critical Realist Hermeneutics*, Oregon, Liturgical Press, 1994.
- MINNETTE DE TILLESSE, GEORGE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1968.
- MORGAN, R.; M. PYE, *The Significance of the Historical Existence of Jesus for Faith*, Louisville, Westminster/John Knox, 1990.
- PERRIN, NORMAN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Harper & Row, New York, 1967, <<http://media.sabda.org/alkitab-2/Religion-Online.org%20Books/Perrin,%20Norman%20-%20Rediscovering%20the%20Teaching%20of%20Jesus.pdf>>.
- PIE NINOT, SALVADOR, *La teología fundamental: dar razón de la esperanza (1 Pe 3, 15)*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2006⁶.
- RICOEUR, PAUL, *Prefacio a Bultmann*, en: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2015 (orig. 1968).
- RIESENFELD, HARALD, *The Gospel Tradition and its Beginnings: a study in the limits of "Formgeschichte."*, London, A. R. Mowbray, 1957.
- ROBINSON, JAMES M., *A New Quest of the Historical Jesus*, London, SCM, 1959.
- SAFA, HUGO, "El estado actual de la "Third Quest" o "tercera búsqueda" del Jesús histórico "en: *Teologia* 101 (2010) 91-115. Disponible en:

<<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/revistas/el-estado-actual-de-la-third-quest-otercera-busqueda-del-jesus-historico.pdf>>

- SANDERS, ED PARISH, *La figura histórica de Jesús*, Navarra, Verbo Divino, 2010².
- SCHILLEBECKX, EDWARD, *Jesús: la historia de un viviente*, Madrid, Trotta, 2002 (orig.: 1974).
- SCHMIDT, KARL L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu: literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung*, Berlin, Trowitzsch, 1919.
- SCHMIDT, KARL LUDWING, *La cuestión del marco de la historia de Jesús: historia y principios*, en: *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los Apóstoles en el siglo XX*, A. RODRÍGUEZ CARMONA Y R. AGUIRRE MONASTERIO (eds.), Navarra, Verbo Divino, 1996.
- SCHÜRMAN, HEINZ, "Comienzos prepascuales de la tradición de los logia" en: *Selecciones de teología* 9 (1970 (orig. 1962)) 17-29. Disponible en: <http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/lilib/vol9/33/033_schurmann.pdf>
- , *Jesús trae la última palabra de Dios en la última hora (los inicios prepascuales de la tradición de los logia II)*, en: *El destino de Jesús*, editado por KLAUS SCHOLTISSEK (ED.), Salamanca, Sigueme, 2003 (orig. 1960).
- SCHWEITZER, ALBERT, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (II)*, Tübingen, Mohr, 1913.
- , *Investigacion sobre la vida de Jesús (I)*, Valencia, Edicep, 1990 (orig. 1906).
- , *Investigación sobre la Vida de Jesús (II)*, Valencia, Edicep, 2002 (orig. 1913).
- , *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1906.
- SOBRINO, J., *Jesucristo liberador: lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Editorial Trotta, 2010³.
- STRAUSS, DAVIS FRIEDRICH, *Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeitet (I)*, Tübingen, 1835.
- , *Das Leben Jesu, Kritisch Bearbeitet (II)*, Tübingen, 1836.
- STREETER, BURNETT HILLMAN, *The Four Gospels: A Study of Origins, Treating of the Manuscript Tradition, Sources, Authorship, & Dates*, Macmillan, London, 1930⁴ (orig. 1924), <https://biblicalstudies.org.uk/pdf/4gospels_streeter/complete.pdf>.
- TALBERT, C. H. , *Reimarus Fragments*, Philadelphia, Fortress, 1970.
- THEISSEN, GERD, "Radicalismos de los carismáticos ambulantes: la transmisión de las palabras de Jesús desde el punto de vista de la sociología de la literatura",

Selecciones de teología 14, 53 (1975). Disponible en:
<http://www.seleccionesdeteologia.net/selecciones/l-lib/vol14/53/053_theissen.pdf>

———, *Sociología del movimiento de Jesús: El nacimiento del cristianismo primitivo*, Santander, Sal Terrae, 1977.

THEISSEN, GERD; ANNETTE MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca, Sígueme, 1999.

THISLTON, ANTONY, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein*, Grand Rapids, Michigan, 1980, disponible en:
<<http://www.obinfonet.ro/docs/herm/hermex/thiselton-2horizons.pdf>>.

TRILLING, WOLFGANG, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona, Herder, 1975².

TROELTSCH, ERNST, *Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben*, Mohr, Tübingen, 1911, disponible en:
<<https://ia802708.us.archive.org/1/items/diebedeutungderg00troeuoft/diebedeutungderg00troeuoft.pdf>>.

TUCKETT, CHRISTOPHER M., *The Historical Jesus, Crossan and Methodology*, Marburg, Elwert, 1999.

VARGAS MACHUCA, ANTONIO, *El Jesús histórico: un recorrido por la investigación moderna*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

VON HARNACK, ADOLF, *La esencia del Cristianismo*, Barcelona, Palínur, 2005.

WEINSTEIN, DONALD, *Reinassance*, en: *Encyclopædia Britannica Ultimate Reference Suite Version [DVD]*, editado por BRITANNICA INC., Version: 2015.00.00.000000000 2015.

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, 1911.

WRIGHT, N.T., *El desafío de Jesús*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2003 (orig. 2000).

———, *The New Testament and the People of God*, Minneapolis, Fortress Press, 1997² (orig. 1992).

ZIMMERMANN, HEINRICH, *Los metodos histórico-criticos en el Nuevo Testamento*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.