

AGUSTÍN DEL AGUA PÉREZ *

EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE: ¿ANTE EL FINAL DE UNA ABSTRACCIÓN METODOLÓGICA?

Fecha de recepción: enero 2011.

Fecha de aceptación y versión final: marzo 2011.

RESUMEN: El autor comienza su ensayo constatando que la abstracción con que ha procedido el método histórico-crítico, en su investigación de Jesús, parece estar llegando a su agotamiento. La dicotomía a que se ha llegado, con la fórmula «Jesús histórico» - «Cristo de la fe», exige ser revisada en otro registro: la epistemología de la historia. Así, hemos aprendido que la historia no es otra cosa que (re)construcción del historiador, que la teoría del historiador precede a la historia. De ahí que separar hoy el hecho de su interpretación deba ser considerado obsoleto. Hay que emprender una hermenéutica de la representación narrativa en historia, para comprender la diversidad de historiografías que se nos proponen, y no oponer una historia que sería «verdadera» a una historia que sería «tendenciosa». De ahí que no se pueda ya identificar «verdad» con los «hechos brutos». Así lo confirma un examen del relato en cada uno de los evangelios canónicos, en los que no se separan la biografía teológica y la biografía histórica sobre Jesús. El artículo concluye que la tesis de un antagonismo entre «Jesús histórico» y «Cristo de la fe» no se puede apoyar en el ejemplo de los evangelios, porque su biografía teológica no suspende la conciencia de una irreductibilidad del pasado histórico en el discurso sobre Jesús.

PALABRAS CLAVE: método histórico-crítico, epistemología de la historia, tercera investigación, evangelios canónicos.

* Subcomisión Episcopal de Universidades. Madrid. Director del Secretariado: universidades@conferenciaepiscopal.es

Historical Jesus – Christ of faith: At the end of a methodological abstraction?

ABSTRACT: The author starts his Essay by confirming that the abstraction, with which the historical critical method has proceeded in its research on Jesus of Nazareth, seems to be reaching its exhaustion. The coming dichotomy from the formula «Historical Jesus» - «Christ of faith» is demanding to be revisited in another different register: the Epistemology of History. So, we have learnt that History is not anything else than (re)construction from the historian, that the theory of the historian precedes the History. Hence the separation of the historical fact from its interpretation must to be regarded as something obsolete nowadays. It is being needed a Hermeneutics of narrative Representation in History in order to understand the variety of Historiographies which are proposed to us, far from opposing a History which were to be regarded as «true» to a History which were to be considered as «tendentious». Hence we should not identify anymore «Truth» with «nude facts». In this way it has been confirmed by the scholar research on each one of the canonical Gospels, in which the theological biography is never separated from the historical biography on Jesus. The Essay concludes that the thesis about an opposition between the «Historical Jesus» and the «Christ of faith» can not be supported in the example of the Gospel Narratives, because the theological biography in them does not suspend the awareness of a irreducibility of the historical past in the speech about Jesus.

KEY WORDS: historical critical method, epistemology of history, third quest, canonical gospels.

1. DEL DOMINIO HISTÓRICO-CRÍTICO A LA PLURALIDAD DE MÉTODOS EN LA EXÉGESIS DEL NT

El resultado al que ha llegado el debate sobre el Jesús de la historia, en contraposición con el Cristo de la fe, que, a fecha de hoy, se encuentra en su «tercera investigación» (*third Quest*)¹, parece hallarse en una fase de reconsideración; de ello dan muestra los acentos marcadamente críticos con que exegetas de prestigio hacen su evaluación de dicha inves-

¹ La investigación sobre el Jesús histórico se ha dividido en tres etapas: la llamada 'Old Quest' desde 1815 hasta 1906: cf. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906 [= Siebenstern-Taschenbuch 77/78, München 1966]; la 'New Quest' desde 1953 a 1980, y la 'Thirst Quest' que comenzó en 1980 y debe su designación a T. Wright; cf. O. TUÑÍ, *La tercera investigación sobre el Jesús histórico: Razón y Fe* 255 (2007) 117-126; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The third Search for the Jew of Nazareth*, Downers Grove, Illinois 1997, 2.^a ed.

tigación, alejándose de la línea hipercrítica². La larga historia del debate muestra que «o bien se exalta al Jesús de la historia a fin de destronar a un Cristo de la fe que se considera una mera creación fraudulenta de la Iglesia (así muchos desde H. Reimarus [1694-1768] hasta P. Hollenbach [1926-2009]), o bien se ensalza al Cristo kerigmático sobre las oscilantes y contradictorias reconstrucciones del Jesús histórico (así Kähler y sus seguidores, incluyendo a muchos teólogos “dialécticos” después de la primera guerra mundial, como Barth y Bultmann)»³. Lo que de nuevo pretendía aportar este planteamiento a la cuestión de la historicidad de Jesús —fiel a la herencia ilustrada y racionalista del método histórico-crítico que asumía—, parece estar llegando a una situación de agotamiento, ya que la limitación que el propio método histórico-crítico impone al exegeta ha dado como resultado un Jesús empequeñecido, al no «poder» abordar las dos dimensiones que su persona encarna, y que en realidad ya están presentes en Jesús de Nazaret. Sin excluir el método histórico, su investigación requiere una mirada más amplia que se abra al método teológico, si de veras se busca con lucidez de mente y hondura de espíritu al Cristo que ya se muestra en Jesús de Nazaret, esto es, el Jesús real, siempre que se deje hablar a los textos evangélicos en el mismo espíritu en que fueron escritos. Por ello, afirma con razón J. P. Meier, que «el Jesús de la historia es una abstracción y construcción moderna», ya que por «Jesús de la historia» se ha entendido «el Jesús que podemos recobrar y examinar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica. Y como tal investigación no surgió hasta la Ilustración en el siglo XVIII [...], la búsqueda del Jesús histórico es un empeño peculiarmente moderno»⁴.

² Entre la bibliografía crítica más reciente, cf. K. BERGER, *Jesús*, Santander 2009; CRAIG A. EVANS, *El Jesús deformado. Cómo algunos estudiosos modernos tergiversan los evangelios*, Santander 2007. Es especialmente crítico su juicio sobre el conocido «*Jesus Seminar*», fundado por Robert W. Funk el año 1985 en California (EE.UU.); para una presentación exhaustiva y crítica de la investigación: método y resultados sobre el Jesús histórico, cf. J. P. MEIER, *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I: «Las raíces del problema y de la persona», Estella 1998; D. MARGUERAT, «Jésus historique et Christ de la foi: une dichotomie pertinente?», ponencia leída en la Facultad de Teología de Cataluña en el Encuentro sobre «Jesús histórico y Cristo de la fe», celebrado del 13 al 14 de mayo de 2010 (citado *pro manuscripto*).

³ J. P. MEIER, *Un juicio marginal*, I, 55; para una bibliografía fundamental de la historia de la investigación; cf. *Ibid.*, 59 nota 13.

⁴ J. P. MEIER, *Un juicio marginal* I, 51.

La metodología histórico-crítica compartida por la investigación exegetica de nuestros días podría resumirse en estos puntos: 1) los evangelios son testimonios creyentes sobre Jesús, que se fundamentan en datos históricos, pero no son simples crónicas históricas sino kerigma narrado; 2) de ahí que sea considerado legítimo analizar el valor histórico de cada escena evangélica (dado que los evangelios son literatura episódica); 3) como consecuencia, se distingue la investigación histórica sobre Jesús de la reflexión teológica creyente sobre la persona de Jesús. De ahí que no pueda dudarse de que los exegetas partan de su fe en Jesús; más aún, que sea ella la que los lleva a emprender tal investigación histórica, pero están persuadidos de que no pueden introducir la fe en su labor histórica⁵.

En el presente, sin embargo, la investigación sobre el Jesús histórico —tal como se ha planteado hasta ahora— parece asistir al final de una etapa en la que ha predominado la abstracción antes mencionada que, por exigencia de una metodología histórico-crítica, se quedaba sólo con lo que dicho método era capaz de demostrar, pero que en no pocos creyentes (no necesariamente especialistas) dejaba una suerte de vacío como si la *otra* dimensión de Cristo (la divina) fuera menos real por no ser objetivable. Aunque, al propio tiempo, quizá haya que reconocer también que los estudios sobre Jesús no hubieran respondido a las exigencias de los tiempos si no hubieran abordado su dimensión histórica (como fundamento de la fe cristiana)⁶, tal como venía exigido por la herencia ilustrada, que pedía dar cuenta del hecho histórico «*wie es eigentlich gewesen [ist]*»⁷, tal como aconteció, esto es, despojado de toda interpretación o liberado de su dimensión kerigmática (como es el caso del relato en los

⁵ J. P. MEIER, *Un juicio marginal* I, p.29: «Mi método sigue una sencilla regla: prescindir de lo que la fe cristiana o la enseñanza posterior de la Iglesia dicen acerca de Jesús, sin afirmar ni negar tales asertos»; p.56: «lo que por ahora podemos poner entre paréntesis en este libro, en consideración al método científico empleado, es el tercer nivel, el del conocimiento de fe»; para una amplia exposición de la metodología por la que rige su investigación J. P. MEIER, *Un juicio marginal*, t.I: p.47-216; t.II: p.31-34; t.III: p.33-37; t.IV: p.40-53.

⁶ J. P. MEIER, *Un juicio marginal* I, 31s.

⁷ L. VON RANKE, *Geschichte der romanischen und germanischen Völker von 1494 bis 1535* (Leipzig & Berlin, 1824 = *Sämtliche Werke*, Bd. 33/34 (Leipzig, 1874), p.VII: «Man hat der Historie das Amt, die Vergangenheit zu richten, die Mitwelt zum Nutzen zukünftiger Jahre zu belehren beigegeben: so hoher Ämter unterwindet sich gegenwärtiger Versuch nicht: er will bloß zeigen, wie es eigentlich gewesen».

evangelios). Ello suponía, sin embargo, introducir en el estudio de los evangelios, como fuente principal de la investigación sobre Jesús, la distinción entre «hecho empírico» y «hecho narrado». Así, la dimensión kerigmática del relato evangélico venía relegada a un segundo término por secundaria, pasando a primer término lo puramente histórico. Las consecuencias están hoy bien patentes ante nosotros⁸. Lo propio de la mentalidad judía y, *a fortiori*, de la mentalidad judeocristiana, que es la correlación entre historia y fe o historia y revelación, se veía marginada por las exigencias de un guión ajeno al relato bíblico e impuesto desde fuera al estudio sobre Jesús, con el consiguiente susodicho empequeñamiento del propio Jesús.

⁸ Cf. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 1993, II.A.2: «La hermenéutica contemporánea es una sana reacción al positivismo histórico y a la tentación de aplicar al estudio de la Biblia los criterios de objetividad utilizados en las ciencias naturales». Ya desde el postulado cartesiano *cogito ergo sum*, se pretendió reducir la interpretación de la Biblia a los métodos del positivismo científico, dando preferencia, de este modo, a la interpretación sobre la autocomunicación original de Dios —así desde B. SPINOZA, *Tratado teológico-político* (Madrid 2003), cap.VII: «De la interpretación de la Escritura», p.193-221 [publicado por primera vez en Holanda en 1670: «Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse»]—, que es lo originante y fundante de la ulterior experiencia de fe y su consiguiente narración (esto lo comprendieron las nuevas filosofías de la alteridad. Frente a las filosofías que abogaron por la autonomía humana —a lo Prometeo—, las filosofías de la alteridad sostienen que el otro no es el agresivo, sino el fundador. Ellas hacen de contrapeso a las filosofías de la autonomía, características de una época. Era el tiempo de la postguerra, de las filosofías del sujeto y de la existencia, contrapuestas a las filosofías del objeto y de la esencia de épocas pasadas. En ellas el otro aparecía como *mirada* (Sartre): me miran, me convierto en objeto, estoy perdido. ¡Qué distinto de Levinas, para quien el otro aparece como *rostro*, ante el cual me convierto en sujeto!; cf. A. GESCHÉ, *L'identité de l'homme devant Dieu*: RTL 29 (1998) 3-28. Lo que aplicado a la cristología viene a concluir que lo primero es el Cristo revelado en la historia de Jesús, después —y en continuidad— vendrá el Jesús de la fe creído por los discípulos. La fe no es, pues, una interpretación que se sobreañade a la realidad, sino una iluminación del corazón y de la persona entera que permite captar la hondura de lo real, habitado y actuado por Dios creador y salvador. De ahí que el «Cristo histórico» [la realidad] anteceda al «Cristo de la fe» [la subsiguiente confesión creyente]. Por eso, el estudio narrativo ha de comenzar por el acontecimiento fundante que da lugar con posterioridad a la fe.

2. UNA NUEVA RELACIÓN CON LA VERDAD HISTÓRICA

Con la historiografía positivista, el relato bíblico en general y, con él, el de los evangelios en particular perdía en lo histórico su dimensión teológico-religiosa⁹. De ahí que hoy se considere urgente rechazar el antagonismo liberal entre Jesús histórico y Cristo de la fe. Estas dos figuras no son ni opuestas, ni extrañas, ni heterogéneas la una a la otra. La búsqueda liberal de lo verdadero no impide constatar hoy que fue deficiente desde el punto de vista de la epistemología, porque procedía de una confusión entre el hecho bruto y la verdad. La tarea atribuida al historiador era, por ello, la de reconstruir los *bruta facta*: lo que había «pasado realmente» en la época de Jesús y de Poncio Pilato, fuera de toda interpretación. Esa era la etiqueta de la verdad en historia en la época del positivismo.

«Sin embargo, esta certeza ha saltado en pedazos ante el empuje de la “nueva historia”». La irrupción de la postmodernidad en historia se ha nutrido de los trabajos de Raymond Aron sobre la filosofía de la historia (*Introduction à la philosophie de l'histoire*, 1938, ²1957), de Henri-Iréné Marrou sobre las fuentes del conocimiento histórico (*De la connaissance historique*, 1954), de Paul Veyne sobre la noción de intriga (*Comment on écrit l'histoire*, 1971), de Paul Ricoeur sobre la temporalidad y el papel de la ficción en historia (*Temps et récit*, 1983-1985). Con ellos hemos aprendido que la historia sólo es (re)construcción histórica, que «la teoría [del historiador] precede a la historia» (Aron, 1957, p.93), que la historiografía es el resultado de una construcción intelectual del historiador. La historia contada es el fruto de una hipótesis de trabajo del historiador, documentada, verificable, pero falsificable. Tenemos que despedirnos de la noción de *bruta facta* tan querida para la escuela de Tubinga o para Overbeck; en una trama historiográfica no hay hechos brutos, sino hechos interpretados y articulados [...]. Abreviando: separar, en epistemología de la historia, el hecho de su interpretación debe ser hoy considerado obsoleto. Lo que hay que emprender es una hermenéutica de la representación narrativa en historia, para comprender la diversidad de historiografías que se nos proponen, y no seguir oponiendo una historia que sería “verdadera” a una historia que sería “tendenciosa”¹⁰.

⁹ A. DEL AGUA, *Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento: Concilium* 36 (2000) 281-289; cf. Íb., *Los evangelios de la infancia: ¿verdad histórica o verdad teológica?: Razón y Fe* 230 (1994) 381-399, p.383s.

¹⁰ D. MARGUERAT, «Jésus historique et Christ de la foi...», a.c., nota 2.

En consecuencia, la fórmula Jesús histórico/Cristo de la fe exige hoy ser revisada desde otro registro: la irrupción de la postmodernidad en la epistemología de la historia. Esto explica, al menos en parte, «el sorprendente silencio sobre Kähler en muchos estudios recientes acerca del Jesús histórico», por «su distinción entre el “Jesús históricamente documentado” (*historisch*) y el “Cristo históricamente significativo” (*geschichtlich*)», porque «a pesar del impacto que causó en las investigaciones posteriores», tal distinción «ya no es útil a la teología de hoy» y, por ello, «debe ser reemplazada por otros conceptos y distinciones»¹¹.

Con todo, este ensayo no trata de poner reparos a la metodología histórico-crítica por sí misma, sino de cuestionar si aún sigue siendo pertinente un estudio del Jesús histórico que se auto-limite a lo objetivable, dejando de lado la Cristología del propio Jesús de Nazaret (el Jesús real), punto de partida de cualquier otro estudio cristológico del NT. Hoy, parece más bien que «todo estudio de la respuesta primitiva cristiana a Jesús debería empezar con un breve esbozo de lo que Jesús enseñó y dijo acerca de sí mismo. ¿Cómo entendió su relación con Dios y su papel en el trato de Dios para con Israel y la humanidad?»¹². Ello permitiría profundizar la *continuidad* entre el llamado Jesús histórico y el Cristo de la

¹¹ J. P. MEIER, *The historical Jesus: rethinking some concepts*: Theological Studies 51 (1990) 3-24, 3s: «el término “historisch” se refiere al hecho desnudo, al puro esqueleto del pasado, en el que el investigador prescinde de toda posible trascendencia o influjo en nuestra vida actual y de toda búsqueda de sentido [...]. Tal estudio “histórico” tiene como meta el pasado en cuanto pasado muerto, visto con la frialdad de la investigación objetiva, interesada sólo por lo verificable. Por el contrario, el término “geschichtlich” hace referencia al pasado en cuanto cargado de sentido, que nos interpela, nos compromete y nos provoca a los hombres y mujeres de hoy [...]. Jesús puede ser objeto de una fría y distante investigación científica, o bien puede accederse a él como a la fuente y el centro del pensamiento y de la vida cristiana que discurre a través de la historia y que, aún hoy, es venerado por millones de creyentes [...]. Esta distinción entre ‘historisch’ y ‘geschichtlich’ se usa mucho en la investigación sobre Jesús (especialmente entre los discípulos de Bultmann), pero es dudoso que sea de alguna utilidad a los investigadores contemporáneos [...]. Esta distinción no siempre significa lo mismo entre los autores que la usan. Martin Kähler (1835-1912) fue el primer teólogo alemán que la aplicó a Jesús en su famoso libro: *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*» (Leipzig 1882; 2.ª reed., Munich 1956); cf. J. P. MEIER, *Un juicio marginal* I, 47-57.

¹² M. DE JONGE, *Christology in Context: the Earliest Christian Response to Jesus* (Philadelphia 1988), 19 [citado por BEN WITHERINGTON III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis 1990), 1, notas 1 y 2].

fe en vez de reforzar la discontinuidad, puesto que las dos dimensiones de Cristo parecen hacerse presentes en los textos evangélicos. Éstos requieren tanto del método histórico como del método teológico en complementación recíproca, y en paralelismo con el entrelazamiento con que en la teología funcionan la fe y la razón. Además, ello estaría apoyado en la práctica de los primeros cristianos que vivieron gozosamente, ya desde el comienzo¹³, la percepción de que Dios obraba en Jesús, que Jesús era Dios¹⁴. De ahí que K. Berger afirme con razón que «los exegetas histórico-críticos empequeñecen a Jesús»¹⁵.

¹³ Así, p. ej., Mc 1,9-11; 6,45-52; 8,27-30; 9,2-8; 15,39, etc.; cf. Flp 2,5-11; Ap 22,16-21, etc.; «el Hijo del Hombre es señor del sábado» (Mt 12,8); «aquí hay algo más que el templo» (Mt 12,6); «aquí hay algo más que Jonás» (Mt 12,41); «aquí hay algo más que Salomón» (Mt 12,42).

¹⁴ K. BERGER, *Jesús*, 88-91: «*Hard way to heaven*: lo que escandaliza de Jesús». Así, «a la pregunta de los discípulos enviados por Juan desde la cárcel (Mt 11,2-10): “Eres tú el que ha de venir o tenemos que esperar a otro?”, Jesús remite a las *obras del Mesías Cristo* que “habéis visto y oído: ciegos recobran la vista, cojos caminan, leprosos quedan limpios..., pobres reciben la buena noticia; y dichoso el que no se escandaliza de mí”. Éstas son las obras postrimeras de Dios. Así es como la gente se imagina que Dios pondrá fin a la historia cuando regrese como Mesías. Jesús realiza estas obras antes de la venida de Dios. Dicho de otra forma, si Jesús actúa de este modo es porque Dios actúa en y a través de él. Así, a través de sus obras, Jesús es legitimado como aquel que representa ni más ni menos que a Dios... En Jesús obra Dios; Jesús es Dios... El culmen de los milagros es que a los pobres se les anuncie el Evangelio. No se trata de una fórmula vacía. Todo el evangelio de Lucas se presenta como una buena nueva para los pobres..., Jesús les dice que son amados con predilección por Dios... Sólo son puros los pobres y otros que no pueden esperar nada, excepto de Dios».

¹⁵ K. BERGER, *Jesús*, 13s: «aunque para los profanos pueda resultar asombroso, en la teología actual existe una *doble prohibición en lo que atañe a Jesús*. La primera prohibición la decretan los exegetas histórico-críticos, que empequeñecen a Jesús; la segunda, los ideólogos y charlatanes, que los siguen de cerca y cargan a “Jesús” con significados que a él probablemente le habrían sorprendido, pues lo instrumentalizan con intención política o lo reinterpretan como esfinge psicológica [...]. Por “empequeñecimiento por medio de la crítica histórica” quiero decir lo siguiente: algunos investigadores extrajeron su imagen de Jesús exclusivamente de una parte de los tres primeros evangelios, esto es, Mateo, Marcos y Lucas; no tuvieron en cuenta el evangelio de Juan. Luego, cuestionaron la autenticidad de muchos otros dichos de Jesús. No vacilaron en calificar de legendarios textos que podían causar una penosa impresión a sus contemporáneos ilustrados, ni en responsabilizar a la comunidad pospascual de haber convertido a Jesús en una suerte de Dios. Lo cual empequeñeció a Jesús: un hombre corriente que dijo e hizo menos de lo que el Nuevo Testamento le atribuye. Se privó de su chispa a los relatos sobre Jesús, que devinieron sosos y carentes de chispa y gracia. Y la persona misma de Jesús se encogió».

«La descalificación historiográfica de la lectura creyente no es en absoluto pertinente en adelante, si va acompañada simultáneamente de una validación sin reserva del Jesús reconstruido por los historiadores. Ambas —la investigación del Jesús histórico y la exposición del Cristo de la fe— se dedican a reconstrucciones contextualizadas de la figura de Jesús, es decir, que sus reconstrucciones emanan de un medio intelectual marcado por sus necesidades y postulados ideológicos. La una y la otra están dedicadas a un público específico, en el caso del Jesús histórico a una “intelligentsia” intelectual, en el caso del Cristo de la fe a la institución eclesiástica. Cada una ha de ser apreciada en función del punto de vista que la rige y de las necesidades culturales a las que responde. Tanto el Jesús de los investigadores como el Cristo de los creyentes son representaciones narrativas, que responden a la exigencia de un público concreto, y cada una de sus reconstrucciones pretende ofrecer un acceso pertinente a la historia fundacional de Jesús de Nazaret. Es, por tanto, urgente rechazar el antagonismo entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe»¹⁶.

3. BÚSQUEDA DE UNA SÍNTESIS DE MÉTODO HISTÓRICO Y MÉTODO TEOLÓGICO

El debate sobre el Jesús histórico entraría en un callejón sin salida, si no se elaboran trabajos que intenten con rigor científico y lucidez teológica una *síntesis* de método histórico y método teológico, que sea capaz de presentar la *completa realidad* de la persona de Jesús de Nazaret al lector de nuestros días sin abstracciones ni disociaciones.

No es por ello baladí lo que acontece en las conciencias de tantos cristianos sinceros cuando surge el debate sobre el Jesús histórico, porque con frecuencia se disocian las dos dimensiones de Cristo. Así, quienes carecen de formación bíblica suficiente tienen la imagen del Verbo encarnado, omnisciente y omnipotente (propia de la cristología descendente que se encuentra más explícitamente en el cuarto evangelio), que descendió del cielo para liberarnos del pecado, que su mensaje era el que le comunicaba el Padre por medio de su unión hipostática con Él y que demostró su divinidad con milagros. Siendo esto un dato evidente del NT (p. ej., Jn 1,1-18; Flp 2,5-11, etc.)¹⁷, corroborado por la tradi-

¹⁶ D. MARGUERAT, «Jésus historique et Christ de la foi...», a.c., nota 2.

¹⁷ Cf. R. E. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology* (Nueva York-Mahwah, NJ, 1994).

ción¹⁸, este grupo de creyentes parece dejar de lado la cristología propia de la Carta a los Hebreos: «siendo Hijo, tuvo que aprender la obediencia a base de sufrir» (Hb 5,8), esto es, la Cristología desde abajo: la de la humanidad de Dios hecha realidad en Jesús de Nazaret, el Hijo de Dios, que «se hizo en todo semejante a nosotros menos en el pecado» (Hb 4,15). Gracias a ello, Él es el único Sacerdote y Salvador que entiende nuestras debilidades e indigencias, porque las ha sufrido en su propia carne. Esta centralidad de Jesús de Nazaret siempre ha sido escandalosa por su carácter de encarnación¹⁹. Lo testimonia la 1.ª Carta de Juan,

¹⁸ Concilio de Éfeso (431 contra los nestorianos), en H. DENZINGER - P. HÜNERMANN, *El magisterio de la Iglesia* (Barcelona 2000, 2.ª ed.), n.250: «Pues, no decimos que la naturaleza del Verbo, transformada, se hizo carne; pero tampoco que se transmutó en el hombre entero, compuesto de alma y cuerpo; sino, más bien que habiendo unido consigo el Verbo *hipostáticamente* (καθ' ὑπόστασιν) una carne animada de alma racional, se hizo hombre de modo inefable e incomprensible y fue llamado hijo del hombre, no por sola voluntad o complacencia, pero tampoco por la asunción de la persona sola, y que las naturalezas que se juntan en verdadera unidad son distintas, pero que de ambas resulta un solo Cristo e Hijo...». Esto se completa con las doctrinas clásicas de Nicea (325) y Calcedonia (451). En la doctrina de Nicea y en el debate entre Atanasio y los arrianos es muy difícil distinguir entre Jesús de Nazaret y el Logos eterno e Hijo de Dios, excepto cronológicamente. En esta cristología, el Logos preexistente descendió en el tiempo y en el espacio, vivió una vida humana y retornó a su propia esfera divina. Este lenguaje y la concepción subyacente en Nicea, a la que siguió históricamente el monofisismo, fue el tema de debate en el concilio de Calcedonia. Se entiende que, al afirmar la humanidad de Jesús, Calcedonia equilibra y completa Nicea. No obstante, hay un par de aspectos en la teología de Calcedonia que indican el predominio de la divinidad de Jesús. Uno es el de la doctrina de la comunicación de propiedades en la única persona de Jesús. Dado que Jesús posee dos naturalezas íntegras —divina y humana— se pueden predicar de su persona propiedades de ambas naturalezas. El segundo aspecto es que la doctrina implícita en Calcedonia y la desarrollada a partir de ella caracterizó la unión de las naturalezas de Jesús como *unión hipostática*. Lo que supone que el principio de la individualidad de Jesús —su hipóstasis— es divino: Jesús es una persona divina que posee tanto una naturaleza divina como una naturaleza humana asumida. Esto supone que la humanidad de Jesús es la de una persona divina, diferente de cualquier otra naturaleza humana. Hay, pues, continuidad entre Calcedonia y Nicea.

¹⁹ Dios, que vive en la trascendencia y es el absolutamente Otro (*totaliter aliter*), se ha hecho soberanamente «Tú», uno de nosotros, y tiene su historia con nosotros. Por ello, la espiritualidad bíblica se define como una historia de amor en la que Dios ha salido libremente al encuentro del hombre en la historia para liberarlo, transformarlo y hacerle partícipe de su vida trinitaria (cf. Jn 1,18); cf. BENEDICTO XVI, *Abrir los corazones al Emmanuel*. Audiencia general del miércoles (3-1-2007), *Ecclesia* (2007/1), 127-8, p.128: «La luz brilla en la tiniebla, y la tiniebla no la recibió (Jn 1,5)». Es el

ante las primeras tentativas de *docetismo*²⁰. Las filosofías de todos los tiempos han intentado disociar lo divino y lo humano de Jesús o, al menos, reducir lo histórico concreto a símbolo de lo universal divino (propio del idealismo alemán de tanta influencia en la exégesis liberal sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe)²¹. A este respecto, es importante constatar que «de Gotthold Ephraim Lessing [1729-1781] procede la tesis de que la *fosa* que se abre entre los hechos históricos contingentes y las verdades universales de razón es *horrible e infranqueable* (*garstige breite Graben*)»²².

En cambio, los que sí disponen de conocimiento bíblico permanecen a veces con la imagen de un Jesús histórico que poco tiene que ver con su propia confesión de fe y con lo que celebran en la Eucaristía en su comunidad cristiana. Esta disociación puede deberse, como ya se dijo,

drama del rechazo de Cristo, que, al igual que en el pasado, hoy también se manifiesta y expresa, desgraciadamente, en tantas formas diferentes. Tal vez resulten incluso más solapadas y peligrosas las formas de rechazo de Dios en la época contemporánea: del repudio tajante a la indiferencia, del ateísmo cientificista a la presentación de un supuesto Jesús modernizado o postmodernizado. Un Jesús hombre, reducido de una u otra forma a mero hombre de su tiempo, privado de su divinidad; o bien un Jesús tan idealizado que en ocasiones parece el protagonista de un cuento.

²⁰ Cf. R. SCHNACKENBURG, *Cartas de San Juan*. Versión, introducción y comentario (trad. HThKNT, XIII/3, Friburgo de Brisgovia 1974, 5.^a ed.; Barcelona 1980), 58-66.

²¹ Cf. K. BERGER, *Jesús*, 21s: «durante mis años de estudio causaba furor el teólogo de Marburgo, Rudolf Bultmann. El cual afirmaba que no se podía saber con seguridad nada de la vida de Jesús; además, ello era del todo punto irrelevante para la fe, a la que sólo debe importar el “significado para mí”, procedimiento éste al que Bultmann dio el nombre de “hermenéutica existencial” [...]. La confrontación con Bultmann no representó para mí un problema serio [...]. Mucho más difícil me resultó responder a la pregunta sobre qué debía ocupar el lugar de la más reciente exégesis y su —en el fondo— kantiana hermenéutica. En mi librito *Exegese und Philosophie* [1986], expuse *el hermanamiento sin ruptura de la exégesis liberal y la filosofía idealista alemana*, radicalizando así para mí mismo la pregunta hermenéutica. *Mi intensa dedicación al judaísmo intertestamentario y a la apocalíptica*, por una parte, y *mis procedencia del catolicismo “tardo medieval”*, por otra, *me imposibilitaron confiar en el idealismo alemán, como norma de valoración de Jesús*».

²² K. BERGER, *Jesús*, 45: «Este enfoque de Lessing [que suponía la separación entre hechos históricos y verdades universales] se aplicó luego a la relación entre la historia (el terreno de los biblistas que trabajan *de forma histórica*) y la teología dogmática (el terreno de los teólogos que trabajan y piensan de forma “no histórica”, meramente especulativa). Y se procedió como si la exégesis no tuviera que ver más que con sólidas verdades históricas y la teología dogmática, sobre todo, con verdades de razón universales; lo cual, sin duda, es falso».

a que teólogos y exegetas no han alcanzado todavía la síntesis deseable entre el llamado Jesús histórico y el Cristo de la fe, o mejor aún, entre las dos dimensiones de Cristo²³. Sin embargo, no parece deba renunciarse a ella, porque, de otra manera, se provocarán oscilaciones entre una imagen de Jesús que parece dejar aparte su dimensión humana, su vida oculta en Nazaret y su tiempo de actividad misionera, «en que aprendió sufriendo a obedecer» (Hb 5,8), y una imagen *historicista* que —en su expresión extrema— ha llegado a negar en el Jesús histórico la presencia de toda autoconciencia —por incipiente que fuera— de la dimensión divina de su persona. En otros términos, esta postura llega a no admitir la realidad de un *Cristo histórico* en los textos del NT (que Jesús esté en los orígenes de la cristología), cuando en realidad su autoconciencia muestra, ya en su raíz, lo que después desarrollará el kerigma de la muerte y resurrección de Cristo, como acontecimientos por los que Dios lleva a cabo en su propio Hijo la salvación escatológica prometida en las Escrituras. De ahí la corriente de autores cada vez más numerosa que está pidiendo otro modo diferente de llevar a cabo la investigación de Jesús de Nazaret²⁴.

Bien entendido, sería, pues, insensato negar la diferencia de método entre la *biografía histórica* de Jesús (que termina en una reconstrucción hipotética de la figura histórica de Jesús) y su *biografía teológica* (que enuncia en qué el Galileo es el Cristo de los creyentes). Cada una tiene su punto de vista específico: la biografía histórica trata de establecer los hechos y documentarlos; la biografía teológica lleva a cabo una lectura creyente de los acontecimientos, sin tener ni la preocupación ni los medios de la investigación documentaria de los historiadores. Cada una tiene su legitimidad, sin que se las pueda confundir. J. N. Aletti propone pensar la relación entre biografía histórica y biografía teológica en forma dia-

²³ En la actualidad ocurre este contrasentido: quienes alimentan su fe con una lectura pre-científica de los evangelios y los que disocian en el relato lo histórico de lo kerigmático [separan la historia verificable de la interpretación creyente] están más cerca de lo que parece. Ambos tienen un punto de apoyo en una ideología: los primeros porque sacralizan el texto de modo fundamentalista; los segundos, porque sacralizan la hermenéutica en cuanto le otorgan valor de palabra última sobre la realidad.

²⁴ Así, entre otros, BEN WITHERINGTON III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis 1990); C. STEPHEN EVANS, *The Historical Christ and the Jesus of faith* (Oxford 1996, reimp. 2004); CRAIG A. EVANS, *El Jesús deformado. Cómo algunos estudiosos modernos tergiverzan los evangelios* (Santander 2007); K. BERGER, *Jesús* (Santander 2009); D. MARGUERAT, «Jésus historique et Christ de la foi: une dichotomie pertinente?», a.c. en nota 2.

léctica²⁵. Pero quien dice dialéctica quiere decir complementaria. Sin el control de la biografía histórica, el enfoque teológico sería un resultado dogmático desprovisto de anclaje en la historia de la Palestina del primer siglo. Sin la interpelación de la biografía teológica, la biografía histórica pierde su objeto porque olvida que la actuación de Jesús no tiene sino una finalidad: decir Dios²⁶.

Lo dicho merece ser sometido a la prueba de la primera biografía teológica llegada a nosotros: los evangelios del NT. ¿Cómo tratan la figura de Jesús de Nazaret y cómo se articula en ellos su relación con la historia? Contrariamente a lo que se ha sostenido después de la *formgeschichtliche Schule*, los evangelios no despiden la relación con la historia, tal como he tratado de mostrar en trabajos sobre la índole del «relato» en los evangelios (estudiado en continuidad con el relato en el AT)²⁷.

4. EL EVANGELIO COMO ACTUALIZACIÓN NARRATIVA DE LA MEMORIA Y LA PRESENCIA DE JESÚS, EL CRISTO

Como es bien sabido, el término *εὐαγγέλιον*, «evangelio», designa en su origen la proclamación oral de la muerte y resurrección de Jesús como acontecimientos de salvación. Este sentido kerigmático se halla atestiguado en Pablo, cuando escribe a los corintios acerca del «evangelio que os prediqué» (1 Co 15,1), o cuando defiende entre los gálatas su evangelio amenazado (Gá 1,6). En el mismo encabezamiento del evangelio de Marcos; «comienzo del evangelio de Jesucristo, Hijo de Dios» (Mc 1,1), el término no tiene aún la titularidad de género literario que adquirirá

²⁵ J.-NOËL ALETTI, *Quelles biographies de Jésus pour aujourd'hui? Difficultés et propositions*: RSR 97 (2009) 397-413, p.412-13.

²⁶ D. MARGUERAT, «Jésus historique et Christ de la foi...», a.c. en nota 2.

²⁷ Cf. A. DEL AGUA, *La interpretación del «relato» en la doble obra lucana*: EE 71 (1996) 169-214; Íd., *Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento*: Concilium 36 (2000) 281-289, 283: «La herencia veterotestamentaria del carácter narrativo de la fe, fundada en las intervenciones de Dios en la historia, contribuyó a evitar que el cristianismo de los orígenes se disolviera en el mundo de las religiones místicas, y en un misticismo ahistórico desprovisto de toda referencia temporal, propia, más bien, de un pensamiento filosófico, alejado del acontecimiento histórico central de la Encarnación»; Íd., *Los evangelios de la infancia: ¿verdad histórica o verdad teológica?*: Razón y Fe 230 (1994) 381-399.

más tarde; no designa el escrito sino que enuncia el estatuto teológico del escrito. Calificar como «evangelio» la biografía de Jesús implica, pues, la índole hermenéutica de la tarea, dando a entender con ello que esta biografía tiene por finalidad anunciar la salvación. La vida que se narra, la vida de Jesús de Nazaret, es buena noticia. El trabajo de Marcos, que ha reunido relatos dispersos para ordenarlos en un relato seguido de la vida y muerte de Jesús, no centra su interés en una tarea propia de un archivero de datos; no da información documental a sus lectores; hace memoria de esta vida por la única razón de que Dios se ha revelado en ella para la salvación de los hombres. Marcos expone, pues, a Jesús como el Cristo y lo propone a la adhesión creyente.

A ejemplo del relato de Marcos, todos los evangelios del NT son biografías teológicas, cuyo interés se concentra en una cuestión única: «¿quién es Jesús?». La cuestión permanente a lo largo de los relatos es clarificar progresivamente la identidad de Jesús. Pero la cristología de los evangelios no es un tratado, ni una expresión al estilo de las fórmulas del credo; se expresa precisamente por medio de un relato. Marcos y los autores que siguieron su modelo han elaborado una cristología narrativa, que se diferencia de la cristología argumentativa desarrollada por Pablo en sus cartas. Hay que calibrar del todo esta disposición de una cristología narrativa. ¿Cuáles son las consecuencias a nuestro modo de ver de esta reconstrucción peculiar de la vida de Jesús que es la biografía evangélica?

Una primera consecuencia es que, con el evangelio, todo discurso sobre el Cristo de la fe aprueba como norma intraspasable la exposición del destino de Jesús de Nazaret, es decir, la memoria histórica acerca de él. El acceso al Cristo de la fe consagra como recorrido obligado la lectura de un relato que desgrana las palabras de Jesús, sus gestos, sus curaciones, su muerte y el misterio de su resurrección. En régimen cristiano, a partir de entonces, nadie puede perorar sobre el Cristo sin ajustar sus palabras a la imagen del nazareno reflejada por el evangelio. Dicho en otros términos, y como corolario de la primera consecuencia, el relato del evangelio se convierte en la mediación literaria de la identidad de Cristo. Es siguiendo el relato con sus interrogaciones sobre la actuación de Jesús, los conflictos que surgen en torno a él, las iniciativas que toma, la enseñanza que ofrece, las adhesiones y traiciones que suceden..., el modo como el lector accede poco a poco a la identidad del Hijo de Dios. La labor de lectura del evangelio es, pues,

el crisol donde se forja poco a poco la respuesta a la cuestión: ¿quién es Jesús?

¿Cuál es la finalidad de este recorrido que ha de hacer el lector? El evangelio no propone otra cosa a su lector que la de convertirse en discípulo del héroe del relato, un héroe que, identificable por los rasgos del hombre de Nazaret, es hoy el Señor de su Iglesia y, por tanto, presente en ella. Para que esto ocurra, el lector es invitado a identificarse con los discípulos que han acompañado al hombre de Nazaret durante su vida, y a asumir su condición con las promesas y condiciones que la afectan. Esta figura del discípulo que se propone al lector se halla especialmente en Mateo, aunque él no la haya inventado. Como prueba se tiene que el vocabulario de la fe, raro en los sinópticos, es sustituido por el verbo «seguir»: creer consiste en seguir a Jesús, seguir sus huellas, en arriesgar como él una fidelidad difícil y exigente (Mc 8,34-38).

Tratando de sintetizar, hay una irreductibilidad de la historia del Galileo a todo saber cristológico, y esto es lo que ha querido la Iglesia antigua al escribir y preservar los evangelios. El conocimiento del Señor que vive, confesado por los cristianos, debe ajustarse al ámbito de una historia jalónada por cuatro evangelios y situada históricamente entre los años 27 y 30 de nuestra era. La anámnesis evangélica de esta historia es una actualización narrativa de Jesús, el Cristo; ésta es la que permite construir la fe de los lectores para que se conviertan en discípulos de Cristo en la hora presente.

Por eso, en esta anámnesis teológica del pasado, los rasgos de Jesús que han retenido los evangelistas, y que ha retenido la tradición antes de ellos, eran los propios para identificar al Cristo de la fe. Lo que no servía a esta identificación se ha perdido. Los elementos que apasionan hoy a los biógrafos —la edad de Jesús, su físico, su evolución, sus sentimientos interiores, etc.— están prácticamente ausentes del relato evangélico. Se deberá notar que se trata también de una cuestión de cultura, y que estos rasgos están marcadamente ausentes de las biografías greco-romanas contemporáneas.

Pero, sobre todo, sería del todo erróneo concluir de estos «olvidos» que los evangelistas se despreocupaban del Jesús de la historia, o que no eran conscientes de una distancia entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe. El solo hecho de que los relatos de la vida de Jesús hayan sido puestos por escrito es señal de que los evangelistas eran conscientes del carácter pasado e irrepetible de estos acontecimientos.

Así, todos los evangelistas concuerdan en atribuir a Jesús rasgos específicos que no atribuyen a sus discípulos. Piénsese en el título de «Hijo del Hombre», que desaparece pronto del vocabulario de los primeros cristianos, se recoge sólo para recuperar la predicación del Galileo. Este título cristológico, uno de los que pueden remontarse a las mismas palabras de Jesús, ha sido suplantado por títulos a la vez más helenísticos y más en sintonía con la identidad divina de Jesús: *Christos* (Cristo-Mesías); *Uios Theou* (Hijo de Dios), *Kyrios* (Señor), *Sophia* (Sabiduría), etc. El título de «Hijo del Hombre», comprensible sólo en el marco de la tradición apocalíptica judía, ha sido mantenido en las biografías sinópticas de Jesús y testifica su irrepetible singularidad; se constata, en cambio, que Pablo no recurre a él y que del cuarto evangelio ha casi desaparecido. Lo mismo podría decirse de las reminiscencias arameas, puestas en labios del Galileo en la lengua original, traducidas seguidamente pensando en el lector: *Ephphata* («ábrete», Mc 7,34) o *Eloi Eloi lama sabaqthani* («Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado», Mc 15,34). Estas apariciones de lengua extranjera testifican claramente una estrategia narrativa: tratan de hacer percibir al lector la distancia que le separa de los acontecimientos narrados.

Igualmente ocurre con el relato del bautismo de Jesús por Juan. Este episodio necesitó pronto de aclaración, en razón de la dependencia en la que ponía a Jesús frente al Bautista. Se percibe la tendencia creciente en los sinópticos, y más en Juan, a aminorar la posición del Bautista para hacerlo precursor del Mesías. Ahora bien, es digno de destacar de todo punto que el acontecimiento del bautismo por Juan no ha sido suprimido ni en Mc (1,9-11), ni en Mt (3,13-17), ni en Lucas (3,21-22). Juan suprimirá el episodio, pero es precisamente en él donde la conciencia de una distancia histórica y la presión de los anacronismos son más fuertes. Los sinópticos han conservado el episodio, y han resistido también a la tentación joánica de atribuir a Jesús una práctica bautismal que permitía legitimar la práctica de las comunidades (Jn 3,22). Los sinópticos han preservado la singularidad del Galileo.

En el seno de la tradición sinóptica, Lucas es ciertamente el más sensible a la dimensión histórica, así como al carácter de pasado del tiempo de Jesús. Es el que ha preservado el título de «apóstol» para los discípulos del Galileo (Hch 1,21-22), negándoselo a los testigos ulteriores, Pablo incluido (salvo Hch 14,4.14); Lucas tiende a mantener para este título su pertenencia a un período irrepetible de la historia marcado por la presencia de Jesús.

Los relatos evangélicos mantienen, pues, permanentemente la tensión entre la memoria histórica de Jesús de Nazaret y la presencia del mismo como Señor en su Iglesia. El recuerdo obliga a ser fiel a la historia de Jesús; la presencia es vivencia de que la Iglesia está habitada por el Dios que se ha hecho humano, y que nos promete la vida más allá de la muerte, Jesucristo el Señor, Hijo de Dios. La fe une ambas dimensiones inseparablemente, y los relatos evangélicos son su expresión transparente; han sido escritos como memoria y presencia simultáneamente. Tal es su género literario básico que, lejos de disociar, une indisolublemente historia prepascual de Jesús y fe pascual en Él: el mismo crucificado es el mismo resucitado. En consecuencia, el encuentro con Jesús resucitado obliga a un pensamiento que desborda los presupuestos tanto del método científico como de la hermenéutica teológica. Obliga a pensar desde la fe, no desde la interpretación.

En conclusión, los evangelios no ignoran la distancia histórica ni el hecho de que su relato exhuma del pasado un tiempo y unos usos extraños a su época. Los portadores de la tradición han preservado los rasgos del enraizamiento cultural y geográfico de los materiales que transmitían²⁸. El postulado de la *Formgeschichte*, según el cual las palabras de Jesús han recibido su forma del medio (*milieu*) propio de los primeros cristianos, y sólo para responder a las necesidades comunitarias, tiene que ser revisado en profundidad; la preservación de las palabras de Jesús ha respondido con toda probabilidad a las necesidades eclesiales, pero al mismo tiempo ha obedecido a una exigencia de fidelidad histórica; esto es, a una dialéctica entre la reproducción del pasado y la creatividad nacida de las necesidades del presente que procede de la anámnese de Jesús. La memoria del Galileo no se ha dejado a la sola presión de las necesidades comunitarias; si no, no se comprendería por qué esta laminación utilitaria de la tradición de Jesús habría dejado tras él tantas escorias históricas carentes de utilidad práctica.

Se podría ir aún más lejos preguntándose si la *Formgeschichte* no se ha equivocado, al postular que los *logia* de Jesús se habían transmitido sin su contextualización narrativa, atribuida por K. L. Schmidt a los redactores evangélicos. ¿Puede imaginarse una transmisión de palabras (desprovistas de todo contexto) desnudas, exclusivamente desnudas? En rea-

²⁸ Cf. G. THEISSEN, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien* (NTOA 8; Göttingen-Freiburg 1989).

lidad, sólo una contextualización permite fijar el estatuto del locutor o la finalidad de la palabra. Creo que debería de hacerse una reflexión a este propósito, y que en todo caso el dogma de la exclusión sistemática del contexto narrativo de los *logia* en la transmisión oral debería ser puesto en cuestión.

En síntesis, la tesis de un antagonismo entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe no puede apoyarse en el ejemplo de los evangelios, porque su biografía teológica no suspende la conciencia de una irreductibilidad del pasado histórico en el discurso sobre Jesús. La escritura de los evangelios no puede colocarse exclusivamente bajo el polo «Cristo de la fe»: la conciencia de una singularidad histórica del hombre Jesús, y de una distancia tanto cronológica como cultural respecto a los acontecimientos de su vida, no está de ningún modo ausente de la narración evangélica²⁹.

5. MANIFESTACIÓN DE LA AUTOCONCIENCIA EN JESÚS DE NAZARET

¿Puede buscarse un punto de apoyo a la irreductibilidad del pasado histórico de Jesús a su biografía teológica en el propio proceso de auto-definición de Jesús que se revela (particularmente) en los últimos años de su vida?³⁰. A este propósito se proponen a la consideración los tres pasajes que siguen.

²⁹ Para estas reflexiones me remito a D. MARGUERAT, «Jésus historique et Christ de la foi...», 5-8.

³⁰ B. WITHERINGTON III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis 1990), 33: «We hope to discern, first, how Jesus viewed himself over the course of his adult life and, second, to what extent his *process* of self definition is revealed in the last years of his life»; cf. H. SCHÜRMAN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica* (Salamanca 1982), 69: «habría que buscar una continuidad [entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe] no tanto en la fe de los discípulos, cuanto “en el comportamiento proexistente de Jesús”, que sirve de fundamento a su fe»; cf. K. LEHMANN, *Jesus Christus unsere Hoffnung* (Freiburg i. Br. 1976), 17s: «si Jesús no se dejó arrastrar ingenuamente a la situación, sino que asumió conscientemente las consecuencias, por ejemplo, de su actuación en el templo, tenemos que suponer que buscó una interpretación a su destino... Es de suponer que los gestos de entrega no fueron comprendidos por sus discípulos en todo su alcance hasta que cayeron bajo la luz del acontecimiento pascual, pero empalman, al mismo tiempo, con el comportamiento del Jesús terreno, que se entrega por completo. En nuestros días se da a esa existencia el nom-

En primer lugar, la visión que sigue al bautismo de Jesús (Mc 1,9-11par) es hoy interpretada por una corriente notable de exegetas como algo que Jesús vive y experimenta en el espacio y en el tiempo, pero en el límite de éstos, ya que este suceso no puede explicarse con los medios de la causalidad (como también se dice de la transfiguración). Ello supone partir de la distinción entre *acontecimiento* y *modo de expresión*, es decir, entre lo vivido por Jesús y la escenificación derásica que lo da expresión kerigmática. Por ello, y para evitar la sospecha de fundamentalismo, el hecho de que lo vivido por Jesús no pueda ser reconstruido con los medios modernos no legitima, sin embargo, su reducción a mera composición de contenido simbólico³¹; hay que aproximarse, aunque sea con temor y temblor, a lo que Jesús vive, que parece tener todo el carácter de una *revelación* directa de Dios Padre a su Hijo Jesús, es decir, un momento único de autorrevelación de Dios que, por ello, se convierte en central para el proceso de manifestación de la autoconciencia de Jesús y su misión única. De ahí que Jesús expresara su relación con Dios, ya desde el comienzo de su misión, en términos filiales, Dios como Padre suyo de modo único. Pero esto no es posible con el sólo método histórico o socio-cultural, aunque estemos siguiendo el camino del Jesús terreno.

La composición cristiana en forma de 'visión'³² parece una *escenificación derásica*³³, por recurso a la *escena-tipo*³⁴ de la *teofanía* en el AT (es

bre, no excesivamente bello, de 'proexistente'. A pesar de todas las transformaciones y fisuras, esa existencia no es algo totalmente distinto de los gestos de entrega en la última cena o de las afirmaciones de que Jesucristo murió por nosotros, por nuestros pecados».

³¹ Cf. K. BERGER, *Jesús*, 69.

³² Cf. F. LENTZEN-DEIS, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern* (Frankfurt 1970), 195-289.

³³ Cf. A. DEL AGUA, *El procedimiento derásico que configura el relato del bautismo de Jesús (Mc 1,9-11)*, en D. MUÑOZ LEÓN (ed.), *Salvación en la Palabra. Targum, Derash, Berith*. En memoria del Prof. A. Díez Macho (Madrid 1986), 593-609; J. P. MEIER, *Un judío marginal* II/1, 146-159.

³⁴ Para la noción de «escena-tipo» en el arte de la narrativa bíblica, me remito de forma particular a R. ALBERT, *The Art of Biblical Narrative* (New York 1981), 47-62. La definición de convención bíblica de la escena-tipo se ha llevado a cabo de la mano de una noción elaborada en el contexto de los estudios de Homero, noción que al ser aplicada a la narrativa bíblica precisa de modificaciones notables. Los intérpretes de Homero están en general de acuerdo en que algunos esquemas repetitivos de la *Ilíada* y la *Odisea* corresponden a una convención consciente que se ha designado con la expresión «escena-tipo». Esta noción fue elaborada por primera vez por WALTER AREND

decir, relatos de apariciones divinas), que sirve de expresión literaria³⁵ (y cristológica) a un acontecimiento único vivido por el Jesús terreno y en el que tuvo lugar —como ya se dijo— una autorrevelación de Dios Padre: aquí se manifiesta la identidad única de la persona y misión de Jesús como el Hijo querido, que se completa con otro acontecimiento de naturaleza análoga en la transfiguración, en que Dios Padre manifiesta su voluntad y reclama el máximo compromiso de su Hijo amado en su camino a Jerusalén (donde le esperan la pasión y muerte antes de la resurrección)³⁶. De ahí que «no por casualidad esta primera composición cris-

en 1933 (*Die typischen Szenen bei Homer*, Berlín 1933) [citado por R. ALTER, *The Art of Biblical Narrative*, p.50], antes incluso de que fuera reconocida la índole oral y estereotipada de los poemas homéricos. Aplicada esta noción a la narrativa bíblica, R. Alter reconoce que hemos perdido la mayor parte de las referencias para identificar convenciones que rigen este relato. El método crítico más próximo al estudio de las convenciones es el de la llamada crítica de las formas. Ahora bien, estos son modelos recurrentes que este estudio se esfuerza en identificar en su singularidad (como un estereotipo), cuando lo propio de un sistema de convenciones literarias es generar las variaciones acerca del modelo. Así, R. Alter destaca episodios narrativos que conciernen a la vida del héroe, y presentan una verdadera analogía con las escenas-tipo homéricas. Una escena-tipo es «la anunciación» (cf. Lc 1,26-38), que pertenece a la acepción convencional del nacimiento del héroe de una mujer estéril hasta entonces; cf. R. ALBERT, *The Art of Biblical Narrative*, 51. Así, también puede considerarse convención narrativa, entre otros, el relato de «la ascensión» (Lc 24,50-53; Hch 1,6-11), tal como muestra tanto la Biblia como la literatura apócrifa del AT; cf. G. LOHFINK, *Die Himmelfahrt Jesu. Untersuchungen zu den Himmelfahrts- und Erhöhungstexten bei Lukas* (SANT 26; München 1971).

³⁵ *El modo de narrar la aparición o manifestación de Dios* para transmitir su mensaje parece obedecer en la narratología bíblica a una convención literaria que, a su vez, genera variaciones, aunque responda en todo caso a un modelo muy amplio y preestablecido de organización del texto narrativo. Así, aunque en el AT se afirma que el hombre no puede ver a Dios sin morir (Gn 32,31), con frecuencia se narra también que Yahweh se apareció a sus elegidos para mostrarles su benevolencia. En tales teofanías se puede conocer a Yahweh con los sentidos humanos (cf. Gn 12,7). Además, se encuentran descripciones de teofanías en las que las circunstancias indican que se trata de una manifestación de Yahweh: en la nube, en la tormenta, en el fuego. En el caso que nos ocupa, la teofanía escatológica, cuyo mensaje viene dado por la voz celeste, parece que la convención literaria contiene algunos rasgos de marcado signo apocalíptico: el rasgarse del cielo (cf. Is 63,19 y todo el contexto del capítulo), el descenso del Espíritu sobre Jesús (cf. Is 11,2; 42,1; 61,1), la voz celeste [i.e. de Dios], así como la misma forma de «visión».

³⁶ J. H. CHARLESWORTH, *The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus*, en Íd. (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (Doubleday 1992), 1-74, p.49, nota 80: «Mark 1:9-11

tiana subraya que es la teofanía, y no el mero bautismo administrado por Juan, lo que revela la verdad acerca de Jesús»³⁷. Con todo, esta vivencia de autocomunicación de Dios a su Hijo Jesús no tiene nada que ver con una experiencia interior y psicológica vivida por Jesús con ocasión de su bautismo por Juan, tal como se ha entendido en la tradición de la escuela liberal hasta nuestros días³⁸.

En segundo lugar, el pasaje de la transfiguración de Jesús (Mc 9,2-8par) parece hacer de complemento a la manifestación de la autoconciencia de Jesús en su 'visión' posterior al bautismo. Asimismo, tal como hay exegetas que aceptan la historicidad del bautismo de Jesús, pero consideran la *visión* subsiguiente de Jesús como mera creación literaria sin un *hecho real* que la sustente, así también hay quienes consideran el episodio de la transfiguración (Mc 9,2-8 par) como pura construcción teológica, sin ningún fundamento real en una experiencia vivida históricamente por Jesús³⁹. Sin embargo, la manera de proceder del exegeta parece haya de ser paralela a la seguida en el enfoque de la perícopa del bautismo, es decir, tratar de distinguir entre núcleo real de un acontecimiento vivido por el Jesús histórico⁴⁰ y la forma teológico-narrativa de expresarlo. En otros términos, se trata de ver el modo teológico de contar, al tiempo que se intenta acceder a la experiencia de un acontecimiento real

(which) though shaped by Mark's own Christology, probable is built upon a revelation experience of Jesus when he was baptized by John»; M. PÉREZ FERNÁNDEZ, *Textos fuente y contextuales de la narrativa evangélica. Metodología aplicada a una selección del evangelio de Marcos* (Estella 2008), p.149: «La explicación más simple es que pudo ser una experiencia de Jesús conectada con su bautismo; la reelaboración teológica de los escritos cristianos no invalida el presumible hecho fontal»; D. L. BOCK, *Jesus According to the Scripture. Restoring the Portrait from the Gospels* (Grand Rapids, Michigan 2002), 563: «Associated with the baptism is the voice from heaven. This event appears to have been a primarily private interaction between Jesus and God, given Mark's description. However, John the Baptist apparently also had access to it as a witness for Jesus, as John's Gospel affirms (John 1:29-34). The other Gospels appear to highlight the event's significance. It was at this event that God marked out his beloved Son as his unique agent».

³⁷ J. P. MEIER, *Un judío marginal*, II/1, 148.

³⁸ Cf. *Ibid.*, 146-159; BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret* (Madrid 2007), 46s.

³⁹ Cf., p. ej., C. F. EVANS, *Saint Luke* (London-Philadelphia 1990), 414: «Considerada en sí misma, podría ser una *construcción teológica de creación cristiana* que proclama la gloria de Dios en el rostro y en las palabras de Jesús».

⁴⁰ Para una defensa de la historicidad del pasaje, cf. C. E. B. CRANFIELD, *The Gospel According to Saint Mark* (Cambridge 1959), 292-96.

vivido por el Jesús histórico y del que son testigos los tres discípulos elegidos.

Como afirma H. Schürmann, «en el relato se expresa una cristología que no se deriva de la resurrección y exaltación, sino, por el contrario, una cristología de la experiencia del Jesús histórico y de su palabra»⁴¹; más aún, «aquí no se reproduce una expectativa (*Erwartung*) tardo-judía o acontecimiento (*Begebenheit*) veterotestamentario; todos los elementos teológicos de la interpretación del relato permiten aclarar sólo aspectos parciales, pero no el conjunto. Así se insinúa la suposición de que un acontecimiento de la vida de Jesús se habría interpretado en su singularidad única con las diferentes y corrientes representaciones veterotestamentarias y apocalípticas. Debido sin duda a la peculiaridad literaria de los relatos, teológicamente tan investigados, se renunciará después a precisar más exactamente lo sucedido (por ejemplo con conceptos modernos de la psicología de la religión); sin embargo, los relatos permiten pensar más bien en un evento acaecido a Jesús que no en una visión subjetiva de los tres o uno de los tres testigos. El «arte literario» de la narración, las formas de pensar, de decir, hablar y contar con él emparentadas —y corrientes en las distintas tradiciones— no están investigadas suficientemente, como para poder sondear con juicio fiable en todos sus detalles acontecimiento (*Geschehnis*) y forma de expresión (*Aussageweise*)»⁴².

Por tanto, tal como ya se dijo de la visión con ocasión del bautismo, el hecho de que la transfiguración de Jesús no pueda ser reconstruida con los medios de la moderna historiografía crítica, no legitima, sin embargo, su reducción a mero contenido simbólico. En el estado actual de la exégesis del NT, parece que sólo sirve aceptar el relato como experiencia de revelación en medio de la vida de Jesús. Con K. Berger, entiendo también que «para salir al paso de la sospecha de fundamentalismo: no tengo la transfiguración por una realidad investigable por la física, y tampoco hago de la «fotografiabilidad» potencial la norma de lo que considero real. A mi modo de ver se trata de una experiencia en el espacio y en el

⁴¹ H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium. Teil 1. Kommentar zu Kap. 1, 1-9, 50* (HTKNT 3/1; Herder: Freiburg-Basel-Wien 1969), 565s.

⁴² H. SCHÜRMAN, *Das Lukasevangelium* 1, 566s, donde afirma que el planteamiento propuesto por H. BALTENSWEILER [*Der Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (Zürich 1959) 37-97], en conexión con H. RIESENFELD [*Jésus Transfiguré* (Kopenhagen 1947)], en orden a elaborar y localizar con certeza «el evento histórico y su significación» ha aclarado la problemática para lograr modos de expresión más precisos.

tiempo, pero en el límite de éstos, ya que este suceso no puede explicarse con los medios de la causalidad»⁴³.

A partir, pues, de este planteamiento, que recupera para el pasaje de la transfiguración lo vivido por Jesús, la narración sinóptica parece referirse a una *autorrevelación* de Dios Padre que completa la del Jordán y la reorienta por los caminos de la «noche oscura» de la pasión y la muerte, como «aprendizaje» de la filiación por parte de Jesús (cf. Hb 5,8), a base de obedecer los planes de su *Abbá*⁴⁴. La transfiguración no puede, pues, reducirse al enunciado de que lo que se pretende transmitir es la fe en Jesús como Hijo de Dios⁴⁵.

«De ahí que la transfiguración no sea un acontecimiento místico cualquiera, desubicado y marginal, sino el lugar principal de la autorrevelación de Dios: aquí se manifiesta su voluntad, aquí se reclama el máximo compromiso. Por eso, es el centro del evangelio de Marcos, el eje alrededor del cual gira todo [...]. Aquí no se trata de curiosas fantasías de los discípulos, sino de la irrupción de la realidad de Dios en la persona de Jesús y a través de ella. Y justo eso es lo que constituye el centro de los evangelios. Toda reducción de este relato resulta, en consecuencia, improcedente [...]. El culmen de la afirmación radica, según el relato de Marcos, en que Jesús es el "Hijo amado". Justo eso es lo que no son Moisés y Elías [...]. Sólo Jesús está insuperablemente cerca de Dios... en cuanto Hijo suyo»⁴⁶.

En cuanto a la expresión o género literario de la transfiguración cabe decir, en analogía con lo dicho de Mc 1,9-11, que la composición cristiana de Mc 9,28par parece una *escenificación derásica*, por recurso a la *escena-tipo* de la teofanía en el AT⁴⁷, en la que Dios («una voz desde la nube»)

⁴³ K. BERGER, *Jesús*, 69s.

⁴⁴ D. L. BOCK, *Luke 1,1-9,50* (Grand Rapids, MI. 1994), 862-76; Íd., *Jesus According to Scripture*, 234 califica el pasaje como «una experiencia privada» (*a private experience*) de Jesús; cf. el planteamiento de B.J. KOET, *Divine communication in Luke-Acts*, en J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142; Leuven 1999), 745-57.

⁴⁵ Por ello, este trabajo completa otro publicado por mí con anterioridad: *The Narrative of the Transfiguration as a derashic scenification of a faith Confession (Marc 9,2-8par)*: NTS 39 (1993) 340-54; cf. K. BERGER, *Jesús*, 68-74.

⁴⁶ K. BERGER, *Jesús*, 71.

⁴⁷ A. DEL AGUA, *La transfiguración como preludeo del 'éxodo' de Jesús en Lc 9,28-36. Estudio derásico y teológico*: Salmanticensis 40 (1993) 5-19; Íd., *The Narrative of the Transfiguration as a derashic scenification of a faith Confession (Marc 9,2-8par)*: NTS 39 (1993) 340-54; SIMON S. LEE, *Jesus Transfiguration and the Believers Transformation. A Study of the Transfiguration and its Developments in Early Christian Writings*

revela la identidad de Jesús como su Hijo único. En este caso, la escena teofánica suele ser considerada por los exegetas como inspirada en el episodio de Moisés en Ex 34,29-35; cf. 24⁴⁸. El relato manifiesta, pues, acontecimiento y kerigma de forma indisociable; más aún, parece que Marcos ha seguido en su relato el paralelismo entre la escena del Sinaí y la escena en que se sella la alianza. La escena del Sinaí se corresponde con la transfiguración, y la formalización de la alianza se reproduce y se recrea en la Última Cena⁴⁹.

Con ello, el episodio de la transfiguración destaca así en la tradición sinóptica por lo que da a conocer de la autoconciencia de Jesús respecto a su identidad y misión divinas, puesto que muestra que la obediencia filial es el fondo íntimo sobre el que se asienta la relación de Jesús con su *Abbá*. Pero esta experiencia, al ser atemática, no depende de imágenes, conceptos, deseos o proyectos. La dramática de la misión, que se le confía en razón de su identidad, obliga a Jesús a un amor de obediencia configurado por la 'desapropiación' de sus expectativas del Reino. El Espíritu actúa introduciendo a Jesús en un nivel de vinculación filial con el Padre que le permite asumir el escándalo mesiánico y abrirse a los planes misteriosos e insondables del Padre. Este nivel le posibilita sentirse Hijo en cuanto Siervo. Se había revelado ya en el Bautismo, pero ahora su inmediatez con el Padre tiene forma de noche (cf. Mc 14,32-42). Ahora ya su conciencia de identidad y misión tiene por ámbito propio la obediencia de la fe. Se trata de una conciencia que no actúa desde los dinamismos de las facultades humanas, sino que es actuada desde la vida de Dios. La consecuencia es que el amor de pertenencia al Padre se hace destino de amor a favor de los hombres, asumiendo la muerte y el pecado,

(WUNT 2. Reihe 265; Tübingen 2009), 9-48. El pasaje no puede, pues, calificarse de «mito» (Strauss), «leyenda» (Bultmann), «relato de epifanía» (Dibelius). Para una presentación crítica de cada una de estas opiniones; cf. H. SCHÜRSMANN, *Lukasevangelium* I, 564s.

⁴⁸ Entre otros, V. TAYLOR, *Evangelio Según San Marcos* (Madrid 1979), 462s.; J. GNILKA, *El Evangelio según San Marcos: Mc 8-27-16,20*, vol.II (Salamanca 1986), 36; H. SCHÜRSMANN, *Lukasevangelium* I, 556; W. D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Matthew*, vol.2 (Edinburgh 1988) 685ss; D. L. BOCK, *Luke 1,1-9,50*, 867. A partir de Marcos, la redacción lucana de la transfiguración ha destacado aún más los rasgos mosaicos en la presentación de Jesús en el relato; así B. J. KOET, *Divine communication in Luke-Acts*, en J. VERHEYDEN (ed.), *The Unity of Luke-Acts* (BETL 142; Leuven 1999), 745-57, p.753-6.

⁴⁹ K. BERGER, *Jesús*, 70.

es decir, la forma de Siervo de Yahweh, que tomó sobre él nuestros crímenes. Los discípulos no podían entender porque estaban, literalmente, bloqueados con el rechazo de Israel, unido, a su vez, a la identidad de Jesús en cuanto Mesías Siervo que él mismo asume en la noche. Todo lo que sigue hasta las apariciones del resucitado tendrá el mismo sello.

Por todo ello, no es extraño que la transfiguración sea uno de los misterios de la vida de Jesús más ricos de significación. A la luz de la resurrección y del misterio trinitario, proporciona al creyente la contemplación central de la revelación: la teofanía de la obediencia de Jesús, el cumplimiento de la Historia de la Salvación, la realización consumada de la vocación cristiana. Así lo vivimos en la liturgia, donde no cabe separar recuerdo y presencia, anonadamiento y gloria, tiempo y eternidad. Nos hemos propuesto, por fidelidad a nuestra mentalidad historicista y por sensibilidad pastoral, renovar la imagen de Jesús. El creyente moderno percibirá cómo el modo histórico de contar no se opone al teológico o teofánico; más bien, le ofrece un presupuesto antropológico (el *factum* histórico en que Dios lleva a cabo su revelación). Al tiempo, esta revelación de Dios Padre a Jesús es significativa, especialmente a continuación de la palabra de Jesús sobre su sufrimiento (Mc 8,31-33par). Jesús sufrirá y morirá, pero precisamente así será el portador de la gloria celeste (Lc 9,32c)⁵⁰. Después del acontecimiento, ellos han de guardar silencio acerca de lo visto, pero el acontecimiento causó una gran impresión en la tradición cristiana⁵¹. La memoria y la presencia hicieron comprender a los discípulos que Jesús era más que Mesías⁵².

En tercer lugar, el relato de la *Última Cena* (Mc 14,22-25par; 1Co 11, 23-25), culmina la manifestación de la autoconciencia de Jesús. En efec-

⁵⁰ Cf. Dn 7,9; 12,3; 2 Baruch 51,3.5.10.12; 1 Hen 38,4; 62,15-16; 104,2; Ap 3,5; 4,4; 7,9.

⁵¹ Así, 2 Pe 1,16-21; Apocalipsis de Pedro 15-17; Hechos de Pedro 20; Hechos de Juan 90-91; Hechos de Felipe 60; cf. F. BOVON, *Das Evangelium nach Lukas, vol. I: Lk 1,1-9,50* (EKK zum NT 3/1; Zürich-Neukirchen-Vluyn 1989), 491-92; W. SCHNEEMELCHER, *New Testament Apocrypha*, 2 vols. (revised edit. English Translation edited by R. M. Wilson; Philadelphia 1991-92), 2633-35, 303, 180-81; M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament* (corrected edit; Oxford 1953), 444; cf. *Misal Romano*, Prefacio del II Domingo de Cuaresma: «Cristo... después de anunciar su muerte a los discípulos, les mostró en el monte santo el esplendor de su gloria, para testimoniar, de acuerdo con la ley y los profetas, que la pasión es el camino de la resurrección».

⁵² J. A. FITZMYER, *The Gospel According to Luke I-IX* (Doubleday: Garden City. N.Y. 1981), 793.

to, Jesús en la Última Cena «sintetiza toda su obra, la condensa en las palabras que pronuncia sobre el pan y el vino. No se trata de símbolos vacíos y meramente doctrinales, sino del gran acorde final en que se concentra todo el significado de Jesús para nosotros, así como su vinculación con nosotros [...]. En el pan, Jesús se ofrece a sí mismo; con el cáliz, sella la alianza a través de la entrega de su propia vida. De ahí que el discurso sobre el pan de vida de Jn 6 se lea como una introducción a cuanto acontece en la Última Cena»⁵³.

Cuando el exegeta se adentra históricamente en los relatos de la Última Cena, se encuentra con que Jesús da a su muerte un significado único, que poco tiene que ver con la de un judío carismático o la de un profeta mártir que ha de asumir por fidelidad a su misión su muerte violenta. Jesús vive su muerte dándole un significado soteriológico único, porque con ella inaugura la Nueva Alianza. De nuevo hay que mencionar el contraste entre los datos verificables y la autoconciencia de Jesús, que en la Última Cena emerge con tal fuerza de sentido que desarbola los datos de los historiadores, empeñados en atrapar a Jesús en unos parámetros socio-culturales.

Por otra parte, el sentido pretendido por Jesús al instituir la Eucaristía, así como toda la teología de la Pascua cristiana en el NT, sólo puede captarse en toda su profundidad, si se tienen en cuenta todas las tradiciones que habían ido confluyendo e impregnando la fiesta judía de la Pascua y que se concentran en la *haggadá* de Pascua, cuya lectura pertenecía al ritual que el que el padre de familia había de observar en la celebración de la cena. A este respecto sigue siendo obra de referencia la del Prof. R. Le Déaut, *La Nuit Pascale*, donde, a partir del estudio de TgEx 12,42 —el conocido como poema de las cuatro noches—, se estudia la complejidad de sentido alcanzado por la fiesta de la Pascua, al tiempo que se muestran sus conexiones con la teología pascual del NT⁵⁴.

⁵³ K. BERGER, *Jesús*, 559.

⁵⁴ R. LE DÉAUT, *La Nuit Pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42* (Roma 1963). En efecto, en la noche de la Pascua se conmemoraba la noche de la creación del mundo, la noche de la vocación de Abrahán, la noche de la elección del pueblo en el éxodo, culminado por el establecimiento de la Alianza entre Yahweh y su pueblo Israel, el sacrificio redentor o *'aqedá* (atadura) de Isaac unido a la redención del Siervo de Yahweh y a la espera de la venida del Mesías. Todos eran temas que el rabinismo había esquematizado en TgEx 12,42, y cuya mutua conexión había comenzado ya en el propio ámbito del AT.

De nuevo hay que tener en cuenta el hecho histórico y la intencionalidad teológica de Jesús sin disociarlas. Así, un estudio narrativo de los relatos evangélicos, que intente aproximarse a la autoconciencia de Jesús (por quién se tuvo), tiene en el relato de la Última Cena el punto central. En esta narración aparece la lucidez con la que Jesús afronta su destino de muerte y resurrección y, en consecuencia, la identidad de su persona, que es la credencial de su misión única en el establecimiento del Reino escatológico de Dios. Se trata, por tanto, del momento en que los relatos hacen más explícita la manifestación de la identidad y misión de la persona de Jesús de Nazaret (sus dos dimensiones). En efecto, «un tema esencial, por no decir el tema central de la pasión, es la cuestión de saber quién es Jesús. Es el objeto de todos los interrogatorios; es la cantinela de todos los ultrajes y de todos los insultos; es el motivo escrito en tres lenguas sobre la tablilla fijada en la cruz; es la respuesta dada por el oficial romano. Es imposible dar un sentido a estos relatos, si se desentiende este eje. Para los evangelistas esta es la respuesta: Jesús es el Hijo de Dios y por haber mantenido esta pretensión fue conducido a la muerte»⁵⁵. Asimismo, «la comprensión que Jesús tenía de su muerte, según la cual da su vida por los muchos, su muerte expía el pecado de Israel (que lleva a la muerte al último mensajero de Dios) es la expresión suprema tanto de su certeza de la voluntad salvífica de Dios como de su propia auto-comprensión como el mensajero decisivo de salvación de Dios, como el mediador salvífico escatológico. La muerte expiatoria de Jesús no es alternativa a su predicación del Reino, sino que es la consecuencia que la consume en una situación histórico-salvífica nueva: la institución de la Nueva Alianza»⁵⁶.

«Jesús celebró con los suyos esta cena de múltiples significados en la noche anterior a su pasión. Teniendo en cuenta este contexto, pode-

⁵⁵ J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort* (Paris 1971), 231-2.

⁵⁶ R. PESCH, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Freiburg 1978), 108-9; cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología* (Madrid 2001), 90: «Frente a quienes niegan la continuidad entre los ideales del Reino que proclamó Jesús y el hecho de su muerte, o niegan que la viviera conscientemente como parte de su misión salvífica, Jeremías, Pesch, Schürmann, Hengel, Guillet, ven en este acto de Jesús la realización de su existencia 'proexistente' y por consiguiente consideran la última cena como el quicio entre el mensaje del Reino anterior y la muerte siguiente, interpretados uno y otra como servicio por los hombres»; cf. H. SCHÜRMAN, *La supervivencia de la causa de Jesús en la comida pascual del Señor*, en ÍD., *¿Cómo entendió y vivió Jesús su propia muerte?*, 73-104.

mos comprender la nueva Pascua, que él nos dio en la santa Eucaristía. En las narraciones de los evangelistas hay una aparente contradicción entre el evangelio de san Juan, por una parte, y lo que por otros nos dicen san Mateo, san Marcos y san Lucas. Según san Juan, Jesús murió en la cruz precisamente en el momento en el que, en el templo, se inmolaban los corderos pascuales. Su muerte y el sacrificio de los corderos coincidieron. Pero esto significa que murió en la víspera de la Pascua y que, por tanto, no pudo celebrar personalmente la cena pascual. Al menos esto es lo que parece. Por el contrario, según los tres evangelios sinópticos, la última Cena de Jesús fue una cena pascual, en cuya forma tradicional él introdujo la novedad de la entrega de su cuerpo y de su sangre. Hasta hace pocos años, esta contradicción parecía insoluble. La mayoría de los exegetas pensaba que san Juan no había querido comunicarnos la verdadera fecha histórica de la muerte de Jesús, sino que había optado por una fecha simbólica para hacer así evidente la verdad más profunda: Jesús es el nuevo y verdadero cordero que derramó su sangre por todos nosotros. Mientras tanto, el descubrimiento de los escritos de Qumram nos ha llevado a una posible solución convincente que, si bien todavía no es aceptada por todos, se presenta como muy probable. Ahora podemos decir que lo que san Juan refirió es históricamente preciso. Jesús derramó realmente su sangre en la víspera de la Pascua, a la hora de la inmolación de los corderos. Sin embargo, celebró la Pascua con sus discípulos probablemente según el calendario de Qumram, es decir, al menos un día antes: la celebró sin cordero, como la comunidad de Qumram, que no reconocía el templo de Herodes y estaba a la espera del nuevo templo.

Por consiguiente, Jesús celebró la Pascua sin cordero; no, no sin cordero: en lugar del cordero se entregó a sí mismo, entregó su cuerpo y su sangre. Así anticipó su muerte como había anunciado: “Nadie me quita la vida; yo la doy voluntariamente” (Jn 10, 18). En el momento en que entregaba a sus discípulos su cuerpo y su sangre, cumplía realmente esa afirmación. Él mismo entregó su vida. Sólo de este modo la antigua Pascua alcanzaba su verdadero sentido»⁵⁷.

Teniendo, pues, en cuenta el sentido de cada uno de los elementos de la cena pascual judía⁵⁸, la aproximación a la autoconciencia de Jesús ha de atenerse a la significación de sus gestos y palabras. Es la «hora» (Jn 13, 1ss: εἰδώς ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἦλθεν αὐτοῦ ἡ ὥρα ἵνα ἐκ τοῦ κοσμοῦ τούτου προ-

⁵⁷ BENEDICTO XVI, Homilía en la Santa Misa «In Cena Domini». Basílica de San Juan de Letrán. Jueves Santo, 5 de abril de 2007, AAS 99 (2007) 233-35, p.233s.

⁵⁸ Cf. J. JEREMÍAS, *La Última Cena. Palabras de Jesús* (Madrid 1980), 113-48.

τον πατέρα...), es decir, el centro de la revelación neotestamentaria de Dios como Amor, en que Jesús expresa el sentido de su propia muerte y, con ello, da a entender por quién se tiene, llevando a término el cumplimiento de la Nueva Alianza. Así, el gesto de lavar los pies a los discípulos (Jn 13,2-20), en actitud de esclavo, da a entender su condición de Hijo en cuanto Siervo de Yahweh, gesto con que simboliza su propia muerte. «Lo que estoy haciendo no lo entiendes ahora —añade Jesús—; lo comprenderás más tarde» (Jn 13,7). Al partir el pan, y según la tradición palestinese, dice: «tomad, esto es mi cuerpo» (Mc 14,22), que en la tradición antioquena se ve completado por la secuencia «entregado por vosotros» (Lc 22,19; 1 Co 11,24), aludiendo a Is 53,4.6.11-12; y, al pasar la copa dice, según la tradición palestinese: «ésta es la sangre de la alianza, que es derramada por muchos» (Mc 14,24), aludiendo a Ex 24,8 (τό αίμα τής διαθήκης). También aquí la tradición antioquena, representada por Lc 22,20 y 1 Co 11,25 ha transmitido una secuencia más amplia: «esta copa es la Nueva Alianza (τούτο τό ποτήριον ή καινή διαθήκη...) en mi sangre que se derrama por vosotros», con que alude a la Nueva Alianza tal como es formulada en Jr 38,31 LXX (... διαθήσομαι τό οϊκό Ισραηλ και τό οϊκό Ιουδα διαθήκην καινήν), y en que se hace referencia al perdón de los pecados y al nacimiento del nuevo Israel (cf. Hch 2,1-12. 14-41)⁵⁹.

El pan es el símbolo sacramental del cuerpo entregado de Jesús, y la copa de vino es símbolo sacramental de la Nueva Alianza en su sangre: Tratándose de formular las líneas de fuerza de la honda significación de este momento único en el camino de Jesús, la Última Cena tiene una significación escatológica. Esta cena es la última, previa a la irrupción del Reino que pasa por su muerte.

6. CONCLUSIÓN

La dicotomía a que ha llevado el estudio del Jesús histórico con respecto al Cristo de la fe, bien pudiera estar llegando a su final. La abstracción metodológica con que ha procedido la investigación del llamado Jesús histórico, poniendo entre paréntesis el conocimiento que de Él se tuviera por fe, ha conducido a tener que poner frente a frente dos entidades: el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. A la hora de la conclu-

⁵⁹ Cf. J. JEREMIAS, *La Última Cena*, 241-46.

sión, cabe preguntarse, ¿se trata de una disociación pertinente?, ¿no asistimos al final de un planteamiento metodológico?

El antagonismo en que dicha fórmula fue interpretada en su primer período, pertenece a día de hoy a una cultura que nos resulta extraña. Las circunstancias han cambiado. Incluso la pretensión de exhumar al «verdadero Jesús» ha perdido toda credibilidad científica; la situación ha dado lugar a una serie de reconstrucciones de un Jesús filósofo, cínico, apocalíptico, agitador político, etc.⁶⁰. Así, el Cristo de la fe aparece desde entonces como una reconstrucción de la figura de Jesús con la misma subjetividad que las demás. Se han expuesto las razones epistemológicas del cambio de paradigma en la historiografía actual; toda tendencia al positivismo de los orígenes alberga la falsa ilusión de confundir los hechos brutos con la verdad histórica. La disociación del hecho histórico de su interpretación es hoy considerada como obsoleta. Hoy se debe pensar en términos de complementariedad y, así, poner en relación dialéctica los dos tratamientos del estudio sobre Jesús: la biografía histórica y la biografía teológica. La actualización narrativa de Jesús en cada relato evangélico, que incluye memoria y presencia, apoya esta manera de proceder. Los relatos evangélicos —en continuidad con el relato en el AT— no disocian función histórica y función teológica (o kerigmática); más aún, ambas son consideradas indisociables, porque lo peculiar de la revelación bíblica es que ésta tiene lugar en la historia. La palabra explica y proclama el hecho como autocomunicación de Dios.

La biografía histórica y la biografía teológica de Jesús se requieren recíprocamente. De ahí que los creyentes, en tanto que usuarios de la biografía teológica que es el evangelio, lo mismo que los teólogos no deberían minusvalorar el trabajo de la investigación histórica, si ésta se lleva a cabo con rigor y buen sentido crítico. Así parece imponerlo el hecho central de la Encarnación de Dios por medio de su Hijo en Jesús de Nazaret (Dios se ha hecho tiempo en Él). La irreductibilidad de la historia de Jesús a todo saber cristológico asigna a la teología un deber de encarnación. Esto llevará al teólogo a ver en la historia del Galileo una dimensión de la propia Cristología.

La historia del cristianismo nos enseña que la lectura de los evangelios no ha preservado a los cristianos de una espiritualización (desen-

⁶⁰ B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The third search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, ILL, 1997).

carnada) de la cristología, de la que el gnosticismo es la forma antigua. Esta espiritualización —de que son muestra los apócrifos— consiste en vaciar la persona de Jesús de su humanidad para retener sólo su divinidad; la figura de Jesús; para ella la figura de Jesús no es sino el receptáculo de una divinidad agredida e incomprensible, que invita a la huida del mundo para ganar el lugar de la felicidad divina (ver el *Evangelio de Judas* hallado recientemente). Llegados a este punto, la investigación del Jesús histórico se convierte en auxiliar precioso de la teología en su deber de conformarse al hecho central de la Encarnación. Porque una teología vinculada a los avatares de la vida de Jesús, sus encuentros, conflictos, momentos de cólera, oraciones, compasión, dolor, agonía..., no estará tentada de transformarse en una espiritualidad de evasión. La investigación del Jesús histórico sería el antídoto contra la comprensión mítica o gnóstica de Jesucristo. Sin olvidar, al propio tiempo, que una dicotomía entre biografía histórica y biografía teológica empobrece y empequeñece al propio Jesús.

Sin detenernos ahora en la floración de retratos tan divergentes como se han hecho de la persona de Jesús, ¿no es esto algo distorsionante para la teología?, ¿producir tantas hipótesis contradictorias no resta crédito a la investigación histórica? Las fuentes documentales no nos dictan la reconstrucción del pasado, sólo tienen el poder de veto sobre las reconstrucciones que no son pertinentes. En la multiplicidad de retratos de Jesús, generada por la tercera investigación, hay que constatar que ninguno de estos modelos da cuenta de la totalidad del personaje. Sólo es un eco, y a veces muy lejano, de la personalidad del Galileo. Jesús es irreductible a las categorías socioculturales forjadas por los historiadores. Jesús de Nazaret resulta inclasificable. De igual modo, la práctica de Jesús no es reductible a un sistema doctrinal o ético presente en el «medio» intelectual del judaísmo palestino del siglo primero. Por ello, su persona no se puede reducir a la figura del fariseo, el esenio, etc.; reclama un cumplimiento riguroso de la ley (Mc 10,17-19), pero se muestra libre en su aplicación (Mc 2,27); frecuenta el templo, pero se opone a su funcionamiento (Mc 11,15-17); critica a los poderes (Lc 22,24-27), pero no hace la revolución.

Con la consideración de los tres pasajes tomados de los relatos evangélicos se ha pretendido mostrar cómo no basta el método socio-histórico para captar todo su sentido, ya que nos adentran de lleno en la autenticidad de Jesús (por quién se tuvo), sino que, tal como pide el propio

texto, se hace imprescindible el método teológico incluso para estudiar al Jesús terreno.

El personaje escapa, pues, a la investigación histórica. Esta resistencia a ser atrapado en modelos preconcebidos puede ser el mejor servicio que la investigación histórica puede hacer a la teología. La evita caer en posiciones de tipo ideológico. La investigación del Jesús histórico es una herida permanente infligida a la tentación de atrapar a Jesús en un sistema demasiado rígido⁶¹.

⁶¹ Cf. D. MARGUERAT, «Jésus historique et Christ de la foi...», 8-10. [El texto de esta ponencia ha sido publicado en *Revista Catalana de Teología* 36/1 (2011) 35-53.]