

EL IMPACTO DE LA INVESTIGACIÓN DEL JESÚS HISTÓRICO SOBRE LA CRISTOLOGÍA

*Nadie duda hoy de que, al introducirse a finales del siglo pasado la investigación sobre el Jesús histórico, la cristología de nuestro siglo quedó marcada por la tensión entre el «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe». Tras el paréntesis del Vaticano II, el debate repuntó en los setenta y los ochenta. La cuestión sigue actualmente viva. Pero se ha pasado de la discusión a la reflexión. Prueba de ello son los dos artículos publicados en 1992 en nuestra revista, en los que se hace revisión del tema, se proponen alternativas y se sacan consecuencias (J. P. Meier, *El Jesús histórico: revisando conceptos*, ST n° 123, 222-232; J. Kremer, *¿Quién fue realmente Jesús?* ST n° 124, 291-305). El artículo que presentamos se sitúa en esa línea reflexiva. Apelando a la categoría tomista de «imaginación» (que equivaldría a lo que otros llamarían «condicionamientos» o «presupuestos»), en él se explica por qué cristología e historiografía ofrecen una imagen tan distinta e incluso contrapuesta de Jesús. Luego, ahondando en la reflexión, se señalan las aportaciones que ha hecho y que puede todavía hacer la historiografía a la cristología, si se la acepta como norma negativa de sus afirmaciones doctrinales. Sólo un lenguaje teológico que tome en serio la conciencia histórica de nuestro tiempo puede llegar con éxito a nuestros contemporáneos.*

The Impact of Jesus Research on Christology, Louvain Studies 21 (1996) 216-228.

La tensión entre los dos tipos de conocimiento —el histórico y el teológico— reviste hoy una forma nueva a causa no sólo del desarrollo alcanzado por la investigación sobre el Jesús histórico, sino también por la divulgación de sus resultados. En este sentido se trata de un problema nuevo. Sabemos que la conciencia histórica afecta cada vez a más y más gente, lo que requiere cambios en el lenguaje cristológico de las Iglesias.

Las propuestas de los investigadores influyen sobre la cristología, ya que obligan a variar la comprensión de algunas expresiones cristológicas corrientes. Para aclarar el por qué de la tensión entre cristología e historiografía introduciré aquí la categoría de la «imaginación». Mi tesis es que dicha categoría proporciona una forma de describir adecuadamente el impacto que la investigación sobre el Jesús histórico hace en la cristología. Esto nos

permitirá valorar la importancia de este material para la cristología.

Desarrollaré esta tesis en cuatro apartados. En el primero haré una descripción de la «imaginación» en términos tomistas. En el segundo y tercero, sobre el trasfondo de esa noción de imaginación, caracterizaré y contrastaré la imagen de Jesús que nos ofrecen los teólogos y los historiadores. El contraste entre estas dos imágenes me permitirá, en un cuarto apartado, formular tres tesis sobre el impacto de la investigación del Jesús histórico sobre la cristología.

La imaginación en Tomás de Aquino

No voy a proponer una teoría de la imaginación, sino algunos axiomas que la experiencia común puede confirmar. Para Tomás de Aquino, la imaginación es la capacidad propia del espíritu humano de almacenar las imágenes sensibles captadas a través de los sentidos externos (*Suma I, I, q. 78, a. 4*). No obstante, en lo que sigue voy a considerar la imaginación tomista no ya como una potencia del espíritu humano, sino como una de las funciones de la mente implicada en otros procesos cognitivos. Lejos de trazar un cuadro completo de la actividad imaginativa, me limitaré a señalar tres principios útiles para nuestro tema.

El *primer* principio, que refleja el empirismo aristotélico, afirma que todo conocimiento humano penetra en la mente a través de los sentidos y la imaginación.

Cuando el ser humano nace, su entendimiento está como una pizarra en la que no hay nada escrito. Los sentidos externos e internos —entre éstos la imaginación— constituyen las fuentes de todo conocimiento intelectual. A partir de las imágenes sensibles el intelecto activo discierne las ideas universales. Este proceso de formación de las ideas universales a partir de un dato material lo denomina Tomás *abstracción* (*Summa I, I, q. 79, a. 4*).

Este empirismo de base proporciona el *segundo* principio que Tomás enuncia así: «No hay nada en el entendimiento que primero no haya pasado por los sentidos» (incluido el sentido interno de la imaginación). Según esto, todo conocimiento humano procede del mundo material a través de los sentidos y de las imágenes concretas formadas y acumuladas por la imaginación. No hay, pues, concepto ni lenguaje que no contenga un excedente de imaginación. La idea más abstracta está montada sobre una imagen.

La imaginación —y éste es el *tercer* principio— posee una doble función: pasiva y activa. Por la función *pasiva*, la imaginación recibe y almacena imágenes del mundo externo. Por la *activa*, divide y combina las imágenes recibidas y puede construir así otras nuevas. La función pasiva mantiene la mente anclada en la realidad. La activa constituye el principio del descubrimiento creativo y de la invención en poesía, en arte y en los avances científicos.

Resumiendo: me sitúo en el marco de una teoría del conoci-

miento y de la religión que toma como punto de partida y base de todo conocimiento, incluido el religioso, el contacto con el mundo sensible. Esto significa que la imaginación tiene un papel importante en el modo como construimos los objetos, incluida la realidad personal, espiritual, eterna y trascendente de Dios. Todo conocimiento incluye, pues, la imaginación. Desde esta perspectiva antropológica y epistemológica, Jesús constituye el fundamento histórico de la fe cristiana. Pero tanto en la cristología como en la investigación sobre el Jesús histórico la «imaginación» ha jugado su papel. Vamos a verlo en los dos apartados siguientes.

El Jesús de la cristología y la imaginación

¿Cuál es la imagen de Jesús de Nazaret que ofrece la cristología clásica? No trato aquí de definir el significado técnico de las afirmaciones cristológicas. Ni pretendo probar nada, sino describir la conciencia cristiana partiendo de la base de que ninguna concepción, ni siquiera la más intelectual, se libra de la labor interpretativa de la imaginación.

Conocemos el desarrollo de las doctrinas cristológicas clásicas de Nicea y Calcedonia. En la teología de 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. En otras palabras, tanto para Atanasio como para los arrianos, aunque en sentido diferente, Jesús de Nazaret era realmente un ser divino.

Este lenguaje y la concepción subyacente en Nicea, que tendió hacia el monofisismo, fue el tema de debate en el concilio de Calcedonia. Entiendo que, al afirmar la humanidad de Jesús, Calcedonia equilibra a 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. Así, se puede afirmar que Jesús sufrió verdaderamente en su naturaleza humana, y también que tuvo conocimiento divino, e incluso que era Dios.

El segundo aspecto es que la teología 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 significa que la humanidad de Jesús es la de una persona divina, diferente de cualquier otra naturaleza humana. Hay pues continuidad entre Calcedonia y Nicea.

¿Cuál es la imagen de Jesús dominante en esta teología? La

respuesta más simple es la más precisa: Jesús de Nazaret es Dios. Se puede notar que en el lenguaje de la patristica, de la liturgia, de los comentarios de la Escritura, de los sermones, del catecismo y de las devociones populares, se refuerza la imagen de Jesús como sujeto divino.

Una lectura ingenua de los Evangelios confirma esa concepción de Jesús como Dios. En especial, los relatos de milagros se toman como crónicas de lo que Jesús hizo. ¡Cuántos estudiantes de teología que, por primera vez, se asoman al estudio crítico del NT se sienten abrumados por la sensación de haber penetrado en un mundo nuevo! No me sorprendería que haya sacerdotes que, al predicar, se resistan a hacer uso de su conocimiento crítico para no turbar a los fieles que nunca se han cuestionado si Jesús como Dios calmó realmente tempestades y resucitó muertos.

La conclusión de esta descripción es que hay una correlación entre la cristología clásica y la concepción imaginativa de Jesús de Nazaret como Dios. Lo que acabo de describir es la fe de la gente no formada en teología. Pero creo que esa imagen de Jesús es el resultado de la teología, no de la carencia de estudios teológicos. Pues esta imagen de Jesús como Dios se basa en la doctrina tradicional y en la teología.

El Jesús de los historiadores y la imaginación

Deseo contrastar el Jesús de los historiadores con el de la

doctrina y la teología tradicionales. Para ello llamaré la atención sobre los principios que rigen la elaboración del conocimiento crítico del pasado y cómo esto influye en la imagen de Jesús de Nazaret.

El intento de comprender los eventos de la historia depende, en gran medida, de la imaginación. En *primer* lugar, está lo que Collingwood considera un *a priori* o una imaginación necesaria, que proyecta datos sobre la evidencia histórica, para así poder ofrecer un relato coherente. Por ej., si las fuentes dicen que César estaba en Roma y que luego se encontraba en las Galias, el historiador interpola el viaje, aunque las fuentes no hablen de él. Este principio encaja perfectamente en el caso de Jesús de Nazaret. Si se presupone que Jesús es un ser humano, el historiador puede interpolar un conjunto de datos sobre él acordes con el ser humano.

En *segundo* lugar, la imaginación queda también implicada en el principio de la analogía. Una afirmación positiva de este principio es que los acontecimientos históricos han de ser inteligibles. Y esto sólo puede ocurrir sobre la base de una analogía en la que se mide lo inteligible y lo posiblemente verdadero por la experiencia común. Es decir, los historiadores rechazarán lo que aparezca como imposible según lo comúnmente aceptado. Queda claro cómo este principio afectará a las apreciaciones sobre los milagros de Jesús.

En *tercer* lugar, el marco imaginativo de la historiografía crítica

está influenciado por un cierto naturalismo y empirismo. Los sucesos que por naturaleza no pueden ser empíricamente descritos no son considerados generalmente en la reconstrucción histórica. En concreto, la creencia de los discípulos de que Jesús había resucitado es un hecho histórico; pero que Jesús fuera realmente resucitado y viviera es materia de fe y no un hecho histórico.

A partir de estos principios básicos, ¿cómo se caracteriza la concepción imaginativa de Jesús producida por la reconstrucción crítica de los historiadores? De nuevo la respuesta más sencilla es quizás la más precisa: a Jesús se le presenta como un ser totalmente humano. La suposición de que Jesús es un ser humano y la aplicación del principio de la analogía permiten que lo que el historiador encuentra en Jesús se extiende a todos los seres humanos. A menudo, lo que se juzga como lo más probable históricamente sobre Jesús es lo que puede verificarse que ha ocurrido en otros seres humanos de su tiempo. Para el historiador, Jesús es un ser humano doblemente determinado: limitado por una naturaleza humana y por las coordenadas de tiempo y lugar.

Tesis sobre el impacto de la investigación de Jesús en la cristología

Hasta ahora he intentado establecer dos cosas: que todo conocimiento está unido a la realidad concreta y está construido sobre una imagen, y que hay una

marcada diferencia, casi oposición, entre la configuración imaginativa de Jesús mediada por el lenguaje doctrinal y la teología que lo acompaña, y la imagen de Jesús propuesta por los historiadores. Actualmente las imaginaciones históricas se nutren del material del Jesús histórico que, en muchos aspectos, se contraponen a la concepción teológica imaginativa de Jesús. En esta última sección explicaré en forma de tres tesis cómo la investigación sobre Jesús hace impacto en la cristología.

Tesis 1: Dado que no es posible separar a Jesucristo de Jesús de Nazaret, toda concepción cristológica ha de tener siempre como punto de referencia al Jesucristo histórico.

Al estar centrada en Jesús de Nazaret, la investigación histórica refuerza el principio fundamental de que él es el objeto de la cristología. La doctrina no puede separarse de Jesús de Nazaret, sino que debe mantenerse en tensión con la reconstrucción que ofrecen los historiadores. Esto no significa minimizar las doctrinas sobre Jesús desarrolladas por la Iglesia. Lo que sugiero es una confrontación entre las dos configuraciones de Jesús en la que cada una modifique a la otra.

Un buen ejemplo lo proporciona la soteriología. Muchas de las teorías soteriológicas que se caracterizan por conceptos como rescate, redención, sacrificio, se distancian de los datos históricos y expresan la obra de Jesús en términos de interacción entre él y Dios, entre Satanás y la humanidad representada por Je-

sús. Hoy reconocemos que aquí se trata de expresiones simbólicas que pretenden comprender los efectos de la vida, muerte y exaltación de Jesús. Pero, gracias a la investigación histórica sobre Jesús, sabemos que no hay que entenderlas en sentido real. Necesitamos una comprensión de la obra de Jesús que empalme con su ministerio público, en especial con las Bienaventuranzas.

Tesis 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.

Actuar como *norma negativa* implica que la cristología no puede contradecir el acuerdo de los historiadores relativo a Jesús. En cambio, una *norma positiva* significaría que lo único que puede decirse sobre Jesús de Nazaret es lo que los historiadores establezcan. Esto equivaldría a un reduccionismo. La normatividad negativa de la historia procede del hecho de que Jesús de Nazaret representa la mediación central histórica de la fe cristiana.

Algunos ejemplos pueden mostrar cómo la historia ha servido de norma negativa para la cristología. El *primer ejemplo* se refiere al conocimiento de Jesús. La teología escolástica asignaba a Jesús tanto la omnisciencia como la visión beatífica. En cambio, para la investigación histórica, Jesús no lo sabía todo. Por tanto, no hay por qué hacer equilibrios para explicar, por ej., que Jesús se sorprendiese ante la fe del centurión.

El *segundo ejemplo* nos lo proporciona la comunicación de propiedades a la que hemos aludido anteriormente. Jesús sería no sólo omnisciente, sino también omnipotente e impasible. Para la crítica histórica este lenguaje es inadecuado. Responde a las categorías filosóficas griegas. Pero, confrontado con la imagen de Jesús como ser humano real, resulta increíble. Jesús tenía la debilidad de todo ser humano. Y, como todo ser humano, ignoraba muchas cosas y sufría.

El *tercer ejemplo* se refiere a la noción de encarnación. Hoy reconocemos que el lenguaje del prólogo de S. Juan no sólo es simbólico —lo es todo lenguaje sobre la realidad trascendente de Dios—, sino que es explícita e intencionadamente poético. Pero, hasta el presente, no hemos logrado traducir ese lenguaje poético en fórmulas que, dejando a salvo la realidad de la presencia y el poder de Dios en Jesús, evite la representación gráfica ingenua e infantil de una persona divina que baja y vuelve a subir.

Resumiendo: la imagen que ofrece de Jesús la investigación histórica hace que la imagen que de él nos presenta la cristología clásica empiece a resultarnos increíble.

Tesis 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.

La reconstrucción histórica de Jesús no funciona como norma positiva: podemos decir más sobre Jesús de lo que él dijo y supo de sí mismo. Pero sí que el Jesús histórico proporciona un enfoque para interpretar más plenamente a Jesús. Así, por ej., la inmensa mayoría de los historiadores están de acuerdo en que el Reino de Dios fue la idea central en la predicación y la acción de Jesús. Por esto, una cristología que no tome esa idea como punto de partida y base de su interpretación sobre Jesús, será, como mínimo, deficiente.

La historia es, pues, incapaz de limitar las interpretaciones sobre Jesús. De aquí se sigue un principio importante: algunas interpretaciones sobre Jesús pueden exceder la propia conciencia histórica del mismo Jesús. En la formulación de este principio me remito a aquellas teorías hermenéuticas que no limitan el significado intrínseco de un texto a la intención de su autor.

El principio que acabamos de enunciar implica que el significado intrínseco de Jesús puede trascender la propia intención consciente de Jesús. Así, históricamente resultaría imposible que Jesús se hubiese considerado a sí mismo como el Logos consubstancial con el Padre. O sea: el lenguaje interpretativo de Nicea excede la intención consciente de Jesús. Pero puede muy bien ser una interpretación válida de su significado intrínseco. En una palabra: podemos decir más de Jesús de lo que Jesús dijo o supo de

sí mismo.

Esta última tesis está en tensión dialéctica con las dos primeras, por lo que concluiré señalando el carácter dinámico y productivo de esa tensión. Por una parte, la cristología debe estar estrechamente ligada a la imagen concreta 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.

De ahí saco dos conclusiones más. La *primera*: no es siempre necesario proyectar en la conciencia de Jesús las interpretaciones que han dado posteriormente de él sus seguidores cristianos. Así, por ej., no es necesario que Jesús se considerase a sí mismo Salvador universal para que esta interpretación resulte válida, o sea, corresponda a lo que él realmente era y es. Como tampoco es necesario para Jesús haber precedido su resurrección para resucitar. No hay por qué suponer que interpretaciones cristológicas del todo legítimas estaban ya implícitamente en la conciencia del Jesús histórico.

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.

Conclusión

La investigación histórica sobre Jesús ha tenido y seguirá teniendo un influjo considerable sobre la cristología. Constituye una manifestación concreta de un

fenómeno cultural mucho más amplio: la profundización de la conciencia histórica. Cuanto más profundamente cale esa conciencia histórica en la gente, más necesario resultará revisar el lenguaje de la cristología clásica. Crear un lenguaje acorde con la conciencia histórica contemporánea constituye el gran reto para la cristología actual.

Tradujo y condensó: EUGENIA MOLINERO

Desde el punto de vista de la investigación histórica positiva es muy difícil —y algunos piensan que totalmente imposible— afirmar la acción de Dios en el desarrollo de la historia antigua de Palestina. Aunque, desde el mismo punto de vista, tampoco se puede negar la acción. Pero esto no impide escribir una historia objetiva. El teólogo, que parte de la fe en la existencia de Dios y admite como creíble una manifestación del mismo a los hombres en el proceso de la Revelación sobrenatural, puede encontrar en esa historia una presentación del marco real en el que se han producido esas intervenciones, tan delicadas que pudieron pasar desapercibidas para quienes no tuvieron la sensibilidad que proporciona la fe y es necesaria para captar el sentido más profundo de los acontecimientos.

Dice la Escritura con palabras misteriosas que Elías aguardaba al pie de la montaña el paso del Señor y «sopló un viento fuerte e impetuoso que descuajaba los montes y quebraba las peñas delante del Señor, pero el Señor no estaba en el viento. Después del viento, un terremoto, pero el Señor no estaba en el terremoto. Tras el terremoto un fuego, pero el Señor no estaba en el fuego. Y al fuego le siguió una leve brisa...» (1R 11b-12) y en ella descubrió Elías al Señor que pasaba. El Señor ha pasado por la historia sin hacer ruido. Podría decirse que no se encuentra a gusto en el rumor del viento, la trepidación del terremoto, ni la luz del fuego, que son reclamo para la atención de los curiosos. No busca el espectáculo para manifestarse. Pasa sin hacer ruido cerca de quienes están dispuestos a acoger su palabra.

F. VARO, *El marco histórico del Antiguo Testamento*, Scripta Theologica 27 (1995) 787-788.