

[339]

EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE

José Ignacio Vicentini

Al ponerme a redactar este artículo sobre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, estimo que es indispensable exponer los antecedentes históricos que han ido cargando de significación precisa a dichos términos, como sucedería si me pusiera a explicar qué significa “desarrollo”, “liberación”, “pastoral de conjunto”, “comunidades de base” etc.

Y es aquí cuando comienzan mis titubeos y reservas. ¿No es éste uno de los tantos problemas de “importación” europea, que no interesa vitalmente a los lectores de esta Revista porque se ha gestado en un ambiente muy ajeno a nuestras preocupaciones? Muchos de los planteos y soluciones que vamos a exponer, nacidos de inquietudes realmente auténticas ¿no corren el riesgo de ser subestimados o mirados con “compasión”, como productos de mentes retorcidas?

Hay que sobreponerse a los efectos producidos por estas y otras preguntas que amenazan con enfriar el entusiasmo ya en sus comienzos.

Trataré de ser claro y breve, aceptando el peligro consiguiente de parecer superficial e incompleto.

1. El problema

Desde la infancia estamos habituados a hablar de *Jesu-Cristo*, sin caer, tal vez, en la cuenta de que con ello estamos tocando un enigma que el entendimiento humano no puede resolver. En efecto, con el término *Jesús* queremos señalar una personalidad que pertenece a la historia, y que además, con su existencia, hace historia. En cambio con

[340] el término *Cristo* caracterizamos a ese Jesús de la historia con un título que contiene implícitamente su misión divina, su obra, las cuales no pertenecen sólo a la historia del mundo, sino que significan la entrada del mismo Dios en el curso de la historia, para nuestra salvación. Esto último constituye el aspecto misterioso, más allá de la historia (meta-histórico) que envuelve la personalidad de Jesús.

Durante muchos siglos, nadie había puesto en duda la *continuidad* directa entre la obra de los evangelistas, la predicación de la primera comunidad cristiana y la vida de Jesús, entre Jesús y Cristo. Y esta continuidad y fidelidad eran llevadas hasta el extremo de afirmar que las frases puestas por los evangelistas en boca de Jesús reproducían materialmente las mismas palabras de Jesús. La única distinción que entonces se conocía era entre el Cristo de los evangelios y el de las formulaciones dogmáticas; pero aun entre ambos Cristos se admitía una identidad fundamental.

2.- Los primeros atisbos del problema

La teología iluminista, en la persona de R. Reimarus (1694-1768) es la primera en haber formulado el problema del Jesús histórico, y en esto radica su mayor mérito. El origen de todo este movimiento iluminista fue la oposición al Cristo del dogma, tal como era enseñado en la Iglesia Reformada del siglo XVII. Juntamente con esta imagen dogmática de Cristo la ortodoxia de la Iglesia Reformada consideraba a la Escritura como obra *exclusiva* del Espíritu Santo, no sólo por su contenido sino también por su lengua (el griego del NT) que era concebida como un producto del Espíritu Santo, como lengua sagrada, distinta de la que se empleaba en los documentos profanos de ese tiempo. De este modo la Sagrada Escritura era arrancada del ámbito mundano, profano, y, por consiguiente, también del ambiente histórico.

La teología iluminista surge en el momento en que se descubre el nuevo método de investigación histórica. Por eso, en oposición a la concepción extremista de la inspiración, sustentada por la ortodoxia, los iluministas consideran a la Sda. Escritura, como Biblia, es decir, como un producto literario enteramente humano, que se relaciona con otras obras literarias de su tiempo. De este modo nace la investigación histórico-literaria de la Sagrada Escritura.

Pero este nuevo método era sólo un medio para llegar al fin que se proponía la teología iluminista, esto es, demoler el dogma de Cristo concebido como un dato irracional, y llegar al Jesús de Nazareth tal como vivió realmente en el siglo I en Palestina. Con ello pensaban los iluministas que se podía eliminar de la imagen de Jesús las deformaciones impuestas por el dogma.

[341]

La demolición del dogma de Cristo debía constituir una premisa para la reconstrucción de una imagen de Jesús más conforme a la razón. Así fue como el iluminismo aplicó a la Biblia la norma o medida de la pura razón, introduciendo en ella su propia concepción racionalista, individualista y, sobre todo, moralista del hombre. El iluminismo logró formarse la imagen de un Jesús moralista, maestro de virtud, imagen que fue considerada como el verdadero Jesús de Nazareth. En esta imagen se refleja claramente el espíritu del iluminismo y su concepción de la historia como ubicación conciente y reflexiva del individuo singular.

3.- David Strauss (1808-1874)

Strauss parte de la concepción romántica de la historia, como la configuración inconsciente del espíritu popular, y asume un aspecto que podría llamarse “maternal”, en contraposición a la concepción “viril” elaborada por el iluminismo. La historiografía queda caracterizada por una especial simpatía por las figuras ingenuas y primitivas, por la poesía popular y espontánea, transmitida oralmente, es decir, por la tradición. Para Strauss es decisivo el ideal romántico del *espíritu popular* que espontáneamente crea la poesía y el mito.

Por eso propone como principal elemento de solución, la teoría de los mitos. Todo lo que en el evangelio es estimado increíble o inverosímil, no sería sino un *mito evangélico*, es decir, la expresión no de un hecho, sino de una idea. La imaginación de los discípulos creó estos mitos porque no se resignaban a dar por muerto a Jesús. En la conciencia de los primeros cristianos estaba latente la persuasión de que el Mesías debía hacer lo que habían hecho los personajes más eximios del AT. Por ello iban modelando la figura de Jesús conforme a esos modelos: las tentaciones de Jesús son un reflejo de las de Job, las curaciones y resurrecciones de muertos, son paralelas a las de Elías y Eliseo.

Strauss es el primer autor que *rompe la continuidad* entre Jesús y las narraciones evangélicas, introduciendo la *acción creadora* (deformadora) de la Iglesia primitiva.

La obra de Strauss “*Vida de Jesús*” tuvo gran influjo en el futuro; pero no fue bien recibida por sus hermanos de fe. Entre las críticas merece destacarse la de J. E. Kuhn, católico, cuyas ideas pasamos a reproducir sintéticamente porque anticipan elementos fundamentales retomados por la problemática contemporánea.

4.- Juan Evangelista Kuhn (1806-1887)

Kuhn rechaza, lo mismo que Strauss, la figura del “verdadero Jesús de Nazareth” forjada por el iluminismo. Sostiene que las *fuentes*

[342] *de que disponemos* no ofrecen materia suficiente para componer una *biografía* de Jesús. El intento de los evangelistas no es *simplemente narrarnos* la vida de Jesús. Si hubieran querido dejarnos una historia pura y simple, habrían tratado de recordarnos todas las vicisitudes de su vida, hasta lograr una narración lo más completa posible. Pero no fue ésta la finalidad de los relatos evangélicos que persiguen, más bien, un fin teológico y quieren demostrar que Jesús es el Mesías. Por eso seleccionan algunos episodios en conformidad con esta finalidad.

Además si alguien quisiera escribir una biografía de Jesús, debería considerar los hechos de su vida como vicisitudes de este mundo y presentarlas en un proceso de causas finitas que se desarrollan de acuerdo a las a las circunstancias. En este caso tendríamos una historia compuesta según la concepción común, determinada por la relación de causa a efecto. Pero la historia de Jesús es distinta. Estamos en presencia de una historia sagrada. La historia tradicional busca el *origen*, el porqué de los hechos; la historia sagrada busca el *fin*, el sentido último, el *telos*. Esta concepción teleológica (finalista) está presente en los evangelios; por eso la historia de Jesús está contada con la mirada vuelta hacia las profecías mesiánicas del AT, para demostrar que ellas tienen su cumplimiento en Jesús.

Los sucesos de la historia sagrada presentan, a primera vista, un aspecto terreno fácilmente perceptible y común con la otra historia. Pero este aspecto constituye sólo el trasfondo sobre el cual se proyecta otro momento que la trasciende, el momento meta-histórico. Es propio de la historia sagrada señalar, junto a un hecho finito y de historia común, un segundo aspecto superior que usa el primer aspecto sólo como base.

Esta idea de lo *meta-histórico*, unido a la idea de la historia *sagrada* y *teleológica* constituyen el resultado de la polémica de Kuhn con Strauss.

Para Strauss el evangelio se compone de dos partes: una, *histórica*; otra, *no-histórica*. Para Kuhn los evangelios forman una unidad de *histórico* y *meta-histórico*. Lo meta-histórico, que representa el aspecto superior de lo finito histórico, *es también histórico*. Y el aspecto *histórico común*, en cuanto fundamento y base de lo meta-histórico, *garantiza* la historicidad de este último.

De estos hechos deriva el carácter que presentan nuestros evangelios en cuanto textos escritos. Ellos no se componen solamente de partes históricas y no-históricas, sino que son *simultáneamente históricos* y *meta-históricos*. Y la historicidad, tomada como base, debe comprobar la meta-historicidad de Jesús, es decir, su carácter mesiánico. Los evangelios son relatos históricos destinados a *proclamar* que Jesús es el Mesías. Son, por consiguiente, *querigma* (proclamación).

[343]

Kuhn es el primero en reconocer el *carácter querigmático* de nuestros evangelios que, vistos así, resultan ser la redacción escrita del evangelio previamente predicado y luego transmitido oralmente por los apóstoles.

Pero la comunidad de los fieles, según Strauss, era depositaria de la tradición, y, sin quererlo transfería a la vida de Jesús, la idea del Mesías prefigurado en el AT. Esta comunidad, para Kuhn, no es ni depositaria viviente ni creadora de la tradición. Según su opinión, la vida de la comunidad, ese espíritu popular semiconsciente y viviente en un estado de sueño semejante a la vida de las plantas (comparación empleada por Strauss) es un elemento demasiado escurridizo que aporta a la tradición un elemento de incertidumbre demasiado serio. Kuhn libera definitivamente a la tradición, de todo residuo romántico, haciéndola pasar, de la vida inconsciente de una comunidad, a la claridad del Espíritu. Kuhn considera el querigma postpascual, no como un producto de la comunidad anónima (como dirá más adelante la Escuela de la Historia de las Formas), sino como la fijación literaria del querigma originario de los apóstoles.

5.- La Escuela Liberal: siglo XIX

El siglo XIX continuó la lucha contra el Cristo de los dogmas, iniciada por el iluminismo y continuada por Strauss; pero, al mismo tiempo, trataba de triunfar de la interpretación mitológica de Strauss.

Esta lucha fue llevada a cabo por un movimiento uniforme, coincidente en muchos principios fundamentales, que se denomina Protestantismo Liberal o Escuela Liberal. De este movimiento formaron parte muchos autores, de distintos países, que fueron introduciendo variantes en el enfoque básico común a todos.

Cuando el iluminismo hablaba del *Jesús histórico*, se refería al Jesús de Nazareth tal como había realmente vivido en el s. I. La misma expresión “Jesús histórico” toma, en la Escuela liberal, un sentido técnico. “Histórico” se denominan los hechos pasados *demostrables por medios objetivos*. Y “Jesús histórico” es aquella imagen de Jesús que el historiador puede rescatar del pasado utilizando los procedimientos del método histórico. Esta acepción técnica de la expresión “Jesús histórico” ha sido la hipótesis de base de toda la Escuela liberal. Porque se admitía que si era posible llegar al “Cristo de la ortodoxia” por la fe y el dogma, también era posible descubrir el “verdadero Jesús de Nazareth” con la ayuda de la historiografía recientemente actualizada ya que ella prometía describir el pasado tal cual había existido realmente. De aquí sólo quedaba un paso para identificar el “Jesús histórico” con el “Jesús tal como había vivido realmente en el siglo I”. Y este paso lo dio la Escuela Liberal.

[344]

Como el método de esta Escuela pretendía ser histórico-crítico, los autores se vieron obligados a usar los evangelios como *fuentes* históricas y abocados a la tarea de examinar la historia de la formación de los evangelios para penetrar lo más profundamente posible en su núcleo primitivo, con la esperanza de encontrar el mensaje original, todavía no falseado, de Jesús. De este modo el examen histórico encontró un aliado en la Crítica literaria o crítica de fuentes. Se dejó de lado el IV evangelio y el esfuerzo se concentró en los sinópticos.

El primer problema fue el de la dependencia de los sinópticos entre sí y con otros documentos más antiguos. El resultado más importante y de mayor influjo fue la conocida teoría de las dos fuentes: Marcos y Q (los dichos de Jesús). Durante mucho tiempo se creyó que estas fuentes eran la trasmisión fidedigna del acontecimiento histórico. Sin embargo, el evangelio de Marcos también parecía escrito a partir de una concepción teológica propia del autor y por lo tanto no podía contener la relación objetiva y fiel de los acontecimientos históricos. Había que seguir buscando. ¿Qué había antes de Marcos y del documento Q? Aquí uno se pierde en un laberinto de hipótesis.

En el plano histórico, la Escuela Liberal sustentaba una concepción positivista de la historia. Esta concepción podría ser descrita con los siguientes rasgos: la historia propiamente dicha está constituida por la investigación de nombres, lugares, fechas, plazos temporales, motivos, reacciones. En una palabra, la investigación de los “hechos brutos”. A estos hechos se puede acceder con plena objetividad de tal manera que el historiador los refleje con toda fidelidad como si fuera un espejo. Más adelante, Bultmann objetará con vehemencia esta pretensión de objetividad, hablando de la *pre-comprensión* que inevitablemente *interpreta* y por lo tanto colorea cuanto el historiador capta.

Largos fueron los esfuerzos de la Escuela Liberal que terminaron con un ruidoso fracaso, según lo demuestra la famosa obra “*Historia de la investigación de la vida de Jesús*”. ¿Por qué? La razón hay que buscarla en una serie de orientaciones fundamentales que han renovado la investigación neotestamentaria desde comienzos de siglo. Estas nuevas orientaciones cavan una fosa entre la investigación del siglo XIX y las del siglo XX. A estas nuevas orientaciones hay que añadir la transformación fundamental del hombre moderno frente al concepto de historia.

6.- Nuevas orientaciones en la investigación neotestamentaria

A.- *Martin Kähler* (1835.1912)

Uno de los primeros en reaccionar contra la orientación de los estudios sobre la vida de Jesús trazada por la Escuela Liberal fue M. Kähler, en un folleto titulado “*El llamado Jesús histórico y el Cristo de la Biblia*”. Kähler retoma la intuición que 60 años antes había de-

[345] sarrollado J. E. Kuhn, en su polémica contra Strauss, es decir, que los documentos evangélicos son un querigma, son documentos que proceden de la fe, documentos de una Iglesia que cree y predica su credo No son propiamente historia, por lo tanto no pueden ofrecer una base sólida para la reconstrucción científica de la vida de Jesús, tal como la concebía la Escuela Liberal.

Para clarificar la diferencia entre historia y querigma, introduce Kähler dos términos que no tienen equivalentes en castellano: *Historie*, *Geschichte*. *Historisch* (de *Historie*) es un adjetivo con el cual significamos los simples hechos pasados, los hechos brutos, tal como los entendía la concepción positivista de la historia. *Geschichtlich* (de *Geschichte*) designa aquello que tiene un significado duradero para el hombre.

Ahora bien, los evangelios no son *Historie*, sino querigma, es decir, *Geschichte*, porque ofrecen una *interpretación* de los hechos, señalando su significación para la fe cristiana de la comunidad. Por eso en los evangelios aparece el Cristo predicado y no el Jesús de la Escuela Liberal con sus análisis psicológicos.

La relación indisoluble con que el evangelio liga el primer aspecto (Jesús de Nazareth), al segundo (el mensaje de Cristo) constituye la concepción genial de Kähler, hoy formulado en términos más amplios. Por este hallazgo, Kähler se convierte en el precursor de la moderna teología del querigma de Cristo, incluso por admitir la posibilidad de que este Cristo no sea siempre un hecho histórico (*historisch*), sino también un producto de la fe.

B.- Escuela de las Religiones comparadas

A principios de este siglo estuvo de moda la Escuela de las Religiones comparadas. Esta Escuela sustituye al Jesús del sermón de la montaña (herencia de la escuela liberal) por el Cristo-Kyrios del culto, y relaciona a este Cristo-Kyrios, con los Kyrioi de las religiones místicas helenistas. Estos kyrioi son considerados como divinidades que mueren y resucitan.

En consecuencia, también el cristianismo se sustentaría, no sobre la doctrina moral del Jesús histórico (como afirmaba la escuela liberal), sino sobre la experiencia numinosa del Señor que muere y resucita. El significado y la verdad del cristianismo estarían determinados no por Jesús sino por Cristo, centro del culto cristiano primitivo.

Pero se subraya que el sentido y la verdad de un símbolo era totalmente independiente de la cuestión de su origen histórico, de modo que el problema de la relación entre el Cristo, símbolo cultural cristiano y el Jesús de la historia queda suprimida.

[346]

Durante las dos guerras, la Escuela de las Religiones comparadas perdió su influjo. Su reconstrucción histórica fue asimilada por la corriente teológica del momento.

C.- *El Querigma*

El acento puesto sobre el Señor muerto y resucitado como centro del cristianismo primitivo fue desplazado hacia el hecho de que el querigma también tenía por centro la muerte y resurrección de Cristo. De este modo, el Cristo, símbolo cultural de la Escuela de las Religiones comparadas se convirtió en el objetivo, no ya del culto, sino del querigma que anuncia la muerte y la resurrección de Cristo. Y la experiencia numinosa del Señor que muere y resucita fue claramente traducida como un encuentro existencial con la *proclamación* de la muerte y resurrección de Cristo. Así fue reconocida la significación central del querigma en sus dos sentidos: como *contenido* del mensaje (muerte y resurrección de Cristo) y como *acción* de proclamar este mensaje.

D.- *Escuela de la Historia de las Formas*

Dijimos más arriba que la escuela liberal se abocó a la tarea del análisis de las fuentes cuyo resultado fue la teoría de las dos fuentes: Marcos y Q. Ahora bien, a comienzos de siglo, Wrede demostró que Marcos no era llevado por la objetividad y el interés de un historiador, sino que había escrito bajo el influjo del dogma del secreto mesiánico.

Una nueva corriente, la Escuela de la Historia de las Formas, dio un paso más allá, interesándose por lo que precede a la redacción de los evangelios: la prehistoria del texto. Allí ubica su área de trabajo. Ahora bien, entre la muerte de Jesús y la redacción de los evangelios queda un hueco de unos treinta años. Llenando este espacio se alza la comunidad primitiva que proporciona la materia del relato evangélico. Los principios fundamentales de la nueva Escuela podrían resumirse así: los marcos cronológicos y topográficos de los evangelios actuales, no son originales sino que pertenecen a una etapa posterior, llamada etapa de la redacción. Muchos episodios del evangelio constituyen pequeñas unidades literarias fácilmente aislables. Estas unidades, en su origen, fueron independientes y sólo después pasaron a formar parte de una narración ordenada. Por lo tanto hay que determinar la forma literaria de estas células primitivas y descubrir sus leyes de vida y evolución. Pero no basta clasificarlas y ordenarlas; queda lo principal que es descubrir la génesis vital de estas formas literarias, su origen y desarrollo. Para ello hay que situarlas en la vida de la comunidad primitiva, discernir los “medios vitales” en que brotaron, las necesidades que les dieron nacimiento y las tendencias que representan.

[347]

Ahora bien, la totalidad del material evangélico debe atribuirse al genio creador de la comunidad. Jesús ha podido decir o hacer lo que le atribuye la comunidad, pero para nosotros resulta imposible saberlo, porque entre Jesús y nosotros está la comunidad creadora, que es la masa de los primeros cristianos, en su conjunto: una masa anónima. En el fondo late el presupuesto de que la intervención de Dios en la historia es imposible.

7.- Incidencias de estas nuevas orientaciones sobre la pretensión de la Escuela Liberal

La Escuela Liberal creyó posible la investigación de la vida de Jesús, porque creyó que las fuentes, en este caso, los documentos evangélicos, estaban concebidas al modo de la historiografía positivista que el siglo XIX consideró como la finalidad de todo relato histórico.

Pero según se desprende de lo expuesto a partir de M. Kähler y aun desde J. E. Kuhn, los evangelios lejos de ser una redacción histórica al modo positivista, son una literatura de edificación. Los evangelios no son una exposición cronológica, completa y ordenada de los hechos de Jesús, expuestos con toda *objetividad*, no. El querigma se formó a partir de una *comprensión* primitiva más profunda de la significación de Jesús y consiste, no tanto en la descripción detallada de los hechos de Jesús, sino en la *interpretación* profunda que esos hechos tienen en la historia de la salvación.

Por consiguiente, los evangelios, así considerados, no pueden ser *fuentes* para una vida de Jesús, tal como la imagina la concepción positivista de la historia.

¿Quiere esto decir que la investigación del Jesús histórico ha fracasado? Si *Jesús histórico* equivale a *Jesús de Nazareth tal como existió en el siglo I*, rescatado por los métodos científicos de la historia, debemos confesar que tal pretensión resulta inalcanzable. ¿Se acabó entonces el valor del evangelio?

8.- Una nueva comprensión de la historia

El siglo XX entiende por historia lo que hay de más específicamente humano, de único, de irreversible, es decir, lo que distingue al hombre de la naturaleza. Por eso más que los *hechos brutos* le interesa el espacio en el cual se mueve realmente el hombre, su universo, su situación existencial a partir de la cual actúa, la concepción de la existencia que aparece detrás de sus acciones, su manera de abordar los problemas fundamentales de la vida humana, las respuestas que él da a las

[348] situaciones límites de su humanidad, el papel que juega respecto de sus contemporáneos, las posibilidades de lección que me ofrece el conocimiento de su comportamiento. Toda esta problemática es de capital importancia en la concepción moderna de la historia.

Por consiguiente, la metodología histórica se ha separado del interés por un pasado concebido como un catálogo de hechos objetivos, considerados en su sucesión y en sus relaciones recíprocas de causalidad. La preocupación más elevada del historiador moderno consiste en comprender el profundo contenido significativo del pasado incorporándolo en la concepción a la propia existencia como medio de un encuentro en el que su propia intención y su sentido de la existencia estén cuestionados y puedan ser cambiados, más, transformados de medio a medio.

El querigma responde a esta concepción moderna de la historia: ambos consisten en la búsqueda de una inteligencia más profunda de la significación de los hechos.

Quizá el lector ha caído en la cuenta de que estamos aludiendo a un autor muy conocido, al menos de nombre: Rodolfo Bultmann.

9.- Rodolfo Bultmann (1884.)

No vamos a trazar el itinerario de Bultmann, desde la Escuela Liberal que fue su primera maestra, hasta la desmitologización que fue su verdadera creación, pasando por la historia comparada de las religiones, sus contactos con la teología dialéctica de K. Barth, su militancia de la Escuela de la Historia de las Formas, sus relaciones con M. Heidegger.

Tampoco nos interesa, en esta brevísima síntesis, hacer siquiera un esbozo de su teoría de la desmitologización.

Sólo queremos transcribir unos párrafos de Geiselmann que resumen la posición de Bultmann en la materia que nos ocupa.

Bultmann, escribe Geiselmann, no niega la investigación histórica de los sucesos; pero esta investigación conduce solamente a un conocimiento teórico, de poco valor para el hombre. Porque la historia es más bien algo en lo cual *nosotros* estamos de algún modo comprometidos. La historia es el pasado que determina mi propio existir de la cual yo procedo. Y puesto que yo estoy afectado por la historia y estoy comprometido a desempeñar un papel precisamente en el escenario de la historia, no es posible que yo, como sujeto, coloque ante mí la historia sólo como objeto, y la considere como un espectador sin interés personal, de la misma manera que actúa un geólogo en la consideración de un temblor. Por esto cada acontecimiento histórico ha de ser interrogado según su significación para mí; más aun, el acontecimiento me da a entender a mí mismo.

[349]

Si es verdad que la investigación de la vida de Jesús vio en los evangelios una mera fuente histórica de cuya historicidad, en los detalles, no cabía ninguna duda; en cambio, ahora madura el reconocimiento de que todos los relatos contenidos en los evangelios están al servicio del querigma. Esta comprensión totalmente nueva de los evangelios se formula así: cada tradición acerca de Jesús nos ha sido conservada sólo en cuanto tuvo un significado, “su puesto”, en la vida religiosa de la comunidad primitiva. Pero esta comunidad contempla la historia de Jesús a la luz de la Pascua, de la resurrección. Entonces ¿cómo compaginar esto con nuestro conocimiento acerca del Jesús de la historia?

Bultmann no se interesa mayormente por el Jesús histórico. No es necesario llegar más allá del querigma, para reconstruir un Jesús histórico. Esto significaría ir en busca del Cristo según la carne que ya está sepultado. La fe no tiene nada que ver con la historia; se debe desconfiar de toda certeza histórica que trate de dar a la fe un apoyo racional.

Añadimos también que ya no hay historiador que se considere espectador puro y descarnado; todo historiador está “situado”. Esta situación, esta “posición” es la resultante de varias opciones: científicas, filosóficas, teológicas, dogmáticas... Y no sólo el historiador, sino también el lector debe ser conciente de los límites que implica esta “posición”. Es lo que Bultmann llama la “pre-comprensión”.

10.- Después de esto ¿qué?

Es muy natural que después de todo lo dicho, el lector se pregunte ¿y ahora qué? ¿una información más? ¿otra curiosidad satisfecha por los buenos oficios de *Revista Bíblica*?

Este sería el momento de retomar las preguntas que formulamos al comienzo de este artículo y abrir un abanico de reflexiones que se desprenden de la exposición histórica y podrían iluminar no pocas situaciones cruciales de América Latina.

Pero esto quedaría para otra ocasión, si es que los lectores manifiestan algún interés. La razón es que nos hemos excedido en el espacio que la Revista había previsto para nuestro tema.

Sin embargo quiero insinuar, sólo de paso, algunas pistas de reflexión:

1. “Jesús de la historia” y “Cristo de la fe” no son dos magnitudes independientes una de otra, sino que guardan entre sí una estrecha relación y deben ser convenientemente armonizadas. En efecto, sin el querigma de la Iglesia (el Cristo de la fe) la historia de Jesús sería algo muerto, historia pasada; pero sin el Jesús histórico, el Cristo de la fe sería una mera idea, un verdadero mito.

[350]

2. Pero esto no significa que nuestro interés por el Jesús histórico deba consistir en conocer detalles de fechas, lugares, palabras, gestos, situaciones, que son la epidermis de la verdadera historia y que convierten a Jesús más en un objeto de curiosidad que en nuestro Salvador.

Y lamentablemente ésta es la tendencia de muchos cristianos. En no pocas ocasiones se producen graves escándalos y aun verdaderas crisis de fe, cuando son cuestionadas determinadas “historietas” con las que la piedad de los fieles se ha identificado: el canto del Magníficat, la aparición del Ángel a María, las tentaciones de Jesús, el episodio de los Magos etc...

3. Es que en el fondo de estas crisis, subyace una comprensión positivista del evangelio, al modo de la Escuela Liberal. El evangelio es fundamentalmente un querigma (una proclamación) que llama a un encuentro total con la persona de Jesús, quien coloca mi yo frente a una decisión fundamental. Las historietas sobre Jesús pueden entretener la imaginación, excitar la fantasía, encantar el entendimiento; pero no puede leerse en la óptica desde la cual fueron compuestos.