Globethics Repository



¿Se conmueven los cimientos de la cristologia? [Are foundations of Christology stir?]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Hansen, Guillermo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-10 10:07:26
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155020

Cuadernos de Teología
Vol. XXV, 2006. p. 103-139

¿Se conmueven los cimientos de la cristología?: La tercera búsqueda del Jesús histórico y la respuesta "alquímica" de la teología *

Guillermo Hansen

Christianity is always adapting itself into something which can be believed
T. S. Elliot

Resumen: Este artículo analiza algunas de las consecuencias de la "tercera búsqueda" del Jesús histórico para la cristología, tomando como referencia autores asociados al "Jesus Seminar." Se resaltarán sus aciertos, como ser la interpretación no-apocalíptica de la figura y mensaje de Jesús, sumado a la impronta contra-hegemónica de sus parábolas sobre la *basileia*. Estos núcleos deberían ser referentes centrales para una cristología actual, señalando la imposibilidad de retornar a paradigmas mítico-apocalípticos o encarnacionales.

Abstract: The article analyzes some of the consequences for Christology stemming from the "third quest" for the historical Jesus, in reference to authors of the "Jesus Seminar". The non-apocalyptic approach to Jesus and his message, as well as the counter-hegemonic bent of Jesus' parables on the kingdom, will be emphasized as important contributions for modern Christology –which cannot return to apocalyptic and incarnational mythic paradigms.

a. El atractivo de la anti-cristología

Cada vez que se reanudan los estudios sobre el Jesús histórico la teología entra en convulsiones. Pareciera que al desatarse las amarras que unen a Jesús con sus "títulos", creencias y emociones quedaran a la deriva. Por ello no deben sor-

* **Palabras clave:** Cristología. Jesús histórico. Mito. Martín Lutero.
Key words: Chistology. Historical Jesus. Myth. Martin Luther.

prender las turbulencias que hoy deja a su paso el Jesús histórico "resucitado" por la "tercera búsqueda" y el "Jesus Seminar".[2] Un par de décadas atrás el biblista Norman Perrin señalaba, desde el campo neotestamentario tres áreas en ebullición cuyos efectos pronto llegarían a las arenas teológicas: la problemática de la normatividad de los escritos hoy llamados canónicos, la pluralidad de teologías en el Cristianismo primitivo, y la renovación de los estudios sobre el Jesús histórico que, al cuestionar el marco teológico apocalíptico, acentuarían la distancia existente con las "imágenes perspectivales" de la fe.[3] Si bien los tres aspectos están íntimamente relacionados, la cuestión en torno a Jesús es sin duda la que más impacto ha tenido –y tendrá– para la teología.

Este nuevo interés por el Jesús histórico, ¿llevará a otro divorcio entre los estudios bíblicos y la teología?[4] Así opinan algunos; otros, en cambio, señalan el matiz emancipador de esta búsqueda que trasciende la academia para instalarse en el imaginario de aquellos que cuestionan todo tipo de tiranía –en este caso, la tiranía del dogma.[5] Sea como fuere, lo cierto es que vivimos en un nuevo clima cultural, social y académico que no solamente retraza las fronteras entre las disciplinas teológicas, sino que hace más porosos los muros que dividían la producción académica del consumo "popular".[6] Los estudios bíblico-históricos tienen un profundo impacto sobre las creencias, pero a su vez la demanda por un cierto

2 Fundado por Robert Funk en la década del ochenta, el "Jesus Seminar" –una extensión de los "Parables Seminar", patrocinado por la publicación especializada *Semeia* y la *Society of Biblical Literature* de los EE.UU, tenía como meta identificar los estratos más antiguos en los evangelios que remitirían a las palabras de Jesús. Para ello, se utilizó un método muy particular: después de un pormenorizado estudio de cada versículo de los evangelios, los participantes votaban su autenticidad con cuentas de colores: *rojo*, cuando el investigador consideraba que se trataba de palabras o acciones auténticas que se remitían definitivamente al mismo Jesús; *rosa*, cuando esto era probable, aunque no era posible confirmarlo; *gris*, cuando se trataba de palabras o acciones que con certeza no se podía adjudicar a Jesús, pero que se hallan en cierta sintonía con lo anterior; *negro*, cuando definitivamente no podía remitirse al Jesús de la historia. El producto final del "Jesus Seminar" fue *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1997), editado por Robert Funk y Roy Hoover. Para una síntesis de la tercera búsqueda del Jesús histórico, ver Roy Hoover, ed., *Profiles of Jesus* (Santa Rosa, CA: Polebridge Press, 2002); Marcus Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, PA: Trinity Press International, 1994); James Charlesworth y Walter Weaver, eds., *Images of Jesus Today* (Valley Forge, PA: Trinity press International, 1994).

3 Ver Norman Perrin, "Jesus and the Theology of the New Testament," *Journal of Religion* 64 (1984), pp. 413s, 418.

4 Ver Rafael Aguirre, "La tercera búsqueda del Jesús histórico y la Cristología," *Sal Terrae* 92/8 (Septiembre 2004), p. 651.

5 Ver Robert Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Milennium* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), p. 22.

6 Empleo el término en un sentido amplio para indicar tanto a los círculos no especializados, como a vastos sectores sociales interesados en la temática religiosa y en la figura de Jesús sin participar activamente en formas institucionalizadas de la religión cristiana. La popularidad mediática de recientes producciones como la novela de Dan Brown *El código Da Vinci* (luego llevada al cine), *El evangelio según Jesucristo* de José Saramago, asimismo documentales como "El Evangelio de Judas" o la polémica película "La Pasión de Cristo" de Mel Gibson, son indicadores del amplio interés que todavía concita la figura de Jesús en un contexto que hasta hace poco era visto como irremediablemente encaminado hacia la secularización. Sin embargo, con la posible excepción del film de Mel Gibson, estas obras constituyen "anti-cristologías" que cuestionan la concepción tradicional de la iglesia. Ver Juan José Tamayo Acosta, "Los nuevos escenarios de la cristología", en *Diez palabras clave sobre Jesús de Nazaret* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 1999), pp. 14-20.

tipo de creencias –y maneras de creer– tiene su influencia sobre la orientación de estos estudios. Precisamente, entre la producción crítica y estas demandas se sitúa la labor de la teología, hoy más que nunca desafiada a reinventar una mirada cristológica desde un ámbito de transdisciplinariedad que legitime un nuevo concepto de trascendencia a partir de la propia figura de Jesús.

Nuestra tesis es que la nueva búsqueda del Jesús histórico no necesariamente conmueve los cimientos de la teología ni lleva a divorcios indeseados. Es verdad que las condiciones sociales y culturales que condicionan el creer contemporáneo presentan un terreno fértil y amigable para la recepción del nuevo "Jesús histórico"; existe una suerte de demanda por "anti-cristologías", es decir, una reconstrucción de Jesús en cuanto testigo de una vida humana ejemplar, prescindente de los títulos mayestáticos tradicionales de matriz eclesial.[7] Pero, por el otro lado, este escenario constituye un importante aliciente para que una cristología, valiéndose del mismo impulso "anti-cristológico", pueda redescubrir dimensiones importantes a su tema y así resituarse constructivamente. Por ejemplo, la problematización del encuadre apocalíptico y encarnacional de la figura de Jesús, el Cristo, se condice con los núcleos "míticos" contemporáneos donde ya no caben intervenciones extemporáneas; es difícil seguir asintiendo a modelos cristológicos clásicos cuando la física cuántica revoluciona la noción de naturaleza, sustancia y materia. Del mismo modo, las cavilaciones apocalípticas aparecen desfasadas ante las demandas de estrategias pragmáticas requeridas por sociedades cada vez más complejas. Sumado a todo esto, los desafíos relacionados a la temática de la inclusión/exclusión en el sistema-mundo actual sensibilizan hacia aspectos del mensaje y la práctica de Jesús que en otros contextos permanecían desapercibidos. Cuando estas coordenadas convergen dan forma a un nuevo horizonte donde se destacan dimensiones y sombras olvidadas o marginadas de la figura de Jesús, cuestionando con ello las construcciones cristológicas heredadas.

Pero tanto la evaluación de estas perspectivas como el entusiasmo ante nuevos encuadres cristológicos distan de ser homogéneos. Hay ciertas tradiciones y hermenéuticas teológicas que sufren más que otras, a punto tal que la investigación histórica de Jesús es interpretada como una severa amenaza a la cristología. Por cierto, esta aprehensión no es nueva; sabemos que desde la Ilustración y los estudios histórico-críticos iniciados por Reimarus, todas las cristologías han saboreado la crisis. Schleiermacher, por caso, fue uno de los primeros teólogos en comprender este impacto y la imposibilidad de seguir sosteniendo el encuadre cristológico tradicional de las *dos naturalezas*.[8] Sin embargo, no todos pugnaron en procura de síntesis creativas: algunas cristologías fueron totalmente desacomo-

7 Respecto al concepto de "anti-cristología", ver Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazaret*, II/1, *Historia y actualidad: Sinópticos y Pablo* (Madrid: Cristiandad, 1982), p. 29; también Tamayo Acosta, p. 20.

8 Ver Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube: nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange* (Halle: Otto Hendel, 1830), § 96.

dadas por los estudios críticos, mientras que otras terminaron desintegrándose en ellos.

Así fue que a lo largo del siglo XIX los estudios histórico-críticos sobre Jesús empujaron a la cristología a optar entre, básicamente, tres posibilidades: una resistencia anacrónica, una claudicación activa, o una síntesis creativa. Mientras más comprometida estuviese una cristología con la ontología *disyuntiva* calcedonense –como los casos de las cristologías calvinistas y católica-romana– más fuerte sería la resistencia y la inestabilidad. Todo lo que podían aportar las investigaciones sobre el Jesús histórico debía adecuarse a la naturaleza humana de Jesucristo, la cual a su vez se hallaba subordinada a la naturaleza divina, último árbitro de una cristología construida "desde arriba". De este modo, la singularidad histórica de Jesús no aportaba ningún dato esencial a la cristología, y menos aún al concepto mismo de Dios.

En el otro extremo se hallaba la teología liberal que abrazaba con fruición el camino de la crítica histórica y la filosofía historicista de la modernidad. Entregada de lleno a un modelo cristológico articulado "desde abajo", partía de los resultados de la "primera búsqueda" del Jesús histórico, es decir, la reconstrucción biográfica de la vida de Jesús en contraposición al dogma eclesiástico ya operativo en los mismos evangelios. Pero, a pesar de sus logros, la teología liberal con su Jesús reducido a las aristas morales accesibles a la razón práctica, no fue capaz de brindar una lectura renovada de la tradición teológica. El perfil de Jesús y la realidad de Dios se mantenían en esferas separadas, sancionando de ese modo un dualismo que dejaba incólumes las concepciones tradicionales sobre la deidad.

Por último, entre las fronteras trazadas por la teología liberal y un confesionalismo añoso, se alzaba la cristología *kenótica* de un luteranismo que, siguiendo un curso "hiper-alejandrino", daría un giro creativo al concepto de *communicatio idiomatum* (comunicación de atributos) presente en Lutero.[9] Este modelo revierte la trayectoria con la que comúnmente se pensaba la realidad cristológica, emplazando a la figura histórica de Jesús como instancia de realización *en-hipostática* de la Palabra. De esta manera la cristología luterana kenótica se movería con más soltura ante el "Jesús histórico", buscando en la misma humanidad de Jesús una densidad o vórtice teologal. Esta noción se inspiraba en el viejo slogan del luteranismo, *finitum capax infiniti,* que guardaba una noción rica y compleja de la trascendencia y su relación con la inmanencia. Así, el Jesús "histórico" pasaba a ser un referente central no solo para la cristología, sino más importante aún, para la misma idea y experiencia de Dios –tema que será retomado en la conclusión.

9 Esta noción pertenece al teólogo luterano estadounidense Robert Jenson, *Unbaptized God: The Basic Flaw in Ecumenical Theology* (Minneapolis: Fortress Press, 1992), p. 128. Respecto a la teología kenótica del siglo XIX, nos referimos a pensadores como Hofmann, Thomasius y Gess. Ver Claude Welch, *Protestant Thought in the Nineteenth Century*, vol. I (New Haven: Yale University Press, 1972), pp. 233ss.

b. Las distintas "búsquedas" del Jesús histórico

Ahora bien, las cristologías no solo tuvieron que adaptarse al nuevo "tema" del Jesús histórico, sino también tomar partido frente a los distintos matices y crisis que paulatinamente despuntaban en la propia investigación histórico-crítica. Evidencia de ello es la culminación abrupta hacia fines del siglo XIX del camino recorrido por la "primera búsqueda" (liberal) del Jesús histórico y su énfasis en el mensaje del Reino y el retrato del nazareno como modelo de personalidad pura. Los estudios de Johann Weiss –luego popularizados y profundizados por Albert Schweitzer– reubicaban a Jesús en el contexto *apocalíptico* judío, subrayando la distancia que lo separaba de la cosmovisión moderna. Weiss opinaba que el reino predicado por Jesús distaba de la noción de una conformación progresiva de una sociedad en torno a ciertos fines morales afines a los valores europeos. Siendo Jesús un profeta, su muerte fue interpretada tanto por él como por los primeros cristianos como un paso necesario para incitar la irrupción trascendente del Reino de Dios y la cancelación de la historia. Schweitzer, siguiendo la misma línea, mostraba a un Jesús enigmático, desconocido y alejado de las desideratas de la modernidad, lo que implícitamente cuestionaba la imagen edulcorada de su propia tradición liberal.[10] De este modo Schweitzer simboliza el cierre de esta "primera búsqueda" del Jesús histórico al declarar que todos los investigadores encuentran al Jesús que ellos buscaban, no al Jesús que realmente existió. Así comienza para la teología un interregno marcado por el escepticismo respecto a la accesibilidad al Jesús histórico. Martin Kähler –contemporáneo de Schweitzer– señalaría los límites epistemológicos inherentes a las propias fuentes evangélicas puesto que sus relatos ya están teñidos por la perspectiva de fe. Este escepticismo guiará la agenda teológica de la primera parte del siglo XX, reflejándose en figuras tales como Karl Barth, Rudolph Bultmann y Paul Tillich, para quienes el fenómeno de la fe se autovalida independientemente de los resultados de la crítica histórica.

Pero para una fe anclada en un personaje y acontecimientos históricos estas posturas teológicas no pueden resultar más que caprichosas. A partir de la década del cincuenta en Alemania, vuelve a plantearse una búsqueda del Jesús histórico –en aquella época denominada "nueva", hoy "segunda". Biblistas y teólogos post-bultmannianos como Hans Conzelmann, Ernst Käsemann, Günther Bornkamm, Gerhard Ebeling y Ernst Fuchs, entre otros, tratarían de reconstruir el mensaje de Jesús y demostrar la *continuidad* de este con el kerigma de la iglesia primitiva.

10 Schweitzer alcanza esta conclusión a costa de una gran crisis vocacional y espiritual. No es posible vivir la religión cristiana con este mensaje sobre el fin de la historia, precisamente en una época donde la historia llega a su esplendor con la Modernidad. El Schweitzer que abandona la academia y se interna en las selvas de Lambaréné en el África Ecuatorial Francesa será sintomático de un Cristianismo asociado con el historicismo moderno. Con los ojos bien cerrados a la figura del enigmático y desconocido Jesús apocalíptico que emerge de su propia investigación, se lanza frenéticamente a un activismo fundado en lo único rescatable de esta figura, el mensaje sobre el amor a los semejantes y la "reverencia por la vida".

Hay cinco puntos destacables en esta investigación[11]: (a) La reivindicación del estudio crítico de Jesús de Nazaret se hace desde una óptica *teológica* evitando caer en una mitologización o abstracción desanclada del referente histórico; el marco de la investigación está dado por las herramientas histórico-críticas desarrolladas en las facultades teológicas; (b) al estudiar la figura de Jesús se privilegia el criterio de su *desemejanza* respecto al judaísmo de la época, lo que claramente se refleja en la pretensión extraordinaria de autoridad en sus dichos; (c) no se aspira a escribir una biografía o especular sobre la personalidad de Jesús, sino identificar los *rasgos básicos* que caracterizaron su vida y mensaje; (d) en estos rasgos se detectan los núcleos de una cristología *implícita* que sería desplegada en el desarrollo kerigmático posterior; el Jesús histórico y Cristo de la fe se hallan en continuidad; (e) aquello que une a la persona y obra de Jesús con el kerigma de la iglesia primitiva es un común horizonte *apocalíptico*. Estos presupuestos tendrán una gran influencia en las teologías de la historia, política, escatológica y de la liberación, que a partir de los años sesenta se popularizan con Wolfhart Pannenberg, Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo y Jon Sobrino, por mencionar solo algunos.

De esta manera llegamos a la década de los ochenta cuando las perspectivas y la metodología empleada para el estudio del Jesús histórico experimentan cambios significativos. En este nuevo contexto ya no primará un interés *teológico* por la figura de Jesús sino una aproximación interdisciplinaria y *secular* llevada a cabo en universidades laicas mayormente norteamericanas. El "Jesus Seminar" fundado por Robert Funk y del cual participan historiadores y biblistas de renombre como John Dominic Crossan, Marcus Borg, Don Cuppit, John Kloppenborg y Anne Primavesi entre otros y otras, se ha convertido en la nave insignia de este emprendimiento[12]. Algunos de sus rasgos centrales son[13]: (a) un mayor conocimiento de la situación del judaísmo del siglo I, merced a las excavaciones arqueo-

11 Cfr. Heinz Zahrnt, *The Historical Jesus* (New York: Harper & Row, 1963), pp. 95ss; Jesús Peláez, "Un largo viaje hacia el Jesús de la historia", en Tamayo Acosta, *Diez palabras clave*, pp. 94ss.; Aguirre, "La tercera búsqueda del Jesús histórico y la Cristología", pp. 644ss.

12 Existe una sonada controversia sobre la relación existente entre el "Jesus Seminar" y la "tercera búsqueda" del Jesús histórico. Los investigadores enrolados en esta última vertiente no necesariamente se identifican con aquellos que suscriben al "Jesus Seminar"; algunos también ubican al "Jesus Seminar" como una continuación de la "nueva" o "segunda" búsqueda post-bultmanniana, aunque paulatinamente fusionándose con las metas de la "tercera" búsqueda (ver Lane McGaughy, "The Search for the Historical Jesus: Why Start with the Sayings?", en Roy Hoover, ed., *Profiles of Jesus*, pp. 118ss.). El hecho es, sin embargo, que los miembros de este proyecto no solamente presuponen los resultados de la investigación de la "tercera búsqueda", sino que son sus más ardientes promotores. También existe una renovación en el espacio germanohablante, con la ya conocida obra de Gerd Theissen (*El Jesús histórico;* Salamanca: Sígueme, 1999) e importantes biblistas como Ekkehard y Wolfgang Stegemann (*Urchristliche Sozialgeschichte: die Anfänge im Judentum und die Christusgemeinden in der mediterranen Welt;* Stuttgart: Kohlhammer, 1997). En América Latina, más que un estudio específico sobre el Jesús histórico ha primado la aproximación socio-política al contexto y teologías de las comunidades paleocristianas (cfr. Néstor Míguez, René Krüger). Tal vez la obra de Juan Luis Segundo sea, hasta la fecha, el ejemplo más claro de un acercamiento programático al Jesús histórico.

13 Ver McGaughty, pp. 117-127; Aguirre, pp. 647ss.

lógicas y la profundización de los estudios de textos extra-bíblicos como los de Qumrán, que permiten situar a Jesús en un contexto más *plural* y menos monolítico, cuestionando así el criterio de desemejanza propia de la segunda búsqueda; (b) las investigaciones en Galilea[14], un mayor conocimiento de los desfases imperiales en la región, la aplicación del modelo de análisis de Lenski y Kautsky para el estudio de la estratificación y división de clases en los imperios, y un mayor conocimiento del influjo "pagano" y helenístico en esta provincia, permiten situar a un Jesús en una cultura más *híbrida* y socialmente muy *estratificada*, acercándolo a la figura de un "cínico" y a la de un "profeta social"; (c) el compromiso con una metodología interdisciplinaria[15] hace que la sociología, la historia de las religiones, la economía política, la psicología de la religión y, sobre todo, la antropología cultural, ofrezcan parámetros más amplios para situar a Jesús como un exponente de la cultura mediterránea; categorías como honor y vergüenza, patronazgo y clientelismo, curaciones y exorcismos, y el fenómeno más amplio de los estados alterados de conciencia, ubican la figura de Jesús dentro de tipologías propias a la fenomenología religiosa de su contexto: el de *taumaturgo*, *sanador popular* y *extático*; (d) finalmente, la revalorización de escritos no-canónicos como el Evangelio de Tomás, la reconstrucción de la fuente "Q"[16], sumados a la investigación del lenguaje de las parábolas como metáforas diafóricas y acontecimiento narrativo, perfilan a un Jesús alejado de las tradiciones apocalípticas y más cercano a las *sapienciales*.

Esta interdisciplinariedad desemboca en un Jesús situado en un contexto más amplio y rico al conocido por la primera y segunda búsquedas. Mas un Jesús galileo, artesano, profeta, taumaturgo, extático, cínico y sabio ¿podrá encauzar satisfactoriamente las inquietudes y expectativas *religiosas* y por ello *antropológicas* en los albores del siglo XXI? En lo que sigue nos detendremos en algunas consecuencias de la "tercera búsqueda" para la cristología, tomando como referencia autores asociados al "Jesus Seminar".[17] En primer lugar resaltaremos los aspectos de la investigación que nos acercan al "mito" en el cual se movió Jesús. El carácter no-apocalíptico de su figura y mensaje, sumado a la impronta contrahegemónica de sus parábolas sobre la *basileia*, apuntarán a la noción de un Dios que irrumpe en y desde lo liminal guardando siempre su reserva trascendente. Estos núcleos deberían ser referentes centrales para una cristología actual, señalando la imposibilidad de retornar a paradigmas mítico-apocalípticos o encarnacionales

14 Sobre todo en relación a las ciudades helénicas de Séforis y Tiberias, la aldea de Nazaret y Cafernaún, y los alrededores del lago de Galilea.

15 Ver Marcus Borg, "The Historian, the Christian and Jesus," en *Theology Today* 52 (1995-1996), p. 7.

16 A cargo del alemán Dieter Lührmann y de los norteamericanos Arland Jacobson y John Kloppenborg. Ver Stephen Patterson, "The end of Apocalypse: Rethinking the Eschatological Jesus," en *Theology Today* 52, p. 35.

17 Aunque también tengo en mente autores que tuvieron una incidencia en el proyecto del "Jesus Seminar" sin ser parte de él, como Norman Perrin y Helmut Koester, además de autores como Wolfgang Stegemann, Gerd Theissen y Richard Horsley quienes, aún siendo críticos de este proyecto, aportan nuevas perspectivas sobre la temática.

de la figura de Jesús. Pero también notaremos que a pesar de la pregonada interdisciplinariedad de la "tercera búsqueda", sus presupuestos todavía se enmarcan en un historicismo que culmina en una "anti-cristología" desdeñosa de lo teológico. El "mito" historicista ensombrece toda noción de trascendencia, lo que finalmente redunda en una interpretación muy estrecha y "desmitologizada" de Jesús y de lo humano. A pesar de las interesantes perspectivas que la "tercera búsqueda" desarrolla sobre la visión de lo sagrado presente en el lenguaje parabólico de Jesús, su metodología histórico-crítica le impide llegar a leer lo sagrado *en* y *a través* de Jesús. El Jesús "objeto" de investigación nunca da lugar al Jesús "objeto" de fe. La articulación de estas dos esferas es, precisamente, la labor de la cristología, la que deberá demostrar su creatividad incorporando las perspectivas que emanan del impulso anti-cristológico de la "tercera búsqueda", subrayando a su vez la reserva teológica presente en ella. Pero, ¿desde dónde es posible cristologizar la figura de Jesús si los caminos onto-metafísicos tradicionales se hallan clausurados? La respuesta requerirá de un acercamiento transdisciplinar donde la psicología analítica, la antropología cultural y la fenomenología del mito allanen un camino hacia una nueva comprensión de lo cristológico en su doble flujo: una instancia humana portadora de lo trascendente, como así también una trascendencia cuya potencialidad infinita adopta un rostro humano particular. Una cristología así deberá poseer una cualidad "alquímica"[18], por lo cual haremos referencia al modelo kenótico propuesto por Lutero acentuando su significación actual. Este modelo hace justicia al "mito" encarnado por Jesús, dando de este modo un impulso a la noción de lo divino reivindicado en situaciones de liminalidad social, psicológica y cultural.

II

a. Allende el Jesús histórico y el Cristo del dogma: la teología de Jesús.

En muchos aspectos la "tercera búsqueda" del Jesús histórico profundiza los socavones iniciados por la metodología histórico-crítica del siglo XIX, cuyo presupuesto fundamental era la distinción metodológica entre el Jesús accesible a la investigación histórica y el Cristo afirmado por la fe y el dogma. Robert Funk parece ser el más comprometido con una visión un tanto polarizada de la agenda "liberal". Sostiene que la búsqueda del Jesús histórico, más que un emprendimiento académico, significa liberar a Jesús de la cautividad del dogma y de las

18 Empleo el vocablo "alquímico" metafóricamente para designar una capacidad de transformación de lo ordinario en lo extraordinario. Aplicado teológicamente sirve para metaforizar la cristología de Lutero y su insistencia en la humanidad de Jesús como instancia de transparencia de lo trascendente.

formulaciones credales.[19] Esta metodología también informa la posición de John D. Crossan cuando afirma que no hay dos "Jesuses", el histórico y el pascual, sino solo el Jesús histórico que dio testimonio del Dios judío de la justicia, convocando a un grupo de seguidores comprometidos con la continua encarnación de esta visión.[20]

Sin embargo, Crossan también presenta otros matices que lo alejan de la perspectiva polarizada de Funk.[21] En efecto, para él no hay una distancia *insalvable* entre las afirmaciones credales y el Jesús histórico; la regla establecida en Calcedonia, por ejemplo, puede mantener aún su normatividad. Crossan indica que la fórmula *vere deus* et *vere homo* no se contradice con lo expuesto por la nueva búsqueda, siempre y cuando se entienda lo divino no como una sustancia, sino como la presencia inmediata de una *Gestalt* de lo trascendente en lo humano.[22] El tema es, entonces, discernir la experiencia y concepción de lo divino presentes en el mensaje y las acciones de Jesús, lo que se convierte en criterio para medir el acierto –o no– de las formulaciones cristológicas posteriores.[23]

De este modo la "tercera búsqueda" del Jesús histórico señala que para la cristología no hay retorno a los esquemas mítico-apocalípticos de la parusía inminente, o al mítico-encarnacional que derivó en la cristología clásica de las dos naturalezas. Pero esta diferenciación entre el Jesús histórico y el Cristo del dogma no significa un rechazo a la interpretación desde la fe, sino una evaluación de esta interpretación a la luz de las nuevas evidencias que contamos sobre Jesús, su entorno y su mensaje.[24] Por ello la "tercera búsqueda" de Jesús ayuda a la mejor comprensión de la propia *teología* que guiaba al nazareno, o mejor aún, del *mito* en el cual se movía y presumiblemente se interpretaba. Después de más de doscientos años de *Leben-Jesu-Forschung* no conocemos mucho más sobre los detalles de la biografía del Jesús histórico, pero sí sobre la teología de este Jesús[25] –ciertamente diferente a la que encontramos en la tradición paulina, marcana, mateana, lucana o juanina. Esto abre un gran interrogante respecto a los criterios que pueda desarro-

19 Ver Robert Funk, *Honest to Jesus*, p. 22. También critica con dureza a los (presumiblemente, teólogos) que buscan hacer del Jesús histórico una figura supeditada al Cristo de los credos (p. 65).

20 Ver John D. Crossan, *The Birth of Christianity: Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus* (Edinburgh: T. and T. Clark, 1999), p. xxx.

21 Aunque no por ello debe descartarse la crítica incisiva de Funk al Credo Apostólico, cuando afirma que es "un credo vacío en su centro" (en referencia a la ausencia de un Jesús histórico que ha sido reemplazado por el mito de la encarnación de una hipóstasis preexistente). Ver *Honest to Jesus*, p. 43.

22 Ver John D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1992), p. 424 (hay traducción al castellano).

23 Marcus Borg sostiene una posición similar a la de Crossan, aduciendo la naturalidad con que la profunda experiencia de Jesús por parte de sus discípulos dio lugar a símbolos y metáforas, generando a su vez categorías ontológicas hasta llegar a la doctrina trinitaria. Ver Borg, "The Historian, the Christian and Jesus," pp. 13s.

24 Estas evidencias modifican nuestra lectura de la(s) teología (s) mediada(s) por los escritos canónicos, al igual que el proceso que llevó a la conformación del canon.

25 Ver Perrin, p. 429. Robert Funk habla, en vez, de la *religión* de Jesús que puede ser modestamente reconstruida a partir de la fuente Q y el evangelio de Tomás (*Honest to Jesus*, p. 41).

llar la teología para apropiarse de estas diferentes tradiciones, a la vez que exige una concentración en las peculiaridades de la propia teología jesuánica.

b. Desapocaliptización del mensaje y la figura de Jesús

A pesar de los muchos matices que encontramos entre los investigadores, el planteo central de la "tercera búsqueda" se focaliza en la deconstrucción del paradigma apocalíptico acuñado en el mensaje y la persona de Jesús. Esto constituye una diferencia fundamental con la "segunda búsqueda" y obliga a una profunda revisión de muchos de los modelos teológicos vigentes.[26] Como se mencionara, la reconstrucción de la fuente de los dichos de Jesús –sumada al testimonio del evangelio de Tomás– indica que el estilo parabólico y metafórico de sus enseñanzas no expresa simplemente un género literario o una estrategia comunicativa, sino una visión teológica que se devela en la experiencia misma que genera lo narrado. Reafirmando aspectos de la "primera búsqueda" del Jesús histórico, la temática del *reino* sigue siendo central al mensaje y las acciones de Jesús. Pero ya no se trata de un reino mediado por los fines morales humanos, ni tampoco una realidad que irrumpirá en el futuro desatando una catástrofe histórico-cósmica. Más bien se trata de un reino que se trasluce en acontecimientos cotidianos experimentados como albores de una realidad diferente.[27]

La profundización de los estudios sobre el lenguaje parabólico y metafórico empleado por Jesús indica que el símbolo del reino no encierra un mensaje pasible de ser traducido conceptualmente.[28] Jesús no trae un nuevo "concepto" del reino, es decir, un conocimiento de una realidad que pueda ser segmentada, diferenciada y clasificada, sino que devela un nuevo orden (divino) subyacente a la realidad aparente. Las parábolas tampoco son alegorías susceptibles de ser "bajadas" al plano moral destilando sus núcleos axiológicos, ni un símil que compara dos realidades ya conocidas. Por el contrario, tienen la habilidad de crear algo nuevo utilizando un lenguaje metafórico que llama a la existencia una realidad imaginativa, hasta ahora no experimentada y desconocida. Como metáfora "tensora"[29],

26 ¿Es posible una teología sin apocalíptica? Wolfhart Pannenberg, por mencionar un caso reciente, ha sido más que claro: si la expectativa apocalíptica es excluida del ámbito de las posibilidades contemporáneas, entonces la fe en Cristo también es excluida ya que es la base de la fe cristiana (*Fundamentos de cristología*; Salamanca: Sígueme, 1974; p.102). Aunque Pannenberg junto a muchos biblistas de la segunda búsqueda –como Käsemann– insisten también en el aspecto presente del *señorío* divino, no quita que el mito apocalíptico continúa siendo para ellos un elemento central en la propia teología de Jesús. Estas perspectivas fueron muy influyentes en las teologías del "futuro de Dios", las teologías "políticas" y de la "liberación".

27 Ver Stephen Patterson, "The end of Apocalypse: Rethinking the Eschatological Jesus", *Theology Today* 52, p. 41.

28 En estos estudios se destacan las obras pioneras de los estadounidenses Amos Wilder, Robert Funk y John D. Crossan, y los alemanes Gerhard Ebeling, Ernst Fuchs y Eberhard Jüngel.

29 Una categoría que emplea Perrin (pp. 421ss) donde el acontecimiento del lenguaje media la realidad a la que refiere. Esta manera de entender al símbolo difiere del modo "esteno" (estrecho), que colapsa la significación del símbolo en ciertas realidades o personajes históricos.

la narración parabólica sobre el reino crea en la imaginación de los oyentes un mundo, haciendo de ellos observadores y sujetos de decisión: la parábola no solo se "burla" de las construcciones sociales de la realidad, sino que invita a la adopción de una postura diferente frente a ella.[30] Así su efecto en los oyentes consiste en incitar a la percepción de otra forma de la realidad, sacudiendo la imaginación y dando lugar a un nuevo pensamiento y acción. La parábola, por lo tanto, hace de la existencia de los oyentes un mensaje, un medio donde descifrar una presencia aparentemente escondida.

El núcleo de las metáforas de Jesús sobre el reino (*basileia*) responde a su visión y experiencia de una presencia "escondida" de Dios en la vida, en la historia y en la naturaleza. Más precisamente, refleja una experiencia y concepción del *señorío* divino que siempre está "más allá", irreductible a las condiciones espaciotemporales, a las plasmaciones institucionales, o a la circunscripción geográfica. El dominio de Dios es como una realidad subyacente, latente, una frontera que conduce a una realidad allende lo ordinario que invita ser cruzada.[31] Por ello el acontecimiento del dominio, señorío o "Imperio de Dios" –traducción que muchos prefieren en lugar de reino[32]– no puede ser histórica o cósmicamente plasmado, tal como suponían las tradiciones davídico-mesiánicas y apocalípticas. No constituye una realidad inaugurada por acontecimientos futuros –ya sea por la paulatina instauración de un orden (mesianismo), o por la irrupción, generalmente violenta, de la justicia divina emplazada contra los incrédulos y/o injustos (apocalíptica). Menos aún refiere a una realidad presente, a una *basileia* ya realizada como pretendía la ideología imperial de la *Pax Romana*.[33] La experiencia del señorío divino en Jesús está directamente relacionada al acontecimiento que genera la metáfora, a la fantasía que constela una potencialidad. Las parábolas de Jesús –sumadas a sus actos taumatúrgicos y exorcistas– traen el reino al lenguaje, a la conciencia, transmutando así el "orden" y el "tejido" psico-social en el cual se relacionan las personas y los grupos.[34] El reino corresponde así a una realización histórico-existencial del inconsciente potencial, un impacto sobre la imaginación, que al inducir una "visión" sanadora es *portadora* de la realidad significada.[35]

De este modo las parábolas de Jesús narran un mundo que se asemeja al corriente, pero a medida que se despliega el relato parabólico ese mundo es sistemá-

30 Ver Funk, p. 172.

31 *Ibid.*, p. 169.

32 Ver Patterson, p. 199.

33 Ver Helmut Koester, "Jesus the Victim," *Journal of Biblical Literature* 111/1 (1992), p. 14.

34 Ver Crossan, *The Historical Jesus*, pp. 316ss. Tomando el horizonte de la opresión sancionada por el poder imperial romano, las curaciones y exorcismos de Jesús deben ser vistas como "revoluciones simbólicas individualizadas" que subvertían los procesos psico-sociales del dominio imperial. Crossan también agrega un dato muy importante: "(...) su visión del reino sería sólo una visión estática sin repercusiones sociales inmediatas si no fuera por los exorcismos y las curaciones. Esto último era como se veía el reino al nivel de la realidad política" (p. 332).

35 Ver Funk, p. 165; Perrin, p. 421; Patterson, pp. 39ss.

ticamente subvertido y deconstruido.[36] Justamente, cuando este mundo comienza un proceso de implosión, aparecen los nuevos espacios del "imperio" de Dios. Pero solo en la medida en que las personas, los oyentes, adoptan la experiencia parabólica como nuevo núcleo que ancle a la existencia, el Imperio de Dios deviene una realidad espaciotemporal. Por ello no es ni presente ni futura, sino solo *potencial*; el reino es un evento donde el futuro se fusiona con el pasado en la intensidad del presente.[37]

Esta "desapocaliptización" del mensaje de Jesús, es decir, el cuestionamiento de un mensaje y figura atados a un marco mitológico de corte apocalíptico, socava el andamiaje institucional y "político" asociado a la idea de "dominio".[38] Dios no interviene mediado por una institucionalidad sacra o secular, menos aún por una violencia vindicativa descargada contra los enemigos. Esto convertiría tanto al reino como a la figura de Jesús en realidades estenotípicas, es decir, en simples signos que señalan hitos en la historia de una manera literal, con referencias inequívocas que eventualmente se convierten en referentes absolutos –iglesia, estado, Hijo del Hombre, revolución. Si así fuera, Jesús y el reino desaparecerían como símbolos tensores, como portadores o mediadores de la realidad a la que refieren. En contrapartida, la "tercera búsqueda" del Jesús histórico vuelve a sugerir la temática de un Dios escondido e impotente, un Dios revelado *sub specie contrarii*, un Dios cuya paz y ágape cuestiona radicalmente el régimen de poder imperante lo que, inevitablemente, también genera una nueva tipología de conflictos. Esta visión teológica aparece en Jesús fuertemente vinculada a una perspectiva escatológica no-apocalíptica.

c. El reino de los marginales, indeseables, impuros y despojados.

John Dominic Crossan es uno de los autores que más centran su investigación en las dimensiones socio-políticas del mensaje y actuación de Jesús, acercándolo decididamente a muchos acentos de la teología y exégesis latinoamericanas que bregan por ubicar los textos bíblicos dentro de un contexto histórico y social signado por conflictos de clase y exclusión. En su teoría ha sido importante la influencia de Helmut Koester, uno de los pioneros del estudio del mensaje de y sobre

36 Ver Patterson, p. 47.

37 Ver Funk, p. 168.

38 Autoras como Schüssler Fiorenza y Néstor Míguez han llamado la atención sobre la esperanza catártica que encierra la teología apocalíptica para aquellos situados en las márgenes de la sociedad. Sin embargo, el problema con el apocalipticismo es que sus símbolos tienden a ser clausurados en la estrechez de personajes o acontecimientos históricos que invariablemente, generación tras generación, desmienten la catástrofe cósmica que es esencial a este tipo de imaginación (ver Patterson, p. 41). Tal vez sea más provechoso considerar el apocalipticismo no como una hermenéutica de la historia, sino de las crisis cognitivas, emocionales y psicológicas de personas y grupos situados en el umbral de una gran transformación y maduración. Ver John Weir Perry, The Heart of History: Individuality in Evolution (Albany: SUNY Press, 1987).

Jesús contrastado con el horizonte escatológico de la Roma Imperial.[39] Habiendo domesticado los conceptos utópicos helénicos, la propaganda oficial pregonaba una suerte de *escatología realizada* en el Imperio; dentro de esta *basileia,* todo grupo profético y contestatario sería considerado como una amenaza a la escatología realizada de los césares. Tal fue el caso con el movimiento aglutinado en torno a Jesús, castigado por el Imperio y el establishment local como medida cautelar ante su mensaje de una completa revocación de los valores políticos, sociales y religiosos que sostenían las desigualdades y la opresión imperial.

Los contornos del mensaje de Jesús sobre la *basileia* de Dios, transmitidos por las parábolas, curaciones y exorcismos, no puede desacoplarse de las características propias de las economías agrarias, incluyendo su estratificación de clase y el lugar que ocupaban los impuros, despojados y prescindibles, el rol del honor y el deshonor, la relación tensa entre las metrópolis helenizadas y las aldeas en Galilea, el poder local del patronazgo y su reduplicación a nivel imperial, los movimientos de protesta campesinos, el bandidaje rural, y la expansión de una sociedad agraria comercializada con la consiguiente resignificación del status de la mujer y la pauperización del campesinado.[40] Todas estas variables componen el marco social, político y cultural donde el mensaje sobre la *basileia* de Dios adquiría un sentido contestatario, subversivo y anti-imperial al estar dirigido principalmente a los *ptochoi* o despojados.

El pormenorizado análisis socio-antropológico provee así de una nueva perspectiva al significado de gracia y gratuidad tan caras al vocabulario teológico –tema que ya fuera señalado por Juan Luis Segundo.[41] El mensaje de Jesús sobre el reino claramente tenía como referentes al mundo de los intocables, degradados y prescindibles. Según Crossan, el reino de los "don nadie" e indeseables era una promesa de vida nueva, aquí y ahora, basado en una práctica igualitaria que convertía a toda distinción social y sexual, política y religiosa, en algo completamente irrelevante y anacrónico. Esta gracia significaba una igualdad radical sin "mediadores" [*brokers*], es decir, sin instancias que instalen relaciones asimétricas de clientelismo y patronazgo. Simbólica y materialmente esta visión era transmitida no solo por las parábolas sino también por la práctica de la comensalía abierta, una "(...) estrategia para construir y reconstruir la comunidad campesina sobre principios radicalmente diferentes de los de honor y vergüenza, patronazgo y clientelismo."[42] El compartir igualitario del poder espiritual y material se convertía así en señales de la presencia parabólica de la *basileia* –siempre subversivo del orden

39 Ver Koester, pp. 10ss.
40 Ver Crossan, *The Historical Jesus*, pp. 265-302.
41 Ver Segundo, pp. 127ss.
42 Crossan, *The Historical Jesus*, p. 344.

injusto, pero igualmente siempre renuente a ser identificado con nuevas "mediaciones" históricas o cósmicas estenotípicas.[43]

III

Este breve recorrido permite concluir que la nueva búsqueda del Jesús histórico emancipa su figura de la automática asociación con el mito apocalíptico de la redención, lo que a su vez deja en evidencia el mito sobre la actividad (providencial) de Dios en la creación y su irrupción en la cotidianeidad de los excluidos, despojados y marginales.[44] Lo que prima ya no es una divinidad portentosa y poderosa, sino el carácter escondido de su dominio entre los desheredados. Esta lectura sustituye la noción de que Dios media su poder a través de eventos históricos y cósmicos extraordinarios, para rescatar el misterio de la presencia divina ente los indeseables y prescindibles.[45] De este modo asoma un Jesús muy diferente al de los planteos apocalípticos de un Weiss o un Schweitzer, del Jesús como encarnación de la Palabra preexistente propio de la cristología neo-ortodoxa, o del Mesías resucitado de las teologías escatológicas más recientes (Pannenberg, Moltmann). Por otra parte, es un Jesús que se acerca mucho a los planteos de la cristología latinoamericana (Leonardo Boff, Jon Sobrino y Juan Luis Segundo), o a la figura de un Jesús anti-patriarcal propio de la teología feminista (Schüssler Fiorenza).

Sin embargo, a pesar de las simpatías que puedan generar muchas de las conclusiones de la "tercera búsqueda", no pueden evitarse una serie de preguntas y cuestionamientos. En definitiva, ¿qué lectura *teológica* es viable a partir de un Jesús tan "desmitologizado"? ¿Coadyuva su metodología a un conocimiento más cabal del significado religioso de Jesús? ¿Cómo evalúa al propio "mito" identificado en las parábolas de Jesús sobre el reino? Y por último, ¿de qué forma este Jesús incide en el Sujeto de su propio mito, Dios? Sorprendentemente los resultados de la "tercera búsqueda" presentan interesantes pistas y caminos bien señalizados, pero estos quedan teológicamente inexplorados e inexplotados –aún por sus más acérrimos críticos.

Antes de proceder a nuestras observaciones centrales, vale la pena repasar algunas de las críticas que se han articulado mayormente desde el campo bíblico. Howard Clark Kee, por ejemplo, arguye que las perspectivas de la "tercera búsqueda" llevan a una personalización, destemporalización e internalización del mensaje de Jesús, semejante a los intentos contemporizadores de Adolf Harnack y

43 Con respecto a esta dialéctica existe una tensión entre los mismos investigadores de la tercera búsqueda, por no decir en la misma interpretación teológica cristiana a lo largo de la historia. Ver los detalles en la nota número 70.

44 Cfr. Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom of God: Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), p. 69.

45 Ver Funk, p. 157.

Rudolph Bultmann.[46] Todos ellos rehuyen de los matices apocalípticos propios de las Escrituras, un rasgo típicamente moderno. Otros biblistas coinciden aduciendo que una excesiva dependencia de las fuentes de los dichos, de las referencias extra-bíblicas y de la literatura apócrifa, cimienta la figura de un Jesús no-escatológico *posmoderno*. Según Helmut Koester, es propio de la cosmovisión contemporánea ser renuente a la injerencia de poderes sobrenaturales, y decididamente antagónica a las mitologías apocalípticas. El resultado es un Jesús más parecido a "nosotros" –un sabio comprometido con valores morales e ideológicos similares a los mantenidos por profesores universitarios preocupados por la reforma social y la lucha anti-patriarcal.[47]

En la misma línea, la biblista Paula Fredriksen nota las semejanzas y diferencias con la primera búsqueda durante el siglo XIX: entonces, se desembocó en un Jesús moralizante, burgués, modelo de personalidad humana, mientras que ahora aparecen las cualidades propias del "progresismo" de nuestro tiempo: radicalmente igualitario, anti-elitista, anti-nacionalista, anti-racista y anti-patriarcal.[48] Carga diciendo que los investigadores de la "tercera búsqueda" no toman en serio el contexto apocalíptico judío del siglo I, por lo que las referencias a los milagros, exorcismos y expectativas de una irrupción inminente prueban ser embarazosos y por ello desechados como fuentes confiables. Metodológicamente, el compromiso de varios de sus autores con el instrumental socio-analítico centrado en la lucha de clases y antagonismos grupales, no hace más que reflejar sus propios compromisos políticos contemporáneos. Según ella, lejos están del candor y la sinceridad de un Weiss o un Schweitzer quienes, al menos, reconocieron en Jesús a un extraño cuya visión mitológica y apocalíptica no era susceptible de ser asimilada a la cosmovisión moderna.[49]

Por último, desde las filas de los investigadores interesados en el Jesús histórico y el movimiento paleo-cristiano, Richard Horsley presenta una posición que, a pesar de compartir muchas premisas con lo anterior, llega a conclusiones casi opuestas. Su crítica se centra en la tesis de Gerd Theissen y de otros investigadores de la "tercera búsqueda" como Crossan que defienden la figura de un Jesús carismático itinerante o cínico. Horsely cuestiona el prejuicio "individua-

46 Ver Howard Clark Kee, "A Century of Quests for the Culturally Compatible Jesus," en *Theology Today* 52, pp. 22s.

47 Ver Koester, "Jesus the Victim," p. 7. Los estudios de Koester, sin embargo, han contribuido mucho a la investigación contemporánea sobre el Jesús histórico; notablemente su énfasis en el significado de la muerte y "resurrección" de Jesús en el horizonte de la ideología imperial romana sobre la escatología realizada. Pero objeta a los investigadores de la tercera búsqueda su desdén por la pluralidad de tradiciones escatológicas que sirvieron para realzar el significado de la muerte de Jesús como "víctima" del Imperio. Estas tradiciones, según Koester, con toda probabilidad ya estaban presentes en el mensaje de Jesús. Es injustificado reconstruir un Jesús "sapiencial" sobre la base de unos pocos fragmentos no escatológicos de las fuentes de los dichos.

48 Ver Paula Fredriksen, "What you see is what you get: Context and Content in Current Research on the Historical Jesus," *Theology Today* 52, p. 76.

49 Con lo cual también coincide Koester (p. 7).

lista" y moderno detrás de esta lectura, como si Jesús hubiera dirigido su mensaje a *individuos* y no a una situación comunitaria y social marcada por relaciones de injusticia. Además advierte que una interpretación "sapiencial" de la fuente de los dichos "Q" desestima el tono político-social que es propio de las tradiciones proféticas –que con toda seguridad iluminaba no solamente la propia teología de Jesús, sino la de los primeros seguidores. Por último, Horsley expresa serias reservas con la investigación contemporánea sobre Jesús y los evangelios sinópticos por cuanto desechan todo el material no concerniente a la fuente de los dichos como poco fidedigno para una evidencia histórica sobre Jesús. Curiosamente, esos materiales narrativos desechados –milagros, relatos sobre la infancia, relatos de la pasión– acusan una fuerte impronta política y social.[50]

Es indudable que muchas de estas críticas apuntan a legítimas cuestiones epistemológicas y metodológicas difíciles de soslayar. Algunas de ellas, como por ejemplo la crítica de la desescatologización de la figura y mensaje de Jesús, han sido respondidas con una visión más balanceada y hasta un fructífero replanteo del significado general de lo escatológico.[51] Lo mismo sucede con respecto a la proyección de valores y sensibilidades posmodernas en la figura de Jesús, por cuanto los datos brindados por la antropología, la arqueología y ciencias afines, llevan a una comprensión cada vez mayor de la idiosincrasia del escenario socio-religioso palestino del siglo I y su distancia respecto al actual. Sin embargo, ninguna de estas críticas son lo suficientemente contundentes como para hacer trastabillar el emprendimiento del "Jesus Seminar" y la "tercera búsqueda". Por un lado, las mismas piedras arrojadas a los buscadores del Jesús histórico pueden ser devueltas a sus detractores: ¿acaso permanecen ajenos a una proyección en Jesús de sus propios entornos ideológicos, teológicos, académicos, sociales? Pero por otro lado, los críticos no parecen ofrecer un encuadre más satisfactorio al cúmulo de datos que aporta el entrecruce *interdisciplinario*, es decir, una reconstrucción de Jesús y su contexto engarzado en las crecientes evidencias disponibles sobre el entorno social, cultural y político tanto del mundo mediterráneo en general, como de Judea y Galilea en particular.[52] En la crítica a la crítica no basta con repetir viejas estrategias, sino que se hace necesario ponderar de qué manera repercute en la tradición bíblico-teológica no solo la realidad de un Jesús desapocaliptizado, sino también las perspectivas que genera una metodología transdisciplinaria.

---

50 Ver Richard Horsley, "Jesus, Itinerant Cynic or Israelite Prophet?", en James Charlesworth y Walter Weaver, eds., *Images of Jesus Today*, pp 68-97 Aunque Horsley exagera, ya que muchos autores –como el mismo Crossan– recurren al instrumental socio-analítico para resaltar las dimensiones sociales y políticas del mensaje y ministerio de Jesús

51 Ver Marcus Borg, "Jesus and Eschatology Current Reflections," en *Jesus in Contemporary Scholarship*, pp 69-96

52 Cfr Mahlon Smith, "Israel's Prodigal Son Reflections on Reimagining Jesus," en Roy Hoover, ed., *Profiles of Jesus*, p 89, Fredriksen, p 76

En cierta medida este intercambio polémico entre exegetas e historiadores no pasa de ser una riña entre un grupo selecto que comparte un conjunto de supuestos metodológicos abocados a la minucia. Para la teología sistemática y su labor cristológica, empero, el nodo de la cuestión radica en avanzar hacia una crítica *teológica* y *epistemológica* de la metodología e interpretación histórico-inmanentista de la "tercera búsqueda" y su desagüe en una versión "desmitologizada" de la figura de Jesús.[53] Por ello la teología, como disciplina y como campo de entrecruce *transdisciplinar*, se halla óptimamente situada para realizar un aporte diferente sobre la figura de Jesús, dándole un giro *cristológico* idiosincrásico al material exegético.[54] La perspectiva cristológica no solo recoge los frutos de la investigación que desarrollan otras disciplinas (exégesis, historia, crítica literaria, arqueología, antropología cultural, etc.), sino que emprende una lectura constructiva y transdisciplinar desde un perspectivismo que da cuenta de una dimensión de profundidad respecto a la figura de Jesús que otras disciplinas –fieles a su método– parecen impedidas de encauzar. Ahora bien, descartadas las simples miradas fideístas pre-críticas, ¿qué legitimaría esta lectura perspectival?

A fin de encaminar su propuesta, una lectura cristológica deberá allanar su camino reconociendo laudablemente el aporte de la "tercera búsqueda", pero también señalando críticamente sus limitaciones. Por ello le incumbirá, por un lado, destacar que la epistemología que subyace al programa de la "tercera búsqueda" sigue obedeciendo a los dictados de un *mito historicista,* encubriendo el hecho de que su imagen del "Jesús histórico" no es un producto destilado, sino una recodificación de núcleos "teológicos" y "mitológicos" dentro del encuadre histórico-secular de una modernidad en vías de superación.[55] Por el otro lado, tomando las herramientas provistas por las teorías epistemológicas y antropológicas post-fundacionales y posmodernas, deberá destacar que el *mito* es una dimensión intrínseca a nuestro ser hermenéutico, siempre operativo aún en los emprendimientos considerados más "objetivos". En este sentido el "mito" no refiere tanto a un relato sobre los orígenes y estructuras del cosmos que involucran a *seres* sobrenaturales, sino a una estructura de pensamiento que tiene por función interpretar y así "producir" la realidad mediante un complejo de historias –algunas referidas a hechos "históricos", otras a "ficción"– que por razones múltiples los seres humanos consideran una demostración del sentido intrínseco del universo y de la

53 En parte es natural; después de haber desglosando la multiplicidad de teologías subyacentes a la literatura canónica y extra-canónica, la mayoría de los exegetas ya no aspiran a ocupar rol "fundacional" alguno en el quehacer teológico. Cfr. Perrin, "Jesus and the Theology of the New Testament", p. 415.

54 Sobre el método transdisciplinar, ver Guillermo Hansen, "El método transdisciplinar y la vocación biopolítica de la teología", *Cuadernos de Teología* XXIV (2005), pp. 89-121.

55 Ver Hal Childs, *The Myth of the Historical Jesus and the Evolution of Consciousness* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000), p. 5. Por momentos John Dominic Crossan aparece como el autor más consciente de este perspectivismo, que el denomina "interactivismo," aunque esto no quita que no siga los supuestos centrales del historicismo –como se notará más abajo. Ver *The Birth of Christianity*, p. 42.

vida.[56] La narrativa mítica, por lo tanto, entrelaza las estructuras e impulsos de la psique humana con las proyecciones propias de "objetos" que conforman un cosmos. De este modo el mito, más que pertenecer a un estadio infantil del desarrollo humano, expresa el carácter relacional y dialógico de una realidad donde eventos y proyecciones interactúan, plasmándose en imágenes que acotan un universo.[57]

El reconocimiento de la estructura mítica y perspectival del pensamiento humano permite entonces evaluar un relato no tanto desde el criterio de una "verdad" universal, sino atendiendo a un criterio de coherencia o congruencia entre un estado emocional y psicológico satisfactorio y el cúmulo de experiencias y conocimientos tanto históricos como contemporáneos. La "desmitologización" anti-cristológica de la tercera búsqueda, ¿ofrece tal coherencia y congruencia? Pero una aproximación crítica desde la teología deberá reconocer el importantísimo aporte de la "tercera búsqueda", inhibiendo así la tentación de implantar en la figura del Jesús "histórico" perspectivas doctrinales que, en rigor, fueron articulados en un espacio y un tiempo pretérito. Su cometido debería ser más ambicioso, a saber, el de reinventar la figura de Jesús como amarre de la fe a partir del dato de trascendencia que ofrece la conjunción de miradas, disciplinas y experiencias propias de un horizonte –mítico– contemporáneo. Para ello tendrá que clarificar de qué manera dimensiones de trascendencia confluyen y emanan de este personaje. Dicho de otro modo, señalar cómo en Jesús se encastran niveles de una realidad transubjetiva que se halla en una relación de continuidad y discontinuidad respecto a la realidad macrofísica y a la historia. Esto nos llevará a terrenos muy caros al fenómeno religioso, pero muy alejados del escrutinio exegético e histórico, como son el campo de lo inconsciente, el fenómeno de la proyección y su plasmación mitológica. Los aportes de la psicología analítica jungiana, la historia del mito y la socio-biología del conocimiento, ayudarán a entender cómo funciona el proceso de creación mitológico y, concomitantemente, a vislumbrar cuáles son los contornos principales que caracterizan al mito(s) dominantes(s) de nuestra época –donde el fenómeno psíquico está profundamente entrelazado con lo social y lo material. Solo desde este encuadre se podrán valorar los resultados de la investigación histórica dándole a esta un giro teológico-perspectival más congruente con la realidad que Jesús "revela".

(a) El mito historicista

A fin de proceder a la crítica teológica de la "tercera búsqueda" es necesario plantearse los presupuestos que metodológicamente guían la investigación histó-

56 Cfr. Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom of God*, p. 22.

57 Con ello tengo en mente la noción de que lo mítico es la única estructura de pensamiento que permite articular una multiplicidad de niveles de la experiencia humana: reconciliar lo consciente con lo inconsciente, mediar una representación del universo, propiciar un orden moral, e integrar el micro-, meso- y macro-cosmos en torno a la consciencia emergente de la persona. Ver Joseph Campbell, *The Masks of God: Creative Mythology* (New York: Penguin, 1968), pp. 4s (hay traducción al castellano).

rico-crítica. Para ello habrá que preguntarse hasta qué punto esta metodología no depende de los parámetros propios a la epistemología y ontología cartesianas, encapsulados en un concepto positivista del emprendimiento histórico-científico.[58] Si bien esta sospecha devenida en juicio es aplicable a escuelas y autores que van más allá del "Jesus Seminar" (además de no poder aplicarse a todos sus miembros por igual)[59], puede comprobarse que los fundamentos del método histórico-crítico descansa en un "mito" de la modernidad, es decir, el mito *historicista*. Con esto apuntamos a que la separación cartesiana entre sujeto y objeto emplaza el terreno de la historia como el ámbito de hechos y acontecimientos objetivos, hechos que pueden ser rescatados en procura de una verdad desprovista de toda interpretación "dogmática" o "mitológica". Según esta perspectiva (dualista), no hay duda sobre la veracidad y realidad de los *hechos*, recayendo la sospecha en la tendencia del *sujeto* a distorsionar –sino falsear– los mismos. La labor del biblista-historiador, por ende, es establecer lo más precisamente posible cuáles fueron los eventos acontecidos en el pasado. Por ejemplo, cuando Robert Funk caracteriza su programa como movido por el interés por saber quién *fue* Jesús –en distinción de lo que se *dijo* sobre Jesús– asume en forma tácita estos presupuestos.[60] Lo mismo Crossan al afirmar que el historiador siempre está interesado en la reconstrucción de los hechos históricos –no siendo Jesús una excepción a esta regla.[61]

Aunque los matices difieran, el mito historicista supone que es posible establecer una distancia epistemológica entre los hechos y su reconstrucción, lo que ubicaría al historiador en esa posición privilegiada de ser artífice de un pasado que, de otro modo, permanecería inaccesible. Pero esta metodología esconde que los acontecimientos supuestamente "históricos" aparecen como "hechos" debido al tejido narrativo y literario que el propio historiador *proyecta* sobre los mismos.[62] No reconocer el carácter literario y narrativo de todo discurso histórico devela un prejuicio positivista donde la historia aparece como un "receptáculo" al cual puede accederse para extraer hechos como si estos fueran "cosas."[63] Por ello, se confía en que un método que promete ser histórico y crítico nos acercará más a

58 Ver Childs, p. 2.

59 Autores como Marcus Borg, por ejemplo, parecen muy conscientes de los límites del historicismo.

60 Ver Funk, p. 18.

61 Ver Crossan, *The Birth of Christianity*, p. 24. Esto no quita la importancia que tiene el método transmisional-reconstructivo aplicado al material bíblico y extra-bíblico sobre Jesús, distinguiendo tres estadios principales: (a) el de la *retención* que transmite un puñado de palabras, acontecimientos y hechos; (b) el de *desarrollo*, que aplica lo anterior a situaciones nuevas y contextos diferentes; (c) el de *creación*, que compone nuevos complejos de dichos e historias (p. xxxi). El problema radica en considerar solo el primer estadio como el más cercano a los hechos "objetivos", meta a la cual debe llegar el historiador. Sin embargo, Crossan es consciente de que toda reconstrucción de los hechos del pasado se hace en forma interactiva con el presente (p. 20).

62 Ver Childs, p. 64.

63 Según la filosofía cognitiva la concepción de "receptáculo" es una metáfora primaria dependiente tanto de la experiencia corporal con el entorno como de la estructura neuronal que conectan las áreas de la experiencia sensomotora. Cfr George Lakoff y Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: Chicago University press, 1980), pp. 186ss (hay traducción al castellano). Ver también Id., *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought* (New York: Basic Books, 1999).

la verdad de esas cosas, verdad a la cual se accede desprovisto de la subjetividad –fuente del perspectivismo personal y cultural.

Aquí radica, a mi juicio, el problema central: la suposición de que el andamiaje que distingue claramente entre los niveles de la subjetividad y la objetividad corresponden a una "verdad" o "realidad" existentes independientemente de la estructura psíquica de los sujetos. Los "hechos", sin embargo, solo son accesibles a través de una estructura narrativa, y dicha estructura no es un "dato" que la "realidad" misma provee, sino una expresión de la estructura mítica de la psique humana que proyecta una cierta *imago* sobre los objetos percibidos. En otras palabras, no hay verdad sin la "proyección" que es propia de la intelección humana. Por ello el historicismo constituye un mito en el sentido de que responde a la trama, a la narrativa que es inherente al sujeto (moderno), quien "narra" o "investiga" siguiendo un determinado encuadre legitimador generando un cierto tipo de conocimiento. En síntesis, la "historia" no es un artefacto referencial, sino una construcción.[64]

Cuando afirmamos que el historicismo es un *mito* (de la modernidad) no indicamos que sea algo ficticio, falaz, o espurio. Si se sostiene que el pensamiento mítico es esencial a la constitución de la propia humanidad, es decir, fundamental en el acople simbólico y material que hace con el entorno[65], entonces resulta claro que la preocupación histórica también expresa una estructura mítico-narrativa. Mas el problema radica en que este historicismo moderno no se concibe a sí mismo como construcción mítica; al contrario, una de las estrategias de la modernidad es precisamente emplazar una dicotomía entre mito e historia, para así dar legitimidad a lo último en detrimento de las construcciones religiosas –siempre "perspectivales". Al desplegar dos polos antagónicos, lo primero representa todo lo que podemos catalogar como ficcional respecto a los hechos fundamentes del cosmos y la historia, mientras que lo segundo engloba el polo "realista" de la representación. Esta polarización, empero, no puede más que llevar a una *inflación* de la historia y la humanidad, obligando a "encontrar" solo en ellas los fundamentos finales, racionales y objetivos que den curso a la vida.

No puedo entrar aquí en todos los detalles que conformaron al historicismo como encuadre mítico de la modernidad. Basta con indicar que uno debería referirse no solamente al interés político-ideológico que encumbró a la historia como

64 Lo que no indica que se adopte la posición extrema del historicismo post-estructural, donde se "(...) privilegia la explicación histórica sobre la base de que las ideas, los valores y las prácticas (...) son productos discretos de determinadas culturas, y no manifestaciones transhistóricas de rasgos esenciales y universales de la identidad y la sociedad humanas" (Oliver Arnold, "Historicismo," en Michael Payne, ed., *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales;* Buenos Aires: Paidós, 2002, pp. 384-386). Como se verá más abajo, hay aspectos psíquicos-cognitivos transhistóricos que deben ser considerados. Así lo estipula también la filosofía cognitiva de Lakoff y Johnson.

65 Me remito a los aportes de los biólogos chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela (*El árbol del conocimiento*; Buenos Aires: Lumen, 1995), y de la filosofía cognitiva de Lakoff y Johnson.

disciplina en el universo del conocimiento[66], sino también a la misma definición de historia como el relato de los eventos pasados que tiene al *ser humano* como el sujeto de transformaciones en un "progreso" lineal.[67] Es tal vez esto último lo que descubre el corazón del "*mythos*" de la modernidad, a saber, el destilar los hechos por medio de un encuadre narrativo centrado en los eventos reductibles a la causalidad (progresiva) humana. Sin embargo, si la historia y sus hechos responden a una reconstrucción de eventos que se concatenan a partir de la estructura narrativa proyectada, es decir, que es desde la humanidad que se introduce propósito y significado a la historia[68], entonces la historia solo puede adquirir luminosidad si ésta es "mitologizada". Y aquí llegamos a una situación paradojal, ya que, por un lado, la metodología histórico-crítica pretende desmitologizar, es decir, llegar a los núcleos constitutivos de los acontecimientos históricos que indicarían la "verdadera" trama de la realidad. Por el otro lado, el método ignora que los factores seleccionados de esta trama se encuadran siempre dentro de una cierta proyección. Así el "mito" y la "fe" historicista permanecen cautivos de la racionalidad, el positivismo y la objetividad, llevando a la inflación de una historia como única dimensión de la realidad. Aplicado a una figura (religiosa) como Jesús, este aparece con sus aristas humanistas y sociales sobredimensionadas por la trama (arquetípica) de un héroe secular moderno.

Pero el mito del historicismo no se condice con el nuevo horizonte de la experiencia humana que asoma con la debacle de las nociones deterministas de progreso histórico y la panacea inmanentista, el surgimiento de las nuevas teorías científicas y epistemológicas, y el (re)descubrimiento del inconsciente.[69] En este escenario la antropología cultural y, en especial, la psicología analítica ha desplegado un nuevo territorio que manifiesta no solo las sombras del método historicista sino también la falacia que encierra toda "jesuología" con su pretensión de acceder a una figura histórica (Jesús) dejando de lado nuestro ser hermenéutico. Por ello los análisis transmisionales-reconstructivistas que priman desde la "primera búsqueda" del Jesús histórico, es decir, la catalogación de los pasos que llevaron del Jesús de la historia a su entronización como el Cristo de la fe, se fundan en la premisa de que es posible rescatar un "núcleo" histórico libre de interpretaciones distorsivas –olvidando que este "núcleo" ya constituye un enfoque hermenéutico que responde a un interés mítico-religioso por la persona de Jesús. Así el método historicista ignora el presupuesto hermenéutico-psicológico subyacente al método "científico", dejando a sus emprendedores inmersos en su propio mito, imposibilitados de reconocerlo como tal.

66 Ver Immanuel Wallerstein, *World-system Analysis: An Introduction* (Durham: Duke University Press, 2004).

67 Cfr. R. G. Collingwood, *The Idea of History* (London: Oxford University Press, 1956), pp. 9, 15 (hay traducción al castellano); también Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (Princeton: Princeton University Press, 1950), p. 463 (hay traducción al castellano).

68 Ver Popper, p. 462.

69 Ver Peter Watson, *Historia intelectual del siglo XX* (Barcelona: Crítica, 2002), pp. 15ss.

En suma, la "tercera búsqueda" no culmina en un Jesús histórico más puro y accesible, libre de distorsiones teológicas y eclesiales, sino en la reconstrucción de nuevas imágenes y/o "evangelios"[70] guiados por el mito de la realización antropológica inmanente –una "anti-cristología". Mas presentar a Jesús como un héroe, un profeta o un cínico galileo, también revelaría un personaje *fracasado*. La cruz, instrumento de tortura y castigo aplicada a los rebeldes y contestatarios del Imperio, señala que Jesús no pudo –o no quiso– reemplazar el orden vigente. Aun cuando se adopte la estrategia de entender este fracaso como madre de una posibilidad, es decir, la de completar la visión de Jesús encarnando la contraculturalidad de su estilo de vida, no se explica con ello los factores que suscitaron en sus seguidores y discípulos tal adhesión –máxime si se trata, como lo reconocen muchos investigadores, de un programa social y político frustrado en su *eficacia* histórica. [71] Marcus Borg parece acercarse a este problema cuando afirma que la visión social alternativa de Jesús siempre se nutrió de su experiencia *extática*[72]*; pero justamente, ¿a qué remite dicha experiencia? ¿Puede destilarse una suerte de "programa social" jesuánico soslayando esta dimensión religiosa? ¿Acaso el tropo del señorío o reinado divino es un dato aleatorio a su práctica social?*

Aquí es donde nos acercamos a un punto de inflexión en el programa de la "tercera búsqueda" de Jesús. Algunos, es cierto, parecen conscientes de que la interdisciplinariedad pregonada por este programa exige una consideración seria de la dimensión teológica-religiosa en la experiencia de Jesús; otros, empero, no dedican atención alguna al problema del efecto que produce en Jesús el contacto

70 Cfr. Segundo, p. 16.

71 Ver Hoover, pp. 50ss. Afín al tono con el cual Schweitzer cerrara su clásico estudio sobre las búsquedas del Jesús histórico, pervive un cierto talante melancólico en el Jesús que incondicionalmente se emplaza en alma y vida del lado de los desposeídos sin poder implementar una estrategia sociopolítica "eficaz." El aparente rechazo de Jesús de cualquier mediación institucional socio-política de su visión de la *basileia* parece echar por tierra los intentos de elaborar una ética en el marco de sociedades civiles complejas y estados de derecho situados en el sistema-mundo globalizado. Como alguna vez lo planteara Juan Luis Segundo, una fe sin ideología, es decir, sin mediaciones, es hoy una fe que carece de eficacia socio-histórica. Si bien Crossan es el que más defiende la idea de que la visión de Jesús encierra un "programa social" hacia los desheredados y marginados (parecido a la postura de Horsley), la opinión de los demás investigadores difieren. Funk, Borg y Hoover, por ejemplo, insisten en caracterizar la visión de Jesús como algo que está más allá del aquí y ahora, más allá inclusive de lo práctico (Funk, 160). Jesús no es un revolucionario social, sino que su revolución es parabólica, como lo demuestra Scout en su estudio de la poesía y la parábola como contrapesos al mundo cotidiano consensuado (en *Profiles of Jesus*, p. 28). ¿Significa esto que la visión de Jesús no tiene incidencia práctica alguna? La tiene, pero en forma indirecta. Por ello esta visión del reino, fruto de la visión estática y la práctica parabólica, requiere de una *teoría de lo político* que pueda traducirse en una ética política. Esto encierra una cierta "traición" hacia la extravagancia y originalidad de Jesús, pero por el otro lado es lo único que permite una consideración "responsable" del presente y la lógica del poder. La doctrina de los dos reinos y regímenes de la tradición Luterana ofrece un modelo para una teología política viable: no busca una síntesis naturaleza-gracia donde la iglesia y la religión ejerzan una función tutelar sobre la sociedad (Catolicismo), tampoco una imposición de los valores del evangelio devenidos en ley (Calvinismo), sino liberar la vida y sus acciones de la ansiedad legalista y el encierro en la pureza del yo, procurando una justicia relativa en un mundo imperfecto. Esto tiene un aspecto esperanzador que se entronca con una visión escatológica no-apocalíptica: el reino no debe esperarse aquí o allá, en esta realización o en esta otra, sino en los eventos y acontecimientos que evidencian una presencia que sostiene y dignifica a las personas amenazadas por lo liminal.

72 Ver Marcus Borg, "Jesus: a Sketch", en Hoover, *Profiles of Jesus*, p. 136.

directo con la trascendencia.[73] Borg ha insistido en el estudio de los estados alterados de conciencia, las propiedades de la experiencia mística, y la utilidad de las categorías del psicólogo Abraham Maslow sobre las "experiencias cumbre". El mismo Crossan indaga sobre la manera en que la memoria selectivamente construye un pasado basado en las experiencias de estados alterados de conciencia –una posibilidad intrínseca al circuito neuronal.[74] Funk, al hablar del efecto de las parábolas y metáforas que abren –sin poder cristalizar nunca– una realidad alternativa en la imaginación de los oyentes-participantes, subraya un elemento de misterio en la propia práctica de Jesús. Pero a pesar de estos indicadores que señalan dimensiones inconmensurables en la figura de Jesús, ninguno se apresta a hacer de ello un punto nodal de la investigación. Como historiadores llegan hasta donde les permite su propio método, es decir, al retrato de un Jesús profeta, sabio, cínico, artesano y taumaturgo en consonancia con el contexto religioso-social del mundo mediterráneo del siglo I. ¿Señala esto el límite natural al que llega la disciplina histórica, en parte obnubilada por su propio mito?

Por ello el punto de inflexión está dado por el desfase que existe entre los métodos histórico-críticos propios del mito-relato historicista, y la naturaleza tanto del "objeto" investigado como del carácter hermenéutico del "sujeto" que investiga.[75] A pesar de la pretendida interdisciplinariedad de la tercera búsqueda, nunca hay una transferencia de métodos desde otras disciplinas a la historia –como lo exige tal metodología. Por el contrario, los métodos históricos –con su propia construcción mítica– se convierten en el criterio último para legitimar y ubicar los datos que otras disciplinas aportan. Siendo así las cosas, tal vez sería más apropiado hablar de la *multidisciplinariedad* de la "tercera búsqueda", donde el "valor agregado" que ofrecen otras disciplinas son subsumidas a un objeto (histórico) previamente definido.[76]

Esta inflexión, por lo tanto, requiere de otra aproximación metodológica que dé cuenta de una manera más cabal de todas las dimensiones que se manifiestan en la figura de Jesús. Es necesario avanzar hacia ese terreno que está más allá de lo que es describible por medio de las disciplinas existentes, pero que a la vez las atraviesa y se sitúa en medio de ellas. En suma, se trata de acercarse a la figura de Jesús desde el terreno de la *transdisciplinariedad* que, como hemos argumentado en otro trabajo, es consonante con un acercamiento teológico atento a los datos

73 Cfr. Childs, p. 210.

74 Ver Crossan, *The Birth of Christianity*, p. xviii.

75 Va de suyo que Jesús amerite un interés histórico, pues su rol inspirador de un movimiento religioso, social y cultural está fuera de discusión. Pero a este interés de los investigadores parece subyacer otra dimensión: "tener a Jesús del lado de uno." ¿Será que la figura de Jesús es una instancia evocadora de dimensiones que van más allá de la historia, es decir, un catalizador y constelador de la propia subjetividad que revela a su vez una configuración mucho más compleja de la realidad? Ver la observación crítica de Koester (p. 8).

76 Sobre las definiciones de la interdisciplinariedad y la multidisciplinariedad sigo a Basarab Nocolescu, *Manifesto of Transdiciplinarity* (Albany: State University of New York Press, 2002), p. 42.

que provee el horizonte actual.[77] Este camino permitirá resaltar la figura de Jesús en su multidimensionalidad, superando la inevitable unidimensionalidad propia de acercamientos historiográficos y/o sociológicos.

(b) La transdisciplinariedad teológica y la reivindicación del mito

Puesto que una aproximación teológica evoca la transdisciplinariedad, la misma se nutre de los núcleos que a partir de otras disciplinas apuntan a una "red de conectividades" *trascendente*. La psicología analítica, la antropología cultural y la fenomenología del mito ayudan a esclarecer las razones por las cuales no podemos acercarnos a la figura histórica de Jesús sin una "proyección" –que precisamente es lo que hace de él un "objeto" real, personal y religiosamente significativo. Ahora bien, esta proyección no es un simple limitante u obstáculo cognoscitivo, una alienación en el sentido feuerbachiano o una patología en su significación freudiana, sino la posibilidad misma para que un objeto exterior a la psique redunde en el sujeto como posibilidad de existencia y realización. Lo que motoriza y energiza esta proyección, sin embargo, no es un simple producto humano, sino la plasmación de un don, una "gracia", cuya raíz es trascendente.

Carl G. Jung, a partir de un tratado sobre los aspectos generales de la psicología del sueño, exploró estos temas señalando cómo las proyecciones psíquicas y la percepción cognitiva podían entenderse a partir de un encuadre epistemológico que estableciera la relación existente entre imágenes conscientes y su origen inconsciente.[78] El método de la psicología analítica –basada en una teoría de la psique transpersonal– establece que el fenómeno de la proyección se mueve en dos direcciones y atraviesa múltiples niveles. Por un lado se encuentran los motivos arquetípicos[79], una disposición psíquica a priori e inconsciente, que se proyecta en forma instintiva sobre "objetos" exteriores. Al hacerlo, no solo se proyecta un punto de vista de una subjetividad ya constituida, sino lo que es más importante aún, dicha subjetividad se constituye en el acto mismo de la proyección.[80] La cons-

77 Ver Hansen, pp. 104ss.

78 "Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes", de 1916 y expandido en 1948; citado aquí en su versión inglesa, *Dreams*, trad. R. F. C. Hull (New York: Barnes & Noble, 1974), pp. 23-66. Sobre esta temática ver también Carl G. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo* (Buenos Aires: Paidós, 1974), pp. 52ss.

79 Jung define a los arquetipos como motivos o tendencias instintivas del inconsciente colectivo que se plasman a nivel consciente como representaciones. Los arquetipos modelarían la forma en que la conciencia humana experimenta el mundo y se auto-percibirse; además, llevarían implícitos la matriz de respuestas posibles que es dable observar, en un momento determinado, en la conducta particular de un sujeto. En este sentido, Jung sostenía que los arquetipos son transpersonales, lo que le permitió postular la existencia de un inconsciente *colectivo*. Por ello los arquetipos son un elemento formal, una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada a priori de la forma de representación.

80 Ver Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 62. Hay que notar, sin embargo, que este acto de proyección encierra una dialéctica: la conciencia emerge cuando estas proyecciones ceden o mutan, cuando el mundo va siendo "desencantado". Al emerger entonces una nueva cosmovisión, el proceso vuelve a iniciarse, ya que ahora lo proyectado permanece inconsciente, bregando por una nueva conscientización. Ver Jung, *Psicología y religión* (Buenos Aires: Paidós, 1949), p. 136.

ciencia, precisamente, aflora como resultado de estas proyecciones arquetípicas que van confiriendo bordes y límites a la realidad oceánica del inconsciente, dando lugar a la apropiación de un mundo "empírico". De este modo los arquetipos aparecen en la observación y la experiencia como "ordenadores" de representaciones del mundo "físico", y esto siempre de manera inconsciente. En síntesis, asimilan o catalizan el material representativo que procede del mundo fenoménico, constituyéndolos de esta forma en acontecimientos "visibles" y psíquicos.[81]

Por el otro lado Jung hace hincapié en la proyección que devuelve el "objeto" mismo, es decir, la cualidad propia presente en el objeto sin la cual la proyección no podría tener lugar y valor. Esta visión dialéctica –fundada en la concepción de que psique y materia son dos caras complementarias de una misma realidad– hace que las proyecciones arquetípicas transciendan y formen la conciencia, del mismo modo que la conciencia contribuya en la conformación de la *imago* que median los objetos exteriores a la propia psique. En efecto, en la confluencia de proyección y percepción de los objetos asoman las imágenes como una realidad psíquica, lo que permite construir y ubicarse en un mundo. De este modo los seres humanos no son sujetos aislados que imponen una interpretación sobre un mundo de objetos, sino que tanto el fenómeno psíquico como los objetos que conforman un mundo son dimensiones de una realidad unitiva subyacente, dando expresión a un universo de potencialidades.[82] Así, la imagen de un mundo físico –una cosmovisión– debe incluir el factor psíquico puesto que éste se encuentra inextricablemente unido al continuo espaciotemporal.[83] De ahí que la auto-conciencia emerja gradualmente a través de imágenes e interpretaciones donde psique y materia se entrelazan en una congruencia expresada por el lenguaje de los mitos y los símbolos.[84]

Esta perspectiva sobre el fenómeno psíquico funda una nueva concepción del mito y el dogma (o doctrina) como narrativa o complejos de símbolos; por medio de ellos los contenidos del inconsciente pueden ser canalizados a la conciencia, interpretados e integrados.[85] Según Jung tanto el "dogma" como el "mito"[86] expresan la quintaesencia de la experiencia "interior", formulando de esta manera

81 Ver *Ibid.*, p. 178.

82 Cfr. Jung, *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 159; Id., *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self* (Princeton: Princeton University Press, 1959), p. 261.

83 Ver *Ibid.*, p. 177.

84 A fin de evitar un dualismo, esta aproximación debe ser balanceada con una visión más dialéctica, materialista y ecológica, es decir, que los cambios en la conformación de ideas, *imago* y hasta proyecciones arquetípicas, están directamente relacionados a las transformaciones tecnológicas, sociales, demográficas y ecológicas, las cuales crean nichos que evocan determinadas plasmaciones. De esta manera la evolución social y la evolución psíquica son dos caras de la misma dinámica. Ver Bruce Berro, *From Herat Spirits to Sky Gods: The Socioecological Origins of Monotheism, Individualism, and Hyperabstract Reasoning from the Stone Age to the Axial Iron Age* (Lanham, Maryland: Lexington Books, 2000), p. 201.

85 Ver Jung, *Aion*, p.169.

86 En muchos contextos los utiliza como sinónimos, aunque distinga en el dogma una elaboración más conceptual basada en los símbolos arquetípicos presentes en el mito. De todos modos, tanto el mito como el dogma son "una exteriorización del alma humana."

los principios operativos del inconsciente colectivo. Sin ellos la energía psíquica no estaría disponible, ya sea porque nunca despuntarían a la conciencia, ya sea porque se los trasvasaría en conceptos que conducen a inflaciones destructivas. En suma, los símbolos arquetípicos que se manifiestan tanto en el mito como en el dogma dan expresión a procesos inconscientes que, por un lado, manifiestan una vocación humana de exteriorización y, por el otro, proveen un punto de anclaje para la necesaria comunicación y equilibrio entre la conciencia y lo inconsciente. De este modo el mito y sus símbolos son una manera de expresar y representar determinadas dimensiones de la realidad que tiene su propia verdad ontológica y psíquica.

El historiador del mito Joseph Campbell ha seguido esta noción jungiana enriqueciéndola con datos de la neurobiología y la teoría evolutiva. Tomando en cuenta que la constitución del sistema nervioso en el reino animal demuestra poseer estructuras innatas congruentes con el entorno natural, sostiene que la humanidad comparte esa misma estructura instintiva a priori que responde por medio de acoples estructurales y fisiológicos a los estímulos que provienen de su "mundo" o entorno. Pero a diferencia del resto del mundo animal, la humanidad posee una dimensión instintiva más compleja debido a la capacidad de proyectar simbolizaciones que configuran nuevos campos semióticos que van explayando su entorno. Lejos de ser una proyección exterior que aliena la verdadera esencia de lo humano, este fenómeno es lo que permite que un entorno cada vez más amplio y complejo vuelva a la humanidad como un nuevo "estímulo" evocando, a su vez, una nueva intelección y acción. De esta manera la experiencia humana subsiste en un entorno de señales-estímulo que encauzan los instintos y energías en emprendimientos que van más allá de un simple ajuste lineal con lo externo; lo trasciende por medio del arte, del juego y del mito. La mitología no es un invento irracional, una ideología, o una teoría, sino que es una función o exteriorización mediada por el sistema nervioso que crea su propio entorno de señales-estímulo. Al articularse con los mecanismos instintivos, estas señales liberan respuestas físicas y psíquicas hacia metas que no son "innatas" a la naturaleza, sino que son creativamente "imaginadas". El mito, entonces, puede entenderse como un aspecto de la creatividad propiamente humana montada sobre una realidad previa, instintiva, inconsciente; su particularidad consiste en delimitar paulatinamente un campo de señales-estímulo sociales y culturales, instando y fomentando el desarrollo de un tipo posible de lo humano.[87]

Aplicadas estas nociones al tema que nos incumbe, puede afirmarse que Jesús y su entorno (social, cultural, ecológico y político) constituye no solo un

87 Ver Joseph Campbell, The masks of God: Primitive Mythology (New York: Penguin Compass, 1991), pp. 30ss. Por ello la biología, la psicología, la sociología y la historia de esas señales-estímulo constituyen el campo de estudio de la mitología comparada.

objeto histórico cuya significación guarda relación con la coyuntura en que originalmente se dio, sino que conforma un campo semiótico novedoso de señales catalizadoras de energías o potencialidades psíquicas merced al poder evocador de trascendencia que media la narrativa mítica asociada a su figura. Como afirma Jung, Jesús nunca hubiera producido impresión alguna si no hubiera expresado algo que ya estaba vivo y operante en el inconsciente, si no hubiera una analogía psíquica preexistente.[88] Esto es lo que permite la proyección en su figura de un arquetipo (o una combinación de los mismos) confiándole una luminosidad única y universal.

De este modo el así-llamado "Jesús histórico", el Jesús supuestamente "real" destilado por la crítica histórica, ya se encuentra apriorísticamente condicionado por una "instintualidad" arquetípica signada por el motivo del héroe o, inclusive, del sí-mismo –arquetipos que apuntan a la noción de plenitud o totalidad.[89] Esto se da en tres instancias: en el fenómeno expresado por el interés de la investigación contemporánea de la figura de Jesús, en el proceso mismo de conformación de los materiales testimoniales primigenios de los dichos y obras de Jesús, como así también en la atracción suscitada por este Jesús entre sus primeros seguidores. En todas estas instancias ya operaba la estructura arquetípica. De allí la ilusión de la mera aproximación al núcleo histórico de la identidad de Jesús; no hay modo de acercarse a él dejando de lado nuestro ser hermenéutico mediado por la estructura psíquica: no hay punto arquimediano posible fuera de la propia psique. Aún cuando se quiera entender mejor a Jesús en su propio contexto, inclusive su trascendencia social y su confrontación con el Imperio, nunca cesa de crearse una imagen en términos de la propia auto-comprensión que, en gran parte, permanece oculta a nuestros propios ojos.[90]

Pero si el arquetipo inconsciente proyectado sobre Jesús es lo que hace de él una figura que guarda interés contemporáneo –aún para historiadores suspicaces– también es cierto que la concreción histórica y social de este Jesús es lo que refleja un rostro *particular* de un arquetipo que, de otra forma, permanecería en la abstracción. Recordemos que la(s) figura(s) de Jesús –canónico o histórico– también "proyecta" sobre el observador una cierta morfología o *imago* del arquetipo (crístico). Sin esta "devolución" no habría posibilidad de reconocer el arquetipo y así habitar las posibilidades de humanización que este ofrece.[91] Si bien lo que se recibe es una *imagen*, por ello fruto de una participación activa en la forma de conformar y percibir la realidad, también esta imagen demuestra que en última

88 Ver Jung, *Answer to Job* (Princeton: Princeton University Press, 1958), p. 79 (hay traducción al castellano).

89 Con respecto al arquetipo del sí-mismo, ver *Aion*, pp. 37, 40. Respecto al arquetipo del héroe, quien supera la muerte y el caos, ver Jung, ed., *Man and his Symbols* (New York: Dell Publishing, 1968), p. 61 (hay traducción al castellano).

90 Ver Childs, p. 222.

91 Ver Jung, *Aion*, p. 40.

instancia los impulsos arquetípicos que dan expresión al simbolismo religioso no se encuentran a merced de los consensos intersubjetivos o las construcciones sociales, sino que "irrumpen" como algo no esperado, como gracia, como trascendencia. Precisamente, lo trascendente no puede manifestarse como gracia más que de la mano de un "objeto exterior" a la psique, siendo así profundamente interpelada. Las dimensiones trascendentes mediadas por la estructura misma de la psique se manifiestan cuando una instancia externa es capaz de reflejarlas y encausarlas. Sin embargo, no cualquier objeto puede cumplir esta función; como lo ha señalado Jung, determinadas cualidades arquetípicas son proyectadas sobre un objeto que explicita *rasgos* de esa cualidad, llevando a una identificación del objeto con la misma proyección.[92] El "objeto" constituye así la ocasión para un anclaje de la conciencia, atrayendo (para sí) una proyección. Pero esta proyección evocada, este arquetipo, tiene su origen en una dimensión misteriosa, sagrada y trascendente.

En suma, la conformación de una "*imago*" descansa sobre dos variables relacionadas dialécticamente. Una es la estructura misma del arquetipo, que no encierra en sí mismo una representación acabada –un Jesús, un Buda, un Mahoma– sino que encarna una tendencia, un motivo o una *Gestalt* que vuelve a la conciencia como un "objeto" representado.[93] La otra es la ocasión y objeto –histórico o literario– que cataliza en forma personal y social ciertas aristas del arquetipo, confiriendo una concreción a lo que es un océano de potencialidades. Ahora bien, en el caso de una figura "histórica" como Jesús, es decir, una figura capaz de ser correlacionada con un determinado contexto social, político y cultural, no es solo su *individualidad* la que provee esos puntos de anclaje para la proyección arquetípica, sino todo el *horizonte social* que se entronca con su propia trayectoria personal. Dicho de otro modo, la praxis de Jesús media una realización arquetípica que desemboca en una *imago* que entreteje variables sociales con lo trascendente.

En este punto puede volver a retomarse los resultados de la "tercera búsqueda" del Jesús histórico a partir de una revaloración mítico-teológica que identifique la dimensión de trascendencia manifiesta en un personaje emplazado en el contexto rural galileo y el comercialismo imperial romano. Siguiendo la noción de Jung donde los arquetipos no refieren a ideas con contenidos ya acabados, sino a *formas* o *tendencias*, podemos decir que la vida y praxis de Jesús provee *un* catalizador de las mismas; otras son también posibles, pero ha sido ésta la que ha probado ser afectiva y cognoscitivamente satisfactoria y coherente para un importante sector de la humanidad. De ahí la importancia que tiene la investigación histórica sobre Jesús, puesto que permite comprender el contexto u horizonte que dio forma a una determinada articulación arquetípica. No solo debe darse cuenta del impacto subjetivo o psicológico que produjo Jesús en la vida de sus segui-

92 Ver *Id.*, *Dreams*, p. 59.

93 Jung aclara esta dimensión de lo arquetípico en *Man and his Symbols*, p. 58.

dores, sino descubrir el poder catalizador del propio Jesús quien entronca una visión de lo sagrado a partir de una determinada coyuntura social y política. La novedad de la "tercera búsqueda", entonces, más que radicar en su premisa de un Jesús no apocalíptico (ya presente en Bultmann o Tillich, por ejemplo), o en los aspectos sociales del ministerio de Jesús (ya presentes en el evangelio social y en la teología de la liberación), descansa en la conjunción que hace de ambos talantes al desglosar el posible "mito" en el que operaba Jesús, a saber, el mito de la actividad (providencial) de Dios en la creación y su irrupción (salvífica) entre los marginados y desplazados. La "tercera búsqueda" establece una profunda relación entre las nociones de presencia divina, *basileia* y exclusión. Como dijéramos, este Jesús "histórico" también es una *imago*, como lo son todos las figuras que refieren a Jesús en los evangelios canónicos y no canónicos. Pero justamente la "tercera búsqueda" de Jesús permite resaltar la *concreción social* de este mito, una concreción que sigue estando presente aún en los diferentes evangelios canónicos ya que remiten a un Jesús siempre teñido de historia.[94]

Esta perspectiva ayuda a equilibrar algunas tendencias idealistas de la propia teoría jungiana, cuya metodología no necesariamente correlaciona los fenómenos psíquicos con los contextos socio-políticos. Con ello no queda dicho que lo psíquico sea un mero epifenómeno de fuerzas sociales y económicas, sino que el contenido expresado por una figura histórica devenida en arquetípica está acoplada a un contexto social y cultural que conjuga un marco evocador de ciertos rasgos de lo divino. Los hechos históricos que rodearon la vida sociopolítica de Galilea y Judea conforman las condiciones y el ímpetu para los contenidos visionarios de Jesús – y luego, la formación de imágenes teológicas en torno a Jesús, es decir, la cristología. Las condiciones particulares de angustia, neurosis y tensión producida por una situación conflictiva de opresión en las márgenes del Imperio, evocan un conjunto de señales-estímulo anclados en la figura de un Jesús que exterioriza una cualidad particular de lo trascendente en conjunción con una praxis social: el amor que busca y trata al otro u otra como a un o a una igual sin cancelar su diferencia.

La proclamación de una *basileia* sin mediadores, las historias de impuros y desheredados que son acogidos, pobres y marginados reivindicados por una justicia sin límites, enfermos y desahuciados que son sanados, no son ornamentos sociales de una práctica coyuntural, sino dimensiones integrales al arquetipo expresado en y por Jesús. La narrativa respecto a un Jesús inserto en su contexto social y cultural estructura así un complejo de señales-estímulo, un campo semiótico evocador de un cierto acople con el entorno. No hay Jesús sin la sanación del

94 Ver Crossan, The Birth of Christianity, p. 39. Si bien los evangelios son un intento de configurar diferentes imágenes –lo mismo que las fuentes originarias de los dichos– es importante constatar que los evangelios canónicos proveen una normatividad como proceso, a saber, siempre vuelven al Jesús que vivió en la historia que es interpretado de distintas maneras. Los evangelios muestran no solo un producto final, sino un proceso que siempre remite a un acontecimiento que produjo un efecto en la historia.

paralítico, no hay Jesús sin confrontación con los poderes, no hay Jesús sin mujeres discípulas, no hay Jesús sin un movimiento social en las márgenes del Imperio. Pero esto quedaría solamente allí, en el plano del recuento histórico, si no fuera que para una perspectiva teológica esto equivale a decir que no hay trascendencia, no hay Dios, sin la sanación y liberación de cuerpos, mentes y vidas situados en las liminalidades sociales, psíquicas y culturales. Por supuesto, no se trata de emular a Jesús, sino de que la *imago* de Jesús evoque aquí y ahora energías físicas y psíquicas hacia la realización y plenificación de una determinada expresión de lo humano. Para ello, sin embargo, la imagen de Jesús necesita estar ensamblada con una realidad que no tenga su origen en la historia, sino que aparezca como una manifestación parabólica de lo trascendente en lo inmanente. Es así, entonces, que la práctica de la comensalía, el amor al enemigo, la desjerarquización de las relaciones, pueden ser vistas como aristas integrales de un arquetipo que expresa lo último en las coordenadas de la historia.

En conclusión, la imagen del Jesús histórico que nos ofrece la "tercera búsqueda" será antropológica y religiosamente evocadora en la medida en que esté acoplada a estructuras arquetípicas que afloran de un ámbito que trasciende a la historia. Esto apunta a una irrenunciable lectura *teológica* y a la necesidad de entender cristológicamente –y no solo históricamente– la figura de Jesús. Aunque la investigación histórica actual aclara el escenario mitológico en el cual se movió el propio Jesús, también es cierto que es renuente a expedirse sobre los alcances y naturaleza de este mito –conformándose, a lo sumo, con una "traducción" moral y social de los dichos de Jesús sobre el reino.[95] Un encuadre histórico-sociológico alcanza para describir las causalidades inmanentes operativas en la persona y mensaje de Jesús, pero no explica los factores psíquicos y religiosos que enmarcaron tanto la identidad del propio Jesús como el impacto que produjo en sus seguidores. La teología, en cambio, sabe que el símbolo de la *basileia* de Dios –con toda su carga social– solo es significativo si evoca el mito de un *Dios* que actúa a favor de los marginados y prescindibles[96] –lo que necesariamente compromete a la psique humana con una determinada imaginación sobre la trascendencia. Por el otro lado, vale recordar también que una aproximación encorsetada por el método analítico jungiano podría deslizarse hacia un antropocentrismo de no contemplarse una cosmovisión mítica más amplia, situando el fenómeno de lo humano, la psique y la naturaleza como emergentes en un entramado de conectividades que revela una di-

95 Hijo de un pastor reformado suizo, Jung observaba con cierto horror el curso de la teología protestante hacia lo que el denominaba el "racionalismo protestante"–una tendencia iconoclasta de símbolos y rituales que desembocaba en la pálida figura de un Nazareno carente de poder mítico-religioso. Ver *Arquetipos e inconsciente colectivo*, p. 19; *Psicología y religión*, p. 85; *Aion*, p. 177. Cabe preguntarse, sin embargo, si Jung conocía las tradiciones no-iconoclastas del luteranismo y el anglicanismo.

96 Ver Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom of God*, p. 69.

mensión de profundidad irreductible a la experiencia espacio-temporal.[97] La teología aquí también tiene una tarea fundamental, que es la de identificar y explicitar el factor de trascendencia contenido en los datos que aporta la psicología y otras ciencias. Pero por el momento basta con apuntar que el símbolo de Jesús como el Cristo poseerá luminosidad en tanto y en cuanto el mito que evoca, a saber, la actuación de Dios que sana y redime lo amenazado y despreciado, establezca una relación de congruencia con las experiencias y los conocimientos que conforman el horizonte contemporáneo. Volvemos, entonces, al problema de Dios, y con ello, al problema de la cristología, pero situados ahora de lleno en el contexto sociocultural posmoderno.

IV

En el Cristianismo la figura de Jesús, el Cristo, es un símbolo que evoca el arquetipo del héroe *redentor*, una confesión de la psique irreductible a la racionalidad instrumental, una parábola que permite experimentar la realidad de una manera novedosa y liberadora.[98] Ahora bien, un símbolo adquiere prestancia y brillo en relación a un encuadre o relato mítico, lo que hace que aquél descolle en su implícita identificación con lo divino. En nuestro escenario actual, este encuadre se halla condicionado por la conciencia histórica, científica y psicológica correspondiente a un sistema-mundo en transición. No hay posibilidad de un Jesús relevante aparte de dicho marco –de ahí el atractivo que en principio posee el "Jesús histórico". Pero tampoco se trata de reducir a Jesús a *un* aspecto de dicho marco, sino de identificar aquellos rasgos que desde su figura catalizan la atención psíquica hacia un determinado encauce y transformación de la vida humana. En otras palabras, ¿qué hace de Jesús un objeto de *fe*, una parábola de la realidad divina?

Las categorías jungianas nos permitieron constatar que un arquetipo o un "dios", más allá de la valoración ontológica que se haga del fenómeno religioso en general, refiere a un hecho psicológico poseedor de un valor máximo, es decir, catalizador de una energía psíquica dirigida hacia una realización o plenificación congruente con la vida y sus demandas. También afirmamos que un "dios" evoca las energías a través de una representación o *imago*, por lo que la imagen de Jesús que surge de la "tercera búsqueda" permite no solo apreciar el "núcleo" de lo que posiblemente fuera la teología y "mito" de Jesús, sino también el proceso creativo cristológico en el Cristianismo naciente. Por ello la figura de Jesús como el Cristo, sumada a la pluralidad de títulos y símbolos presente en los evangelios, no significó un empobrecimiento del Jesús "histórico", sino una señal de su progresiva asimilación e integración en la psique humana. Constituye un testimonio de un

97 El mismo Jung nunca cae en tal reduccionismo, aunque su metodología se centre, por razones obvias, en las manifestaciones de la psique humana.

98 Cfr. Jung, *Answer to Job*, p. xii.

poder catalizador –divinidad– que compromete lo humano hacia una determinada exteriorización.[99] Aunque la "tercera búsqueda" del Jesús histórico parece mayormente incapaz de apreciar los títulos y los dogmas cristológicos como símbolos con cuya asistencia contenidos inconscientes son canalizados e integrados a la conciencia,[100] al menos *devela* el *mito* en el cual Jesús experimentó su identidad. Jesús, visto como un proceso de "individuación" y exteriorización de lo humano, se encuentra enraizado en una experiencia de lo sagrado como un Otro incondicional, quien se revela *sub specie contrarii*, entre los "otros" victimizados y despojados de sus bienes, de su dignidad, de su salud. Esto confiere un nexo importante entre un hecho psíquico-trascendental y una coordenada social –una confluencia donde debe situarse el discurso cristológico.

Ahora bien, ¿qué tipo de cristología puede hoy capturar esta confluencia? Aquí habrá que remitirse a ciertas dinámicas del pensar cristológico que enlazan de una manera muy particular lo trascendente con lo inmanente. En efecto, un personaje histórico devenido en objeto de fe no solo adquiere las connotaciones propias de un "espejo" de una realidad arquetípica, sino que dicho espejo refracta una imagen cuyas frecuencias se hallan condicionadas por el medio. Ya hemos hecho hincapié en que Jesús media una *irrupción* de la trascendencia en la inmanencia. Pero también debe remarcarse que la misma temática cristológica obliga a seguir el flujo inverso, de modo que Jesús aparezca como una *proyección* de la inmanencia hacia la trascendencia. Precisamente este camino de doble vía es lo que permite *cristologizar* la figura de Jesús, es decir, confesar que en Jesús se hace presente lo divino, pero también es lo que nos faculta cristologizar lo *divino*, es decir, identificar lo trascendente con Jesús. Decir que Dios es como Jesús es más que afirmar al nazareno como criterio para discernir lo último, como si esto último ya "existiese" y Jesús solo proveyera una clave de interpretación, una revelación o visión. Esto ha sido uno de los énfasis de la teología protestante, lo que ha llevado a subrayar los aspectos cognitivos asociados a la noción de revelación. Pero aquí proponemos comprender lo "último" desde una figura que puede ser históricamente ubicada y correlacionada con dimensiones sociales, políticas y culturales claves de su contexto. En otras palabras, enfatizar la incidencia que tiene Jesús –y su horizonte– en la misma realidad de lo divino.

Jesús, el Cristo, constituye entonces un símbolo y parábola que ata y comunica dos flujos diferentes de la Realidad, teniendo implicancias para el curso de ambas.[101] Su poder evocador –que es a la vez dependiente e independiente de su *historia*– lleva hacia un nuevo plano de intelección, el teológico, que emerge

99 Ver *Id.*, *Aion*, p. 221. Desde el punto de vista de la epistemología, Lakoff sostiene que la multiplicidad de metáforas (títulos) es lo que da testimonio de una realidad y experiencias más ricas. Ver Lakoff, *Metaphors We Live By*, pp. 220ss.

100 Cfr. Jung, *Aion*, p. 169.

101 Cfr. Nicolescu, pp. 21s.

entre y más allá de los campos u objetos instituidos por las diferentes estrategias del conocimiento. De este modo una interpretación cristológica de Jesús subsume su existencia histórica rebasándola, identificándolo como un vórtice gravitacional que curva la onda –indiferenciada– de lo sagrado, "forzando" y comprometiendo lo divino a revelar un rostro biófilo, inclusivo y liberador.[102] Jesús, entonces, también "cristologiza" a la misma divinidad ya que constituye la ocasión externa para definir un proceso "interno" a Dios mismo –donde residen las antinomias que engloban toda la potencialidad (amoral) del universo. Este Dios (cristologizado), por lo tanto, halla en Jesús un espejo que refracta aspectos y dimensiones de lo trascendente que los humanos traducen como *agape* y *koinonia*. En Jesús, Dios se "conoce a" sí mismo, encuentra un otro que le revela su ser como "Padre"[103] bondadoso, y al participar de esta plasmación arquetípica, lo humano es devuelto como un proyecto divino decididamente comprometido con la justicia, la igualdad y la plenificación de la vida. Este nexo entre dos flujos es, precisamente, el corazón de la cristología, la *communicatio idiomatum* en una finitud que es capaz de mediar y expresar lo infinito.

Pero pensar seriamente lo trascendente y lo divino desde la figura de Jesús puede resultar un insoportable vértigo para muchas cristologías existentes. Sobre todo para aquellas aún comprometidas con presupuestos metafísicos que intentan salvaguardar lo divino –el Logos– de su plena inclusión en la criatura; esto significaría una subordinación de la Palabra a la carne, y con ello una limitación y una alteración de la naturaleza divina.[104] Puede decirse que estas cristologías, como la calvinista en general y la barthiana en particular, encierran una saludable sospecha y hasta una reserva profética frente a las tendencias domesticadoras de otras propuestas teológicas. Pero el precio a pagar es alto, ya que ponen en circulación el concepto de un *Logos asarkos*[105], es decir, una instancia divina preexistente –un *terminus a quo*– que se "encarna" en Jesús de Nazaret –*terminus ad quem*.[106] En parte esto podría equipararse con la idea de los arquetipos, por ejemplo, el del héroe o el Dios-hombre materializado en un personaje histórico, Jesús. Pero la

102 Antes de la obra de Jung (cfr. *Aion* y *Answer to Job*), fue Lutero quien en su genialidad supo de este carácter escondido, majestuoso y por ello terrorífico de lo sagrado, que solo en Jesús muestra su rostro "amigable". Ver "La voluntad determinada", *Obras* IV, pp. 163ss.

103 "Padre" (*Abba*) ya que esa es la nomenclatura que aparece en los textos canónicos, pero no implica ninguna prerrogativa de género, siendo el aspecto parental lo que busca destacarse. La noción de "Madre" es igualmente evocativa de este aspecto.

104 Cfr. Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/1 (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1953), p. 198.

105 Es justo indicar que Barth siempre guardó reservas con respecto a este concepto, pero nunca logra disipar del todo la sospecha de que emplea este término como una caución frente a las tendencias antropocéntricas que caracterizan a la teología del siglo XIX, que rastrea al mismo Lutero. Algunos arguyen que hacia el final de su *Dogmática Eclesiástica*, Barth parece abandonar definitivamente la noción de un *Logos asarkós*. Ver John Thompson, *Christ in Perspective: Christological Perspectives in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), p. 102.

106 Ver Barth, *KD* I/2, p. 185. La humanidad, por lo tanto, no puede ser más que algo añadido o asumido por una identidad previa.

gran diferencia radica en que ningún arquetipo "pre-*existe*" a su realización histórica o espacio-temporal –dato que se condice con una epistemología y ontología posfundacional. Estimamos que esta perspectiva ilumina enormemente el tema cristológico que nos ocupa, por cuanto es imposible "saber" algo sobre esta figura arquetípica más que a través de su realización histórica, Jesús. Él es la instancia que "colapsa" la potencialidad de lo arquetípico en un espectro humanamente significativo. Esta es, precisamente, la dirección que señala la cristología de Lutero, por lo que deviene un modelo mucho más versátil en vistas del escenario teológico contemporáneo.

En efecto, el "hiper-alejandrinismo" luterano[107] ofrece una metodología que emplaza lo divino firmemente en Jesús, sin por ello idealizar una figura histórica (docetismo) ni reducir lo trascendente a lo inmanente (monismo). Esta noción se hace eco de lo que Barth indicara negativamente como la inversión iniciada por Lutero de la *en-hipóstasis* alejandrina. [108] Mientras que en la era patrística se afirma que la humanidad de Jesús solo tiene realidad en y a través de la *Palabra*, la interpretación luterana curva esta línea de modo tal que la Palabra solo tiene realidad y existencia en y a través de *Jesús*. La referencia paradigmática de esta inversión se halla en la confrontación entre Lutero y Zwinglio sobre la Santa Cena; más que una disputa sobre prácticas e interpretaciones sacramentales se trató de una profunda divergencia en torno a concepciones sobre la naturaleza humana, la divina, y la relación entre ambas. El rechazo luterano a la *alleosis* zwingliana[109] pretendía enfatizar el hecho de que "fuera de este hombre [Jesús] no hay Dios", por cuanto en Jesús "(...) la humanidad está más unida con Dios que nuestra piel con nuestra carne."[110] Si bien es cierto que Lutero aún operaba dentro del marco de la teología de las dos naturalezas –razón por la cual todavía emplea categorías "encarnacionales"– es significativo el efecto ontológico y metodológico que produce el emplazamiento del hombre Jesús en el centro de la comprensión cristológica. Cuando señala que en Jesús "Dios es hombre y hombre es Dios", o que "(...) donde puedas decir 'aquí está Dios', debes decir también 'Cristo el hombre está presente también'"[111], metodológicamente efectúa un giro dentro del mismo paradigma alejandrino de la *en-hipóstasis:* ahora el "objeto" o *terminus ad quem* de la encarnación (Jesús) deviene en el sujeto catalizador de la misma, el *terminus a quo*. Jesús no es una síntesis de lo divino y lo humano mediado por la *persona* del Hijo, sino que *Jesús* es Hijo (de Dios) por y desde su humanidad en particular.[112]

107 Ver Jenson, pp. 128ss.

108 Ver Barth, *KD* I/2, pp. 181s.

109 Un recurso lingüístico que permitía referirse a una naturaleza con los términos de la otra en virtud de su unidad (externa) de persona, más que una unidad (íntima) esencial.

110 Lutero, "Confesión acerca de la Santa Cena de Cristo," en *Obras* vol. V (Buenos Aires: Paidós, 1971), p. 421; original en *WA* 26, 332s: *"(...)ausser diesem menschen kein Gott ist (...) Die menscheit ist neher vereiniget mit Gott denn unser haut mit unserm fleische (...)"*

111 *Ibid.*

112 Cfr. Pannenberg, p. 400s.

Allí y solo allí, en la existencia puramente humana de Jesús, accedemos "alquímicamente" a Dios.

Como mencionábamos, esta noción que luego desaguaría en la historia del Protestantismo en la oposición del *infra lutheranum* al *extra calvinisticum*, ha sido considerada por la escuela barthiana como una peligrosa innovación que pone en peligro la propia "majestad" divina. La comunicación de atributos –*communicatio idiomatum*– parecería aceptable para Barth solo si esta fuera unidireccional, es decir, de lo divino a lo humano, de "arriba" hacia "abajo". De plantearse lo inverso, toda la teología perdería su razón de ser ya que no podría hablarse seriamente de una plena presencia divina en Jesús y, por lo tanto, de una verdadera redención. Todo el problema de la "antropologización" de la teología –que según Barth alcanza su cima con Feuerbach– constituiría una degeneración atribuible al despliegue lógico de las premisas cristológicas de Lutero.

Aunque Barth se acerca con esto al meollo de la teología cristiana, en ningún otro punto erró tanto como aquí. Se puede coincidir plenamente con Barth de que en Lutero asistimos a una suerte de "innovación". Pero también debe señalarse que esta innovación –que alcanza su punto máxime en el nuevo contexto hermenéutico post-Ilustración– es un desglose creativo de premisas ya sugeridas por el mismo artículo cristológico y trinitario. Lutero era consciente de que toda la discusión con Zwinglio giraba en torno a diferentes concepciones de "naturalezas" y, sobre todo, su relación. Mientras que Zwinglio operaba aún en un marco mítico-arcaico que separaba cosmológicamente lo "espiritual" de lo "material" en "espacios", Lutero presenta una sofisticada visión de lo trascendente como dimensión de profundidad de lo inmanente. De esta manera acusa a Zwinglio de tener "(...) una manera asaz torpe [*grob gnug*] de hablar y pensar acerca de Dios", ya que "Dios no es un ser extendido, largo, ancho, grueso, alto y profundo," sino que "(...) es un ser sobrenatural e inescrutable, que está a la vez en cada grano total y entero y, no obstante, en todos los objetos creados, encima y fuera de ellos."[113] Aunque Lutero no haya desarrollado una teología de la naturaleza en forma extensa, su cristología expresa una noción que rechaza el concepto de la misma como sustancia o *esse* preconstituido por un cúmulo de atributos, para concebirla como una realidad fractal de lo trascendente que se expresa como evento y acontecimiento.[114] Del mismo modo, Dios no se revela como un objeto o sustancia *detrás* de la creación, sino como un dinamismo que se expresa en, por y a través de ella. De esta forma el modo de interacción humana con el entorno identificado como *fe* –una irrupción de trascendencia– evoca tanto la naturaleza en cuanto *creación*

113 *Ibid.*, p. 428. Y continúa: "Nada es tan pequeño, Dios es más pequeño; nada es tan grande, Dios es más grande; nada es tan corto, Dios es más corto; nada es tan largo, Dios es más largo; nada es tan ancho, Dios es más ancho; nada es tan angosto, Dios es más angosto (...)". Original en *WA* 26, 339s.

114 Cfr. Niels Gregersen, "Natural Events as Crystals of God: Luther's Eucharistic Theology and the Question of Nature's Sacramentality", *Tro & Tanke* 1995:5, pp. 152ss.

como la densidad sacramental peculiar de eventos y objetos –cuya cristalización es Jesús, el Cristo. El slogan que identificó a esta revolución teológica fue *finitum capax infiniti*, lo finito que es capaz de recibir, contener y expresar lo infinito.

Concluyendo, estas referencias a la cristología de Lutero permiten subrayar dos cosas a la vez. Por un lado, la prestancia que tiene este modelo cristológico a la hora de asimilar los resultados de la "tercera búsqueda" del Jesús histórico, donde ya no es necesario buscar la dimensión teologal en una naturaleza o sustancia preexistente "encarnada" en Jesús de Nazaret, sino que el mismo acontecimiento inmanente o histórico es lo que presenta un vórtice de trascendencia. Esto no es una cualidad antropológica innata, sino una verdadera "irrupción" de otra realidad, la divina. Por ello este tipo de cristología no teme anclar el "acceso" a lo trascendente (y con ello a la misma noción trinitaria) más que a través del hombre Jesús y su historia. Allí, en su dedicación al Padre en medio de los despojados y marginados, en la concreción de una humanidad que se hace junto a otros, Jesús es "hijo" de Dios. Al no exigir que a la figura de Jesús se "añada" sustancia supernatural alguna, esta perspectiva puede parecer una "degradación" metafísica de Jesús. Sin embargo se trata de repensar lo trascendente desde un encuadre diferente tanto al mitológico-encarnacional como a la concepción substancialista clásica asociada a la cristología de las dos naturalezas. De la misma forma, este modelo permite recapturar con vigor el mito de la irrupción de lo divino en la inmanencia sin recurrir a categorías cósmico-apocalípticas. Paradójicamente, un Jesús "degradado" admite una mayor y mejor apropiación de la temática divina y trinitaria.

Por el otro lado, las propias intuiciones cristológicas de Lutero son altamente receptivas al nuevo relato mitológico contemporáneo donde naturaleza, mente y trascendencia aparecen integradas en una compleja red sistémica. En este punto el mito historicista aparece irremediablemente confinado a un concepto de finitud o inmanencia que ya ha sido sobrepasado –aunque cuente todavía con mucha adhesión. Las nuevas perspectivas complejas, sistémicas y transdisciplinarias permiten postular la existencia de un Sujeto histórico como un ámbito de transparencia o no-resistencia entre niveles diferentes de la realidad.[115] Esta zona de no-resistencia, este ámbito donde lo infinito se des-vela en lo finito, corresponde a lo Santo por excelencia, es decir, el medio o tercero incluido que comunica niveles de la realidad diferentes. No se trata de un tercero substancial, sino una instancia de comunicación y percepción multirreferencial. Como Lutero escribiera a Zwinglio, "(...) compañero, donde me colocas a Dios, me debes poner también la humanidad (...) fuera de este hombre, no hay Dios (...)"[116]

115 Cfr. Nicolescu, pp. 54s.

116 Lutero, Obras V, p. 421; WA 26, 333: *"Nein geselle, wo du mir Gott hinsetzest, da mustu mir die menscheit mit hin setzen (...)"*.

Se trata, claro está, del Dios "cristiano", de aquella cristalización de lo divino que es propio de una tradición particular. El mismo carácter inconmensurable y trascendente de lo divino permite, en principio, una amplia diversidad –tal como se ha expresado en la historia a través del pluralismo religioso. No todos los universos religiosos, sin embargo, canalizan un mismo acople emocional, social, cognitivo, existencial y psicológico con el entorno. Por ello la prueba que defina el atractivo del Cristianismo no será su ajuste a principios universales metafísicos, menos aún su impacto emocional, sino su capacidad para integrar el sufrimiento social, psicológico y existencial con la reivindicación de un rostro de lo divino, es decir, un polo liberador de lo humano. En la medida en que estos eventos se entronquen con las estructuras arquetípicas evocadoras de una externalización solidaria, igualitaria y agápica, allí se hace presente el Dios de los cristianos. Después de todo, la visión propiamente cristiana se expresa en la alquimia cristológica que compromete a Dios con una trayectoria particular.

Fecha de entrega: 09.05.06 Fecha de aceptación: 31.05.06

Guillermo Hansen es profesor titular de Teología Sistemática en el Instituto Universitario ISEDET.

ATLAS erials

Copyright and Use:

As an ATLAS user, you may print, download, or send articles for individual use according to fair use as defined by U.S. and international copyright law and as otherwise authorized under your respective ATLAS subscriber agreement.

No content may be copied or emailed to multiple sites or publicly posted without the copyright holder(s)' express written permission. Any use, decompiling, reproduction, or distribution of this journal in excess of fair use provisions may be a violation of copyright law.

This journal is made available to you through the ATLAS collection with permission from the copyright holder(s). The copyright holder for an entire issue of a journal typically is the journal owner, who also may own the copyright in each article. However, for certain articles, the author of the article may maintain the copyright in the article. Please contact the copyright holder(s) to request permission to use an article or specific work for any use not covered by the fair use provisions of the copyright laws or covered by your respective ATLAS subscriber agreement. For information regarding the copyright holder(s), please refer to the copyright information in the journal, if available, or contact ATLA to request contact information for the copyright holder(s).

About ATLAS:

The ATLA Serials (ATLAS®) collection contains electronic versions of previously published religion and theology journals reproduced with permission. The ATLAS collection is owned and managed by the American Theological Library Association (ATLA) and received initial funding from Lilly Endowment Inc.

The design and final form of this electronic document is the property of the American Theological Library Association.