

**REAL ACADEMIA DE DOCTORES  
DE ESPAÑA**

**CRISTOLOGÍA E HISTORIA  
LÍMITES Y POSIBILIDADES DE LA  
INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE  
JESÚS PARA LA CRISTOLOGÍA  
SISTEMÁTICA**

DISCURSO  
PRONUNCIADO POR EL

**EXCMO. SR. DR. D. GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ**

EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN  
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO  
EL DÍA 22 DE ENERO DE 2020

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

**EXCMO. SR. DR. D. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ**



**MADRID  
MMXX**



**REAL ACADEMIA DE DOCTORES  
DE ESPAÑA**

**CRISTOLOGÍA E HISTORIA  
LÍMITES Y POSIBILIDADES DE LA  
INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE  
JESÚS PARA LA CRISTOLOGÍA  
SISTEMÁTICA**

DISCURSO  
PRONUNCIADO POR EL

**EXCMO. SR. DR. D. GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ**

EN EL ACTO DE SU TOMA DE POSESIÓN  
COMO ACADÉMICO DE NÚMERO  
EL DÍA 22 DE ENERO DE 2020

Y CONTESTACIÓN DEL ACADÉMICO DE NÚMERO

**EXCMO. SR. DR. D. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ**



**MADRID  
MMXX**



## ÍNDICE

### Discurso del Excmo. Sr. Dr. Don Gabino Uribarri Bilbao, SJ

1. Cristología e Historia: el tema crucial de la teología del siglo XX...	6
2. Definiendo la problemática.....	7
3. La aportación decisiva de Rahner: de la ontología cristológica a la apertura a la historia .....	8
4. La imbricación entre Cristología e historia .....	12
4.1. Primera tesis: la cristología no puede prescindir de la historia..	13
a) <i>La encarnación está en juego</i> .....	13
b) <i>Afrontar el reto de la racionalidad científica</i> .....	13
c) <i>La praxis de Jesús pertenece al kerigma</i> .....	14
4.2. Segunda tesis: la cristología no se puede reducir a la historia...	18
a) <i>«Fides historica» y «fides spiritualis»</i> .....	18
b) <i>Aporética de una des-kerigmatización de las narraciones evangélicas</i> .....	21
5. Límites y aporías de una cristología desde la investigación histórica sobre Jesús .....	25
5.1. Exégesis meramente científica y cristología .....	25
5.2. Peligro de nestorianismo y otros peligros asociados .....	31
a) <i>Un rejón nestoriano: el hiato insuperable entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe</i> .....	31
b) <i>La reducción de Jesucristo a una «superhumanidad»</i> .....	34
c) <i>Otros efectos de corte nestoriano sobre la cristología</i> .....	35
6. Hacia una propuesta: el papel de la investigación histórica en la cristología .....	37
6.1. Elementos cristológicos en juego.....	37

6.2. Esbozo de metodología para la cristología en la relación con la investigación histórica sobre Jesús .....	39
a) <i>Acreditación histórica limitada</i> .....	40
b) <i>Teología de los misterios de la vida de Cristo</i> .....	42
c) <i>¿Cómo integrar la ratificación y la teología de los misterios?</i> .....	47
7. Conclusión.....	47
8. Bibliografía citada .....	48
<b>Discurso de contestación del Excmo. Sr. Dr. D. Santiago Madrigal Terrazas</b> .....	57

## DISCURSO DEL EXCMO. SR. DR. DON GABINO URÍBARRI BILBAO, SJ

Excmo. Sr. Presidente de la Real Academia de Doctores de España,  
Excmos. señoras y señores académicos,  
Señoras y señores

Sean mis primeras palabras, ante tan noble asamblea, de agradecimiento a la Real Academia de Doctores de España por haberme admitido en esta egregia institución, en la que se cultivan todas las disciplinas del saber universitario con rigor; a la sección de teología por aceptar mi candidatura; y al profesor Dr. Santiago Madrigal, colega, amigo y compañero de fatigas y alegrías teológicas, ya por muchos años, por su amable, excesivo y cervantino discurso de contestación. En este momento recuerdo amablemente a mis profesores, en particular a mi maestro el Dr. Hermann-Josef Sieben, SJ; a mi madre, que sin duda estaría orgullosa; y a tantos colegas y alumnos.

Vayamos sin más rodeos, al asunto: «cristología e historia», bajo la inspiración de Erik Peterson, a quien debemos estas dos sentencias, que nos proporcionan una primera orientación para la labor del teólogo al afrontar el estudio de la historia:

«... dass es eine Geschichtswissenschaft ohne theologische Voraussetzungen überhaupt nicht gibt»<sup>1</sup>.

«... erkannte ich aber, dass, wenn wir mit der menschlichen Geschichte allein gelassen sind, wir vor einem sinnlosen Rätsel stehen»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> E. Peterson, *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Ausgewählte Schriften Sonderband), Würzburg 2010, 87. «Que no se da de ninguna manera una ciencia histórica sin presupuestos teológicos».

<sup>2</sup> E. Peterson, «Eintrag in das Album Professorum Bonn (1926/1927)», en Id., *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, ed. B. Nichtweiss (Ausgewählte Schriften 9/2), Würzburg 2009, 464-467, aquí 464. «... reconocí, sin embargo, que, si se nos deja solo con la historia humana, estamos ante un rompecabezas sin sentido».

## 1. CRISTOLOGÍA E HISTORIA: EL TEMA CRUCIAL DE LA TEOLOGÍA DEL SIGLO XX

«Precisar la esencia del cristianismo es una tarea histórica, puesto que en esta religión se trata de un anuncio que se ha realizado históricamente»<sup>3</sup>.

Así resume el propio Adolf von Harnack en el prólogo de 1925 a su libro de mayor impacto, *La esencia del cristianismo* (1900), la labor original, específica y propia de la teología. Uno de sus alumnos más potentes y más díscolos, Karl Barth, le responderá en 1923, en el fragor de una disputa teológica de la máxima altura, situándose precisamente en las antípodas de Harnack:

«La realidad histórica de Cristo (como la revelación, como ¡“el centro del Evangelio”!) no es el “Jesús histórico”, ... sino el *Resucitado*... el Cristo *testimoniado* como el Resucitado»<sup>4</sup>.

He aquí, en estas dos figuras y en la contraposición de sus posturas teológicas, la disputa mayor de la teología del siglo XX: ¿ha de ser la cristología, —núcleo central de la teología y la fe cristiana—, como ciencia y saber de Cristo, una empresa radical y fundamentalmente histórica? ¿Es capaz la ciencia histórica de percibir, entender, reconocer y transmitir la revelación histórica de Dios en Jesucristo? ¿Posee la ciencia histórica instrumental conceptual y método propio adecuado para captar la divinidad del Hijo de Dios, el perdón de los pecados acontecido por la muerte y resurrección de Jesucristo, y el alcance del don del Espíritu del Resucitado sobre sus discípulos? Pocos como Erik Peterson, que eludió las clases de Harnack en Berlín, y procuró atraer a Barth hacia la centralidad del dogma eclesial, captaron los límites del historicismo

---

<sup>3</sup>«Das Wesen des Christentums zu bestimmen, ist eine geschichtliche Aufgabe, da es sich in dieser Religion um eine Verkündigung handelt, die sich geschichtlich vollzogen hat» (A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, ed. C. - D. Osthövener, Tübingen 2007, 7, del prólogo a la edición de 1925; original oral WS 1899/1900). Ninguna de las dos ediciones españolas que conozco contiene este prólogo: *La esencia del cristianismo* 2 vols., Barcelona 1904; *La Esencia del Cristianismo*, Barcelona 2006.

<sup>4</sup>«Die geschichtliche Wirklichkeit Christi (als der Offenbarung, als des „Mittelpunkts des Evangeliums“) ist nicht der „historische Jesus“, ... wohl aber der *Auferstandene*, ... der als der Auferstandene *bezeugte* Christus» (K. Barth, «Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief» [1923], recogida en «Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack», publicada por K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge* 3., Zollikon 1957, 7-31; reproducida en J. Moltmann (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie* 1., München 1962, 323-347, aquí 339). Cito según la última edición mencionada. Subrayados y comillas en el original.

desde dentro<sup>5</sup>. Pues el historicismo en cuanto tal se sustrae a la cuestión principalísima de la ciencia histórica: la interpretación<sup>6</sup>.

Adentrémonos, pues, en este apasionante debate, cristología e historia, que atañe a la sustancia misma de la fe cristiana y a la médula del método teológico.

## 2. DEFINIENDO LA PROBLEMÁTICA

El impacto de la investigación histórica se ha hecho sentir con gran fuerza en la cristología<sup>7</sup>. No podía ser de otra manera, dado que la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret toca uno de los elementos centrales del kerigma cristológico y de la comprensión de la cristología. Si se altera la comprensión de la historia de Jesús, el personaje en su integridad, Jesús como el Cristo, queda afectado. De manera algo lapidaria, J. I. González Faus resume la situación con estas palabras.

«Se podría decir, como introducción, que todo el esquema cristológico anterior al Vaticano II era sólo el prólogo de Juan leído por Aristóteles. Y, aún más que el prólogo de Juan, la frase de Jn 1,14 *ho lógos sárx egéneto* [el Verbo se hizo carne], leída desde una categorización que quizá tampoco sea la de Juan.

Creo que Occidente ha recuperado al Jesús histórico...»<sup>8</sup>.

Está reflejando un punto de partida de la cristología que ya no es una declaración conciliar, sino que incorpora como factor estructural e inspirador de la reflexión cristológica la historia de Jesús. A raíz de esta perspectiva, después del Concilio Vaticano II se ensayó el camino de la cristología ascendente, con gran presencia en la teología y en la catequesis posterior al

---

<sup>5</sup>Cf. B. Nichtweiß, *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg <sup>2</sup>1994, esp. 457-498 (historicismo) y 499-721 (Peterson y Barth); Benedickt XVI., «Ansprache von Papst Benedikt XVI. an die Teilnehmer des internationalen Symposiums über Erik Peterson» (25 de octubre de 2010), en G. Caronello (ed.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012, XXV-XXVIII.

<sup>6</sup>«Des *Historismus überhaupt* soll aus seinen eigenen Voraussetzungen heraus überwunden werden. Das wird dadurch möglich, als als eigentliches Problem der Historie die Interpretation erkannt wird» (E. Peterson, «Meine theologische Entwicklung (1933)», en Id., *Theologie und Theologen*, 468-470, aquí 468). *Cursiva* en el original

<sup>7</sup>Cf. G. Uríbarri, *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid 2008, 45-201.

<sup>8</sup>J. I. González Faus, *Aportaciones, lagunas y tareas del modelo cristológico occidental*: *Sal Terrae* 83/3 (marzo 1995) 163-171, aquí 163. *Cursivas* en original.

Concilio<sup>9</sup>. Nótese que el abordaje de la cristología ascendente integra la historia de Jesús en su reflexión sistemática de la mano de la investigación científica. La investigación científica tiene como objeto y producto el Jesús histórico, que no coincide en toda su amplitud con el Jesús de la historia o Jesús terreno. Desde este enfoque, entonces, se parte de un estudio de la historia de Jesús, sin introducir en su comprensión la confesión creyente. Se quiere recuperar esta figura en su captación antes de la Pascua y comprender la fe que suscitó. En definitiva, se pretende recorrer el camino prepascual con los discípulos, para llegar con ellos a la Pascua y al despertar de la fe pascual. ¿Es esto posible y deseable para la cristología? ¿Comporta algunas tomas de postura que encajan con dificultad con los contenidos básicos de la cristología? Voy a tratar de desmenuzar esta situación, indicando algunos de sus aspectos, problemas, desafíos y posibilidades.

En el recorrido voy a remontarme, primero, a Rahner, para indicar la puerta de entrada desde una reflexión dogmática de la investigación histórica sobre Jesús en el marco de la cristología católica. A continuación, segundo, presento una reflexión general de corte sistemático sobre la imbricación cristología e historia, que toca las relaciones entre fe e historia. Nótese que ahí me refiero a la historia, no al acceso científico a la historia (que comprende inevitablemente un recorte que llamo *historicista* de la historia). Seguidamente, tercero, apunto los límites y las aporías de una cristología que se quiera construir desde la investigación histórica sobre Jesús. Finalmente, cuarto, indico de qué modo se ha de tener presente la investigación histórica sobre Jesús en una propuesta de cristología sistemática.

### 3. LA APORTACIÓN DECISIVA DE RAHNER: DE LA ONTOLOGÍA CRISTOLÓGICA A LA APERTURA A LA HISTORIA

El artículo de K. Rahner, *Problemas actuales de cristología*<sup>10</sup> marca el comienzo de una nueva etapa en la teología católica. Su fecha de publicación original es anterior al Concilio (1954). En aquel entonces, los espíritus más avisados ya sentían la necesidad de ciertos reajustes en la elaboración de

---

<sup>9</sup>B. Sesboüé, *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedonie*, Desclée, Paris 1982, 32; O. González de Cardedal, «La cristología en los últimos veinte años (1973-1993)», en Id., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid <sup>3</sup>1993, XXIII-LVIX, aquí XXIV; W. Pannenberg, *Teología sistemática II*, Madrid 1996, 302-322.

<sup>10</sup>*Escritos de teología I*, Madrid 1961 (original 1954), 169-222.

la cristología. Este artículo apareció publicado originalmente bajo el título: *Chalkedon — Ende oder Anfang?* (Calcedonia, ¿final o principio?)<sup>11</sup>, dentro de una serie de tres gruesos volúmenes para conmemorar el 1500 aniversario del Concilio de Calcedonia. Esta obra colectiva marca un punto de inflexión en la reflexión teológica acerca del valor, del significado y del tipo de obligatoriedad de la referencia a Calcedonia en la cristología. Dentro de la historia del dogma cristológico, el Concilio de Calcedonia se ha decantado en la historia como la referencia por antonomasia, donde aparece condensado el dogma cristológico. Dentro de la obra colectiva destaca por su recepción posterior el influjo que ejerció el artículo de Rahner, recogido más tarde en el primer volumen de sus *Escritos*<sup>12</sup>.

Hasta entonces, la cristología dogmática se centraba en el tratado *De Verbo incarnato* (acerca del Verbo encarnado). Y su tarea primordial consistía en dar cuenta razonada de la fórmula de Calcedonia: cómo Jesucristo es una persona divina (el Verbo, el Hijo de Dios), pero encarnado (naturaleza humana), gracias al nacimiento virginal de María. Y así, el resultado es el de una única persona (divina), pero en dos naturalezas, porque la persona (hipóstasis) divina se ha unido (unión en la hipóstasis o unión hipostática) a una naturaleza humana sin perder por ello su divinidad. La Sagrada Escritura se empleaba más bien como un arsenal donde encontrar *dicta probantia* (pruebas escriturísticas) para los elementos afirmados desde una postura dogmática ganada previamente, sin la inspiración directa de la Biblia<sup>13</sup>. Es decir, la impostación de la cristología no provenía de los estudios bíblicos ni estos se tomaban como el punto inicial de partida, sino de las fórmulas dogmáticas decantadas a través de la historia del dogma en los grandes concilios cristológicos, de las que había de dar cuenta, buscando un respaldo en textos bíblicos manejados como confirmación e ilustración<sup>14</sup>. A partir del artículo de Rahner se abre camino la reflexión acerca de otras formas posibles de pensamiento cristológico. Es decir, se inauguran otra metodología y otras tareas para la cristología.

---

<sup>11</sup>H. Bacht SJ — A. Grillmeier SJ, *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* 3 vols., Würzburg 1951-1954 (varias reediciones), III, 3-49. Para una discusión de la comprensión de Rahner de Calcedonia, cf. B. E. Daley, *God Visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford 2018, 1-27; J. A. Sánchez Ortiz, *El valor de la humanidad de Jesucristo. Clave de la interpretación del Concilio de Calcedonia en algunas cristologías del siglo XX*, Roma 2019, 91-185.

<sup>12</sup>Cf. M. Gesteira, «La cristología de Karl Rahner», en *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca 1987, 61-93, aquí 70.

<sup>13</sup>Cf. J. Solano, «De Verbo incarnato», en *Patres Societatis Iesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, Sacrae Theologiae Summa III*, Madrid 1961, 9-322.

<sup>14</sup>Cf. «Problemas actuales de cristología», 205-220.

En particular el artículo de Rahner supone una triple apertura, que tendrá un enorme influjo posterior.

1. *Desbloquea el tipo de referencia que supone Calcedonia.* Rahner insiste en que la fórmula de Calcedonia, o cualquier otra de carácter dogmático, no implica una clausura total del pensamiento y de la labor teológica, como si el pensamiento teológico hubiera queda apresado, amordazado y atrapado por la misma fórmula dogmática y su único objeto fuera la repetición de la misma. Al contrario, Calcedonia con su fórmula remite al misterio de Cristo de un modo verdadero en su contenido, pero sin clausurar la totalidad de este misterio<sup>15</sup>. De ahí que una lectura de Calcedonia verdadera y radical suponga sobre todo recibir la invitación a continuar en la meditación y profundización teológica de aquella realidad a la que el dogma apunta, sin agotarla en su totalidad<sup>16</sup>. A esta consideración de Rahner podemos añadir el hecho de que los famosos cuatro adverbios de la fórmula de Calcedonia, «sin confusión (*asynchytos*), sin cambio (*atréptos*), sin división (*adiairétos*), sin separación (*achóristos*)», son todos negativos. Con lo cual, delimitan un horizonte, sin aclarar positivamente el misterio de la encarnación<sup>17</sup>. Por eso, se abren perspectivas nuevas. ¿Qué significa la encarnación en toda su profundidad? ¿Qué nos dice la encarnación acerca de nuestra propia humanidad y de la divinidad de Dios? Más radicalmente, ¿nos dice algo acerca de la humanidad de Dios<sup>18</sup>? No todo se limita a pulir el instrumental conceptual con el que pensar la idea de la unión hipostática.

Así pues, aunque haya habido alguna reacción extrema que pretendía liquidar los dogmas cristológicos, porque o bien los consideraba válidos para su momento, pero inútiles para hoy<sup>19</sup> o que no serían obligatorios y tendríamos que ir más allá de ellos<sup>20</sup>, sin embargo, en su elemento más novedoso y

---

<sup>15</sup>En línea con Santo Tomás, *STh* II-II, q.1, a.2, ad 2: «Actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem» («El acto del creyente no termina en el enunciado, sino en la realidad que contiene»).

<sup>16</sup>«Problemas actuales de cristología», 167-171.

<sup>17</sup>Cf. S. Coakley, «What Does Chalcedon Solve and What Does it Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian “Definition”», en S. T. Davis – D. Kendall – G. O’Collins (eds.), *The Incarnation*, Oxford 2002, 143-163.

<sup>18</sup>K. Barth, *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956.

<sup>19</sup>H. Küng, *Ser cristiano*, Madrid 1977, 140, 569-572 y *passim*. Véase la lúcida crítica de A. Grillmeier, *Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küngs, Christ sein: Theologie und Philosophie* 51 (1976) 196-243.

<sup>20</sup>P. Schoonenberg, *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972; Id., *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992 (trad. *El Espíritu, la Palabra y el Hijo. Reflexiones teológicas sobre una cristología del Espíritu*, Salamanca 1998).

positivo para la cristología, a partir de ahora será más fácil hacer alusiones a Calcedonia que no sean la mera repetición de la fórmula, manteniendo el cuidado de no traicionarla. Se abre la veda a la posibilidad de ir, incluso, más lejos de Calcedonia o a explicitar su sentido o a acuñar fórmulas y métodos que no repugnen con lo expresamente afirmado por Calcedonia, sino que lo recojan de manera actualizada para nuestros días<sup>21</sup>. Es decir, un primer impacto de largo alcance se refiere a la posibilidad de rehacer el significado de Calcedonia saliéndose de la letra de sus fórmulas y de su lenguaje metafísico, aunque manteniendo la fidelidad a aquello que con la fórmula dogmática del calcedonense se pretendía decir.

2. *Permite los enganches antropológicos con la cristología.* El mismo planteamiento de Rahner supone un pensar la cristología en conexión con la antropología o, más precisamente, al revés: la antropología desde la cristología. Una de sus sentencias más conocidas reza: «La cristología es fin y principio de la antropología, y esta antropología, en su realización más radical, es decir, como cristología, eternamente teología»<sup>22</sup>. En el fondo, Rahner opina que la humanidad es una gramática en la que Dios no solamente se puede decir, sino que de hecho se dice en Jesucristo de una manera insuperable<sup>23</sup>.

Esto impulsa un pensamiento cristológico donde cabe la pregunta por el significado de Cristo para el hombre de hoy, asumiendo el giro antropológico de la modernidad. Subyace la concepción típicamente rahneriana de una cristología trascendental. Por poner un ejemplo, este planteamiento permitirá abordajes como el de la teología de la liberación<sup>24</sup>, donde el ser y la palabra de Cristo se han de leer y entender desde su significado para una situación: la de las mayorías empobrecidas.

3. *Da entrada al significado cristológico de la historia de Jesús, como parte del significado cristológico de la humanidad de Jesús.* Por último, y éste será el aspecto principal, se abre no solamente la posibilidad, sino la

---

<sup>21</sup>Cf. J. A. Sánchez Ortiz, *El valor de la humanidad de Jesucristo*.

<sup>22</sup>«Para la teología de la encarnación», en Id., *Escritos de teología IV*, Madrid 1964, 139-57, aquí 153.

<sup>23</sup>Cf. A. Cordovilla Pérez, *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004. Para una visión más global, cf. K. - H. Weger, *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1986; H. Vorgrimler, *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004; K. - H. Neufeld, *Die Brüder Rahner. Eine biographie*, Freiburg 2004.

<sup>24</sup>Cf. J. Sobrino, «Reflexiones sobre Karl Rahner desde América Latina», en *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona 2004, 89-107.

necesidad teológica de considerar en todo su peso la historia de Jesús, como consecuencia ineluctable del peso específico que tiene su humanidad<sup>25</sup>. La importancia metafísica de la humanidad de Jesús se traducirá cada vez más en la importancia teológica de los rasgos concretos de la historia de Jesús, como parte del contenido principal de su mensaje de salvación y de su evangelio sobre Dios. Así, por poner de nuevo un ejemplo, se podrá presentar a Dios no solamente como un Dios de los hombres (asume la naturaleza humana), sino como Dios de los pobres (en su praxis Jesús manifiesta una preferencia particular por ellos).

El planteamiento de Rahner posibilita este paso, aunque él no lo dé. Una de las críticas más comunes a la cristología de Rahner es la de ignorar la historia concreta de Jesús<sup>26</sup>. En su teología cobra gran relevancia la encarnación, pero no siempre igualmente la historia particular de esta humanidad y, más en concreto, la Pascua<sup>27</sup>. En todo caso, a partir de la contribución de Rahner es inevitable plantearse la presencia que la historia de Jesús ha de tener en la cristología y, de rebote, la investigación histórica sobre Jesús.

#### 4. LA IMBRICACIÓN ENTRE CRISTOLOGÍA E HISTORIA

Desde el punto de vista de la cristología sistemática, y antes de entrar en la discusión de lo que supone la investigación histórica sobre Jesús para la cristología, conviene aclarar la importancia que ostenta la historia de Jesús para la fe cristológica. Nótese que me refiero a la historia de Jesús sin considerarla ahora en sus resultados puramente científicos prescindiendo de la fe, aunque ya iré introduciendo alusiones a la investigación histórica.

Para sistematizar la reflexión procederé mediante la formulación de tesis.

---

<sup>25</sup>Cf. «Problemas actuales de cristología», 171-193.

<sup>26</sup>Este particular habría de considerarse con más detenimiento, pues Rahner insistió con fuerza en los «misterios» de la vida de Cristo, a pesar de no haber desarrollado algo así como una cristología histórica. Cf. K. Rahner, «Mysterien des Lebens Jesu», en LThK<sup>2</sup> VII (1962) c. 721-722; A. Batlogg, *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbruck – Wien 2001.

<sup>27</sup>Aspecto criticado por H. U. von Balthasar, en especial por su incidencia sobre la comprensión de la soteriología, cf. p.ej.: *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Salamanca 1968, 93-105; *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993, 374-382; *Teodramática. 4. La acción*, Madrid 1995, 249-259.

#### 4.1 Primera tesis: la cristología no puede prescindir de la historia

«Jesucristo, que es el objeto de la fe de la Iglesia, no es ni un mito ni una idea abstracta cualquiera. Es un hombre que vivió en un contexto concreto y que murió después de haber llevado su propia existencia dentro de la evolución de la historia. *La investigación histórica sobre él es, pues, una exigencia de la fe cristiana*. Esta investigación no carece de dificultades, como lo demuestran los avatares que ella ha conocido en el transcurso del tiempo»<sup>28</sup>.

La cristología no puede prescindir de la historia por varios motivos<sup>29</sup>. Subrayo tres motivos que me parecen de gran importancia y muy claves.

##### a) *La encarnación está en juego*

No puede prescindir de la historia porque Jesús de Nazaret fue un judío que vivió en la Palestina del siglo I de nuestra era. Por consiguiente, la historia de Jesús resulta del todo punto relevante para la fe cristiana. El cristianismo no pregona ninguna suerte de docetismo (encarnación aparente) o de gnosticismo (desprecio de lo corporal y material y, de resultas, de lo histórico). El centro del cristianismo es una persona, ciertamente peculiar, pero una persona: Jesucristo. Prescindir de la historia, en definitiva, sería renegar de todo lo que significa la *encarnación*<sup>30</sup>: cercenar la humanidad de Jesucristo y poner, pues, en peligro la salvación cristiana y la esencia misma de la fe cristiana.

##### b) *Afrontar el reto de la racionalidad científica*

La teología y la cristología no se pueden refugiar en el fideísmo, como si para ser cristiano hubiera que dejar de lado la inteligencia y el estudio crítico de la historia. Si la fe cristiana no es capaz de asumir este reto se desautoriza como algo infantil o anticuado. La fe cristiana y la teología ha de entrar en este debate, y ser así «presentable en sociedad»:

---

<sup>28</sup>Comisión Teológica Internacional, «Cuestiones selectas de cristología» (1979), en Id., *Documentos 1969-1996*, ed. por C. Pozo, Madrid 1998, 219-242, aquí I,A,1.

<sup>29</sup>Cf. tb. J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I. Las raíces del problema y de la persona*, Estella <sup>3</sup>2000, 211-216.

<sup>30</sup>Cf. J. I. González Faus, *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander <sup>6</sup>1984, 43-46; J. Ratzinger – Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid 2007, 11 (ahora en *Obras completas VI/1*, Madrid 2015, 98).

«La teología es un producto cultural; por eso, desde el momento en que una cultura adopta una óptica histórico-crítica —como hizo la occidental a partir de la Ilustración—, la teología sólo puede hablar a esa cultura y actuar en ella con credibilidad si adopta en su metodología un enfoque histórico»<sup>31</sup>.

Otra cosa, como puntualizaremos, es el valor de la historia, pues la fe no se reduce a conocimientos históricos y científicos según métodos modernos o, dicho de otra manera, la fe cristiana no se resuelve en historiografía.

Además, el debate no será inútil. Porque gracias a este proceso, a veces doloroso o difícil, ganará algunas intuiciones fundamentales, obtenidas del contacto refrescante con la figura de Jesús de Nazaret. También sufrirá una purificación y revisión de posturas que quizá no guardan la verdadera lozanía del contacto con las fuentes más originales y primigenias.

En resumen, tal debate le interesa no solamente para poder presentarse en sociedad, sino también por las ventajas teológicas y cristológicas que comporta.

### c) *La praxis de Jesús pertenece al kerigma*

Me parece que éste es un resultado muy válido de la de los planteamientos de E. Käsemann<sup>32</sup>. La transmisión de la fe de la primitiva comunidad incluye una serie de trazos sobre Jesús de Nazaret:

«... desde el mismo comienzo de la predicación cristiana acerca de Jesús, hubo cierta orientación “biográfica” que dirigió la atención acerca de Jesús en un sentido que finalmente produjo los evangelios canónicos. No hubo ningún período en que los fragmentos sueltos de tradición sobre Jesús flotasen a la deriva en una Iglesia desconectada de los puntos de referencia ofrecidos por la vida, muerte y resurrección de Jesús»<sup>33</sup>.

---

<sup>31</sup>J. P. Meier, *Un judío marginal*, I, 213.

<sup>32</sup>E. Käsemann, «El problema del Jesús histórico», en Id., *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 159-189 (original: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954) 125-153).

<sup>33</sup>J. P. Meier, *Un judío marginal*, I, 137. Sobre la importancia de lo biográfico en la tradición de Jesús y los evangelios como biografía, cf. R. A. Burridge, «Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: some Implications of the Biographical Hypothesis», en D. G. Horrel – Ch. M. Tuckett (eds.), *Christology: Controversy & Community. New Testament Essays in honour of David R. Catchpole*, Leiden – Boston – Köln 2000, 137-156; Id., «Greco-roman Biography and the Gospels’ Genre», en B. Estrada – E. Manicardi – A. Puig i Tàrrach (eds.), *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*, Roma 2013, 151-198; J. S. Kloppenborg, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis 2000, 151-214; S. Guijarro, *Dichos primitivos de Jesús. Introducción al «proto-evangelio de dichos Q»*, Salamanca 2004, 49-60; Id., *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2010, 57-60.

A este respecto conviene notar varios puntos:

1. *La historia de Jesús de las narraciones evangélicas posee una fiabilidad sustancial.* Para la Iglesia católica es fundamental que se dé una continuidad básica y fundamental entre el Jesús que vivió, actuó y predicó por Palestina y el que nos retratan los evangelios. La *Dei Verbum*, recogiendo ya la moderna investigación sobre los evangelios, afirma:

«Los autores sagrados compusieron los cuatro Evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adaptándolos a la situación de las diversas iglesias, conservando el estilo de la proclamación: así nos transmitieron siempre datos auténticos y genuinos acerca de Jesús. Sacándolo de su memoria o del testimonio de los «que asistieron desde el principio y fueron ministros de la palabra», lo escribieron para que conociéramos la «verdad» de lo que nos enseñaban (cf. Lc 1,2-4)» (DV 19).

Si en la transmisión todo se basara en un engaño (Reimarus) o en una distorsión radical o no fuera fidedigna frente a fuentes mejores (en cierto sentido el *Jesus Seminar*) o fuese inútil para la fe (Bultmann) entonces la fe cristiana no sería sostenible porque su fundamento no sería fiable.

En definitiva, la afirmación de la fiabilidad del testimonio apostólico (en particular de las narraciones evangélicas) se fundamenta en la credibilidad —ya está de por medio la fe— que se otorga a los testigos apostólicos y, últimamente, la fiabilidad del mismo Jesucristo como el verdadero testigo enviado por Dios, capaz de generar un testimonio verdadero de sí mismo y de Dios<sup>34</sup>. Lo cual nos lleva a la postre al fundamento trinitario tanto de la revelación como de nuestra capacidad de apropiación de la misma en el Espíritu Santo.

2. *Esa historia es portadora de revelación.* Una vez asegurada la continuidad básica en sus trazos principales entre las narraciones evangélicas y la verdad sobre Jesús de Nazaret, dichos trazos resultan de una gran importancia teológica. Pues nosotros creemos que, en este Jesús, que actuó y se comportó tal y como nos relatan los evangelios, Dios estaba presente de un modo especial y extraordinario, hasta el punto de que era el Hijo de Dios hecho carne entre nosotros, que era *Enmanuel*: Dios con nosotros (Mt 1,23). De tal manera

---

<sup>34</sup>En este sentido la afirmación de Ratzinger en su libro *Jesús de Nazaret I*, 18 (*Obras completas* VI/1, 103). Él otorga credibilidad a los evangelios y, al hacerlo, a la figura de Jesús que los mismos evangelios proponen en su integralidad, sin diseccionarla.

que esta historia forma parte muy cualificada de la revelación de Dios<sup>35</sup>, de la revelación de su rostro<sup>36</sup> y del modo cómo nos salva. Y, además, esta historia nos manifiesta el modo cómo Dios quiere ser servido, el camino que conduce a los hombres a Dios y a la divinización.

Como señalaba I. de la Potterie<sup>37</sup>, los rasgos de la historia de Jesús son teológicamente relevantes. Hemos de hacer una lectura teológica de los mismos. Forman parte de la transmisión del kerigma.

3. *Esa historia forma parte del kerigma*. La identidad de Jesús con el Cristo se nos asegura a partir de la historia de Jesús. La historia es la clave para identificar a Jesús: sus acciones y su enseñanza le definen, le identifican. Ese mismo Jesús de Nazaret galileo crucificado es el resucitado, el exaltado, el sentado a la derecha de Dios, el Kyrios-Hijo de Dios. De esta suerte, toda la historia previa a la Pascua es más que un mero prólogo extenso a la pasión (contra M. Kähler), ostenta una intención teológica mayor y sustantiva por sí misma. Aporta material cristológico relevante para la *identidad* de Jesús y de la Iglesia, para saber en quién creemos, para expresar y comprender quién es Jesús de Nazaret, el Cristo de Dios (contra Bultmann).

Esta historia adquiere toda su densidad puesta en correlación con la fe postpascual de la comunidad. Los evangelios ya están realizando esta correlación: no nos hablan simplemente de un profeta o maestro de Galilea y, posteriormente, en un segundo momento sin conexión alguna con el primero, de su fe pascual. La fe pascual está entreverada por completo en las narraciones situadas cronológicamente antes de la Pascua. Lo que se capta con mayor nitidez en el evangelio de Juan ocurre también en los otros evangelios. Si, por ejemplo, nos fijamos en los títulos de grandeza y majestad, ya aparecen a lo largo de la sección narrativa previa a la Pascua<sup>38</sup>. No se reservan en exclusiva para el resucitado. Como historiadores críticos y como creyentes que indagan con espíritu crítico los fundamentos de su fe podemos y debemos considerar

---

<sup>35</sup>Así K. Rahner, «Historia del mundo e historia de la salvación», en Id., *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 115-134, aquí 125.

<sup>36</sup>Tema muy querido por Benedicto XVI; cf. p.ej. J. Ratzinger, *Caminos de Jesucristo*, Madrid 2004, 15-32 («El rostro de Cristo en la Sagrada Escritura»).

<sup>37</sup>*Come impostare oggi il problema del Gesù storico*: La Civiltà Cattolica 120 (1969) II,447-463 (Selecciones de Teología 9 (1970) 30-34).

<sup>38</sup>En este caso se da una gran continuidad con la intuición fundamental de los *Ejercicios* de san Ignacio. Ahí se nos pone a contemplar los misterios de la vida de Jesús. Pero no se contempla simplemente al Jesús histórico, sino al Señor glorioso. En los misterios que propone san Ignacio abundan las imágenes y los motivos de un Cristo en majestad. Cf. S. Arzubialde, *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao – Santander 1991, 569.

qué fiabilidad histórica (en sentido moderno) contienen estas secciones narrativas. Como teólogos hemos de caer en la cuenta de que los títulos de grandeza y majestad están entreverados en las narraciones de acontecimientos prepascuales, dándonos a entender que una separación radical de estos aspectos falsearía radicalmente la fe que se nos propone. Pues en este Jesús de Nazaret es en quien reconocían al Cristo y Señor. El rebajado es ya el Señor entre nosotros, sin reducir en exclusiva el señorío de Cristo a la exaltación o situarla solamente como un logro conseguido tras la muerte y resurrección, trastocando el ser y la identidad del Jesús terreno. Esta lectura en profundidad de la historia es la que constituye la fe, que rompe los límites del historiador. Desde aquí se puede plantear una teología de los misterios de la vida de Jesús, de la que hablaré más adelante.

4. *Esa historia es un marco hermenéutico.* Estas narraciones históricas conforman también el marco hermenéutico para la interpretación de la figura de Jesús. Si no se les otorga ninguna fiabilidad, resulta más difícil identificarlas como buen marco hermenéutico. A la hora de interpretar la persona de Jesús, su significado tal y como lo recogen y formulan los títulos cristológicos de dignidad y majestad, hay que tener presente esta historia para desentrañar desde ahí el significado de estos títulos. La confesión de la divinidad de Jesús de Nazaret no es ningún mitológúmenon salvaje. Tiene un anclaje histórico y narrativo desde donde interpretarla.

A este respecto, guarda su importancia teológica la posterioridad cronológica de la redacción de los evangelios con respecto al corpus de cartas de Pablo. La Iglesia entendió que no era suficiente con una elaboración teológica de altura, en que se expresara su fe en el Señor y el modo cómo esta fe configuraba ahora su vida, prescindiendo de elementos narrativos. En la liturgia se sigue reflejando la primacía de lo narrativo de la historia de Jesús de Nazaret: todos los días del año litúrgico se propone una lectura de alguno de los cuatro evangelios. Además, la lectura tomada de los evangelios es la más solemne en la celebración cumbre de la fe, en la eucaristía: la asamblea se pone en pie, es leída por un ministro, ordinariamente un diácono o un presbítero, incluso puede ser solemnemente cantada, resaltando así de modo inequívoco su importancia para la fe de la Iglesia.

5. *Esa historia recrea la Iglesia.* Esta historia tiene también una importancia especial como memoria a la que la Iglesia se debe y que ha de cultivar continuamente. Ha habido quien ha definido a la Iglesia como una comunidad de memoria (J.B. Metz): memoria en la que la vida de Jesús ocupa un puesto

singular, junto con el memorial que Él mismo nos dejó (la eucaristía). En la misma DV 21 se ponen en relación recíproca la mesa del pan y la Palabra, estando la segunda muy marcada por la presencia de los evangelios como condensación de la lectura cristológica de la Escritura que hace la Iglesia. La historia del Nazareno es un lugar privilegiado para que la Iglesia se renueve y se refresque, rompa con anquilosamientos y encuentre un nuevo dinamismo. La praxis de Jesús es inspiradora. Toda renovación eclesial en profundidad pasa por una vuelta a Jesús, a la simplicidad y radicalidad de Jesús y de su historia. Baste aquí con mencionar la figura de Francisco de Asís y su retorno a la simplicidad del evangelio desnudo.

#### 4.2 Segunda tesis: la cristología no se puede reducir a la historia<sup>39</sup>

«No se accede plenamente a la persona y a la obra de Jesús si no se evita disociar el Jesús de la historia del Cristo tal y como ha sido objeto de la predicación. Un conocimiento pleno de Jesucristo no puede obtenerse a menos de tenerse en cuenta la fe viva de la comunidad cristiana que sostiene esta visión de los hechos»<sup>40</sup>.

##### a) «*Fides historica*» y «*fides spiritualis*»

«¿Cuál es el objeto inalterable de la fe, si es histórico o temporal o bien espiritual y eterno, al cual se debe ajustar toda interpretación de autoridad? ¿Qué utilidad comporta creer en las realidades temporales para comprender y poseer las eternas, que son el fin de todas las buenas acciones?»<sup>41</sup>.

Podemos distinguir una *fides historica* (fe histórica) y una *fides spiritualis* (fe espiritual)<sup>42</sup>. La *fides historica* se refiere a la credibilidad de

---

<sup>39</sup>Cf. M. Blondel, *Historia y Dogma. Sobre el valor histórico del dogma*. Estudio introductorio y edición a cargo de C. Izquierdo, Madrid 2004; B. Sesboüé, «La question du Jésus historique au regard de la foi», en D. Marguerat — E. Norelli — J.-M. Poffet (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998, 503-513; J. P. Meier, *Un judío marginal I*, 47-63.

<sup>40</sup>Comisión Teológica Internacional, «Cuestiones selectas de cristología» (1979), I,B,2.

<sup>41</sup>«Et quae sit stabilis fides, sive historica et temporalis, sive spiritualis et aeterna, ad quam omnis interpretatio auctoritatis dirigenda sit. Et quid prosit ad intelligenda et obtinenda aeterna, ubi finis est omnium bonarum actionum, fides rerum temporalium» (San Agustín, *De vera rel.* 50,99; CCSL 32,251). Trad. retocada de *Obras completas de San Agustín. IV Obras apoloéticas*, Madrid 1948, 191.

<sup>42</sup>Tomo esta distinción de B. Studer, *Geschichte und Glaube bei Origenes und Augustinus: Cristianesimo nella Storia* 25 (2004) 1-24, aquí 16-19. Para completar, cf. B. Studer, «The 1996 Saint Augustine Lecture. History and Faith in Augustine's *De Trinitate*», en Id., *Mysterium*

la narración de la historia de Jesús, pues nosotros no estuvimos allí para comprobar la verdad de lo que nos cuentan. Por lo tanto, todo conocimiento histórico se apoya en la credibilidad que otorga a sus fuentes, a sus testimonios y testigos. Pertenece a la *fides historica* que Jesús viviera en la Palestina del siglo I y que muriera en la cruz.

La *fides spiritualis* (fe espiritual), sin embargo, sosteniéndose sobre la fe histórica, capta el elemento teológico que está detrás: Jesús murió en la cruz otorgándonos el perdón de los pecados en un acto de suprema obediencia y supremo amor.

Como se puede observar, el kerigma cristiano consiste en la interpenetración de la *fides spiritualis* en la *fides historica* y ambas son fundamentales para la fe cristiana. El creyente se caracteriza por la imbricación de la primera con la segunda, mientras que el historiador profano (o el historiador histórico-crítico que no entra a hacer teología) se queda en la primera. Las aportaciones de la investigación histórica sobre Jesús, realizadas de modo científico y prescindiendo metodológicamente de la fe, en el mejor de los casos rubrican la importancia de los elementos históricos dentro del ámbito de la *fides historica*, pero no pueden proporcionar lo que corresponde a la *fides spiritualis*. Sin embargo, sin esta segunda no hay cristología.

Desde aquí se puede formular que la fe en Jesús como el Cristo, que es el objeto de la cristología, se fundamenta en la *fides spiritualis*, que capta cómo Jesús de Nazaret es el Hijo de Dios. La mera *fides historica*, que resulta necesaria para que se sostenga la fe y, por lo tanto, resulta imprescindible para la cristología, no puede provocar la adhesión creyente ni el reconocimiento de la majestad del Señor Jesús. Si a partir de los estudios históricos sobre Jesús nos quedamos solamente en la «fe histórica», que por principio es lo único que se plantean los historiadores, sin alcanzar la «fe espiritual», todavía no hemos dado el paso a la fe cristiana. Estaremos en los prolegómenos de la cristología o circundando su objeto, aportando mayores o menores condiciones de viabilidad para la cristología, pero no habremos entrado aún en la cristología propiamente dicha.

---

*caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, 329-373; Id., «La cognitio historialis di Porfirio nel De Civitate Dei di Agostino (*Civ.* 10,32)», en Id., *Mysterium caritatis*, 67-95; Id., «Der Begriff der Geschichte im Schriftum des Origenes von Alexandrien», en *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27-31 August 2001*, edited by L. Perrone, in collaboration with P. Berardino and D. Marchini, Leuven 2003, I, 757-777. Studer remite especialmente a Agustín, *De vera rel.* 50,99.

Se da una diferencia entre el oficio del historiador (jesuología) y el del teólogo (cristología). El historiador profano se limita a aquello que es demostrable según unos métodos de conocimiento propios de la historia como disciplina científica, suficientemente contrastados y consensuados por la comunidad científica de historiadores. Sin embargo, el teólogo busca la interpretación última de lo que está detrás de los hechos narrados (*res gestae narratae*). Por eso, la fe es una forma de conocimiento superior al conocimiento histórico. No prescinde de la historia ni la falsea, sino que indaga su profundidad última<sup>43</sup>. No se queda en los hechos en cuanto a su perceptibilidad independiente de su valencia teológica (*bruta facta, prágmata* o *res gestae*), sino que mira a Jesús para entender lo narrado (*historia*). Con la terminología que venimos manejando, el historiador se queda en la *fides historica*, en los acontecimientos; mientras que el teólogo y el creyente llega a la *fides spiritualis*: entiende el trasfondo interno de la narración.

Curiosamente el teólogo es quien propiamente hace historia en el sentido del término en la antigüedad, en cuanto que «entiende» y transmite el sentido último de la narración que nos proporcionan las Escrituras acerca de Jesús. El sentido original del verbo *historéō* (ἱστορέω) es: «preguntar, examinar, investigar», pero también «narrar». Es decir, al estilo de lo que refiere Lucas en su prólogo: «he decidido yo también, después de haber investigado diligentemente todo desde sus orígenes, escribírtelo por su orden, ilustre Teófilo, para que conozcas la solidez de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1,3-4). Vemos cómo Lucas investiga y narra, explicando así el sentido de lo sucedido; Lucas es *historiador*, en el sentido del término en la antigüedad, al proporcionarnos la narración en la que se manifiesta el sentido y el significado de Jesús de Nazaret que ha investigado.

Hubo contemporáneos de Jesús que conocieron su historia y no llegaron a creer en él. O hay historiadores que estudian la figura de Jesús y no creen en él (ej. el judío Geza Vermes). En esto tiene una parte de razón Bultmann: la fe no es el resultado de un proceso de conocimiento histórico científico impecable; es otra cosa y entran otros registros. Detenerse en la mera historicidad histórica implica no dar el paso a la fe. La historia de Jesús y toda la historia previa entendida como profecía tienen la función de provocar y promover la fe; la

---

<sup>43</sup>Cf. J. Vidal Taléns, *La fe cristiana y sus coherencias*, Valencia 2007, 83-186; Id., «Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra redención: la aportación de J. Ratzinger a la cristología contemporánea», en S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid 2009, 67-100.

historia posee una función testimonial, en cuanto que opera como testigo y testimonio que apunta a la realidad profunda de Cristo, que se manifiesta en ella.

En esta línea B. Studer<sup>44</sup> recalca con Agustín que nuestra fe incluye aspectos que no son perceptibles en la experiencia común: como la fe en la Trinidad, todo lo relativo a la consumación futura. Habrá personas que podrán alcanzar un nivel de conocimiento tal, en el que reconocerán que Jesús hizo milagros o que murió en Palestina crucificado; pero no llegarán a entender que Jesús hizo milagros como Hijo de Dios y que después de morir ha resucitado y vive para siempre. Para captar los últimos elementos es necesaria la fe y la asistencia del Espíritu Santo, que inflama el corazón de amor a Cristo. Sin ese amor no se le captaría en su integridad.

#### *b) Aporética de una des-kerigmatización de las narraciones evangélicas*

El testimonio de la primitiva comunidad es un testimonio kerigmático, catequético y parenético, y está al servicio de la transmisión de esta fe. Y por eso *todo* este testimonio es teológicamente *relevante* y *significativo*, aunque algunas narraciones puede que no se puedan acreditar como «históricas» según el criterio científico moderno de la historicidad. Ya hemos visto que DV 19 subraya que nos transmiten la verdad acerca de Jesucristo. No es bueno para la teología cercenar los evangelios y reducirlos a lo que corresponde al Jesús histórico, desechando lo que habría sido aportación de la primitiva comunidad. Por ejemplo, las narraciones de Juan o las de la infancia de Jesús resultan importantes para una comprensión verdadera y profunda de Jesús. Y así lo entendió la primitiva Iglesia y lo ha cultivado la tradición. Podemos seguir profundizando en el tema de fondo desde esta perspectiva.

Retomemos, pues, como tesis central ahora, que la historia de las narraciones evangélicas es una *historia kerigmatizada*. Este aspecto resulta capital para su intelección correcta, para una lectura adecuada de esta historia. El hecho de que sea historia kerigmática nos permite una reflexión en dos pasos.

1. La historia está kerigmatizada en el sentido de que está ya permeada de la interpretación de su sentido, sin presentar hechos brutos. Pondré algunos ejemplos del comienzo del evangelio de Marcos. La primera llamada al seguimiento se responde «al instante» (Mc 1,18.20), provocando directamente la extrañeza ante el lector y la pregunta por aquel que llama. La enseñanza

---

<sup>44</sup>*Geschichte und Glaube*, 17-18.

de Jesús produce asombro desde el primer momento, pues «enseñaba como quien tiene autoridad, y no como los escribas» (Mc 1,22). En el transcurso del primer milagro, los demonios proclaman «¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres tú: el Santo de Dios» (Mc 1,25); una declaración teológica sobre la identidad Jesús y el sentido su misión. Su realización se acompaña de la exclamación admirada ante el poder de Jesús y su autoridad (Mc 1,27). Más adelante, en contexto de curación, todos se asombran y glorifican a Dios (Mc 2,12) por la sanación y el perdón de los pecados del paralítico. Esta dinámica llega incluso a la confesión de fe en él como el Hijo de Dios por parte de los espíritus inmundos (Mc 3,11), como colofón de una serie de curaciones realizadas previamente y de la actividad taumatúrgica de Jesús, recogida con énfasis en los sumarios (Mc 1,32-34; 1,39; 3,10). De tal manera que el hecho y la interpretación de lo que sucede se presenta completamente entrelazado.

La lectura historicista descompone y recorta la narración, rebajando el elemento kerigmático hasta reducirlo a mínimos. Para empezar, porque este decurso en cuanto tal de los acontecimientos, el hilo de los sucesos refleja una intención teológica, pero no reproduce el decurso histórico del ministerio de Jesús en un sentido historicista. Es decir, no hay ninguna garantía, más bien lo contrario, respecto al orden de la secuencia de las escenas. Este orden se debe a la teología de Marcos o de otros redactores anteriores. No hay garantía alguna de que las primeras palabras de Jesús fueran: «Se ha cumplido el tiempo, el reino de Dios se ha acercado; convertíos y creed la buena noticia» (Mc 1,15). Esto es un resumen marcano, ciertamente magnífico y acertado, de la predicación de Jesús. Ni de que inmediatamente después aconteciera la llamada a los discípulos y ellos respondieran «al instante», sin haber tenido contacto previo alguno con Jesús.

Además, todas las escenas actualmente están claramente *teologizadas*. Las llamadas al seguimiento son un estímulo para los actuales discípulos y estarían claramente estilizadas sobre el molde de las narraciones acerca de la vocación de Eliseo en su respuesta a Elías (cf. 1Re 19,29-21)<sup>45</sup>. Se dan semejanzas estructurales intencionales, elaboradas por el redactor o la tradición anterior: la llamada acontece en el primer encuentro del maestro con el discípulo, la iniciativa corre de parte del maestro-profeta, la situación es el trabajo ordinario, la obediencia es inmediata, superando un fuerte obstáculo: dejar al padre, la familia, etc. Incluso se supera la talla de Elías como profeta, pues los discípulos de Jesús no piden ir a despedirse de la familia. En la investigación histórica que busca elementos teológicos, todo esto apunta a indicar que Jesús es un

---

<sup>45</sup>Cf. esp. J. Gnllka, *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, Barcelona 1995, 204-205.

nuevo profeta, en la línea de Elías, profeta escatológico por antonomasia hasta entonces, pero superándolo, que incluso habría sido reconocida en cuanto tal por sus contemporáneos<sup>46</sup>. Ahora bien, ¿hubo estas llamadas y este tipo de respuesta o se queda en algo edificante para la comunidad?

Evidentemente en las curaciones los demonios no pueden hablar, porque eso no sería sostenible en la cosmovisión ilustrada. A lo más que puede llegar un historiador científico es a especificar que en época de Jesús se sostenía la existencia de los demonios y la opinión de que éstos podían hablar. Así, se trata de nuevo de *teologizaciones* sobre una actividad taumatúrgica de Jesús. Lo que queda es el asombro que estas curaciones provocaban y la respuesta de fe que proporciona la comunidad posterior. Como mucho, para transmitirlo crearon escenas con demonios que hablan, cosa que en la época no chocaba, pero ¿podemos nosotros leer así los textos?

Desde la perspectiva historicista, la confesión de fe por parte de los demonios no es sostenible, porque implicaría afirmar como historiadores la existencia de demonios que hablan, algo que repugna a la impregnación ilustrada del método histórico como método crítico de conocimiento. La actual crítica histórica no rechaza la historicidad de las curaciones y de los exorcismos, como se venía haciendo previamente. Sin embargo, deja en el aire el interrogante de su significado teológico. ¿Hemos de ver a Jesús como un mago (M. Smith); con una actividad taumatúrgica superior en cantidad a la de sus contemporáneos, Honi y Hanina ben Dosa, pero en la misma línea; o como el Hijo de Dios que triunfa sobre el poder del príncipe de este mundo, porque es el enviado de Dios (Jn 12,31)?

2. Pero también kerigmatizada en el sentido de que la historia está al servicio del kerigma, de la proclamación de la fe. Y por eso todas las historias son interesantes para la comprensión y la transmisión de la fe, pues contienen la expresión de la fe de la comunidad a través de un género narrativo. Por ello, sin entender el fondo del kerigma se corre el peligro de permanecer en la superficie de la historia de Jesús, en lo más anecdótico. La mirada historicista, con una aportación crítica que ya he subrayado, no puede penetrar el fondo de lo que se pretende transmitir.

El testimonio apostólico quiere ponernos en contacto con Jesús, con un Jesús vivo, que seguía vivo para estos autores y les hablaba de sus vidas y sus problemas. Por eso, al hacer cristología también se nos pide que entremos,

---

<sup>46</sup>Cf. J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. III. Compañeros y competidores*, Estella 2003, 620, 625, 627-630.

como en los ejercicios espirituales de san Ignacio, en contacto con este Jesús vivo, para conocerle, amarle y seguirle, y desde ahí entender en profundidad su obra y su persona. La relación personal con Jesús y la adhesión a su persona es fundamental para entenderle. En palabras de J. Ratzinger: «Porque la oración es el centro de la Persona de Jesús, la participación en su oración es el presupuesto para conocer y comprender a Jesús»<sup>47</sup>. Incluso la historia del seguimiento y la praxis propia del seguimiento es lo que permite ir calando más a fondo en su conocimiento verdadero, que será un conocimiento interno, según el espíritu del axioma clásico: «crede ut intellegas»<sup>48</sup> (cree para comprender).

Si la historia de las narraciones evangélicas se deskerigmatiza se la desvirtúa, en cierto sentido al menos, pues entonces se prescinde del elemento interpretativo de la fe, con la que se leía y narraba esta historia. Ciertamente tiene su sentido buscar por debajo y a través de esta historia kerigmatizada si existe una roca histórica firme, que o bien asegure críticamente el fundamento de la fe o bien sacie la legítima curiosidad del investigador crítico de la antigüedad o de las religiones, despojando la historia de Jesús hasta dejarla exclusivamente en sus elementos históricamente fidedignos desde el punto de vista de la historiografía moderna, tal y como se hace en la búsqueda del Jesús histórico. Al hacerlo, se somete a esa historia kerigmatizada a una operación quirúrgica de la que surgen elementos muy interesantes, con los que la fe cristológica se puede acreditar ante la razón histórica; pero al realizar esta operación también se despoja a esta historia de su sentido original. Sin embargo, no cabe duda de que una historia de Jesús deskerigmatizada no provoca adhesión de fe, sino admiración, curiosidad y sorpresa. Por otra parte, estos restos arqueológicos, a pesar de formar parte de los cimientos del edificio cristológico, no se pueden considerar un suelo suficientemente firme como para edificar sobre ellos el conjunto de la fe. No dan ni pueden aportar una base sólida y amplia para la cristología. Además de su procedencia de recortes, implicaría que la fe se sustentaría en su totalidad sobre la ciencia histórica, eliminando el momento de la fe.

En el Nuevo Testamento nos encontramos con esta historia santa. Hemos de leerla, pues, con la misma intención de los narradores: «la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió» (DV

---

<sup>47</sup>J. Ratzinger, *Miremos al Traspasado*, Santa Rafaela (Argentina) 2007, 28. Sobre el particular, cf. G. Uríbarri, *La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual*: Estudios Eclesiásticos 91 (2016) 363-390.

<sup>48</sup>San Agustín, *Sermo* 43 (CCSL 41,508-513; PL 38,254-258); San Anselmo, *Prosligion* cap. 1 fin, en *Obras completas*. Edición bilingüe. Trad. J. Alameda, Madrid 1952, I, 367.

12c). Si así lo hacemos, estaremos poniendo los fundamentos para recuperar y entender la fe y su sentido. Por el contrario, si solamente nos quedamos en el momento crítico, estaremos formando personas muy cultas y críticas, pero no necesariamente creyentes o quizá dificultando su devoción a la persona de Jesús.

## 5. LÍMITES Y APORÍAS DE UNA CRISTOLOGÍA DESDE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA SOBRE JESÚS

Pese a las dificultades que he mencionado, no han faltado los intentos de construir la fe cristológica tomando como base o bien exclusiva o bien privilegiada la investigación histórica sobre Jesús. Es lo que han hecho las cristologías ascendentes posconciliares. ¿Es este un camino adecuado? Intento razonar una respuesta<sup>49</sup>.

### 5.1 Exégesis meramente científica y cristología

Como esta aproximación se basa sobre la investigación histórica sobre Jesús entendida como una empresa *científica*, llevada a cabo por exegetas que se convierten en historiadores del cristianismo primitivo, interesa preguntarse, antes que nada, por la idiosincrasia de esta empresa. Mi punto de vista es el de las relaciones entre exégesis bíblica y cristología, pues precisamente en este punto de interacción es donde se decidirá acerca de la viabilidad de tomar la investigación histórica sobre Jesús como el interlocutor privilegiado de la cristología.

Sobre este punto ya se pronunció la Pontificia Comisión Bíblica en 1984, con un documento titulado *Biblia y Cristología*, en el que se estudian once aproximaciones metodológicas a la Escritura y su repercusión sobre la Escritura<sup>50</sup>. Llama la atención que en este documento la Comisión Bíblica no deje de ver problemas en *todas* las aproximaciones metodológicas que

---

<sup>49</sup>Desde otra perspectiva se manifiesta muy crítico y elabora una propuesta con la que simpatizo J. Garrido, *El camino de Jesús. Relectura de los evangelios*, Santander 2006.

<sup>50</sup>Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y cristología* (prólogo de O. González de Cardedal; introducción, edición y notas P. Rodríguez Valdivieso): Carthaginensia 4 (1988) 113-168; también hay una edición independiente, Murcia 1988; *Enquiridion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, ed. C. Granados - L. Sánchez Navarro, Madrid 2010, N° 114, §§ 909-1039. Cito en el cuerpo del texto con la numeración propia del documento, bastante incómoda. La publicación del documento vino acompañada de una serie de estudios complementarios, que se pueden encontrar en Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie*, Paris 1984. Para un comentario: J. Fitzmyer, en *Scripture and Christology. A Statement of the Biblical Commission with a Commentary by J.A. Fitzmyer*, New York/Mahwah 1986, 54-96.

contempla<sup>51</sup>. En mi aproximación, sin embargo, en lugar de fijarme en cada método, sus ventajas y peligros, como hace la Comisión, opto por un planteamiento de corte más sistemático.

No le fue fácil a la exégesis católica la apertura hacia la investigación histórica sobre Jesús<sup>52</sup>, que había nacido en el ámbito protestante, asociada a la teología liberal, con la intención de liberar a Jesús del encasillamiento dogmático. Esta impostación anti-dogmática inicial propició grandes reservas por parte del magisterio y de la teología católica. Abrir las puertas a estos métodos se tenía que ver como abrir un boquete en un punto neurálgico del cuerpo teológico, que supondría un flujo continuo de pérdida de sustancia dogmática. Algún autor piensa que precisamente esto es lo que ha sucedido: «La crítica bíblica iba a llegar a ser el lugar de la increencia: al producir “otro Jesús” frente al Cristo de las Iglesias»<sup>53</sup>.

Un primer paso significativo en todo este recorrido, plagado de sufrimiento por parte de exegetas católicos, lo representó la encíclica *Providentissimus Deus* (1893), de León XIII<sup>54</sup>, con una apertura cauta pero clara hacia los nuevos métodos de los estudios bíblicos. El camino lo terminó de allanar la encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943), de Pío XII<sup>55</sup>, en la que se reconocía la legitimidad básica del método histórico-crítico y de la presencia de estratos en la redacción de los evangelios y en la transmisión de las tradiciones sobre Jesús. Un tercer momento importante lo representa la instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica, en estos momentos y hasta 1971 con categoría de instancia magisterial, *Sancta mater ecclesia* (1964), acerca de la verdad histórica de los evangelios<sup>56</sup>. Su punto de vista está recogido sustancialmente en DV 19, citado más arriba. Por último, la constitución dogmática *Dei Verbum* (1965), acerca de la divina revelación, recoge toda esta evolución y la sanciona, abriendo la puerta a la investigación histórica y, en concreto, al método histórico-crítico dentro del ámbito de la teología y la exégesis católica.

---

<sup>51</sup>Cf. un comentario en G. Uríbarri, *Para una nueva racionalidad de la exégesis. Diagnóstico y propuesta*: Estudios Bíblicos 65 (2007) 253-306, aquí 267-271.

<sup>52</sup>Cf. p.ej.: J. Fitzmyer, *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method*, New York –Mahwah (N.J.) 2008, 1-36; M. del C. Aparicio Valls, *Palabra de Dios en palabra humana. La inspiración bíblica*, Madrid 2019, 77-107.

<sup>53</sup>R. Trevijano Etcheverría, «Jesucristo: El Jesús de la historia y el Jesús terreno en los evangelios», en A. Cordovilla Pérez – J. M. Sánchez Caro – S. del Cura Elena (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 319-346, aquí 320; cf. también Id., *Historia – Escritura – Iglesia*: Salmanticensis 50 (2003) 9-18.

<sup>54</sup>ASS 26 (1893-1894) 269-292; *Enquiritidion Bíblico*, N° 37, §§ 81-134.

<sup>55</sup>AAS 35 (1943) 327-351; *Enquiritidion Bíblico*, N° 85, §§ 538-569.

<sup>56</sup>AAS 56 (1964) 712-718; *Enquiritidion Bíblico*, N° 97, §§ 644-659.

En efecto, con la *Dei Verbum* de hecho se dio un espaldarazo al método histórico-crítico. Sin embargo, y esta es mi interpretación personal, el método histórico-crítico, e igualmente otras aproximaciones de carácter historicista y científico a la Escritura, deja de lado aspectos importantes señalados por DV 12 para la exégesis católica. Este tipo de exégesis simplemente se fija en que la Escritura posee una autoría humana y se dedica a indagar el sentido literal, pretendido por estos autores, con unas técnicas depuradas, que exigen una gran especialización. Desde el punto de vista de la teología y de la cristología, en su aproximación tienen presente y muy presente lo que dice DV 12b:

«Para descubrir la intención de los hagiógrafos, entre otras cosas hay que atender a *los géneros literarios*. Puesto que la verdad se propone y se expresa de maneras diversas en los textos de diverso género: histórico, profético, poético o en otros géneros literarios. Conviene, además, que el intérprete investigue el sentido que intentó expresar y expresó el hagiógrafo en cada circunstancia según la condición de su tiempo y de su cultura, según los géneros literarios usados en su época. Pues para entender rectamente lo que el autor sagrado quiso afirmar en sus escritos, hay que atender cuidadosamente tanto a las formas nativas usadas de pensar, de hablar o de narrar vigentes en los tiempos del hagiógrafo, como a las que en aquella época solían usarse en el trato mutuo de los hombres».

Pero no suele atender ni incorporar en su metodología lo que añade DV 12c, que se pide igualmente de la exégesis:

«Y como la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió para sacar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender no menos diligentemente al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe. Es deber de los exegetas trabajar según estas reglas para entender y exponer totalmente el sentido de la Sagrada Escritura, para que, como en un estudio previo, vaya madurando el juicio de la Iglesia. Todo lo que se refiere a la interpretación de la Sagrada Escritura está sometido en última instancia a la Iglesia, que tiene el mandato y el ministerio divino de conservar y de interpretar la palabra de Dios».

El problema de fondo es de altos vuelos y con repercusiones muy notables. Lo retoma la exhortación postsinodal de Benedicto XVI, *Verbum Domini* (30 de septiembre de 2010), planteando la necesidad y el fundamento para una hermenéutica adecuada de la Escritura (cf. VD 29-49). Las bases teóricas

están ahí. Falta, sin embargo, el paso a la aplicación práctica. Por mi parte, me limito a señalar algunas cuestiones de fondo, que presento sucintamente, casi de modo esquemático<sup>57</sup>.

1. La aproximación exclusivamente historicista no hace justicia a la *peculiaridad de la Escritura* como libro, pues lo toma y estudia con la misma metodología que sería válida para cualquier otro texto de la antigüedad. Al tomarlo así, no tiene en cuenta ni la unidad del mismo, que se debe a una lectura cristológica desde la fe (analogía cristológica), ni su carácter inspirado (Espíritu con el que fue inscrito), ni que la Iglesia es el contexto hermenéutico de lectura de este libro (Tradicición y magisterio). Los criterios hermenéuticos enunciados en DV 12c no son un postizo arbitrario, sino una condición de posibilidad para aproximarse de modo adecuado al objeto que se estudia.

Una pregunta central y de enormes consecuencias para la exégesis es si la Biblia es simplemente un libro como los demás. Si es un libro como los otros, a la hora de estudiarlo valdrán las mismas metodologías que para cualquier otro libro. Ahora bien, si siendo un libro (autor humano), no es un libro como los demás, porque al leerlo entendemos que estamos escuchando la *Palabra de Dios*, y por eso hablamos de *Sagrada Escritura*, entonces resulta inevitable indagar qué consecuencias se derivan de este hecho para su interpretación. Dejar esto de lado implica no tener en cuenta una cualidad esencial del libro que se estudia. La exégesis científica de carácter historicista prescinde de este elemento. Considera la Escritura simplemente como literatura de la antigüedad.

El problema de fondo es que la percepción de la realidad del objeto no es independiente de la lente hermenéutica con el que se contempla. Un dibujo de un niño de siete años mirado como historiador del arte difícilmente tendrá valor; mirado con los ojos de los abuelos que lo han recibido como regalo de su nieto adquiere otro sentido, contiene gran valor y tiene sentido enmarcarlo y ponerlo en el salón. El historiador y los abuelos, ¿ven lo mismo o ven objetos diferentes? ¿Quién percibe mejor la realidad verdadera del dibujo, quien percibe un mamarracho o quien percibe un gesto de cariño?

---

<sup>57</sup>Para una argumentación más detallada véase G. Uríbarri, *Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo*: Estudios Bíblicos 64 (2006) 547-578; Id., *Para una nueva racionalidad de la exégesis. Diagnóstico y propuesta*: Estudios Bíblicos 65 (2007) 253-306; Id., «Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI», en S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, 25-65; Id., *Exégesis y teología según el Sínodo sobre la Palabra de Dios*: Estudios Eclesiásticos 84 (2009) 41-93.

2. Desde este modo de aproximación historicista, que prescinde de la fe, se entiende perfectamente que *este tipo de exégesis científica no es ciencia de la fe*, en contra de la propuesta central de la DV<sup>58</sup>. Esto supone de cara a la cristología que el diálogo con la exégesis científica, con la investigación histórica acerca de Jesús, no es un diálogo en el interior de la teología, sino un diálogo con una disciplina no-teológica.

Pongo un caso, en el que claramente se ejemplifica el recorte historicista, con las dificultades que genera para la construcción de la cristología, la predicación y, en general, la vida de fe de la Iglesia. El prestigioso exegeta F. Bovon concluye un estudio sobre la muerte de Jesús afirmando que Jesús no pronunció ninguna palabra desde la cruz<sup>59</sup>. Así, se socava su empleo a la hora de captar la interpretación que Jesús dio de su propia muerte y para la comprensión teológica de lo sucedido en la muerte. Además, se ponen trabas para su uso en la predicación, pues el predicador estaría poniendo en boca de

---

<sup>58</sup>«Por fidelidad a la gran Tradición, ... la exégesis católica debe... mantener su identidad de *disciplina teológica*, cuya finalidad principal es la profundización de la fe» (Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia* (1993), Madrid 1994, Conclusión [p. 129]). Cf. entre otros: F. Dreyfus, *Exègèse en Sorbonne, exègèse en Église: Revue Biblique* 82 (1975) 321-359; I. de la Potterie, «La interpretación de la sagrada Escritura con el mismo Espíritu con el que fue escrita (DV 12, 3)», en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1989, 159-186; I. de la Potterie, «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», en L. Sánchez Navarro – C. Granados (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003, 55-98; J. M. Sánchez Caro, *Teología sistemática y Hermenéutica Bíblica: Revista Española de Teología* 49 (1989) 185-208; Id., «Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas», en J. Morales – J. Alviar – M. Lluch – P. Urbano – J. Enériz (dirs.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 207-239; R. Guardini, «Sacra Scrittura e scienza della fede», en Varios, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 45-91; A. Vanhoye, *Esegesi biblica e teologia: la questione dei metodi: Seminarium* 31 (1991) 267-278; Id., «La recepción en la Iglesia de la Constitución dogmática *Dei Verbum*», en *Escritura e interpretación*, 147-173; B. Costacurta, «Exégesis y lectura creyente de la Escritura», en *Escritura e interpretación*, 117-125; G. Colombo, «Intorno all'“esegesi científica”», en *L'esegesi cristiana oggi*, 169-214; U. Busse (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche*, Freiburg 2005, esp. J. Kügler, «Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft», 10-37; Th. Söding, *Exegetische und systematische Theologie im Dialog über dem Schriftsinn: Theologie und Philosophie* 80 (2005) 490-516; A. Cordovilla, *El ejercicio de la teología*, Salamanca 2019 (2007), 123-153; Id., *En defensa de la teología*, Salamanca 2014, 108-148; L. Schwienhorst-Schönberger, «“Keine rein akademische Angelegenheit“. Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.», en J. – H. Tück (ed.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg 2013, 184-206.

<sup>59</sup>*Los últimos días de Jesús. Textos y acontecimientos*, Santander 2007, 69.

Jesús algo que no dijo; y para la meditación y la *lectio divina*: ¿cómo meditar estas palabras de Jesús que no son *en verdad* de Jesús?<sup>60</sup>

3. Así, no se ve cómo puede una investigación sin *alma* teológica prestarle alma teológica a la cristología<sup>61</sup>. Aunque el Concilio pidió que el estudio de la Sagrada Escritura fuera como el alma de la teología (DV 24; OT 16), este tipo de exégesis no puede cumplir esa función<sup>62</sup>. El diálogo de la cristología sistemática y de la teología con esta exégesis comportará otro sentido, pero de la investigación histórica sobre Jesús la cristología no podrá ganar su alma, su cogollo, su centro, su inspiración, su núcleo sustantivo. Luego el apoyo que la cristología pueda buscar en una exégesis científica que se dedique a la investigación histórica desde presupuestos meramente históricos habrá de ostentar, en todo caso, un puesto secundario y auxiliar. Esto desautoriza ya el proceder de las cristologías ascendentes y obliga a buscar otra senda metodológica y otra impostación más adecuada.

4. Evidentemente a partir de estas premisas metodológicas queda claro que *los resultados* de esta exégesis y de esta aproximación a Jesús de Nazaret *habrán de ser recortados*. No serán capaces de transmitir ni la totalidad del acontecimiento Cristo Jesús, ni la integridad de la identidad de Jesús ni la plenitud de su obra y ni el alcance completo de su pretensión ni el sentido integral de su misma historia. Por lo tanto, una cristología que se alimente de este tipo de investigación habrá o bien de recortar su propuesta sistemática o bien resultar arbitraria o bien pretenderá tomar impulso en la investigación histórica para saltar de la mera historia, y ésta cercenada, a la fe. Sin embargo, el trampolín con el que se pretende ganar impulso está roto en astillas, sólo contiene fragmentos del Jesús de la historia. Este planteamiento por sí mismo, sin introducir otros elementos, no puede proporcionar el impulso suficiente para hacer la transición entre una mera historia recortada a la baja y la fe. De nuevo se percibe que este tipo de investigación solamente puede funcionar en la cristología en todo caso como confrontación crítica, pero no como impulso central.

---

<sup>60</sup>M. Schneider, *Teología como biografía*, Bilbao 2000, 55-59 recalca el malestar que genera el método histórico-crítico para la vida espiritual, la teología y la comprensión de la fe de la Iglesia.

<sup>61</sup>Así también Benedicto XVI, *La hermenéutica de la fe (14 de octubre de 2008)*: Ecclesia N° 3.438 (1 de noviembre de 2008) 1615): «Cuando la exégesis no es teología, la Escritura no puede ser el alma de la teología y, al revés, cuando la teología no es esencialmente interpretación de la Escritura en la Iglesia, esta teología ya no tiene fundamento». Cf. G. Uribarri, *La exégesis «teológica» según el Sínodo*: Razón y Fe 259 (marzo 2009) 193-206.

<sup>62</sup>J. M. Lera, *Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae. Notas sobre el origen y procedencia de esta frase*: Miscelánea Comillas 41 (1983) 409-422; L. Leloir, *La Sainte Écriture, âme de toute la théologie*: Seminarium 18 (1966) 880-892.

5. Por último, debido a la analogía que se puede establecer entre la Palabra de Dios hecha carne, Jesucristo, y la Escritura, como Palabra de Dios escrita por autores humanos (cf. DV 13)<sup>63</sup>, resulta iluminador ensayar un diagnóstico desde el dogma cristológico de este tipo de aproximación exegética<sup>64</sup>. La exégesis meramente científica, como es la aproximación historicista, ya sea la histórico-crítica o la socio-antropológica, solamente toma en cuenta de hecho la autoría humana de la Escritura (DV 12b). No integra lo que supone la autoría divina en su metodología de interpretación (DV 12c). Esto segundo supondría dar cabida no solamente a los criterios científicos que propone DV 12b, u a otros que estén en línea con ellos, sino también a las reglas de hermenéutica teológica que esboza DV 12c. Por esto, lo que practica, descoyuntando la autoría humana y la divina, quedándose de facto con la humana, se puede denominar un *nestorianismo bíblico*. Ahora bien, de una impronta nestoriana en la lectura de la Escritura, de recibirse en la cristología solamente puede producir una *cristología de corte nestoriano*. Con esas premisas no cabe otra posibilidad. Por lo tanto, una cristología que se alimente de la investigación histórica sobre Jesús o que la privilegie será muy difícil que no quede fuertemente impregnada por serios resabios nestorianos, como de hecho ha sucedido<sup>65</sup>.

## 5.2 Peligro de nestorianismo y otros peligros asociados

a) *Un rejón nestoriano: el hiato insuperable entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe*

El traslado de los estudios históricos a la cristología o el comienzo de la cristología precisamente por una consideración de corte histórico de la vida de Jesús ha sido una opción practicada durante algunos años después del Concilio y bendecida por la Comisión bíblica en su documento de 1984. Allí se decía, al hilo de consideraciones en torno a los métodos antropológicos, propios de la cristología ascendente: «Es legítimo, por eso, tomar como punto de partida *“la investigación histórica sobre Jesús considerado como hombre*

---

<sup>63</sup>Aspecto muy resaltado por los Padres Sinodales reunidos en Roma en octubre de 2008, para reflexionar sobre «La Palabra de Dios en la vida y la misión de la Iglesia»; cf. *Proposición 3. Analogía ‘Verbi Dei’*, recogida en *Proposiciones presentadas al Papa por la Asamblea del Sínodo de los obispos*: Ecclesia N° 3.441 (22 de noviembre de 2008) 1749-1755 [proposiciones 1-28], aquí 1749-1750; cf. Benedicto XVI, *Verbum Domini*, 7.

<sup>64</sup>Cf. G. Uribarri, *Exégesis científica y teología dogmática*, 567-571.

<sup>65</sup>Cf. G. Uribarri, *La singular humanidad*.

*verdadero*”»<sup>66</sup>. Nótese que la investigación histórica solamente contempla y tiene presente a Jesús como hombre. Visto desde el dogma de Calcedonia, deja fuera la divinidad. Mirado desde el objeto central de la cristología, dar cuenta de que Jesús de Nazaret es el Cristo de Dios, se queda en Jesús. Sobre el particular ya indica la Comisión, como primer elemento añadido a las cautelas que ha mencionado previamente, el peligro de privilegiar los textos más antiguos, adjudicables al Jesús histórico en sentido técnico, sobre los más recientes y, a veces, más explícitos<sup>67</sup>.

Siguiendo con su reflexión, como colofón sobre los riesgos y límites de este enfoque, que conjuga lo antropológico con lo histórico (la cristología ascendente en definitiva), pide que se aclaren una serie de transiciones de recio alcance, que vienen a poner de relieve la sima que separa la historia y la fe, cuando la Escritura y, sobre todo el NT, se aborda desde una clave restrictivamente historicista. Pide que se dé razón de cómo fue posible pasar de un Jesús considerado como profeta escatológico a la fe en el Hijo de Dios:

«Es perfectamente legítimo que algunos pretendan “*establecer una continuidad entre la experiencia de Jesús y la experiencia cristiana*”. También debe establecerse entonces, sin dependencia ninguna de las hipótesis excesivamente restrictivas, cómo y en qué sentido Jesús “*profeta escatológico*”, fue reconocido por la fe Hijo de Dios; cómo la fe primitiva y la fe de sus discípulos pudo transformarse en una certeza firme de su triunfo sobre la muerte; cómo entre los conflictos que afligieron a la Iglesia de la época apostólica, se pudo reconocer finalmente la “*praxis verdadera*”, la que Cristo había querido, en la que se apoya por tanto el verdadero “*seguimiento de Jesús*”; de qué forma, por último, las interpretaciones diferentes de su persona y de su misión como Mediador entre Dios y los hombres, que se encuentran en el Nuevo Testamento pueden además ser tomadas en cuanto presentan la “*verdadera*” imagen tanto de Él, tal como realmente fue, como de la revelación que se hizo en Él y por Él»<sup>68</sup>.

Fijándonos en su punto central, está pidiendo que se explique cómo se pasó del Jesús de la historia en cuanto percibido por la investigación histórica, es decir, del Jesús histórico en sentido técnico, al Cristo de la fe. Tomando los mismos términos de la Comisión: cómo se pasó de Jesús como profeta escatológico, podemos añadir del reino de Dios, a la fe en el Hijo de Dios. Este paso implica claramente mostrar el tránsito de la

---

<sup>66</sup>Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y cristología*, 1.2.7.3.; cursivas y comillas en el original.

<sup>67</sup>Cf. Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y cristología*, 1.2.7.3. Sobre el particular, cf. G. Uríbarri, *La recepción en la cristología de los estratos de redacción de los evangelios*: Estudios Eclesiásticos 85 (2010) 411-428.

<sup>68</sup>Ibid., 1.2.7.4.; entrecorriados y subrayados en el original.

historia a la fe desde el punto de vista de la investigación histórica, que es el instrumento exegético que maneja la cristología ascendente. Sin embargo, este tránsito resulta muy problemático por varios motivos, que presento de menos a más.

En primer lugar, la misma Comisión ya habla de la necesidad de no manejar «hipótesis restrictivas». Con esto apunta a la dificultad de una comprensión del Jesús histórico con raigambre teológica suficiente, que propicie luego su inserción en el conjunto de la fe cristológica de la Iglesia. Este aspecto no está garantizado y es problemático. Baste con considerar las discusiones entre diferentes autores destacados de la tercera búsqueda, cada uno de ellos con una figura diferente de Jesús. Así, por poner algún ejemplo: Meier y Wright, cada uno a su modo, resaltan la escatología futura en Jesús, en contra de Crossan, quien sostiene que Jesús pregonó una escatología presente y de fuerte tono sapiencial; Horsley caracteriza a Jesús como un revolucionario; Sanders propone un Jesús fiel a la Ley judía; Theissen opina que Jesús fue carismático itinerante. A pesar de ello, voy a dar por bueno que fuera posible llegar a esa imagen de Jesús como profeta escatológico del reino y defenderla de modo consistente y convincente.

Segundo, la misma Comisión en su manera de entender el método exegético y la investigación histórica sobre Jesús no proporciona ninguna herramienta eficaz para ese tránsito del profeta escatológico a la percepción en la fe de que Jesús es, en verdad, el Hijo de Dios, pues descarta toda herramienta que incluya la fe<sup>69</sup>. Así, ¿por qué arte, avalado por qué razones y con qué verosimilitud un profeta escatológico, por muy brillante y profundo que sea, se va a convertir en un Hijo de Dios ontológico y preexistente? Se podrá constatar, desde la historia, que Jesús se presentó como profeta escatológico del reino y que la comunidad primitiva después de la Pascua lo empezó a considerar como el Hijo de Dios. Incluso se podrá percibir una muy temprana devoción a Jesús. Pero el enfoque histórico se prohíbe a sí mismo entrar en la credibilidad de este tránsito<sup>70</sup>.

Porque, además, entre los requerimientos se incluye una exposición de la fe de la primitiva comunidad en la resurrección, en la «certeza firme de su triunfo sobre la muerte». La resurrección en cuanto tal no es accesible al historiador que prescinde de la fe. Se alude, seguidamente, al discernimiento que hubo

---

<sup>69</sup>Cf. G. Uríbarri, *Para una nueva racionalidad*, 267-271.

<sup>70</sup>A este respecto es ejemplar L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids (Mi) – Cambridge (UK) 2003, que no supera el ámbito de la constatación histórica.

de realizar la primitiva Iglesia, en medio de conflictos. Dicho discernimiento remite a la acción del Espíritu, presente en la Iglesia apostólica, guiándola y sosteniéndola. Es decir, dicho discernimiento incluye un claro componente teológico. Por último, habría que dar razón de cómo las cristologías del NT (Mediador) reflejan la verdadera realidad de Jesús. Lo que se pide, en definitiva, es que se resuelva toda la cristología a partir de la génesis de la cristología apelando a la investigación histórica. Algo que desde los presupuestos de la investigación histórica es imposible conseguir.

En tercer lugar, desde la cristología se constata que la investigación histórica sobre Jesús, que como veremos puede prestar algunos servicios a la cristología, introduce una división entre Jesús de Nazaret y la confesión de fe en Jesús como el Cristo, que ella no puede superar. Esta separación entre Jesús (humanidad) y el Cristo (divinidad), una vez introducida dentro de esta dinámica de pensamiento y de esta metodología teológica de estudio de la cristología, no es superable. *Porque solamente Dios puede introducir a Dios en el mundo. Negada la percepción de la acción divina en la historia mediante el método histórico de estudio, cualquier tránsito del mundo o de la historia a Dios ha de llevar la marca de la irracionalidad o la arbitrariedad.*

#### *b) La reducción de Jesucristo a una «superhumanidad»*

Este aspecto es el que ha visto bien C. E. Gunton. En su libro Gunton reflexiona sobre los problemas de la cristología ascendente<sup>71</sup>. En estas cristologías por una parte se integra la investigación histórica sobre Jesús como molde para el diálogo. Por otra, desde el punto de vista del dogma de Calcedonia, se quiere superar el dualismo que se le achaca a la fórmula dogmática del calcedonense. Al afirmar en simultaneidad la divinidad y la humanidad de Jesucristo la fórmula de Calcedonia haría de la figura de Cristo una especie de compuesto ininteligible hoy en día. El camino más adecuado sería dejar de lado la fórmula y buscar, desde una fuerte impostación bíblica, cómo esa misma humanidad de Jesús nos habla de Dios y, desde ahí, se daría una apertura a la comprensión de la divinidad de Jesús.

---

<sup>71</sup>C. E. Gunton, *Yesterday & Today. A Study in Continuities in Christology*, Grand Rapids (Mi) 1983, esp. capítulos 2 («Christology from below») y 3 («Christology from above»), 10-55.

Sin embargo, además de que esta lectura de Calcedonia peca de simplismo y de inexactitudes graves<sup>72</sup>, Gunton muestra magistralmente que una vez negado el dualismo como punto de partida (cristología descendente) no hay ningún mecanismo para introducir la divinidad en la persona de Jesucristo<sup>73</sup>. Cristo queda convertido en un superhombre formidable. A partir de esta aportación de Gunton, se deduce que el seguimiento de un hombre tan grandioso, de un superhombre, engendra «prometeísmo» en sus adeptos, pues ninguno estamos a esa altura<sup>74</sup>. Así, paradójicamente Jesús deja de ser una buena noticia para convertirse en una carga insostenible; estar en misión por Jesús y con Él en lugar de alegrar la vida, genera estrés y quema<sup>75</sup>.

### c) Otros efectos de corte nestoriano sobre la cristología

Una vez introducido este neo-nestorianismo en la cristología sus efectos se multiplican en diversos campos. Destaco algunos de los más notables, una vez que se parte de la investigación histórica sobre Jesús para construir sobre ella la cristología<sup>76</sup>.

1. El paso de Jesús de Nazaret a la *preexistencia* resulta problemático y genera cierto malestar. Lo que estaba claramente atestiguado y es comprobable por métodos científicos es la predicación de Jesús por Palestina. Pasar de hablar de Jesús a considerarle el Logos preexistente supone un salto en las categorías y en la metodología. Más todavía si entran de por medio las narraciones de la infancia y el nacimiento virginal, aspectos sobre los que la investigación mantiene posiciones críticas en cuanto a su verosimilitud para la aproximación histórica crítica. La preexistencia corre el peligro de presentarse como un *mitologúmenon*, aquejado de déficit de credibilidad<sup>77</sup>.

---

<sup>72</sup>G. Uríbarri, *La singular humanidad*, cap. 4 («Leyendo el concilio de Calcedonia y siguiendo su estela»), 103-145; J. R. La Parra, *El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia*, Barcelona 2018.

<sup>73</sup>Cf. C. E. Gunton, *o.c.*, esp. capítulo 5 («Christology and Dualism») 86-102.

<sup>74</sup>Cf. G. Uríbarri, *El mensajero. Perfiles del evangelizador*, Madrid – Bilbao 2006, 101-111 («Contra el prometeísmo apostólico»).

<sup>75</sup>Un intento de conjurar este peligro en G. Uríbarri, *El mensajero*, 19-34 («Del sentido a la relación: dos modelos pastorales»).

<sup>76</sup>Más detalles en G. Uríbarri, *La singular humanidad*, esp. cap. 2 («La devoción a Jesús y la singularidad de su humanidad») y 3 («A vueltas con la cristología ascendente»), 47-102.

<sup>77</sup>Para otra aproximación a estos temas, cf. K. - H. Menke, *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia*, Salamanca 2007.

2. Como la investigación histórica sobre Jesús o bien descarta comenzar por las narraciones de la infancia o considera que no resisten la criba los métodos científicos para comprobar su historicidad, se siembran dificultades para la conexión entre *mariología* y *crisología*. La primera corre el peligro de quedar como mero ámbito para la devoción, pero sin sustento crítico firme. Así, los tres servicios tradicionales de la mariología a la crisología se pierden:

- a) María ya no asegura la verdadera humanidad del Verbo: nacido de mujer, es un hombre como nosotros. La verdadera humanidad de Jesucristo es el punto de partida, al comenzar por la historia de Jesús.
- b) Tampoco la singularidad de esta humanidad: nació por intervención especial del Espíritu Santo y, entonces, en su identidad humana ya es alguien singular, puesto que su humanidad es la que asumió el Verbo en su encarnación.
- c) María, como Virgen y madre de Dios (*theotókos*), también rubricaba la divinidad de Jesucristo.

En la perspectiva que vengo dibujando, b) y c) se pierden, con gran perjuicio para la crisología.

3. En esta situación queda en suspenso la conexión de la *crisología con la Trinidad* o, mejor, la iluminación del misterio de Cristo desde su entronque con el misterio Trinitario. La separación entre Jesús y Cristo imposibilita una crisología trinitaria, pero tal aspecto erradica las condiciones de posibilidad de la fe crisológica.

4. Como resultado, nos quedamos con la humanidad de Jesús, pero sin la fe en el Cristo. Ahora bien, esto implica en la práctica que se han minado las bases para elaborar la *soteriología*, que exige una mediación ascendente y descendente<sup>78</sup>. Sobre una humanidad que no es singular y no está unida hipostáticamente a la divinidad no se puede asentar la comprensión cristiana de la salvación.

5. En resumidas cuentas y como resultado final, se recalca la humanidad de Jesús, pero ésta carece de singularidad propia<sup>79</sup>: no hay instrumental para verla como la humanidad del Verbo encarnado. Así, Jesús pasa a ser uno más

---

<sup>78</sup>Cf. B. Sesboué, *Jesucristo, único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* 2 vols., Salamanca 1990-1993.

<sup>79</sup>Cf. G. Uribarri, *La singular humanidad de Jesucristo*.

de nosotros, sin cualificación sustantiva para que sea el Cristo (en toda su altura mayestática), el Hijo de Dios, el Señor de la historia y del universo, el Redentor del hombre.

## 6. HACIA UNA PROPUESTA: EL PAPEL DE LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICA EN LA CRISTOLOGÍA

A pesar de que la cristología no se puede apoyar en su fundamentación y desarrollo sobre la investigación histórica sobre Jesús, sin embargo, tampoco resulta sano prescindir de ella por varias razones de orden teológico. Las enumeraré sucintamente y luego propondré cómo se puede tener presente

### 6.1 Elementos cristológicos en juego

1. Si un nestorianismo bíblico no es aconsejable, porque desemboca en un nestorianismo cristológico, tampoco es una salida apropiada una suerte de *monofisismo bíblico*, que igualmente incubaría una suerte de monofisismo cristológico. Una de las terapias para evitar este doble tipo de monofisismo procede del contacto, la confrontación y enriquecimiento con los estudios históricos sobre Jesús. Al atender a la historia de Jesús, más todavía desde el punto de vista de la investigación científica sobre la misma, se elimina de raíz la posibilidad de caer en el monofisismo. Si bien la investigación histórica sobre Jesús, como empresa meramente científica, no se puede tomar como fundamento exclusivo para la cristología, sobre la que edificar críticamente la fe cristológica, tampoco conviene ignorarla por completo desde el punto de vista de la cristología sistemática.

2. Como ya he mencionado someramente, en una época de estudios históricos se ha de ser capaz de una acreditación histórica de la cristología. Dicho de otro modo, sabiendo que Jesús fue un galileo que empezó a predicar la irrupción del reino de Dios ligado a su persona y su ministerio, como los estudios históricos han puesto de manifiesto, la cristología está en una situación en la que pertenece al núcleo de la consistencia de la fe cristológica ser capaz de articular una explicación coherente de los *orígenes y la génesis de la cristología* al menos por dos razones.

Primero, porque Jesús fue un judío, ciertamente muy peculiar y que ya rompía los moldes del judaísmo de su tiempo, un judío *marginal* con Meier si se quiere. Además, sus primeros seguidores se movían dentro de un cuadro

conceptual judío en su comprensión de Jesús y su mesianismo, si bien el mismo Jesús lo ampliaba y cuestionaba. Estos dos factores, suficientemente expandidos en la mentalidad corriente de los cristianos formados y con argumentos serios por parte de la investigación histórica, suponen que la génesis de la cristología forme parte de los contenidos de los que ha de dar cuenta para que se pueda mantener con coherencia, legitimidad y verosimilitud que Jesús es el Cristo. De no hacerlo, la cristología sistemática estaría dejando un flanco al descubierto, sin proporcionar respuestas a las preguntas críticas tanto de la investigación histórica sobre Jesús como de los creyentes impregnados por ella.

Segundo, porque la génesis de la cristología, la explicación suficientemente cabal de cómo unos judíos del siglo primero empezaron a proclamar que un profeta nazareno era el Cristo, el Señor, el Hijo de Dios y el Salvador del mundo pertenece también a la cualificación del mismo Jesús de Nazaret, como aquel personaje de la historia que fue capaz de desplegar y poner en marcha una confesión de fe de tal calibre en Él, supuestamente un hombre de la Palestina del siglo I. ¿Qué exceso había en este Jesús? ¿Cuál era su pretensión? ¿Qué enseñanza predicó y con qué signos la acreditó? ¿Qué ocurrió para que le mataran? ¿Cómo pudieron predicar que seguía vivo y que era el Señor (*Kyrios*) de vivos y muertos justo después de su muerte en cruz? Conseguir una explicación suficientemente razonable de todos estos aspectos, ya sea en un esquema descendente o ascendente o en una mutua imbricación de ambos, forma parte de lo que la cristología ha de aclarar para calibrar la figura de Jesucristo, rey y Señor del universo, que pasó haciendo el bien por las aldeas de Palestina.

3. El recurso a una explicación de corte dogmático descartando de raíz la confrontación con la investigación histórica sobre Jesús, como sería refugiarse en una apelación al calcedonense desde una actitud pusilánime ante la investigación científica y la crítica histórica, no sería suficiente. El mismo dogma de Calcedonia recalca la humanidad y, consiguientemente, la historicidad de Jesús como puso de manifiesto Rahner. Por lo que el despliegue histórico de su ser humano, al que la investigación histórica atiende de modo prevalente y exclusivo, resulta un interlocutor necesario.

Parece conveniente entrar también en este punto en la sana relación circular entre dogma y Escritura. Con esto quiero decir que una mera lectura científica de la Escritura, sin hermenéutica teológica, corre el riesgo de perder el norte del contenido verdadero de la Escritura, como ocurre a veces en la investigación histórica, si por ejemplo se privilegian los apócrifos. Las narraciones evangélicas no se entienden bien sin la lente inicial del kerigma

cristológico, asentado en las confesiones de fe más originales y primitivas. Pero también sucede lo contrario: el dogma (o las confesiones de fe) vaciadas de la historia concreta de Jesús corren el peligro de desdibujarse y falsearse. La técnica literario-teológica del secreto mesiánico en Marcos lo pone de relieve: Jesús es el Mesías verdadero, pero un Mesías crucificado, de sufrimiento y humillación, no de triunfo y gloria al margen de la cruz. Por eso, el dogma se ha de leer y entender desde la Escritura.

Esto sentado, ¿cómo incorporar y en qué lugar la investigación histórica?

## **6.2 Esbozo de metodología para la cristología en la relación con la investigación histórica sobre Jesús**

Desde que se inició la investigación histórica sobre Jesús, la cristología ha de lograr afirmar en toda su densidad el valor teológico y cristológico de la historia de Jesús. Este elemento se encuentra cuestionado por varios frentes.

- a) Por una parte, por el vaciado historicista de la historia de Jesús, que prescindiendo metodológicamente de la fe y la interpretación teológica, termina por hacer de Jesús un simple personaje histórico interesante, controvertido y fascinante de la Palestina del primer tercio del siglo I, pero nada más, sustrayéndole la cualidad teológica gracias a la cual la fe cristiana le confiesa como el Salvador.
- b) Por otra parte, la cristología que se interesa por la historia de Jesús también ha de hacer frente a las reconstrucciones históricas de la figura de Jesús que no son congruentes con la fe cristiana, a pesar de su popularidad y su halo de cientificidad. La irrupción de los apócrifos en la investigación histórica sobre Jesús, —que por sí misma puede ayudar a un mejor conocimiento de la época y, principalmente, del cristianismo primitivo, y a completar con más detalles la *Wirkungsgeschichte* (la historia de los efectos) de Jesús—, y de un tono antieclesial propicia la potenciación en exceso de una serie de rasgos de Jesús y el silenciamiento de otros que producen un Jesús en el que no es reconocible la figura del maestro y el Señor, con el que los creyentes se relacionan.

Frente a tal impugnación desde la crítica histórica, la fe cristiana no puede refugiarse en el fideísmo. Ha de acreditarse ante los estudios históricos, ante la razón crítica de la modernidad. Por eso, aunque la cristología no puede renunciar al momento descendente en su elaboración, de hacerlo perdería el enganche trinitario y desnaturalizaría por completo la fe cristiana, tampoco puede refugiarse piadosamente en esa impostación metodológica, haciendo caso

omiso de la dificultad de la acreditación histórica o despreciando altivamente este campo de estudio, por muy plagado de minas que se encuentre. Por otra parte, la investigación histórica también ha hecho aportaciones positivas a la cristología, enriqueciendo la perspectiva que se venía teniendo, por ejemplo, sobre los milagros, las parábolas, la oración de Jesús, el seguimiento, la elección de los Doce, etc.

La salida más razonable en esta situación de conjunto consiste en elaborar una cristología en la que el recorrido histórico de Jesús de Nazaret obtenga un peso sustantivo pero equilibrado, que sea un factor de peso pero no único. Así, podrá aportar la consideración de una auténtica humanidad en Jesús, en la que el devenir de la historia implica el juego de la libertad y la voluntad, a través de los cuales se logra o malogra la propia identidad. Dicho en términos más tradicionales, recuperar una auténtica teología de la humanidad de Cristo, en la que confluyan los siguientes elementos, de modo articulado:

#### *a) Acreditación histórica limitada*

En primer lugar, una necesaria *acreditación histórica* de un núcleo básico y sólido en torno a la figura de Jesús, históricamente sostenible ante la crítica histórica. Esta reconstrucción, además de avalar la consistencia de la historia de Jesús críticamente considerada (Jesús histórico) con la visión creyente de la historia de Jesús (Jesús de la historia o terreno narrado en los evangelios), habría de ser capaz de mostrar la congruencia de la posterior confesión de fe (Cristo de la fe), supuestos la resurrección y los desarrollos postpascuales, que a pesar de su innovación no supusieron una revolución en el vacío, sino llevar a término conclusivo una serie de cuestiones mayores sólidamente asentadas en el ministerio y la predicación de Jesús, en su pretensión, en su autocomprensión y en su auténtica identidad. Es decir, se trata de mostrar, en la articulación básica de la fe cristológica que defiende que Jesús es el Cristo, que este Jesús de Nazaret que vivió en la Palestina del siglo primero realmente merece ser confesado como el Cristo. Así, pues, una acreditación histórica de Jesús de Nazaret cargada de sustancia y densidad cristológica. Por lo tanto, el resultado de la investigación histórica sobre Jesús obtiene un peso importante y los elementos que se pongan de relieve resultarán bien significativos.

Como de la historia y de la mera investigación histórica prescindiendo de la fe no se puede dar el salto hacia la fe cristológica, en enfoque metodológico que propongo consiste en una *confirmación o ratificación histórica* (*geschichtliche*

*Vergewisserung*)<sup>80</sup>. Es decir, no pretenderé extraer de un estudio neutral, objetivo y sin intereses de la historia de Jesús el resultado de que merece el título de Cristo, Señor e Hijo de Dios, que es el mediador entre Dios y los hombres y el Salvador universal. Ya he indicado que esta transición entre el profeta escatológico del reino de Dios y la confesión eclesial en toda su extensión, tan relevante para la Comisión bíblica en su documento de 1984, no se puede realizar desde la metodología de la investigación histórica sobre Jesús. La cuestión será, partiendo de que la fe cristológica así lo sostiene y entiende, comprobar si la indagación histórica científica lo desmiente o si más bien da pistas suficientemente sólidas como para ratificarlo. Es decir, no pretendo ganar la confesión de fe cristológica a partir de la investigación histórica sobre Jesús, sino comprobar si esta confesión resiste con solera la prueba de los estudios históricos de carácter crítico y que metodológicamente prescinden de la fe y, además, se ve enriquecida desde este punto de vista.

Dicho de otro modo, se trata de someter a la prueba de la investigación histórica la estructura del kerigma, pero sin prescindir por completo de él. En las narraciones evangélicas se nos proporciona una *lente kerigmática* de diversas formas, como son:

- El prólogo de Juan, las narraciones de la infancia de Mateo y Lucas, como mínimo la escena bautismal en Marcos.
- La presencia significativa de las confesiones de fe y los himnos cristológicos del corpus de ascendencia paulina y las otras epístolas, también en circulación en la comunidad primitiva, que incluyen de igual modo una lente de lectura para las narraciones, a la vez que se dejan iluminar por el material narrativo.

Así, no oculto que el interés del estudio histórico es el de la ratificación kerigmática. El kerigma a la vez que sirve de lente, para introducir las preguntas pertinentes, se pone en cuestión crítica para ver si la investigación histórica lo avala de modo significativo o si lo pone en cuestión hasta el punto de que no sea ya sostenible. Por otra parte, también se acude a la historia para generar el marco hermenéutico de interpretación del kerigma y su anclaje histórico firme.

Desde aquí se comprenderá en qué sentido se puede tratar de mostrar la congruencia de la génesis de la cristología, sin la pretensión de reconstruir críticamente y desde cero todos sus jalones. Más bien, partiendo de la cristología

---

<sup>80</sup>Me inspiro en M. Kehl, *Eschatologie*, Würzburg 1988, 21-25 (trad. *Escatología*, Salamanca 1992, 14-19); Id., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992, 53-60 (trad. *La Iglesia: eclesiología católica*, Salamanca 1996).

que el NT nos propone, trataré de ver la lógica de la misma atendiendo a lo que puede ser una reconstrucción retrospectiva, desde el resultado final hacia sus gérmenes iniciales y no al revés: como partiendo de cero para llegar hasta la más alta cristología descendente. O, mejor, sin olvidar la alta cristología descendente y teniéndola como clave de fondo, mostrar su congruencia con los rasgos y elementos de la cristología ascendente que se asoma en diferentes momentos en los textos neotestamentarios. Es decir, contrastando la *fides spiritualis* con la *fides historica*, para comprobar la imbricación entre ambas, pero sin tratar de derivar el total de la *fides spiritualis* a partir de la *fides historica*.

#### b) *Teología de los misterios de la vida de Cristo*

En segundo lugar, y vista la fiabilidad fundamental de los relatos evangélicos, se trataría de tomar en peso todo el contenido de las narraciones evangélicas como relevantes para la fe. Ya puse de relieve al presentar la postura de Käsemann, que la historia de Jesús como historia *kerigmatizada* pertenece al kerigma. Toda ella es teológicamente relevante y significativa. La cristología la ha de tener en cuenta en su integridad, para no realizar una rebaja sobre los contenidos que contiene la transmisión kerigmática de la primitiva comunidad.

Desde esta atalaya, sería conveniente realizar una teología de los *misterios de la vida de Cristo*<sup>81</sup>. Es decir, una consideración sustantiva de sus dichos y

---

<sup>81</sup>Desde mi punto de vista es lo que hace J. Ratzinger – Benedicto XVI en sus libros sobre Jesús. Como confirmación, véase el vol. II: *Jesús de Nazaret. II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011, 8 (*Obras completas VI/1*, 385). Ya lo anticipó A. Cordovilla, *Siete tesis sobre el libro “Jesús de Nazaret” de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*: Revista de espiritualidad 266 (2008) 123-144. Poco se ha hecho en este terreno tras el programático: capítulo VIII: «Los misterios en la vida de Jesús», en J. Feiner y M. Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, con contribuciones de A. Grillmeier, «Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general», 21-39 (reeditado en: «Das Mysterium und die Mysterien Christi», en Id., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, 716-735); R. Schulte, «Los misterios de la prehistoria de Jesús», 40-71; Ch. Schütz, «Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús», 72-141; H. U. von Balthasar, «El misterio pascual», 143-335 (reeditado: *Teología de los tres días. El misterio pascual*, Madrid 2000). Véase, como muestra: A. Grillmeier, «Mysterium», en LThK<sup>3</sup> VII (1998) c. 577-582; O. González de Cardedal, *Fundamentos de Cristología. I El camino*, Madrid 2005, 591-660; J. Granados, *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*, Salamanca 2009; J. Vidal Taléns, *Jesús, la alegría indestructible del Padre. Mirar a Jesús, llegar a «ver» en Él al Hijo de Dios y seguirle*, Valencia 2010, esp. 17-43. La revista *Communio* tercera época 24 (abril – junio 2002) le dedicó un número monográfico a «Los misterios de la vida de Jesús».

hechos, en los que no se dé un vaciado hasta los mínimos sostenibles desde un punto de vista historicista ni una reducción a sus claves, sino una lectura teológica que aprecie la profundidad del contenido revelado en cada una de las circunstancias históricas de la vida de Cristo, desde la encarnación, pasando por el nacimiento, siguiendo por toda su vida terrena, hasta culminar en los acontecimientos pascuales, con la resurrección y la ascensión<sup>82</sup>.

Esta perspectiva desde la historia empalma con otras preocupaciones más ligadas a la teología de la encarnación, cuestión capital de la cristología, y en el debate en torno a la teología pluralista de las religiones. Porque la densidad de los misterios de la vida de Cristo, desde el nacimiento hasta la Pascua, recaban una teología de la encarnación como su fundamento; motivo que ya se ofrece en las narraciones de la infancia de Mateo y Lucas, en el prólogo de Juan y, más mesuradamente, en el prólogo de Marcos junto con la narración del bautismo de Jesús. Pero, además, esta misma óptica se encuentra de alguna manera entreverada en los mismos misterios de la vida de Cristo si se observa una doble perspectiva. Primero, que los títulos cristológicos están intercalados en la misma trama de las narraciones evangélicas, como puntuando el texto, aportando marcas de lectura y claves desde lo alto de la historia terrena de Jesús, una inserción de la clave descendente en el caminar de Jesús hacia Jerusalén, la cruz, la resurrección y la exaltación. Segundo, porque la lectura de estas narraciones no se habría de separar de la reflexión cristológica presente en las epístolas, que están considerando de un modo indudable a Jesús como el Señor vivo y el Hijo de Dios con quien ahora están en relación, gracias al cual han recibido la salvación, en quien ahora viven y son (las expresiones *en Cristo* y *con Cristo*, tan frecuentes y sustanciales en la literatura paulina).

Esta densidad de los misterios de la vida Cristo no debe realizar un vaciado del peso sustantivo del caminar terreno desde el polo opuesto al de un historicismo ciego para la fe. Al contrario, se ha de combinar con todo el significado de la humanidad completa de Cristo, como hombre libre, que construye y realiza su identidad a través de su voluntad. En el caso de Cristo el hilo teológico conductor de toda su historia terrena es *la obediencia*. Lo cual nos indica que siendo Hijo, Salvador, Cristo y Señor, realizó el significado teológico de estos títulos precisamente en el transcurso concreto de su caminar a través de la obediencia. Podemos decir, centrándonos en el título más

---

<sup>82</sup>Apuntes para fundamentar este acceso en G. Uribarri, «“... juntamente contemplando su vida” [Ej 135]. Los misterios de la vida de Cristo como epifanía de la voluntad de Dios», en Id., (ed.), *Dogmática ignaciana. «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*, Bilbao – Santander – Madrid 2018, 177-204; Id., *Contemporaneidad de Cristo en la carne, condición del encuentro y de nuestra divinización: Teología y Catequesis 141* (2018) 13-35.

significativo de la cristología, el de Hijo de Dios, que, siendo el Hijo eterno del Padre, nos mostró el camino de la filiación, lo que significa la filiación, a través de su caminar terreno. El que era la Palabra junto a Dios (Jn 1,1), se encarnó en la historia (Jn 1,14). Por eso, nos ha podido *interpretar* (*exegésato*: Jn 1,18) el significado del Padre. Toda la historia de Jesús es revelación, interpretación, exégesis del rostro del Padre. Siendo Hijo se hizo Hijo y manifestó como Hijo a través de su caminar terreno<sup>83</sup>.

Abundando más en el asunto, confluyen cuatro perspectivas.

*1. La identidad de Jesucristo como hombre pide tomar en peso su historia.* Como hombre, la identidad de Jesús no está del todo concluida con su nacimiento, como no lo está en el caso de ningún otro ser humano. Al nacer ya pertenecemos al género humano, a una familia, a un pueblo. Sin embargo, nuestra identidad se construye, se desarrolla, se decanta y cuaja a través de un recorrido personal, de una historia en las que se entreveran las opciones y las decisiones libres, con las coyunturas y los condicionamientos que nos acompañan. En el caso de Jesucristo, su verdadera humanidad no puede ser ajena al necesario recorrido en el que la identidad inicial adquirida con el nacimiento se despliega a través de la historia personal.

*2. Pensar con seriedad la encarnación implica una apertura a la historia.* Pensar la encarnación con seriedad implica no reducirla solamente como el momento puntual de la asunción de la naturaleza humana, como si con ello la encarnación agotara todo su valor y cumpliera todo su significado. La encarnación incluye el despliegue de la identidad a través de un recorrido histórico, de decisiones, de opciones en medio de conflictos, oportunidades y coyunturas. Esto supone que la historia completa de Jesús ha de adquirir mayor relevancia para la teología de la encarnación, sin reducirla al momento estelar del nacimiento. Qué significó el nacimiento del Salvador se despliega a lo largo de toda su historia, hasta culminar en su libre y obediente entrega a la muerte. Toda la historia terrena de Jesús queda preñada y grávida de significación teológica para la teología de la encarnación.

Esta perspectiva se refuerza, si a estas consideraciones más generales añadimos dos factores de orden estrictamente teológico, con una fuerte presencia en documentos del NT que hacen una lectura teológica de la vida de Jesús y de su caminar terreno. En primer lugar, como ya he indicado, el hilo

---

<sup>83</sup>Cf. G. Uríbarri, *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Santander 2017, 91-122 («¿Fue Jesús un místico? El Espíritu en y sobre Jesús»).

conductor del caminar terreno de Jesús es la *obediencia*, aspecto muy recalcado en la teologización de Pablo (Rm 5,19; Filp 2,6-11), de Juan (Jn 4,34; 5,30; 6,38-40) y en la *Carta a los hebreos* (Heb 5,8; 10,7.9-10), no ausente de los sinópticos (Mc 14,36 y par.) La obediencia supone el ejercicio de la voluntad y de la libertad, supone un caminar histórico a través del cual se ejercita. Esto implica que ese camino de obediencia es el camino de la filiación, pues siendo Hijo, se mostró como Hijo verdadero a través de la obediencia. Por lo tanto que la filiación no es ajena a un transcurso histórico, que por tanto se densifica en su sentido teológico.

En segundo lugar y de modo consonante, también encontramos al menos en el evangelio de Juan y en la *Carta a los hebreos*<sup>84</sup> la clave de la consumación (*teleiosis*: Jn 4, 34; 5,36; 17,4; 19,28; Heb 2,10; 5,9; 7,28; 10,14). Es decir, la consideración según la cual el caminar terreno de Jesús en su transcurso adquiere gran densidad, porque es la marcha hacia la consumación del plan de Dios y de lo que el mismo Jesús es en su radicalidad última. Una consumación que se realiza a través de la obediencia, de la acción de la voluntad y de la libertad, por lo que no es ajeno a la historia concreta del caminar terreno de Jesús. Una historia y un itinerario que le pondrá en el trance de entregar la vida al Padre hasta la muerte por nosotros y nuestra salvación. Así, obediencia, consumación, filiación, caminar histórico, obra salvífica y, como clave de fondo, encarnación se abrazan.

3. *Conexión con el giro antropológico de la modernidad.* Esta apertura al dinamismo encarnatorio permite esbozar con más facilidad el empalme con el giro antropológico de la modernidad. No porque la humanidad de Cristo se vaya a medir desde las categorías antropológicas al uso, haciendo de Cristo un caso más dentro de la antropología, si bien una precomprensión de la humanidad resulta imprescindible; sino porque así será más accesible la presentación de Cristo como el hombre perfecto (GS 45; cf. Jn 19,5), como la realización más lograda de la humanidad, por su unión consustancial con la divinidad, convirtiéndose así la cristología en la norma de la antropología (GS 22). Una humanidad que ahora se mira con ojos más cercanos a la antropología actual, en cuanto que el factor radical no se asienta tanto en una aproximación de cuño metafísico (presencia de la naturaleza humana verdadera), cuanto en

---

<sup>84</sup>A. Vanhoye, *La 'Teleiosis' du Christ: Point capital de la christologie sacerdotale d'hébreux: New Testament Studies* 42 (1996) 321-338; Id., *La lettre aux hébreux. Jésus-Christ, médiateur d'une nouvelle alliance*, Paris 2002.

el despliegue existencial de una historia de libertad, a través de la voluntad y la obediencia en un contexto histórico y social determinado.

*4. Conexión con la problemática suscitada por la teología pluralista de las religiones.* Por último, y por conectarlo con la problemática que deriva de la teología pluralista de las religiones, así será posible incidir de lleno en la disputa en torno a la encarnación y la unicidad y universalidad de la salvación de Cristo. Porque la consideración de la encarnación, en la que la historia de Jesús adquiere todo su peso, como verdadera historia humana, nos muestra el camino del hombre y así nos descubre el sentido del hombre. Pero, a su vez, y fijándonos ahora en el otro polo que hasta ahora habíamos silenciado más, la encarnación, incluido su dinamismo encarnatorio, también nos manifiesta a un Dios capaz de encarnarse, que no es lejano a nuestra realidad, a nuestra historia, a nuestra condición humana, a nuestra libertad y nuestra voluntad. Y así nos revela el sentido de Dios y la imagen de Dios, que queda muy marcado por su atadura a una historia humana concreta, como la historia de la revelación de su rostro, dotándola desde esta perspectiva también de una tremenda significación y densidad.

En tanto en cuanto la encarnación supone una kénosis, un vaciamiento y una humildad por parte de Dios, que en su amor se hace uno de nosotros, nos abre también una vía para considerar las otras religiones como posibles vías de salvación. El que tomó la forma de esclavo, se hizo siervo de todos, se humilló hasta la muerte y nos salvó en el desprecio a su persona, ¿no será capaz de alumbrar humildemente y desde dentro las tradiciones religiosas de la humanidad, en sus elementos más positivos, desde la humildad del que no es reconocido ni confesado expresamente? ¿No es esta línea congruente con la figura del siervo, que se humilla en el lavatorio de los pies y llega a entregar su vida ignorado y despreciado? ¿No indica la encarnación la humildad con la que Dios quiere asumir y fecundar desde dentro a la humanidad para que encuentre el camino hacia Dios? Desde la kénosis y el abajamiento se hace perceptible un rostro de Dios que es capaz de habitar en la humildad, de pasar desapercibido, de hacerse presente de modo escondido. Así, es posible apuntar hacia una dinámica encarnatoria del Logos que se adensa en Jesucristo, el Logos encarnado, pero que permite considerar semillas del Verbo en otros lugares.

Por otra parte, introducir la encarnación como factor esencial, ligado a la historia concreta de Jesús de Nazaret, evita el extrinsecismo de la salvación cristiana. Desde aquí obtiene plausibilidad la lógica con la que el cristianismo, desde sus propia autointelección, proclama que Jesucristo, perfecto en la

divinidad y perfecto en la humanidad, es el Salvador universal<sup>85</sup>. La historia de Jesús de Nazaret puede ostentar la especificidad de ser la revelación del verdadero rostro de Dios a los hombres.

Leyendo e interpretando estos factores, se abre la perspectiva para considerar en toda su seriedad lo que podemos denominar el *dinamismo encarnatorio*<sup>86</sup>. Es decir, cómo la encarnación pide necesariamente un despliegue a través del cual Jesucristo manifieste su verdadera humanidad. Una humanidad que se perfecciona y consume en la obediencia, mostrando así el camino de la salvación y, correlativamente, de nuestra divinización y humanización.

### c) *¿Cómo integrar la ratificación y la teología de los misterios?*

El enfoque propuesto exige un doble camino: ratificación histórica y teología de los misterios. ¿Cómo conjugarlos? Lo que propongo consiste en un entramado de tres pasos encadenados. En primer lugar, como he justificado, parto de la prioridad de la lente kerigmática, que afirma la verdad teológica de lo que se recoge en la Escritura, de modo general, y en los evangelios, de modo particular. Seguidamente, entro en diálogo con la investigación histórica sobre Jesús, al menos con una parte de la misma, para ver si es viable y hasta qué punto una ratificación o verificación histórica, siempre limitada, de la verdad afirmada por el kerigma, en cuanto que esta verdad o se asienta en la historia de Jesús o toca la historia. Una vez ganada esta acreditación, tercer paso, procedo a una lectura e interpretación teológica de aquello que el misterio del que se esté tratando contiene como contenido teológico, ya sea la muerte, la resurrección, la irrupción del reino de Dios, los milagros de curación, la última Cena, etc.

## 7. CONCLUSIÓN

Comenzaba este discurso refiriendo cómo Harnack postulaba una reducción de la cristología como saber a ciencia histórica, mientras que Barth protestaba desde la relevancia del Resucitado para la fe, incluyendo el testimonio eclesial como medio imprescindible para el teólogo. He tratado

---

<sup>85</sup>Cf. G. Uríbarri, *Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación*, en A. del Agua Pérez (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la «Dei Verbum»*, Madrid 2017, 80-118.

<sup>86</sup>Cf. G. Uríbarri, *El dinamismo encarnatorio según las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia*: Estudios Eclesiásticos 81 (2006) 37-95.

de mostrar la imposibilidad de la empresa de la teología liberal, con Harnack como representante máximo, a la hora de elaborar una cristología sistemática. Mi postura se sitúa mucho más cerca de la Barth. Sin embargo, a pesar de coincidir con él en lo que afirma, la absoluta centralidad del Resucitado y de la fiabilidad del testimonio eclesial sobre él, pienso que también la investigación histórica puede realizar aportaciones, subsidiarias pero significativas, para la fundamentación sistemática y crítica de la fe eclesial en Jesús de Nazaret como el Cristo. Erik Peterson, quien se distanció de Harnack y empujó como nadie a Barth hacia la «dogmática eclesial», captó la insuficiencia del vaciado historicista que propugnaba la teología liberal, pero respondió desde una concepción y una metodología histórico-teológica que aportaba solidez a los hechos históricos como acontecimientos teológicos, con una suerte de fenomenología teológica desde la erudición histórica. Un desprecio total del puesto de la investigación histórica (Bultmann) nos abocaría, simultáneamente, al fideísmo y a la negación de la encarnación. Sean estas cavilaciones un sentido homenaje de gratitud a una figura teológica marginal y marginada<sup>87</sup>, Erik Peterson, repleta de una honestidad intelectual insobornable, marcada por un coraje inquebrantable en la búsqueda de la verdad de la fe y una portentosa penetración al teologar.

## 8. BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agustín, San, *De vera religione*, (cura et studio K. - D. Daur, *Corpus Christianorum Series Latina* vol. 32, Turnholti 1962, 169-260).
- Agustín, San, *Obras completas de San Agustín. IV Obras apologeticas*, Madrid 1948.
- Agustín, San, *Sermo* 43 (CCSL 41,508-513; PL 38,254-258).
- Anselmo, San, *Proslogion*, en *Obras completas*. Edición bilingüe. Trad. J. Alameda, Madrid 1952, I, 358-405.
- Aparicio Valls, M. del C., *Palabra de Dios en palabra humana. La inspiración bíblica*, Madrid 2019.

---

<sup>87</sup>Una de sus obras lleva por título *Marginalien zur Theologie* (1956), ahora, ampliada en E. Peterson, *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von B. Nichtweiß, (Ausgewählte Schriften 2), Würzburg 1995. Hay una traducción castellana de la primera edición en E. Peterson, *Tratados teológicos*, Madrid 1966, 203-252 + 308-311 (notas). Cf. G. Caronello (ed.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012 (hay una versión italiana: *Erik Peterson. La presenza teologica de un outsider*, Città del Vaticano 2012).

- Arzubialde, S., *Ejercicios espirituales de san Ignacio. Historia y análisis*, Bilbao – Santander 1991.
- Bacht, H. – Grillmeier, A., *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart* 3 vols., Würzburg 1951-1954.
- Balthasar, H. U. von, «El misterio pascual», en J. Feiner y M. Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 143-335.
- Balthasar, H. U. von, *Seriedad con las cosas. Córdula o el caso auténtico*, Salamanca 1968.
- Balthasar, H. U. von, *Teodramática. 3. Las personas del drama: el hombre en Cristo*, Madrid 1993.
- Balthasar, H. U. von, *Teodramática. 4. La acción*, Madrid 1995.
- Balthasar, H. U. von, *Teología de los tres días. El misterio pascual*, Madrid 2000.
- Barth, K., «Antwort auf Herrn Professor von Harnacks offenen Brief» [1923], en «Ein Briefwechsel zwischen Karl Barth und Adolf von Harnack», publicada por K. Barth, *Theologische Fragen und Antworten. Gesammelte Vorträge* 3., Zollikon 1957, 7-31.
- Barth, K., *Die Menschlichkeit Gottes*, Zürich 1956.
- Batlogg, A., *Die Mysterien des Lebens Jesu bei Karl Rahner. Zugang zum Christusglauben*, Innsbruck – Wien 2001.
- Benedicto XVI, *La hermenéutica de la fe (14 de octubre de 2008)*: Ecclesia N° 3.438 (1 de noviembre de 2008) 1615.
- Benedicto XVI, *Verbum Domini*: AAS 102 (2010) 681-787.
- Blondel, M., *Historia y Dogma. Sobre el valor histórico del dogma*. Estudio introductorio y edición a cargo de C. Izquierdo, Madrid 2004.
- Bovon, F., *Los últimos días de Jesús. Textos y acontecimientos*, Santander 2007.
- Burridge, R. A., «Gospel Genre, Christological Controversy and the Absence of Rabbinic Biography: some Implications of the Biographical Hypothesis», en D. G. Horrel – Ch. M. Tuckett (eds.), *Christology, Controversy & Community. New Testament Essays in honour of David R. Catchpole*, Leiden – Boston – Köln 2000, 137-156.
- Burridge, R. A., «Greco-roman Biography and the Gospels' Genre», en B. Estrada – E. Manicardi – A. Puig i Tàrrach (eds.), *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*, Roma 2013, 151-198.
- Busse, U., (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche*, Freiburg 2005.
- Caronello, G. (ed.), *Erik Peterson. Die theologische Präsenz eines Outsiders*, Berlin 2012.

- Caronello, G. (ed.), *Erik Peterson. La presenza teologica de un outsider*, Città del Vaticano 2012.
- Coakley, S., «What Does Chalcedon Solve and What Does it Not? Some Reflections on the Status and Meaning of the Chalcedonian “Definition”», en S. T. Davis – D. Kendall – G. O’Collins (eds.), *The Incarnation*, Oxford 2002, 143-163.
- Colombo, G. «Intorno all’“esegesi scientifica”», en *L’esegei cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 169-214.
- Comisión Teológica Internacional, «Cuestiones selectas de cristología» (1979), en Id., *Documentos 1969-1996*, ed. por C. Pozo, Madrid 1998, 219-242.
- Commission Biblique Pontificale, *Bible et Christologie*, Paris 1984.
- Cordovilla Pérez, A., *El ejercicio de la teología*, Salamanca 2019 (2007).
- Cordovilla Pérez, A., *En defensa de la teología*, Salamanca 2014.
- Cordovilla Pérez, A., *Gramática de la encarnación. La creación en Cristo en la teología de K. Rahner y Hans Urs von Balthasar*, Madrid 2004.
- Cordovilla Pérez, A., *Siete tesis sobre el libro „Jesús de Nazaret“ de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI*. Revista de espiritualidad 266 (2008) 123-144.
- Costacurta, B., «Exégesis y lectura creyente de la Escritura», en L. Sánchez Navarro – C. Granados (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003, 117-125.
- Daley, B. E., *God Visible. Patristic Christology Reconsidered*, Oxford 2018.
- de la Potterie, I., «La exégesis bíblica, ciencia de la fe», en L. Sánchez Navarro – C. Granados (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003, 55-98.
- de la Potterie, I., «La interpretación de la sagrada Escritura con el mismo Espíritu con el que fue escrita (DV 12, 3)», en R. Latourelle (ed.), *Vaticano II: balance y perspectivas. Veinticinco años después (1962-1987)*, Salamanca 1989, 159-186.
- de la Potterie, I., *Come impostare oggi il problema del Gesù storico: La Civiltà Cattolica* 120 (1969) II,447-463 (Selecciones de Teología 9 (1970) 30-34).
- Dreyfus, F., *Exégèse en Sorbonne, exégèse en Église*: Revue Biblique 82 (1975) 321-359.
- Enquiritidion Bíblico. Documentos de la Iglesia sobre la Sagrada Escritura*, ed. C. Granados - L. Sánchez Navarro, Madrid 2010.
- Fitzmyer, J., *The Interpretation of Scripture. In Defense of the Historical-Critical Method*, New York –Mahwah (N.J.) 2008.
- Garrido, J., *El camino de Jesús. Relectura de los evangelios*, Santander 2006.
- Gesteira, M., «La cristología de Karl Rahner», en *La teología trinitaria de Karl Rahner*, Salamanca 1987, 61-93.

- Gnilka, J., *Jesús de Nazaret, mensaje e historia*, Barcelona <sup>2</sup>1995.
- González de Cardedal, O., «La cristología en los últimos veinte años (1973-1993)», en Id., *Jesús de Nazaret. Aproximación a la cristología*, Madrid <sup>3</sup>1993, XXIII-LVIX.
- González de Cardedal, O., *Fundamentos de Cristología. I El camino*, Madrid 2005.
- González Faus, J. I., *Aportaciones, lagunas y tareas del modelo cristológico occidental*: Sal Terrae 83/3 (marzo 1995) 163-171.
- González Faus, J. I., *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Santander <sup>6</sup>1984.
- Granados, J., *Teología de los misterios de la vida de Jesús. Ensayo de cristología soteriológica*, Salamanca 2009.
- Grillmeier, A., «Das Mysterium und die Mysterien Christi», en Id., *Mit ihm und in ihm*, Freiburg 1975, 716-735.
- Grillmeier, A., «Mysterium», en LThK<sup>3</sup> VII (1998) c. 577-582.
- Grillmeier, A., «Panorámica histórica de los misterios de Jesús en general», en J. Feiner y M. Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis III/II*, Madrid 1971, 21-39
- Grillmeier, A., *Die Einzigartigkeit Jesu Christi und unser Christsein. Zu Hans Küngs, Christ sein*: Theologie und Philosophie 51 (1976) 196-243.
- Guardini, R., «Sacra Scrittura e scienza della fede», en Varios, *L'esegesi cristiana oggi*, Casale Monferrato 1991, 45-91.
- Guijarro, S., *Dichos primitivos de Jesús. Introducción al «proto-evangelio de dichos Q»*, Salamanca 2004.
- Guijarro, S., *Los cuatro evangelios*, Salamanca 2010.
- Gunton, C. E., *Yesterday & Today. A Study in Continuities in Christology*, Grand Rapids (Mi) 1983.
- Harnack, A. von, *Das Wesen des Christentums*, ed. C. - D. Osthövener, Tübingen <sup>2</sup>2007.
- Harnack, A. von, *La esencia del cristianismo* 2 vols., Barcelona 1904.
- Harnack, A. von, *La Esencia del Cristianismo*, Barcelona 2006.
- Hurtado, L. W., *Lord Jesus Christ. Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids (Mi) – Cambridge (UK) 2003.
- Käsemann, E., «El problema del Jesús histórico», en Id., *Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, 159-189.
- Käsemann, E., *Das Problem des historischen Jesu*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 51 (1954) 125-153.
- Kehl, M., *Die Kirche. Eine katholische Ekklesiologie*, Würzburg 1992 (trad. *La Iglesia: eclesiología católica*, Salamanca 1996).
- Kehl, M., *Eschatologie*, Würzburg <sup>2</sup>1988 (trad. *Escatología*, Salamanca 1992).

- Kloppenborg, J. S., *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis 2000.
- Kügler, J., «Die Gegenwart ist das Problem! Thesen zur Rolle der neutestamentlichen Bibelwissenschaft in Theologie, Kirche und Gesellschaft», en U. Busse (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche*, Freiburg 2005, 10-37.
- Küng, H., *Ser cristiano*, Madrid 1977.
- La Parra, J. R., *El acceso contemporáneo a la cristología de Calcedonia*, Barcelona 2018.
- Leloir, L., *La Sainte Écriture, âme de toute la théologie*: *Seminarium* 18 (1966) 880-892.
- León XIII, carta encíclica *Providentissimus Deus*: ASS 26 (1893-1894) 269-292.
- Lera, J. M., *Sacrae paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae. Notas sobre el origen y procedencia de esta frase*: *Miscelánea Comillas* 41 (1983) 409-422.
- Los misterios de la vida de Jesús*: *Communio* tercera época 24 (abril – junio 2002).
- Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I. Las raíces del problema y de la persona*, Estella <sup>3</sup>2000.
- Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. III. Compañeros y competidores*, Estella 2003.
- Menke, K. - H., *María en la historia de Israel y en la fe de la Iglesia*, Salamanca 2007.
- Moltmann, J. (ed.), *Anfänge der dialektischen Theologie* 1., München <sup>2</sup>1962.
- Neufeld, K. - H., *Die Brüder Rahner. Eine biographie*, Freiburg <sup>2</sup>2004.
- Nichtweiß, B., *Erik Peterson. Neue Sicht auf Leben und Werk*, Freiburg <sup>2</sup>1994.
- Pannenberg, W., *Teología sistemática II*, Madrid 1996.
- Peterson, E., *Ekklesia. Studien zum altchristlichen Kirchenbegriff* (Ausgewählte Schriften Sonderband), Würzburg 2010.
- Peterson, E., *Marginalien zur Theologie und andere Schriften*. Mit einer Einführung von B. Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 2), Würzburg 1995.
- Peterson, E., *Theologie und Theologen. Briefwechsel mit Karl Barth u.a., Reflexionen und Erinnerungen*, ed. B. Nichtweiß (Ausgewählte Schriften 9/2), Würzburg 2009.
- Peterson, E., *Tratados teológicos*, Madrid 1966.
- Pío XII, carta encíclica *Divino Afflante Spiritu*: AAS 35 (1943) 327-351.

- Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y cristología* (prólogo de O. González de Cardedal; introducción, edición y notas P. Rodríguez Valdivieso): Carthaginiensia 4 (1988) 113-168.
- Pontificia Comisión Bíblica, *Biblia y cristología*, Murcia 1988.
- Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia* (1993), Madrid 1994.
- Pontificia Comisión Bíblica, *Sancta mater ecclesia*: AAS 56 (1964) 712-718.
- Proposiciones presentadas al Papa por la Asamblea del Sínodo de los obispos*: Ecclesia N° 3.441 (22 de noviembre de 2008) 1749-1755 [proposiciones 1-28] y N° 3.443 (6 de diciembre de 2008) 1829-1834 [proposiciones 29-55].
- Rahner, K., «Historia del mundo e historia de la salvación», en Id., *Escritos de Teología V*, Madrid 1964, 115-134.
- Rahner, K., «Mysterien des Lebens Jesu», en LThK<sup>2</sup> VII (1962) c. 721-722.
- Rahner, K., «Para la teología de la encarnación», en Id., *Escritos de teología IV*, Madrid 1964, 139-57.
- Rahner, K., «Problemas actuales de cristología», en Id., *Escritos de teología I*, Madrid 1961 (original 1954), 169-222.
- Ratzinger, J., – Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. I. Desde el Bautismo a la Transfiguración*, Madrid 2007.
- Ratzinger, J., – Benedicto XVI, *Jesús de Nazaret. II. Desde la entrada en Jerusalén hasta la Resurrección*, Madrid 2011.
- Ratzinger, J., *Caminos de Jesucristo*, Madrid 2004.
- Ratzinger, J., *Jesús de Nazaret. Escritos de Cristología. Obras completas VI/1*, Madrid 2015.
- Ratzinger, J., *Miremos al Traspasado*, Santa Rafaela (Argentina) 2007.
- Sánchez Caro, J. M., *Teología sistemática y Hermenéutica Bíblica*: Revista Española de Teología 49 (1989) 185-208.
- Sánchez Caro, J.M., «Hermenéutica bíblica y teología. Reflexiones metodológicas», en J. Morales – J. Alviar – M. Lluch – P. Urbano – J. Enériz (dirs.), *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*, Pamplona 1998, 207-239.
- Sánchez Ortiz, J. A., *El valor de la humanidad de Jesucristo. Clave de la interpretación del Concilio de Calcedonia en algunas cristologías del siglo XX*, Roma 2019.
- Schneider, M., *Teología como biografía*, Bilbao 2000.
- Schoonenberg, P., *Der Geist, das Wort und der Sohn. Eine Geist-Christologie*, Regensburg 1992 (trad. *El Espíritu, la Palabra y el Hijo. Reflexiones teológicas sobre una cristología del Espíritu*, Salamanca 1998).

- Schoonenberg, P., *Un Dios de los hombres*, Barcelona 1972.
- Schulte, R., «Los misterios de la prehistoria de Jesús», en J. Feiner y M. Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 40-71.
- Schütz, Ch., «Los misterios de la vida y actividad pública de Jesús», en J. Feiner y M. Löhrer (dirs.), *Mysterium salutis* III/II, Madrid 1971, 72-141.
- Schwienhorst-Schönberger, L., «„Keine rein akademische Angelegenheit“. Zum Verhältnis von Erklären und Verstehen in den Jesus-Büchern von Joseph Ratzinger / Benedikt XVI.», en J. – H. Tück (ed.), *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Freiburg 2013, 184-206.
- Scripture and Christology. A Statement of the Biblical Commission with a Commentary by J.A. Fitzmyer*, New York/Mahwah 1986.
- Sesboüé, B., «La question du Jésus historique au regard de la foi », en D. Marguerat – E. Norelli – J.-M. Poffet (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 1998, 503-513.
- Sesboüé, B., *Jesucristo, único mediador. Ensayo sobre la redención y la salvación* 2 vols., Salamanca 1990-1993.
- Sesboüé, B., *Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédonie*, Desclée, Paris 1982.
- Sobrino, J., «Reflexiones sobre Karl Rahner desde América Latina», en *Karl Rahner. La actualidad de su pensamiento*, Barcelona 2004, 89-107.
- Söding, Th., *Exegetische und systematische Theologie im Dialog über dem Schriftsinn: Theologie und Philosophie* 80 (2005) 490-516.
- Solano, J., «De Verbo incarnato», en *Patres Societatis Iesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, Sacrae Theologiae Summa III*, Madrid 1961, 9-322.
- Studer, B., «Der Begriff der Geschichte im Schrifstum des Origenes von Alexandrien», en *Origeniana octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa 27-31 August 2001*, edited by L. Perrone, in collaboration with P. Berardino and D. Marchini, Leuven 2003, I, 757-777.
- Studer, B., «La cognitio historialis di Porfirio nel De Civitate Dei di Agostino (Civ. 10,32)», en Id., *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, 67-95.
- Studer, B., «The 1996 Saint Augustine Lecture. History and Faith in Augustine's *De Trinitate*», en Id., *Mysterium caritatis. Studien zur Exegese und zur Trinitätslehre in der Alten Kirche*, Roma 1999, 329-373.
- Studer, B., *Geschichte und Glaube bei Origenes und Augustinus: Cristianesimo nella Storia* 25 (2004) 1-24.

- Tomás de Aquino, Santo, *Suma de Teología III. Parte II-II (a)*, Madrid 2010 (1990).
- Trevijano Etcheverría, R., «Jesucristo: El Jesús de la historia y el Jesús terreno en los evangelios», en A. Cordovilla Pérez – J. M. Sánchez Caro – S. del Cura Elena (dirs.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 319-346.
- Trevijano Etcheverría, R., *Historia – Escritura – Iglesia: Salmanticensis* 50 (2003) 9-18.
- Uríbarri, G., «... juntamente contemplando su vida» [Ej 135]. Los misterios de la vida de Cristo como epifanía de la voluntad de Dios», en Id., (ed.), *Dogmática ignaciana. «Buscar y hallar la voluntad divina» [Ej 1]*, Bilbao – Santander – Madrid 2018, 177-204.
- Uríbarri, G., «Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger – Benedicto XVI», en S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid 2009, 25-65.
- Uríbarri, G., *Contemporaneidad de Cristo en la carne, condición del encuentro y de nuestra divinización: Teología y Catequesis* 141 (2018) 13-35.
- Uríbarri, G., *El dinamismo encarnatorio según las homilias catequéticas de Teodoro de Mopsuestia: Estudios Eclesiásticos* 81 (2006) 37-95.
- Uríbarri, G., *El mensajero. Perfiles del evangelizador*, Madrid – Bilbao 2006.
- Uríbarri, G., *Exégesis científica y teología dogmática. Materiales para un diálogo: Estudios Bíblicos* 64 (2006) 547-578.
- Uríbarri, G., *Exégesis y teología según el Sínodo sobre la Palabra de Dios: Estudios Eclesiásticos* 84 (2009) 41-93.
- Uríbarri, G., *Jesucristo, mediador y plenitud de toda la revelación*, en A. del Agua Pérez (ed.), *Revelación, Tradición y Escritura. A los cincuenta años de la «Dei Verbum»*, Madrid 2017, 80-118.
- Uríbarri, G., *La exégesis «teológica» según el Sínodo: Razón y Fe* 259 (marzo 2009) 193-206.
- Uríbarri, G., *La mística de Jesús. Desafío y propuesta*, Santander 2017.
- Uríbarri, G., *La oración de Jesús según J. Ratzinger, teólogo y papa. Líneas maestras de una cristología espiritual: Estudios Eclesiásticos* 91 (2016) 363-390.
- Uríbarri, G., *La recepción en la cristología de los estratos de redacción de los evangelios: Estudios Eclesiásticos* 85 (2010) 411-428.
- Uríbarri, G., *La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea*, Madrid 2008.
- Uríbarri, G., *Para una nueva racionalidad de la exégesis. Diagnóstico y propuesta: Estudios Bíblicos* 65 (2007) 253-306.

- Vanhoye, A., «La recepción en la Iglesia de la Constitución dogmática *Dei Verbum*», en L. Sánchez Navarro – C. Granados (eds.), *Escritura e interpretación. Los fundamentos de la interpretación bíblica*, Madrid 2003, 147-173.
- Vanhoye, A., *Esegesi bíblica e teología: la questione dei metodi*: *Seminarium* 31 (1991) 267-278.
- Vanhoye, A., *La ‘Teleiosis’ du Christ: Point capital de la christologie sacerdotale d’hébreux*: *New Testament Studies* 42 (1996) 321-338.
- Vanhoye, A., *La lettre aux hébreux. Jésus-Christ, médiateur d’une nouvelle alliance*, Paris 2002.
- Vidal Taléns, J., «Mirar a Jesús y “ver” al Hijo de Dios hecho hombre para nuestra redención: la aportación de J. Ratzinger a la cristología contemporánea», en S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger, teólogo y papa*, Madrid 2009, 67-100.
- Vidal Taléns, J., *Jesús, la alegría indestructible del Padre. Mirar a Jesús, llegar a «ver» en Él al Hijo de Dios y seguirle*, Valencia 2010.
- Vidal Taléns, J., *La fe cristiana y sus coherencias*, Valencia 2007.
- Vorgrimler, H., *Karl Rahner. Experiencia de Dios en su vida y en su pensamiento*, Santander 2004.
- Weger, K. - H., *Karl Rahner. Eine Einführung in sein theologisches Denken*, Freiburg 1986.

**DISCURSO DE CONTESTACIÓN  
DEL ACADÉMICO EXCMO. SR. DR.  
D. SANTIAGO MADRIGAL TERRAZAS, SJ**

Excmo. Sr. Presidente de la Real Academia de Doctores de España,  
Excmos. señoras y señores académicos,  
Señoras y señores

Es para mí un honor que agradezco a la Junta de Gobierno de la Real Academia de Doctores poder pronunciar estas palabras y contestar en su nombre al discurso de ingreso del Dr. Gabino Uríbarri Bilbao, compañero jesuita y buen amigo, que pasará a ostentar la medalla número 91, perteneciente a la Sección de Teología, que había quedado vacante tras el fallecimiento del Dr. Enrique Llamas Martínez, el 24 de julio de 2017.

En este momento no puedo dejar de evocar nuestra época de estudiantes en la *Philosophisch-Theologische Hochschule* de *Sankt Georgen* en Fráncfort, ciudad comercial y aeroportuaria, surcada por el río Meno, donde los jesuitas alemanes regentan una Facultad de Teología en la que se han formado varias generaciones de profesores, teólogos y obispos, como nuestro compañero monseñor Juan Antonio Martínez Camino. Nuestra coincidencia y convivencia en la industriosa ciudad alemana tuvo lugar en los años noventa del siglo pasado, cuando estábamos llevando a cabo la última formación teológica para la obtención de la licenciatura, fase previa a la realización de nuestras tesis doctorales. En aquella época pudimos aprender de excelentes maestros; de la tradicional excelencia académica de *Sankt Georgen* habla el hecho de que tres de sus profesores habían sido peritos durante el Concilio Vaticano II (1962-1965), a saber, Otto Semmelroth, Johann B. Hirschmann y Alois Grillmeier. De ellos podría decirse, —así lo he escrito en algún lugar—, que conformaban “la escuela de Frankfurt” en la Roma conciliar, sin olvidar que en aquellas jornadas de trabajo tuvieron como principal compañero de fatigas a otro jesuita alemán, Karl Rahner, que le ha servido al Dr. Gabino Uríbarri para echar andar su brillante discurso sobre “Cristología e historia”.

Pero antes de referirme a esta disertación permitan un último recuerdo nacido de la memoria agradecida para cerrar esta composición de lugar que nos retrotrae treinta años atrás, cuando estaba cayendo el Muro de Berlín. Entre los profesores de la nueva generación de la escuela de Frankfurt se encontraba el Dr. Hermann Josef Sieben, sucesor de A. Grillmeier en los estudios patrísticos. Este consumado e incansable investigador acompañó y orientó tanto los trabajos del Dr. Gabino Uríbarri como los míos, de modo que aquellas investigaciones, andando el tiempo, condujeron a nuestras respectivas tesis doctorales, que fueron defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid en el mes de junio de 1994. El objeto de la tesis doctoral del Dr. Uríbarri, publicada en 1996 con el título “Monarquía y Trinidad. El concepto teológico «monarchia» en la controversia monarquiana”, ofrece ya un marco general de los temas que le vienen ocupando, como son la cuestión del Dios uno y trino y Jesús el Cristo, o sea, un antecedente remoto de su discurso.

Así, con este preámbulo he dejado notar el tenor que inspira estas palabras de respuesta, de manera que voy a intentar enhebrar el discurso que acabamos de escuchar con la actividad docente y universitaria del Dr. Uríbarri. Para ello, vayan por delante, algunos datos biográficos fundamentales.

El Dr. Gabino Uríbarri Bilbao nació en Madrid (1959), estudió el bachillerato en el Colegio de Nuestra Señora del Recuerdo; siguiendo los pasos de su padre empezó la carrera de Medicina, estudios que abandonó para ingresar en el noviciado de la Compañía de Jesús (1977). Posteriormente, realizó los estudios de filosofía y teología con vistas a la ordenación presbiteral. Después de concluir su tesis doctoral se ha dedicado intensamente a la actividad académica, investigadora y de gestión en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, donde fue decano entre 2009 y 2015. Al incorporarse a la Facultad su primera actividad docente estuvo centrada en la materia de Escatología (1994-2003), donde vino a relevar al profesor Andrés Tornos Cubillo. Fue en el año 2003 cuando asumió la materia de Cristología, relevando al profesor Manuel Gesteira Garza. En las cuestiones cristológicas ha centrado principalmente su actividad durante todos los años transcurridos, que conducen hasta el notable discurso que acabamos de oír, como precipitado a fuego lento de una larga preparación.

Al no iniciado en esta materia teológica se le allana el camino cuando se declara con simplicidad en qué consiste la Cristología. Basta recurrir a la conocida escena evangélica en la que Jesús de Nazaret lanza una doble pregunta ante sus más inmediatos seguidores: “¿quién dice la gente que es el

Hijo del hombre?” Y, a continuación, a bocajarro: “y vosotros, ¿quién decís que soy yo?”. Estos interrogantes alcanzan un nuevo grado de dificultad en la reflexión si se añaden las palabras del prólogo del evangelio de Juan que encierran el misterio de la encarnación: “A Dios nadie le ha visto jamás, el Hijo unigénito nos lo ha revelado”. En suma: ¿qué nos dice la encarnación acerca de nuestra humanidad y de la divinidad de Dios? ¿Qué nos dice Jesús el Cristo de la humanidad de Dios?

Por ello, hay que escuchar el relato y el mensaje de los Evangelios, esto es, la historia de Jesús, y también hay que conocer la enseñanza de las epístolas de Pablo, el apóstol de los gentiles, a quien Cervantes retrató con inequívoco gracejo y humor socarrón: “Este fue el mayor enemigo que tuvo la Iglesia de Dios nuestro Señor en su tiempo, y el mayor defensor suyo que tendrá jamás; caballero andante por la vida, y santo a pie quedó por la muerte (es decir, que no sigue dando mandobles desde el cielo como Santiago), trabajador incansable en la viña del Señor, doctor de las gentes, a quien sirvieron de escuelas los cielos, y de catedrático y maestro que le enseñase el mismo Jesucristo” (*El Ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, Lib. II, cap. LVIII, p. 1198).

Tiene razón Cervantes cuando señala que el mismo Jesucristo ha sido catedrático y maestro del doctor de las gentes y queda así, literariamente perfilada, una de las tesis de fondo del discurso del Dr. Uríbarri: a la hora de hacer Cristología, no se puede proceder al estudio de la historia de Jesús sin introducir en esta tarea la confesión creyente en el *Kyrios*-Hijo de Dios. Estamos ante el axioma clásico “crede ut intelligas”, que el Papa Benedicto XVI ha remozado en estos términos: “Porque la oración es el centro de la Persona de Jesús, la participación en su oración es el presupuesto para conocer y comprender a Jesús”.

En otras palabras, el Dr. Uríbarri aborda la pregunta radical, ¿y vosotros quién decís que soy yo?, y lo hace con el instrumental propio de la teología como ciencia de la fe, dando muestras de un conocimiento extenso y muy preciso de dónde se encuentra hoy el tema crucial de la cristología del siglo XX: Jesús de Nazaret es una figura histórica antes que nada, pero es menester recuperar el valor teológico de la historia de Jesús. Recordemos en este sentido las sabrosas noticias que transmite el historiador Flavio Josefo en un pasaje de su obra *Antigüedades judías* (XVIII 3, 3), aparecida hacia el año 90:

«Por esta época vivió Jesús, un hombre excepcional, ya que llevaba a cabo cosas prodigiosas. Maestro de personas que estaban totalmente dispuestas a prestar buena acogida a las doctrinas de buena ley, conquistó a muchos

entre los judíos e incluso entre los helenos. Cuando, al ser denunciado por nuestros notables, Pilato lo condenó a la cruz, los que le habían dado su afecto al principio no dejaron de amarlo, ya que se les había aparecido al tercer día, viviendo de nuevo, tal como habían declarado los divinos profetas, así como otras mil maravillas a propósito de él. Todavía en nuestros días no se ha secado el linaje de los que por causa de él reciben el nombre de cristianos».

Al cabo de veinte siglos, la Cristología no puede renunciar a la investigación histórica para certificar cómo se ha producido el tránsito de Jesús, el profeta de Galilea que anunciaba el reino de Dios, a la afirmación de la fe en él como Hijo de Dios. Para ello, siguiendo las orientaciones del famoso parágrafo 12 de la constitución dogmática sobre la revelación, *Dei Verbum*, resulta que una mera aproximación historicista no hace justicia a la Escritura como libro, con su doble autoría, humana y divina. De ahí deriva el principal corolario de esta disertación: la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret es una exigencia de la fe cristiana, que reclama la conciliación entre fe histórica y fe espiritual; de esta sutil alquimia puede surgir una síntesis que permitirá percibir en la historia de Jesús la revelación del verdadero rostro de Dios a los hombres y, por ende, auténtica y genuina Cristología.

He dicho, y lo quiero corroborar, que este discurso tiene detrás muchas horas de estudio y de investigación. No es mi intención hacer un elenco de las numerosas publicaciones del Dr. Uríbarri esparcidas en monografías, en artículos de revistas y en capítulos de libros tal y como aparecen en su *curriculum vitae*. Me limitaré a recordar aquellas líneas directrices que afloran en el aparato bibliográfico de su disertación. Habría que señalar estas tres líneas: 1) la problemática de la relación entre la exégesis y dogmática (cf. «Para una nueva racionalidad de la exégesis. Diagnóstico y propuesta»: *Estudios Bíblicos* 65 [2007] 253-306); 2) el modelo de la cristología espiritual que ofrecen los libros sobre Jesús de Nazaret de Josef Ratzinger-Benedicto XVI (cf. «Para una interpretación teológica de la Escritura. La contribución de J. Ratzinger-Benedicto XVI», en: S. Madrigal (ed.), *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, 25-65); 3) la propia propuesta de una Cristología como proyecto que se encuentra en marcha. En este último ámbito hay que destacar dos títulos imprescindibles: “La singular humanidad de Jesucristo. El tema mayor de la cristología contemporánea” (2008), y “La mística de Jesús. Desafío y propuesta” (2017).

Para redondear el perfil teológico del Dr. Uríbarri, cambio de tercio echando mano nuevamente de nuestro Cervantes. Apelando a su bonhomía y a la confianza adquirida en los años de colaboración en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Comillas, me permito aplicarle aquellas palabras de elogio que Sancho dirige a Don Quijote: “Yo pensaba en mi ánima que sólo debía saber aquello que tocaba a sus caballerías, pero no hay cosa donde no

pique y deje de meter su cuchara” (*El ingenioso Hidalgo don Quijote de la Mancha*, Lib. II, cap. XXII, 884).

Efectivamente, no ha sido la Cristología el único terreno “que tocaba a sus caballerías”, sino que hay otros campos teológicos donde ha dicho “cosas de meollo y sustancia”, como hubiera rubricado al punto Sancho el bueno. Y es que “más allá de sus caballerías”, es autor de varios trabajos en el ámbito de la espiritualidad ignaciana, que han culminado en la coordinación de una obra de investigación en la que han participado estudiosos y académicos de los centros universitarios de la Compañía de Jesús en España. Me refiero a la obra “Dogmática ignaciana” (2018). Ahí ha desarrollado, desde el punto de vista ignaciano, un buen complemento a lo formulado al final de su discurso, la problemática de los misterios de la vida del Señor.

“Más allá de sus caballerías” hay que recordar sus publicaciones en el ámbito de la patrística, en especial sobre Hipólito y Tertuliano (“La emergencia de la Trinidad inmanente”, de 1999). También se ha ocupado de cuestiones de Escatología, siendo uno de los mejores especialistas en la obra de Erik Peterson. “Más allá de sus caballerías” ha dedicado varios estudios a la teología de la vida consagrada, a la dimensión pastoral y al método teológico. Citaré en esta secuencia varias obras: “Portar las marcas de Jesús” (2013), “El mensajero. Perfiles del evangelizador” (2006), “Teología de ojos abiertos” (2018), y la más reciente “Santidad misionera” (2019), sobre la carta apostólica *Gaudete et exsultate* del papa Francisco.

El último trabajo del que tengo noticia se sitúa en otro de los escenarios de su actividad teológica, a saber, la Comisión Teológica Internacional, de la que forma parte desde el año 2014. El pasado 29 de noviembre recibí un mensaje en el que me comunicaba que el texto que había salido de su subcomisión, de la que era presidente y redactor principal, sobre la temática de “Fe y sacramentos”, había sido aprobado sin ningún voto en contra.

Con gran unanimidad salió adelante la candidatura del Dr. Gabino Uríbarri cuando fue presentada ante el pleno de la Real Academia de Doctores el día 7 de noviembre de 2018. Por eso, en esta jornada festiva y solemne no me queda sino darle la más cordial enhorabuena y bienvenida a esta corporación, a sabiendas de que ella se ve enriquecida notablemente con su concurso para los próximos años.

Para terminar, quisiera hacer el elogio de la especial naturaleza multidisciplinar de esta institución que parece premonitoriamente anunciada en unas palabras del *Quijote* cuando el hidalgo manchego, en el parlamento pronunciado en la casa del caballero del verde gabán, don Diego de Miranda, describe la interdisciplinariedad que caracteriza a la ciencia de la caballería andante:

«Es una ciencia que encierra en sí todas o las más ciencias del mundo», de modo que quien la profesa ha de ser jurisconsulto, médico y herbolario, astrólogo, matemático, además «ha de estar adornado de todas las virtudes teologales y cardinales», «ha de saber nadar y herrar un caballo», «ha de guardar la fe a Dios y a su dama», y también —dice un poco antes— «ha de ser teólogo, para saber dar razón de la cristiana ley que profesa, clara y distintamente, adonde que le fuera pedido» (Lib. II, cap. XVIII, 844-845).

Sí, podemos decir que en esta Academia centenaria se practica “la ciencia de la caballería andante”. De todo esto vas a encontrar en ella, jurisconsultos, médicos, herbolarios, farmacéuticos, astrólogos, matemáticos, arquitectos; pero, sobre todo, te lo auguro desde ahora, vas a encontrar muy buena gente. En medio de esta abigarrada variedad, te corresponde como teólogo dar razón de la fe y de la esperanza cristianas. Bienvenido a esta casa, que espera tu empuje y tu empeño.

He dicho.



