

January 2009

## Narratividad, cristología y comunicación de la fe

José María Siciliani B.

*Universidad de La Salle*, [josemariasiciliani@gmail.com](mailto:josemariasiciliani@gmail.com)

Follow this and additional works at: <https://ciencia.lasalle.edu.co/ap>

---

### Citación recomendada

Siciliani B., J. M.. (2009). Narratividad, cristología y comunicación de la fe. *Actualidades Pedagógicas*, (54), 107-121.

This Artículo de Investigación is brought to you for free and open access by the Revistas científicas at Ciencia Unisalle. It has been accepted for inclusion in Actualidades Pedagógicas by an authorized editor of Ciencia Unisalle. For more information, please contact [ciencia@lasalle.edu.co](mailto:ciencia@lasalle.edu.co).

# Narratividad, cristología y comunicación de la fe<sup>1</sup>

José María Siciliani B.\*

**Entregado:** 15 de septiembre de 2009

**Aceptado:** 7 de octubre de 2009

## Resumen

El artículo se propone mostrar el impacto de la narratividad en el quehacer teológico contemporáneo, en particular en los estudios bíblicos y cristológicos, como base de una renovación de la catequesis y de la Educación Religiosa escolar que buscan una pedagogía más experiencial, como la “pedagogía narrativa”. Se indican algunos momentos de la rica y agitada historia de la exégesis desde la modernidad, especialmente en su articulación con el debate cristológico en torno al Jesús histórico y al Cristo de la fe. Ante la bifurcación que dicha historia produjo entre una cristología ascendente y otra descendente, se estudia una propuesta que integra estos dos polos, mediante la afirmación de una “identidad narrativa de Jesús”. La narratividad en teología muestra así todo su potencial para superar una polarización estéril y propiciar así una nueva “inocencia narrativa”. Esa es la base teológica de la implementación de una pedagogía narrativa para la Catequesis y la Educación Religiosa Escolar, necesitadas de procesos menos memorísticos y más iniciáticos y comunitarios.

**Palabras clave:** Teología narrativa, cristología, pedagogía narrativa, narratividad, catequesis, Educación Religiosa escolar, exégesis, símbolo, relato.

## Narrativity, Christology and communicating faith

### Abstract

The paper aims to show the impact of narrative in contemporary theological task, particularly in the biblical and Christological basis of a renewal of catechesis and religious education school seeking a more experiential pedagogy, as the “pedagogy narrative”. Are some moments of the rich and turbulent history of exegesis from modernity, especially its articulation with the Christological debate about the historical Jesus and the Christ of faith. Before the bifurcation that the story came from a rising and a descending Christology, a proposal is being considered that integrates these two poles, by asserting a “narrative identity of Jesus” and the narrative in theology and shows their potential to overcome polarization and sterile and foster a new “narrative innocence”. That is the theological basis for the implementation of narrative pedagogy for Catechesis and Religious Education School, needing less rote and more processes and community initiation.

**Keywords:** Narrative theology, christology, narrative pedagogy, narrative, catechesis, religious education school, exegesis, symbol, narrative.

---

<sup>1</sup> Ponencia presentada en el 1er Foro Pedagógico *La narrativa en la investigación educativa*, Bogotá, Universidad de La Salle, 3 y 4 de junio de 2009.

\* Colombiano. Doctor en Filosofía de la Universidad de la Sorbona de París IV y doctor en Teología del Instituto Católico de París. Magíster en Teología de la Universidad de la Sorbona de París. Profesor de la Universidad de La Salle. **Correo electrónico:** josemariasiciliani@gmail.com

*Todo depende de Usted,  
pequeña señorita. Lo que es verdad en una historia,  
es siempre lo que cree el auditor  
(Hermann Hesse).*

## INTRODUCCIÓN

No estoy ante un público de teólogos ni de especialistas del hecho religioso, sino principalmente ante educadores que se interesan por las perspectivas abiertas por la narratividad en su trabajo educativo. Si no me equivoco, este interés es múltiple en ustedes, ya que algunos investigan la narratividad principalmente desde la literatura, otros desde la etnografía o la didáctica o incluso desde la filosofía o las ciencias sociales. Pero tenemos en común algo fundamental, aparte de nuestro interés por la narratividad: nuestra vocación docente, o dicho de otro modo, nuestra decisión y compromiso porque nuestros estudiantes se conviertan en dueños de su propia historia y participen activamente en la epopeya de otra historia social más humana y más digna para todos. Esta situación es para mí una ocasión interesante, puesto que me desafía en varios sentidos, pero sobre todo porque debo hacer mis planteamientos de tal forma que los problemas que la teología narrativa ha asumido puedan resultar para ustedes significativos o por lo menos coherentes.

Pero esta situación de enunciación en la que me encuentro es similar a la que conoce actualmente la teología, que con la narratividad ha hecho un giro en su propia racionalidad, pasando de un discurso metafísico a una formulación que se arraiga en el encuentro y en la práctica, y que nosotros los teólogos llamamos la “fe vivida de las comunidades creyentes”. Espero mostrar cómo un tema central de la teología, la cristología, está siendo reformulado gracias al “giro narrativo”. Este giro hunde sus raíces en el giro lingüístico, en el giro hermenéutico y desemboca, en la teología, en un giro antropológico-práctico; la teología abandona entonces el carácter exclusivamente discursivo y se somete a otras “verificaciones”, repensando nuevamente en su metodología la relación entre teoría y práctica. Este nuevo horizonte antropológico-práctico encuentra uno de sus causas más importantes alrededor de los temas relacionados con la comunicación, recepción y proposición de la fe. Allí lo pedagógico tiene su puesto privilegiado.

He aquí pues mi plan de exposición: mostraré en primer lugar el impacto de la narratividad en teología y los cambios que esta ha introducido en “la razón teológica”. Luego pasaré a analizar cómo el estudio de la Sagrada Escritura, con los nuevos métodos histórico-críticos, introdujo un cambio fundamental en la teología al aceptar someter los textos sagrados del cristianismo a la crítica histórica. Y puesto que esta historia de la exégesis bíblica está ligada a la comprensión de Cristo en la teología, mostraré los cambios que en este dominio de la teología se han presentado gracias a la narratividad. Finalizaré con las aperturas que la narratividad introduce en la pastoral, más exactamente en los procesos de comunicación, recepción y proposición de la fe hoy. Aquí mostraré cómo en teología la narratividad afecta los problemas de la educación en la fe. Creo que esta temática cristológica constituye un sendero importantísimo por el que se aventura hoy la teología gracias a la narratividad.

Trataré de responder así a cuatro preguntas fundamentales que muestran la coherencia de nuestros planteamientos:

1. ¿Qué significa que la Biblia sea principalmente relato y no discurso argumentativo?
2. ¿Por qué se puede hablar de una identidad narrativa de Jesús, que supere los límites de una identidad histórica o de una identidad dogmática?
3. ¿Por qué y cómo la narratividad introduce cambios significativos en la comunicación de la fe en el mundo de hoy; cambios que afronten los desafíos de la pluralidad religiosa, el intelectualismo y la falta de profundidad en la evangelización?

## LOS FUNDAMENTOS DE LA TEOLOGÍA NARRATIVA

Quiero partir de una definición minimal de teología narrativa: ésta consiste en elaborar una reflexión sobre Dios y su comunicación con los seres humanos que toma como materia prima los relatos en que los creyentes expresan una experiencia histórica de encuentro con Dios y con los demás. La pregunta que surge aquí inmediatamente es ¿por qué la teología narrativa no toma como punto de arranque

los famosos lugares teológicos, desde los cuales se construía tradicionalmente el discurso teológico?<sup>2</sup> ¿Acaso los descuida o, peor aún, los desprecia? Estos *loci theologici* quedaron fijados casi de forma absoluta en el siglo XVI por el teólogo español Melchor Cano. Con esta definición, un teólogo podía hacer teología en debida forma si tenía en cuenta los lugares propios (Escritura, Tradición, Iglesia Católica, la fe del pueblo de Dios en comunión con la jerarquía, Concilios, Romano Pontífice, Santos Padres, Teólogos escolásticos, canonistas) y los lugares derivados (razón natural, filósofos, juristas y la historia)<sup>3</sup>.

Nótese que hay, entre otros lugares<sup>4</sup>, dos ausentes importantísimos en esta lista: la práctica de las comunidades creyentes y los relatos hagiográficos y los avisos de los místicos escritos en forma de consejos espirituales o de relatos autobiográficos. Quien se servía de estos materiales para hacer teología incurría desde el principio en un error metodológico que viciaba de raíz su discurso teológico. A pesar de la gran variedad y riqueza de “lugares”, incluida la historia o la filosofía, la obra de Melchor Cano expulsa del quehacer teológico toda la riqueza de la literatura hagiográfica y espiritual. En cuanto a la práctica de las comunidades creyentes, este gran teólogo nunca la imaginó como un lugar teológico propiamente dicho, aunque incluyó la fe del Pueblo de Dios en comunión con la jerarquía, lo que equivalía prácticamente, en su época anti-reformista, a la doctrina oficial de la Iglesia.

El teólogo francés Christoph Théobald ve en la decisión de Melchor Cano, y en las consecuencias que ella tuvo para la teología posterior, el eco de una vieja disputa que se originó en Grecia entre el *mythos* y el *logos*, entre la *doxa* (opinión) y la *episteme* (saber) y que tiene su continuidad hoy en el debate entre quienes, por un lado, defienden una identidad argumentativa del sujeto (J. Habermas, J. M. Ferry) y quienes, por otro lado, defienden una identidad narrativa del mismo (P. Ricoeur). Afirma de forma sugestiva este teólogo:

Al final de la Edad Media, esta ruptura epistemológica condujo a una separación cada vez más aguda entre teología especulativa y teología espiritual: la primera se decidió por una reconstrucción argumentativa de la *doctrina sacra*, mientras que la segunda permaneció enraizada en la experiencia de Dios (los *patri divina*) que deposita sus huellas en los relatos espirituales de los santos y en la práctica discreta del consejo fraternal.

Y añade el autor: “Esta distinción entre dos tipos de teología se encuentra ya en el artículo 6 de la primera *quaestio* de la *Suma* de santo Tomás, que distingue entre *dos maneras de juzgar*, una por *experiencia* y otra por *ciencia* (I, q. 1, a 6)”<sup>5</sup>.

Cabe anotar que lo que era distinción en Santo Tomás, con Melchor Cano deviene separación. Pues bien, frente a esta separación, que generará un “déficit de experiencia” en el interior del discurso teológico, se levanta la teología narrativa afirmando que si el cristianismo tiene un rasgo

2 Recordemos que para los retóricos los “lugares comunes” o “*topoi*” eran fuentes donde podían encontrar argumentos para todo género de discurso. Los teólogos, siguiendo a los retóricos, hablaron de “lugares teológicos” (*loci theologici*) como las fuentes para construir un discurso sobre Dios.

3 La lista general elaborada por Melchor Cano es la siguiente:

- Las Sagradas Escrituras
- La Tradición conservada de los apóstoles.
- La autoridad de la Iglesia Católica
- Las decisiones conciliares
- La autoridad de los Sumos Pontífices
- El testimonio de los Santos Padres de la Iglesia.
- El dictamen de los teólogos sucesores de los Santos Padres, en el oficio de enseñar, al cual se puede equiparar el de los que se dedican al estudio e inteligencia de los cánones.
- El uso de la razón y el discurso, que sirven para hacer deducciones de todas estas pruebas
- La opinión de los filósofos y los jurisconsultos
- El testimonio de los historiadores en materias de hecho

Para una revisión detallada de esta importantísima obra teológica, remitimos a su reciente edición en español: Cano, M., *De Logis theologicis*, Madrid, BAC, 2006, edición de Juan Belda Plans.

4 Por ejemplo el arte.

5 Théobald, C., “Les enjeux de la narrativité pour la théologie”, en: *Transversalités. Revue de L'Institut Catholique de Paris*, 59 (Juillet-Septembre), 1996, p. 48.

fundamental, este consiste en afirmar el surgimiento de una novedad radical en el corazón de la historia, novedad que no puede tener otra forma primordial sino la del relato, ya que lo que es nuevo necesita ser contado. La teología narrativa no despreciará de ningún modo los lugares teológicos propuestos por Cano, pero los reubicará, dando primacía a la experiencia de las comunidades, reflejada primordialmente en sus propios relatos.

La teología narrativa toma así posición frente a un dato radical de la fe cristiana: que la misma Sagrada Escritura está constituida principalmente por relatos, y que la Tradición de la Iglesia tiene una dimensión narrativa ineludible (piénsese en el Credo que menciona a Pilato y arraiga así la fe cristiana en un tiempo y un espacio concretos de la historia). Despreciar los relatos o marginarlos, como lo hizo Melchor Cano, conduce a una construcción teológica que no sólo carece de arraigo experiencial, sino que se pierde en la especulación abstracta, se aleja de la vida real de los seres humanos, y conduce al endurecimiento de las formulaciones teológicas, lo que lleva (como de hecho lo vemos en la historia del cristianismo) a dogmatismos intolerantes y a fanatismos asesinos.

La teología narrativa tiene pues su fundamento en el redescubrimiento de la narratividad al interior de la experiencia cristiana de Dios. Este redescubrimiento tiene muchos factores que lo hicieron posible. No puedo tratarlos aquí, pero no quiero dejar de señalar la influencia de Paul Ricoeur en la teología, especialmente los planteamientos que hizo en su importantísimo libro *Tiempo y relato*. Se ha afirmado que estamos ante “una verdadera transformación de la razón teológica por el relato”<sup>6</sup>, cuyo principal problema consiste en demostrar, contra las críticas que recibe la narratividad, un estatuto epistemológico del relato, digno de una era crítica y racional, que deja atrás las explicaciones fabulosas sobre los hechos, para atenerse a las explicaciones científicas y racionales tanto de los fenómenos naturales como de los humanos. Toda la apuesta del filósofo francés fue mostrar que el relato no tiene nada que ver con la irracionalidad, sino que forma parte constitutiva de la identidad del sujeto, que necesita “poner en una trama” (*mise en intrigue*) los eventos de su vida para darles sentido.

Si Ricoeur mostró las razones filosóficas de la narratividad, analizando la relación estrecha entre tiempo y relato, la teología narrativa se da por tarea encontrar por qué la imagen de Dios del cristianismo es compatible con el relato. Sólo desarrollando estas razones se hará propiamente teología narrativa. Ahora bien, estas razones, como lo veremos en seguida, no se alejan, en un diálogo interdisciplinar fecundo, de los argumentos planteados para justificar la identidad narrativa del sujeto desde la filosofía, la literatura, la historia, la antropología, la psicología o la sociología.

## **EL IMPACTO DE LA HISTORIA EN LA LECTURA DE LA BIBLIA Y EN LA INTERPRETACIÓN DE JESÚS DE NAZARET**

En pleno siglo XVIII se inició en Europa una curiosa investigación de la Biblia con métodos que hasta entonces nunca se le habían aplicado. Estos métodos se desarrollarán y se conocerán ulteriormente bajo el nombre de “método histórico-crítico”, que aún goza de una merecida reputación entre los exégetas. Este método, aplicado a los evangelios, produjo una re-interpretación de la figura de Jesús que hasta hoy, entre los especialistas ha conocido tres momentos llamados en inglés *first* (o también *the Old*), *second* (o también *The New*) y *third Quest for the historical Jesus*<sup>7</sup>. Más que detallar esta apasionante y accidentada historia, quiero resaltar algunos aspectos de cada uno de los tres momentos y el significado que tuvieron en el desarrollo de la teología. Esta historia está en la base de dos cambios fundamentales en la teología: una nueva comprensión de la Sagrada Escritura en el cristianismo, y una recuperación definitiva de lo que se conoce en Teología como el “Jesús histórico”.

Su primer momento estuvo marcado por el racionalismo ilustrado que consideró con agudo espíritu crítico todo lo que en los evangelios y en general en la Biblia sonara a milagro o a sobrenatural. Las lecturas que se hicieron sobre la Biblia condujeron a re-escribir una biografía sobre Jesús que estuviera libre de lo que no fuera racional y que mostrara con coherencia la verdadera identidad de Jesús. Esta perspectiva produjo una escisión entre lo que se conoce como el “Jesús de la historia” y el “Cristo de la fe”. El prime-

6 Ch. Théobald, Op. Cit., p. 44.

7 Explicado de forma general, este proceso conoció los tres momentos siguientes: The First Quest (la primera búsqueda), que comenzó con las investigaciones sobre Jesús en el siglo XVIII y terminó con la aparición de R. Bultmann y su obra. La Second Quest (segunda búsqueda), impulsada por los discípulos de Bultmann llegó hasta los años ochenta. A partir de entonces estamos en la Third Quest (tercera búsqueda), realizada principalmente por autores americanos.

ro sería el fruto de una depuración de las incoherencias presentes en los evangelios, el segundo sería fruto de una Iglesia dogmática y contraria a la razón que pretendía justificar y mantener con revelaciones divinas su poder.

Veamos unos ejemplos, primero entre los filósofos<sup>8</sup> y luego entre los teólogos. Para Descartes (1596-1650), lo que cuenta es ofrecer razones que sean audibles y comprensibles para los que no creen. De ahí su demostración de la existencia de Dios mediante la idea de infinito que posee el ser humano<sup>9</sup>. Pero ya en Descartes se nota una despreocupación por las cuestiones de la fe porque las juzga poco universales. Por eso su preferencia por la certeza matemática<sup>10</sup>. Para Pascal (1596-1950), el hombre no necesita tanto la certeza de Descartes como el perdón y el sentido de esperanza ante el pecado. Y sin embargo, en Pascal la relación con Jesús es principalmente una forma de admiración, una adhesión intelectual, que no necesariamente es identificable con la fe.

En Espinoza (1632-1677) encontramos abiertamente una definición de Jesús como el gran filósofo. Pero por grande que haya sido Jesús, es uno como nosotros, de ahí que Espinoza rechace la encarnación y la resurrección. Kant, por su parte, juzga a la religión ante todo por sus efectos morales, de ahí que su Cristo es el prototipo de moralidad humana, el hombre moralmente perfecto y el modelo de ser humano<sup>11</sup> que la razón puede perfectamente comprender.

Quiero detenerme en un aspecto del pensamiento de G. E. Lessing (1729-1781), de gran actualidad para los estudios sobre la narratividad en teología. Este autor alemán no

pudo aceptar las mediaciones por las cuales nos llega la figura de Cristo<sup>12</sup> (la Iglesia, la Escritura, los sacramentos, etc.). Jesús es una singularidad histórica carente, por tanto, de valor universal y que no añade nada a los descubrimientos de la razón natural. Lessing formuló así su pensamiento: “Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son”<sup>13</sup>. Hay pues en todos estos autores un rechazo de la historia en nombre de la razón ilustrada, que se define por su universalidad necesaria. El relato no puede por tanto tener ningún estatuto científico, a condición de plegarse a lo universal, pero en ese caso el lenguaje preferible ya no es el relato sino la fórmula matemática o el riguroso y lógico lenguaje racional. Se podría decir que con Lessing se da el “fin de las pequeñas historias” en nombre de un macrorrelato llamado razón<sup>14</sup>.

Mencionemos ahora algunos ejemplos directamente relacionados con el impacto que tuvo la introducción de los métodos histórico-críticos en el quehacer teológico. En el campo de la cristología concretamente, con base en los estudios críticos del evangelio, se escribieron algunas biografías de Jesús. Hasta el siglo XVIII no se dudaba del valor histórico de los relatos evangélicos: estos expresaban el contexto histórico de la vida de Jesús. Pero el primero en plantear abiertamente la diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe fue el autor alemán Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)<sup>15</sup>. Su obra principal fue publicada póstumamente por su discípulo Gotthold Ephraim Lessing en 1778, en la cual postuló un Jesús revolucionario que buscaba la liberación del imperio romano. Según este autor, todo lo que había dicho la Iglesia sobre Jesús era un invento de

8 El tiempo de la *Old Quest* va desde el siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX. En este periodo la actitud de los filósofos ante Cristo varió sensiblemente, especialmente con el romanticismo y el idealismo que consideraron a Cristo desde otra perspectiva diferente a la ilustrada y que esbozamos aquí sumariamente mencionando rápidamente a algunos de sus autores. Lejos de ser un hombre perfecto sobre el que aprender, para Hegel Cristo será la conjunción de lo absoluto y lo histórico. Más que considerarlo como un maestro, los idealistas quisieron pensar filosóficamente el misterio de Cristo, especialmente el significado filosófico de la encarnación. Para este tema se puede ver la obra de X. Tilliette, *La cristología idealista*, París, 1986.

9 *Meditaciones metafísicas*, III, Madrid, 1976, p. 141.

10 Ver *Discurso del método*, VI, p. 85.

11 Véase su obra *La religión dentro de los límites de la razón*, (1793).

12 En esta misma línea se sitúa Rousseau, que no podía entender por qué Dios había tenido que decirle a Moisés lo que le quería comunicarle a él. Véase *Emilio o de la educación. Profesión del vicario de Abogya*, París, 1964, p. 364.

13 “Sobre la demostración en espíritu y fuerza”, en *Escritos filosóficos y teológicos*, Madrid, 1982, p. 447.

14 Definiciones de Jesús como la que había formulado Nicolás de Cusa, quien lo llamó “el universal concreto”, no fueron tenidas en cuenta por esta mentalidad ilustrada. Véase *La docta ignorancia*, Buenos Aires, 1966, p. 169. Habría que recordar el señalamiento de G. Steiner en *Passions impunitas*, que subraya “la famosa preferencia de Aristóteles por la universalidad concreta de la ficción, más bien que la singularidad indicadora del hecho histórico”, París, 1997, p. 208.

15 Sin embargo, los exégetas no lo consideran el fundador del método histórico-crítico. Quien se gana el título de “fundador de la crítica-textual del Nuevo Testamento” es un discípulo de Espinoza: Richard Simón (1638-1712). Para una información más detallada véase Piñero, A. y Peláez, J., *El Nuevo Testamento*, Córdoba, El Almendro, 1995, pp. 31-33.

los discípulos influidos por la mentalidad apocalíptica de la época. Reimarus puso así en cuestión la historicidad de los evangelios.

Paralelamente empezaron a salir otras biografías con tono romántico o con tono racionalista o incluso de carácter ficticio y fantástico. Las de carácter racionalista explicaban lo sobrenatural así: el caminar de Jesús sobre las aguas fue una ilusión de los discípulos, la transfiguración fue el efecto de una contraluz en la montaña, la ascensión un saludo a los discípulos, etc.

Pero se dio un giro en medio de la abundante literatura biográfica sobre Jesús. En la primera mitad del siglo XIX David Federico Strauss (1808-1874), en un texto llamado *La vida de Jesús críticamente elaborada*, afirmó que era imposible una vida de Jesús a partir de los evangelios, negando así radicalmente la fiabilidad de los evangelios. Las vidas anteriores, según él, o aceptaban lo sobrenatural o lo negaban en nombre de la razón. Su discípulo F. C. Bauer, afirmará una tercera vía, la mítica, según la cual los relatos evangélicos son sólo un ropaje mitológico de algunas ideas religiosas, adornadas literariamente. Por esta razón, no se puede llegar al núcleo histórico y por lo mismo resulta imposible contar realmente la vida de Jesús. Los evangelios no narran los hechos históricos realmente, sino que reflejan más bien la ideología de los primeros cristianos. En esa línea se situó Albert Schweitzer (1875-1965), quien afirmó también la imposibilidad de una biografía de Jesús, puesto que los evangelios no ofrecen suficientes datos históricos para escribirla.

Notemos el movimiento pendular de este proceso de la *First Quest*: comenzó buscando al Jesús de la historia y terminó negando la posibilidad de un acceso a él. Schweitzer lo resume así de forma admirable:

A la investigación sobre la vida de Jesús le ha ocurrido una cosa curiosa. Nació con el ánimo de encontrar al Jesús histórico y creyó que podría restituirlo a nuestro tiempo como él fue: como maestro y salvador. Desató los lazos

que le ligaban desde hacía siglos a la roca de la doctrina de la Iglesia y se alegró cuando su figura volvió a recobrar movimiento y vida mientras parecía que el Jesús histórico se le acercaba. Pero este Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y volvió a la suya... Se perdió en las sombras de la antigüedad, y hoy Jesús nos aparece tal como se presentó en el lago a aquellos hombres que no sabían quién era: como el Desconocido e Innombrado que dice: "Sígueme"<sup>16</sup>.

La obra de Rudolf Bultmann (1884-1976), exégeta alemán, es la cumbre de este proceso. Según este teólogo provocador no se podía reconstruir la biografía de Jesús, puesto que los evangelios no son fiables desde el punto de vista histórico. Estas afirmaciones osadas las hizo gracias a la aplicación del método de la "historia de las formas"<sup>17</sup> a los evangelios. A partir de ahí elaboró unos planteamientos cristológicos que prácticamente prescindían de la historicidad y remitían al significado existencial que su mensaje podría tener para nosotros hoy. Según el método de la "historia de las formas", los evangelios recopilaron relatos orales previos con diferentes formas (o géneros) y los agruparon en función de las necesidades de las comunidades primitivas cristianas. Por tanto, los evangelios no son fruto de un solo autor, sino la obra de un proceso comunitario, por eso manifiestan más el pensamiento (la fe) de la comunidad creyente y no la de un autor (o los hechos de la vida de Jesús). La tarea del exégeta es estudiar esas formas primitivas previas y discernir el contexto vital en que se produjeron. Nunca pues se podrá llegar al Jesús de la historia a través de los evangelios, sino como máximo al contexto de la comunidad primitiva en que nacieron.

Esta constatación no angustió mucho a Bultmann, quien afirmó la necesidad de desmitificar<sup>18</sup> los relatos evangélicos para hacerlos comprensibles al mundo de hoy sin reducirlos al gusto de la moda. En efecto, lo que importa no es conocer la historia de Jesús sino su significado existencial para nosotros hoy. La desmitificación supone que los evangelios están escritos dentro de una cosmovisión que no es la nuestra; los

16 Citado por Peláez, J., *Un largo viaje hacia el Jesús de la historia*, en Tamayo Acosta, J. J. (Dir.), *10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret*, Estella, Verbo Divino, 2000, p. 77.

17 *Historia de la tradición sinóptica* es el título de su obra. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttinga, 1964<sup>o</sup>. Para una comprensión clara de lo que caracteriza a esta investigación de la "historia de las formas", remitimos a 107-114. Ver también: Simian-Yofre, H., "Diacronía. Los métodos histórico-críticos", en Simian-Yofre, H., *Metodología del Antiguo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 2001, pp. 83-125; en particular las páginas 107-114.

18 "La desmitologización pretende despejar la intención auténtica del mito; esta intención que es justamente hablar de la existencia del hombre, de su fundamento y de su limitación por una potencia del más allá, no cósmica, invisible al pensamiento objetivante. La desmitologización es pues negativamente una crítica del universo del mito, en la medida en que este envuelve la intención auténtica del mito. Positivamente es una interpretación existencial que quiere hacer sensible la intención del mito y su designio de hablar de la existencia del hombre", Bultmann R, *L'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, Aubier, 1955, p. 189.

relatos evangélicos pertenecen a un universo mítico obsoleto científicamente. Por esta razón no cabe, en la cultura actual, hablar fácilmente, por ejemplo, de ascensión o de descenso a los infiernos, ya que la cosmología que está detrás de estas categorías es la de una tierra plana y unos cielos superpuestos (poblados por ángeles) que sabemos ya, por la ciencia moderna, no corresponden a la realidad. Hay pues que desembrazar a los evangelios, que no son un mito, de lo que es mítico en ellos, para que el hombre de hoy sepa cuál es la propuesta radical del evangelio y pueda darle su asentimiento por la fe. Cuando se hace esto el evangelio sitúa al hombre ante una decisión existencial<sup>19</sup>. Porque el evangelio ante todo implica la existencia de cada uno.

Para Bultmann la fe no depende de la historia y por eso puede prescindir de ella. Obsesionarse por la historia es una forma de seguridad que se cierra a la aceptación gratuita e inmerecida de la gracia que Dios concede con una libertad soberana. Hay lugar para afirmar que, según Bultmann, es posible vivir la fe independientemente de la historia de Jesús.

Pero los discípulos de Bultmann no quedaron satisfechos con la postura de su profesor<sup>20</sup>. Aplicaron otro método al estudio de la Biblia (circunscrito de todas formas dentro de los métodos histórico-críticos), denominado la “historia de la redacción”. Los evangelios no son una simple armonización de pequeños relatos orales sino el fruto de un redactor final cuyo arte literario, moldeado ciertamente por sus intereses teológicos y los problemas de su comunidad, se plasma en la obra final. El autor marca con un sello personal (la autoría) su evangelio.

En general los autores de esta segunda búsqueda rechazaron dos posturas extremas: la que reducía a Jesús a un simple hombre maravilloso y admirable (el racionalismo liberal) y la que lo hacía tan divino que para conocerlo habría que abandonar la racionalidad (el sobrenaturalismo)<sup>21</sup>. Además afirmaron cierta continuidad entre el Jesús de la

historia y el Jesús de la fe. Según esta postura, lo que dicen los evangelios de Jesús permite mostrar que ya en vida de Jesús había pretensiones inauditas o exorbitantes que su comportamiento en cierta forma revelaba o reivindicaba; esta pretensión fue percibida por sus oyentes, que no dejaron de asombrarse e interrogarse sobre la identidad de ese hombre que hablaba y actuaba con una soberana libertad y un amor desconcertante.

En una frase formulada por E. Käsemann se puede resumir la postura interesante de estos autores: “No es posible comprender al Jesús terreno, si no es a partir de Pascua... tampoco se puede comprender adecuadamente el significado de la Pascua, si se prescinde del Jesús terreno”<sup>22</sup>. En la fe cristiana primitiva el mito nunca reemplazó a la historia, ni nunca un ángel u otra figura celeste sustituyó al Hombre de Nazaret. Si los cristianos olvidan al Jesús terreno mutilan su fe, porque el resucitado es también el crucificado que muestra sus llagas incluso después de haber resucitado.

Las diferentes posturas de estos autores se apoyan en matizaciones diversas: replanteando un nuevo concepto de historia (J. M. Robinson), acentuando los hechos de Jesús y no sólo sus palabras, buscando los auténticos hechos y palabras de Jesús (*ipsissima verba et facta Iesu*) (Joaquín Jeremías), o subrayando que el evangelio es ante todo un signo y una expresión de un humanismo auténtico concretado en la liberación y el amor interhumano (H. Braun). En América Latina John Sobrino ha subrayado que lo esencial de la cristología no es tanto recuperar la figura histórica de Jesús sino prolongar su tarea liberadora en un continente cargado de flagrantes desigualdades que gritan al cielo<sup>23</sup>, aunque para comprender esa misión liberadora, hay que comprender el conflicto vivido por Jesús con los líderes religiosos y políticos de su época.

De esta etapa hay que subrayar esta afirmación central: negar la historicidad de Jesús o subvalorarla es negar

19 En el pensamiento de Bultmann, en efecto, el conocimiento de Dios tiene para el ser humano una consecuencia primera: el hombre se conoce a sí mismo, conoce sus límites. Pero Dios eleva el hombre a su autenticidad potenciándolo para sobrepasar sus límites.

20 Debe recordarse que en toda la primera mitad del siglo XX (exactamente desde 1913 a 1953) no hubo propiamente investigación sobre el Jesús histórico (*No Quest period*) y que los estudiosos de este proceso suelen ubicar el comienzo de la Segunda Búsqueda o *New Quest* a partir de 1953, cuando Ernest Käsemann pronunció su célebre conferencia “El problema del Jesús histórico”, en Marburgo y que sería publicada luego en su libro *El problema del Jesús histórico*, en: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51 (1954) 125-153.

21 En teología estas dos tendencias son conocidas como deísmo y fideísmo.

22 Käsemann, E., *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 169.

23 Sobrino, J., *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid, Trotta, 1991<sup>2</sup>.

el mensaje central del Evangelio que afirma que Dios se reconcilió con el mundo mediante un acto histórico. Desconocer la historia de Jesús conduciría a negar la posibilidad del seguimiento, que es un criterio de fe cristológica central. Solo la comprensión de la historia de Jesús nos puede llevar a evitar la ideologización de la fe. Por ejemplo, sin una comprensión del conflicto de Jesús con la religión oficial de su tiempo y con el Imperio Romano, se puede llegar a afirmaciones aberrantes como la de un Dios Padre que está tan enojado que sólo lo puede calmar el sacrificio de su propio Hijo. Desde ese planteamiento se puede hacer una crítica seria a filmes como *La Pasión de M. Gibson*, que desconectan el acontecimiento de la Cruz del conflicto real que vivió Jesús, haciendo de este un campeón del sufrimiento.

Pero si leemos esta problemática teológica a la luz de la narratividad, vemos que detrás de todo esto está el espinoso problema de la verdad de una narración. Los trabajos de Paul Ricoeur recuerdan que el relato es un acto interpretativo y que nunca hay una narración de *facta bruta* que refleje la realidad independientemente del narrador<sup>24</sup>. La teología ha tenido que afrontar este problema, y en particular la cristología. Vamos a ver en seguida, después de mostrar algunos aspectos de la *Third Quest*, la propuesta de una identidad de Jesús que se sitúa entre el puro historicismo (la teología liberal) y el dogmatismo (la teología sobre naturalista). La fe cristiana se identificaría más con una identidad narrativa de Jesús.

La tercera búsqueda arranca desde 1980 hasta nuestros días. Quiero simplemente subrayar su carácter interdisciplinario y la diversidad abrumadora de los resultados entre sus actuales exponentes. La mayoría de éstos son de origen anglosajón, y no necesariamente son teólogos. Hay historiadores, antropólogos, sociólogos... que quieren recuperar la importancia de Jesús en la historia de la humanidad. Su tarea más significativa es la ubicación de Jesús en el contexto social e histórico del judaísmo del siglo I. Para conocerlo en detalle,

recurren a la literatura cristiana apócrifa del cristianismo primitivo (por ejemplo el evangelio copto de Tomás, los textos gnósticos, de Qumram, etc.) y a los resultados de las investigaciones arqueológicas sobre Galilea y Jerusalén, como también a los recursos de la historia y la antropología cultural.

Mencionemos algunas de las imágenes que formulan de Jesús estos autores. Los miembros del conocido *Seminario sobre Jesús* (que trabaja desde 1985) han sido calificados por la prensa de provocadores<sup>25</sup>. Estos autores quieren contrarrestar el influjo del fundamentalismo en América del Norte y en el mundo, haciendo públicos los resultados de sus investigaciones. Jesús es un judío que nunca se dijo Dios y que enseñó y vivió un estilo de vida subversivo. Para John Dominic Crossan Jesús fue un campesino cínico<sup>26</sup> judío itinerante; Marcus Borg y otros defienden un Jesús carismático, en cuanto tenía la capacidad de influir en los demás. Geza Vermes lo define como un judío piadoso.

E. P. Sanders lo define como un profeta que espera el fin de los tiempos y que por eso no se preocupó del cambio social; John S. Hanson defiende la tesis contraria (promotor de un profundo cambio social); G. Theissen lo ve como un reformador pacifista que espera la inminente llegada del fin del mundo<sup>27</sup>. E. Schüssler Fiorenza reconstruye, desde un prisma feminista, la vida de las comunidades primitivas con lo que ella misma llama una “hermenéutica de la sospecha”; para esta teóloga, Jesús vio a Dios como sabiduría, no como Padre (abbá), y fue un profeta radical de la igualdad entre hombre y mujer, en contra de una cultura radicalmente patriarcal; finalmente, para J. P. Meier, Jesús fue un “judío marginal”<sup>28</sup>.

Esta tercera búsqueda se caracteriza entonces por cierto retorno a la historia de Jesús, con una diferencia con respecto a la realizada en el siglo XVIII y XIX: la riqueza de instrumentos metodológicos empleados y una postura epistemológica diferente. Pero ¿qué podemos decir de la tercera búsqueda desde la teología narrativa? Iluminados por lo

24 Ricoeur, P., *Temps et récit*, t. III, Paris, Seuil, 1985, p. 265; “Relato histórico y relato de ficción”, en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 157-181; Koselleck, R. y Gadamer, H. G., *Historia y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1993. Para un tratamiento detallado de este problema desde la teología, véase la obra magistral: GISEL P, *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann, Paris, Ginebra, Beauchesne y Labor et Fides, col. Théologie historique, n° 41, 1983<sup>2</sup>.

25 Revista *Time* del 8 de abril de 1984.

26 Entiéndase cínico en el sentido de algunas corrientes filosóficas griegas nacidas antes de Cristo (siglo IV), y cuyos representantes se caracterizaron por su crítica a las costumbres corruptas y su desapego ante las riquezas.

27 Vale la pena destacar que este autor trató de presentar en forma narrativa los principales resultados de la investigación en un texto muy agradable de leer y a la vez rico en información: Theissen, G., *La sombra del Galileo. Investigación del Jesús de la historia en forma narrativa*, Salamanca, Sígueme, 1997<sup>7</sup>.

28 Para un resumen de los autores diversos, véase Aguirre, R., “Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann”, en *Estudios Bíblicos*, 54 (1996), 433-463).

que caracteriza a un relato, afirmamos que se necesita una tendencia que articule el valor histórico que tienen los evangelios, con la tendencia que tiende a negar la posibilidad de acceder al Jesús de la historia desde los evangelios. Dicho de otro modo, habría que articular interpretación histórica con interpretación literaria, fe e historia, interpretación crítica con la interpretación de la fe. Los estudios sobre la narratividad enseñan al teólogo que la exclusión de una de las dos (la separación entre verdad factual y literatura) no es un camino apropiado para conocer realmente a Jesús. Cabe preguntarse aquí si esta separación (guardando todas las distinciones posibles) no impide también, en el nivel literario, la comprensión en profundidad de la obra de ficción; si esta escisión no ha provocado en muchos momentos de feroz positivismo y utilitarismo el desprecio por lo literario como palabra hueca, fruto de imaginaciones desbordadas.

Veamos entonces, antes de terminar con unas conclusiones sobre las implicaciones del descubrimiento de la narratividad en teología para la Educación Religiosa y la Catequesis, una propuesta de identidad narrativa de Jesús, que pretende articular las dos perspectivas entre las que se ha movido pendularmente la cristología en los últimos 300 años tal como se acaba de ver sumariamente. Esta propuesta ha sido elaborada por un teólogo belga, Adolfo Gesché, cuyos aportes son ricos y muy sugestivos<sup>29</sup>. Se plantean seguidamente algunos de los rasgos más significativos de su propuesta.

Adolphe Gesché quiere superar la escisión entre ficción e historia, porque ella ignora los avances de la exégesis más reciente, para la cual los evangelios y la Biblia entera se enmarcan en una situación narrativa. Eso significa, para el tema la cristología, que no hay sólo un Jesús histórico ni

sólo un Cristo de la fe, sino que hay un “Jesús contado”. La narratividad es un camino comparable a un elemento ternario entre dos términos comparados, que puede resolver el binomio entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. La narratividad sería el “tercero narrativo”, el “*inter medias res*” (en medio del tema) o el *tertium comparationis* del relato<sup>30</sup>.

Esa situación narrativa de los evangelios permite leer la identidad de Jesús a partir del concepto de identidad narrativa de Ricoeur<sup>31</sup>. Esta definición conduce al autor a hacer varias observaciones relacionadas con ese ángulo de interpretación narrativa. Por ejemplo, se puede constatar que no hay una configuración de tipo cartesiana en los evangelios con respecto a Jesús. En efecto, Jesús no accede a sí mismo sin ninguna mediación<sup>32</sup>. En ese sentido se pregunta este teólogo: “¿antes de poder decir “Yo soy”, nuestra identidad no nos es obsequiada en una situación de lenguaje y de alteridad, en donde no estamos solos para decirnos e identificarnos? “El culmen de nuestra identidad está en que nos expone al otro”<sup>33</sup>. ¿La identidad no se testifica y no toma primero conciencia de ella misma en el encuentro y en la palabra de otro y no en un yo pensante?<sup>34</sup> Desde Husserl quedó claro que la conciencia es intencional, conciencia de algo.

Un rasgo de la identidad narrativa es su llamado a una doble renuncia: al yo absoluto y al objeto absoluto. “El sujeto no es ni un “yo” que se anuncia a partir de su sola interioridad, ni un “el” que uno cree poder captar soberanamente desde el exterior, sino un “se” (soi), es decir un *sujeto-dicho*, un sujeto contado, re-flexionado”<sup>35</sup>. La pretendida inmediatez psicológica a uno mismo no existe, como tampoco la inmediatez histórica a los hechos, ni tampoco la inmediatez teológica que nos pondría en relación inmediata con Dios<sup>36</sup>.

29 Esta parte del presente trabajo se inspira en un artículo del teólogo Adolphe Gesché, “Pour une identité narrative de Jésus”, en: *Revue Théologique de Louvain*, 30 (1999), 153-179.

30 *Ibid.*, p. 155. Allí dice textualmente el autor: “En suma, entre un *Sitz im Leben* (el Jesús de la historia) y un *Sitz im Glauben* (el Cristo de la fe), un *Sitz im Schrift* (El Jesús del relato)”.

31 Gesché cita en la página 154 varios autores para fundamentar la categoría de “identidad narrativa”, entre ellos está H. Arendt que escribió. “Responder a la pregunta ¿quién? es contar la historia de una vida. No son los archivos de los acontecimientos pasados los que tienen un sentido, sino solamente el relato”. Arendt, H., *La vie de l'esprit*, T. I. *Le vouloir*, tr. fr. Lucienne Lotringer, Paris, 1993.

32 Para este autor la inmediatez sería una tentación propia de las dos posturas que él trata de articular con la propuesta de una identidad narrativa. Esta superaría dicha tentación que es profundamente anticristiana, porque es el fondo querer prescindir de la Encarnación y del hombre mismo como un espíritu encarnado, tal como lo muestra la antropología filosófica y la antropología teológica contemporánea.

33 J. L. Chrétien, *L'appel et la réponse*, Paris, 1992, p. 71. Citado por Gesché en p. 156.

34 “El yo que piensa no es el yo” (*Le moi pensant n'est pas le moi*), Arendt, H., *La vie de l'esprit*, t. I: *La pensée*, p. 59. Citado por Gesché en la p. 154.

35 *Ibid.*, p. 157.

36 Esta es la razón por la cual el cristianismo vive bajo el régimen de la encarnación, que exige la presencia de mediaciones como los sacramentos, la comunidad, la Palabra. Desconocer esto sería no haber entrado en la lógica de Jesús de Nazaret y querer prescindir del riesgo de la historicidad. Véase, por ejemplo, el texto de un especialista de los sacramentos, que aborda con lucidez esta dimensión profunda del cristianismo: Chauvet, L. M., *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1993.

Por eso la narratividad ofrece una identidad transitiva que pasa por el otro y que evita oponer relato histórico y relato de ficción. El relato es una “referencia cruzada”, puesto que en toda historia hay construcción y en toda ficción hay representación (de hechos). Por tanto, se puede ver la identidad narrativa como el cruce entre historia y ficción. De ese intercambio entre ficción e historia nace el tiempo humano que es un tiempo contado, narrado<sup>37</sup>.

El concepto de identidad narrativa está ligado al concepto de trama (intrigue), que da sentido a los hechos. A. Gesché, apoyado en P. Veyne, recuerda que es la puesta en trama lo que califica a un hecho como histórico. En efecto, no hay una presencia inmediata a los hechos; éstos no hablan por sí solos. Únicamente cierta puesta en intriga permite conocer la realidad. Gesché enfatiza:

No se puede conocer la realidad sin poner por obra una intriga, un “drama”, que permite trabajar y descubrir la realidad, hacer emerger lo que está bajo la superficie de los simples hechos brutos y como tales ininteligibles<sup>38</sup>.

Pero esta puesta en trama no sólo guía el proceso narrativo, sino también la lectura, en el sentido de que leer es un acto que requiere “estar intrigado”, porque para que el lector pueda entrar en el movimiento de revelación al que lo invita el texto, debe dejarse intrigar o estar ya “picado” por la intriga, debe “jugar” o “ficcional” con el texto<sup>39</sup>. La razón fundamental de estas afirmaciones radica en una concepción de la palabra y la acción humanas, definidas por el autor como “poiéticas”, en la medida en que ellas hacen advenir toda cosa al mundo del hombre. En ese sentido son creativas y eso permite comprender por qué según Aristóteles, “la poesía está más cerca de la esencia que la historia”, y por lo que en fin de cuentas hay que decir que la obra

literaria es una “verdadera manifestación de la realidad y del pensamiento, no un simple decoro con función estética”<sup>40</sup>. Aquí conviene insistir en un punto: la obra literaria no inventa de la nada, no se desliga en absoluto de “la referencia”, pero su narrar es el medio por el cual se detecta la cosa del mundo y su advenimiento al mundo humano.

A partir de estos planteamientos de Ricoeur, el autor se dedica a pensar la identidad narrativa de Jesús resaltando un hecho significativo: la Biblia es principalmente relato. Esto explica que en la Biblia Dios sea invisible pero no innarrable (Gen 18, 17; 27). Por eso antes de dar definiciones de Dios, la Biblia lo nombra contándolo, y esa nominación narrativa hace que los recursos literarios narrativos de la Biblia no sean sólo un asunto formal de estilo<sup>41</sup>. En la Sagrada Escritura el modo de decir a Dios afecta la imagen de Dios mismo, porque la elección del modo de hablar sobre Dios indica ya algo del misterio<sup>42</sup>. En el mismo sentido, tampoco en los evangelios Jesús jamás se dice a sí mismo, jamás dice su identidad, sino que solicita a los discípulos que la expresen preguntándoles: ¿Y ustedes, quién dicen que soy yo? (Mt 16, 15)<sup>43</sup>.

Lo que hace Jesús con ese interrogante, entre otras cosas, es confiar toda su identidad al relato de sus discípulos. De ahí la posibilidad de afirmar que “el evangelio da perfectamente a Jesús una identidad narrativa, aquella misma que nosotros le contamos”. En hermosas palabras de J. Nabert, se puede decir que “la suerte de Dios nos ha sido confiada”<sup>44</sup>.

Ahora bien, si la identidad de Jesús nos es contada, eso indica que los relatos evangélicos no son inocentes, como tampoco lo es ningún relato<sup>45</sup>. Porque así como todo relato está guiado por un interés, los evangelios buscan mostrar la

37 A. Gesché subraya: “Aquí encontramos el punto en donde descubrir e inventar son indiscernibles”, *Ibid.*, p. 160.

“La ficción es un “laboratorio extraordinario” para comprender y descubrir lo real, así como la historia garantiza el lugar real (histórico) en donde se da toda experiencia humana”. p. 160.

38 *Ibid.*, p. 161. Allí A. Gesché cita al novelista Joseph Conrad quien afirmaba que se necesita una cierta puesta en intriga para hacer las cosas reales.

39 *Ibid.*, p. 162. En narratología hay una categoría según la cual el lector debe entrar en la propuesta del relato para poder leerlo; esta categoría se conoce con el nombre de “pacto de lectura”.

40 Incluso, A. Gesché tiene aquí algunas palabras decisivas sobre la poesía y retoma a Ricoeur que habla de la “potencia de detección ontológica de la poesía”, *ibid.*, p. 163.

41 *Ibid.*, 165.

42 Por ejemplo, el hecho de que Dios se pueda decir en una historia, en un relato, indica que el lugar del encuentro con Dios para los judeo-cristianos no es otro que la vida misma, que la historia. Por eso Dios se deja contar, porque Él mismo entra en el tiempo y se deja encontrar en un espacio concreto: allí donde los hombres luchan por amor por otra historia nueva.

43 *Ibid.*, p. 165.

44 *Ibid.*, p. 168.

45 Recuérdese lo que dice el autor: “No portamos una mirada desnuda sobre las cosas y los hombres, sino una mirada intrigada”, *ibid.*, p. 173.

identidad de Jesús como Cristo. Responden a una pregunta central de los discípulos, pregunta que ya había provocado la vida y la palabra del Jesús histórico: ¿Qué significa lo que pasó con Jesús?<sup>46</sup> Sólo a partir de esa constatación se puede afirmar sin peligros de confundir ficción con falsedad, que los evangelios no cuentan los hechos brutos de Jesús desde ningún punto de vista, porque sencillamente “en presencia de hechos brutos, el espíritu no será sino estupor y noche”<sup>47</sup>.

En ese sentido, se puede decir que los evangelios, aunque se refieran a hechos históricos, y esto mucho más de lo que se piensa, nos libran más bien un Jesús creído y no un Jesús descrito; su trayecto está guiado más por una teología que por la pura descripción anecdótica<sup>48</sup>. Sin la percepción de este objetivo del relato evangélico es imposible comprender los evangelios; éstos no tienen intención historizante, y por eso se permiten jugar con el tiempo de la historia contada (como también lo hace el novelista), ya que la cronología de la fe no es idéntica a la de la historia, como la cronología del tiempo cósmico no es la misma que la del relato de identidad. Para comprender pues el objetivo de los evangelios, se les puede ver como unas narraciones en búsqueda de identidad, ya que efectivamente están todos atravesados por el interrogante sobre la identidad de Jesús. Su actuar produjo un asombro (*Thauma* en griego), que provocó un trauma, o como dijo Eluard, en contacto con Jesús los discípulos se expusieron a las heridas de lo posible, y buscan ahora que los lectores hagan lo mismo al conocer sus relatos sobre Jesús<sup>49</sup>.

Esto supone repensar el estatuto literario (y por lo mismo teológico) de los evangelios y de su modo de identificación de Jesús. Si afirmamos que el evangelio es ficción, (subrayando que la ficción designa el acto de modelar y la cosa modelada), si la ficción es el hilo conductor con el cual se organiza la realidad, no para representarla (esa es la ilusión positivista), sino para presentarla, para dejarla ver<sup>50</sup>, entonces se puede decir que el evangelio, como relato, agencia la realidad volviéndola a contar. Contar es discernir por el espíritu, pero a propósito de algo que realmente existe.

La fe, en este horizonte del relato interpretativo de Ricoeur, puede ser definida entonces como una lectura trabajada; es el filtro a través del cual los apóstoles nos entregan el Jesús al cual quieren que adhiramos porque a su vez ellos fueron tocados por él como si fuera una revelación. Según A. Gesché, se podría entonces comparar la función de la fe (no la fe misma) con la ficción: si la ficción se pone al servicio de lo inolvidable, ¿estamos lejos de lo que los apóstoles hicieron?<sup>51</sup>

Se puede hablar entonces de fe cristológica narrativa, entendida como refiguración de Jesús. En efecto, los evangelios son hechos por autores que están siempre implicados, ejecutando una “estrategia” de comunicación y de persuasión. La “modalidad narrativa” que emplean no es ni historicidad pura (que resultaría insignificante, casi simple facticidad), ni tampoco puro relato de fe sin agarre en la historia (que resultaría “delirio a-histórico”<sup>52</sup>). Una fe así comprendida se caracteriza con un rasgo interesante que Gesché llama su “capacidad de transgresión”. La fe transgrede la apariencia (incluso la apariencia real), se atreve a decir cosas inauditas o no visibles, permite traspasar una línea (*trans-gredi*). No destruye lo real, pero descubre en él una dimensión escondida. Por eso la fe no es (tanto) la revelación de un invisible escondido *detrás* de lo visible (y que estaría en cierta forma ausente), sino la revelación de un invisible escondido *en* lo visible (y que se encuentra allí entonces presente). Según el evangelio de Juan, la fe permite ver (Jn 1, 14).

Ahora bien, lo que la fe agrega al refigurar al Jesús de la historia no es una leyenda, sino una visión. O si es una leyenda, sería en el sentido etimológico de este término: un *legendum*, es decir un “para-leer”. Y aquí cabe preguntarse casi afirmativamente: ¿acaso la recomposición no tiene más fuerza que el respeto formal de la cronología? Hay que insistir en esto: la interpretación, la refiguración, la transgresión trascienden pero no por eso abandonan el objeto que ellas trascienden.

46 Ibid., p. 169.

47 Ibid., p. 173.

48 Ibid., p. 168.

49 Ibid., p. 169-170.

50 Gesché cita una frase de P. Klee: “El arte no reproduce lo visible, él hace visible”, *ibid.*, p. 175.

51 Ibid. p. 174.

52 Ibid.

A. Gesché parafrasea a Descartes y afirma lo siguiente para aclarar estas ideas. Se podría resumir toda lectura de la realidad así:

Hay primero la realidad como *res cogitanda*, la realidad bruta *para transgredir*; en seguida su lectura por la *res cogitans*, por el creyente que opera la *transgresión*; en fin, la *res cogitata*, la narración que nos da la realidad tal como es *transgredida* y así transmitida. En una palabra y muy exactamente: la identidad narrativa<sup>53</sup>.

En realidad, aquí no se transgrede la realidad, sino un modo de la realidad, a saber, la modalidad histórica. La cual no recubre toda la realidad de una realidad. Así sucede, afirma Gesché, en el arte. Por ejemplo, la música de Vivaldi sobre las estaciones no nos transgrede las estaciones tal como aparecen cósmicamente, pero nos dicen sobre ellas una verdad bien verdadera. Eso mismo hacen los evangelios y lo llaman transfiguración (Mt 17, 2). Como si nos dijeran: “He aquí lo que se puede ver en Jesús”<sup>54</sup>.

En Cesarea, cuando Jesús interroga a los discípulos sobre su identidad hay una transgresión: el conocimiento de Dios o sus pre-comprensiones son prohibidas (puestas en entredicho), pero esa prohibición (ese entredicho) es convertido en un entre-dicho. Y esa capacidad de poder entre-decir sobre Jesús es posible porque una invitación (y una autorización) a hablar es realizada: (¿y ustedes quien dicen que soy yo? (Mc 8,29). Eso ha hecho Dios con nosotros: nos dejó la soberbia responsabilidad de decirlo. Para eso Jesús se retira del campo de la palabra. Dios se retira para que el hombre lo hable. Y eso es hermoso porque es la responsabilidad de ofrecerle a Dios nuestra alteridad para que se pueda decir su identidad. “No somos capaces de decirnos a nosotros mismos quién es Dios, pero somos capaces de decírselo”<sup>55</sup>.

Concluye Gesché apuntando a lo que él llama una “epistemología del silencio” que abre el acceso a la palabra. El silencio de Jesús debe preceder la palabra del apóstol (conviene que me vaya (Jn 16,7). Se trata aquí de un silencio

que palpita de sentido porque abre un nuevo frente-a-frente<sup>56</sup>, es, según Plotino, la palabra que habla sometándose al silencio”. La identidad narrativa de Jesús, tal como la descifra Gesché a partir de las categorías narrativas de Ricoeur, no se postula, no se yergue desde un yo absoluto, sino que se entrega a nuestra confesión. Por eso Gesché se complace en concluir con lo que dijera Hilario de Poitiers: *Non in solitudine Deus, sed in similitudine*. Porque Dios no se dice sino en una relación. Y es curioso que sobre la razón, Kant haya escrito lo siguiente: “La razón no está adaptada al aislamiento, sino a la comunión”<sup>57</sup>.

## **EL GIRO NARRATIVO Y LA COMUNICACIÓN, RECEPCIÓN Y PROPOSICIÓN DE LA FE: UNA TEOLOGÍA QUE SE HACE COMUNICACIÓN**

Este soberbio y agudo análisis de Gesché muestra con finura la necesidad de restablecer, desde una visión cristológica narrativa, la importancia del relato en la actividad evangelizadora de la Iglesia, pero en particular en la catequesis y en la educación religiosa escolar. Sin embargo, antes de hablar de relato, habría que hablar de la urgente necesidad de restaurar en la comunicación y proposición de la fe el lenguaje simbólico, dentro del cual se ubica la narración<sup>58</sup>. Volver a un lenguaje simbólico es quizás un camino para recuperar una segunda inocencia narrativa, capaz de integrar los aportes del historicismo y del positivismo en todas sus variantes, pero audaz para no dejarse encerrar por dichos aportes y dar el salto hacia la plenitud indicada por el símbolo, como aquel que “hace pensar” la realidad de forma nueva, y no como el que nos encierra en fantasmas o mentiras alejadas de la verdad.

Esta necesidad de “sensibilidad simbólica” ha sido formulada por la teología actual en diversos niveles. Desde el área de la teología sistemática, ya K. Rahner afirmó que todo el lenguaje teológico es simbólico y que había que re-

53 Ibid., p. 175.

54 Ibid., p. 176.

55 Ibid., p. 177.

56 Ibid., p. 178.

57 Ibid., p. 179.

58 Doy por supuesto con esta afirmación que la “refiguración” o la “transgresión” de la realidad que elabora el relato es su manera específica de hacer algo propio del símbolo en general, dentro del cual inserto al relato y su función narrativa.

cuperarlo<sup>59</sup>. Hoy se encuentran también diversas corrientes teológicas renovadoras que gracias al símbolo formulan de manera más polivalente y rica la inagotable e inaprehensible riqueza del misterio de Dios, tal como es concebido en la fe cristiana<sup>60</sup>. De forma específica se pueden ver serios planteamientos del contenido de la fe cristiana en diversas áreas de la teología sistemática contemporánea, por ejemplo en la teología sacramental<sup>61</sup>, en la cristología<sup>62</sup>, y hasta en las ciencias bíblicas<sup>63</sup>, entre otras<sup>64</sup>.

Pero las implicaciones de este horizonte teológico-simbólico para la teología en la Educación Religiosa Escolar y en Catequesis no se han hecho esperar. Un teólogo como C. Geffré, apoyado en la definición de Revelación de P. Ricoeur<sup>65</sup>, y en su definición de la comprensión de un texto<sup>66</sup>, afirma que leer y apropiarse la Sagrada Escritura coincide no sólo con una nueva comprensión de sí mismo, sino con una nueva posibilidad de vida y con la voluntad de hacer un mundo nuevo. Por eso la comunicación de la fe que quiera ser fiel al dinamismo de la Palabra de Dios “debe conducir a una conversión personal y hacer existir una nueva práctica ética y social”. Este eminente representante de la teología hermenéutica da una razón que queremos citar aquí por su precisión y pertinencia para nuestro propósito:

Para ejercer su función reveladora e interpelante, el lenguaje de la fe debe buscar utilizar todos los recursos del lenguaje simbólico en su diferencia con el simple lenguaje descriptivo o el lenguaje nocional. En plena coherencia con el privilegio concedido al lenguaje simbólico, las investigaciones actuales más fecundas se esfuerzan en susti-

tuir los antiguos catecismos didácticos por una catequesis profundamente enraizada en el lenguaje bíblico<sup>67</sup>.

Conviene terminar haciendo algunas afirmaciones que parecen principios generales, pero que constituyen más bien una forma de sintetizar el rico aporte de la narratividad a la comunicación de la fe en el mundo actual y el horizonte hacia el cual, según nuestra opinión, deben volcarse las investigaciones y las prácticas renovadoras de la evangelización, particularmente en esas dos modalidades que son la educación religiosa escolar y la catequesis.

Gracias a la recepción de los estudios sobre la narratividad en las ciencias humanas y sociales, la comunicación de la fe (y la teología que la sustenta) pueden recuperar arraigo existencial y tornarse una reflexión ligada a las prácticas de la comunidad creyente.

Algunos temas de los estudios narrativos, como el de la memoria o el de la recuperación de la memoria histórica, son una fuente fecunda para la comunicación de la fe y la teología hoy, que tienen entre sus tareas más cruciales un trabajo de discernimiento para que Dios no sea una excusa para justificar lo injustificable humanamente.

Pero si la teología, gracias a la narratividad, asume los giros hermenéuticos, lingüísticos y antropológicos, ella no puede olvidar que la vuelta a la vida cotidiana de los creyentes, por lo menos en América Latina, es un desafío exigente. En efecto, a diferencia de una sociología de lo co-

59 “La teología entera no puede concebirse a sí misma sin ser esencialmente una teología del símbolo, aunque en general se preste tan poca atención expresa y sistemáticamente a ese carácter fundamental suyo... Una simple ojeada a los enunciados dogmáticos en el ámbito total de la teología muestra cuánto necesita ésta el concepto de símbolo”, Rahner, K., “Por una teología del símbolo”, en *Escritos de Teología IV*, Madrid, Taurus, 1962, p. 300.

60 Véase por ejemplo: Bernard, C. A., *Teología simbólica*, Burgos, Monte Carmelo, 2007; Mardones J M, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*, Santander, Sal Terrae, 2003; Dom Miquel, *Petit traité de théologie symbolique*, Paris, Cerf, 1987; Potente, A., *Un tejido de mil colores. Diferencia de género, de cultura, de religión*, Montevideo, Doble Clic, 2001; Tamayo Acosta, J.J., *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 157-170

61 Véase en particular Chauvet, L. M., *Símbolo y Sacramento*, Barcelona, Herder, 1991; Boff, L., *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*, Bogotá, Indo-American Press Service, 1975; Tamayo Acosta, J.J., *Los sacramentos, liturgia del prójimo*, Madrid, Trotta, 1995.

62 Haight, R., *Jesús, símbolo de Dios*, Madrid, Trotta, 2007.

63 Véase en particular la obra de Schökel, A., *Hermenéutica de la Palabra II*, Madrid, Cristiandad, 1987, pp. 118-167; 272-305.

64 Sería innombrable mencionar los diversos autores de la Tradición teológica cristiana que guardaron la sensibilidad simbólica y elaboraron su pensamiento desde este ángulo. Mencionemos unos poquitos nombres, sólo con el ánimo de provocar al lector a profundizar esa veta apasionante de la teología: Orígenes, Pseudo-Dionisio, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, sin mencionar a toda la tradición mística que desde los Padres del Desierto (Macario, Evagrio...) se deleitó y deleita aún expresándose en forma simbólico-narrativa.

65 El filósofo francés definió la revelación cristiana como “una posibilidad de existencia”.

66 Para Ricoeur leer un texto no es apropiarse una verdad que estaría detrás del texto, sino asumir la “proposición de mundo” a la cual remite el texto.

67 Geffré, C., “La révélation comme histoire. Enjeux théologiques” en: Revista *Catéchèse* n° 100-101 (1985), p. 73.

tidiano como la de Michel Maffesoli, que desemboca en la capacidad de recuperar, “el vitalismo de lo que ocurre, del acontecimiento, del transcurrir efímero que es el lazo social” y que lleva a “vivir plenamente el instante eterno recuperando el goce”<sup>68</sup>, para la teología, la vuelta a lo cotidiano en América Latina, y en especial en Colombia, conlleva –según nuestro modesto concepto–, a sintonizar con los gritos de dolor de muchos hombres, mujeres y niños cuyos derechos fundamentales son pisoteados y ocultados.

La teología y la comunicación de la fe no pueden seguir haciéndose fuera de un diálogo con las ciencias humanas y sociales. Incluso con las ciencias exactas en algunas de sus áreas, particularmente la bioética teológica. Pero esa relación debe ser pensada nuevamente y la narratividad ha sido un paradigma fecundo que aún no ha acabado de dar sus frutos en la teología contemporánea y que tampoco es suficientemente usado en la catequesis o la Educación religiosa. Si además de escuchar historias de fe, la teología debe ayudar a que los creyentes narren la fe de otra manera, que responda a los desafíos presentes, ¿de dónde sacará la teología –tradicionalmente especulativa– esa capacidad para recrear historias nuevas, otros evangelios (un quinto evangelio) si no es en diálogo con la literatura, la retórica, la etnografía, etc.?

Por eso el empleo de relatos en la educación religiosa, además de ser un camino epistemológico por construir, es una apertura a la misma realidad, cada vez más disfrazada por relatos oficiales interesados en hacer creer que “el mundo marcha como debiera” y que los sufrimientos y sacrificios de tantos hombres, mujeres y niños son una necesidad imperativa del progreso hacia el que avanza el país.

La Biblia ha sido descrita como un “paisaje de clamores”. En ella el grito de los pobres y los oprimidos llega in-

cluso hasta los oídos de Dios. Asumir la narratividad en la educación religiosa y la catequesis es, desde una perspectiva lasallista expresada en el PEUL<sup>69</sup>, un ponerse a la escucha de esos relatos de víctimas, transidos no solo de nudos, de desenlaces, sino interrumpidos, no por un discurso argumentativo, como la moraleja al final de una fábula, sino por gritos y llantos que paradójicamente no reclaman relato sino quizás interjecciones, gemidos y suspiros.

La Biblia no resuelve teóricamente problemas como el mal, el dolor, entre otros. Al narrar, con gran sentido estratégico-comunicativo, trata de implicar al lector en una vía que ella propone como “salida” a esas preguntas: ella invita al lector a identificarse con el samaritano, que se detiene, que cura y que cuida al apaleado del camino. La solidaridad con el humillado es la única solución que hay en la Biblia para que se pueda conocer a Dios incluso en el dolor o en la desgracia.

De ahí que una educación religiosa que asuma la narratividad en serio tendrá que pensar mucho en qué consiste ese arte bíblico de contar, para que dejemos o integremos de forma nueva el demasiado “saber” o la abundante “especulación” teológica a la proclamación de la fe, y podamos ser un poquito más narradores. Ciertamente, y gracias a la teología, narradores más exigentes; para que seamos buenos narradores o cuenteros y no simplemente imitadores dogmáticos de historias que no hablan a las personas de hoy. Esta calidad narrativa coincide con lo que la Biblia llama el poder de la Palabra, o su fuerza para no volver vacía a Dios, pero que un poeta ha descrito de la siguiente manera al hablar de un buen “relator”: “el narrador ordinario cuenta cómo pudo algo producirse incidentalmente. El narrador de talento hace que se produzca ante nuestros ojos como si nosotros estuviéramos allí. El Maestro cuenta como si algo que se produjo hace mucho tiempo se produjera de nuevo”<sup>70</sup>.

68 Véase la entrevista que le hizo el actual decano de la facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, aparecida en UN periódico, del domingo 10 de mayo de 2009, p. 21.

69 Proyecto Educativo Universitario Lasallista. Es el mapa de sentido de la Universidad de La Salle, sede Bogotá. Se puede ver en la página web de esta Universidad.

70 Hugo von Hofmannsthal, *Les livre des amis*, Paris, Maren Sell, 1992, p. 304. Citado por A. Gesché, *Pensées pour penser. II: Les mots et les livres*, Paris, Cerf, 2004, p. 130.

## REFERENCIAS

- Aguirre, R. (1996). Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann. En: *Estudios Bíblicos*, 54, 433-463.
- Arendt, H. *La vie de l'esprit*. (1993). T. I. *Le vouloir*, tr. fr. Lucienne Lotringer, Paris, 1993.
- Bernard Ch., A. (2007). *Teología simbólica*. Burgos: Monte Carmelo.
- Boff, L. (1975). *Los sacramentos de la vida y la vida de los sacramentos*. Bogotá: Indo-American Press Service.
- Bultmann, R. (2000). *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme.
- Bultmann, R. (1995). *L'interprétation du Nouveau Testament*. Paris: Aubier.
- Cano, M. (2006). *De Logis theologicis*. Madrid: BAC.
- Chauvet, LM. (1993). *Les sacrements. Parole de Dieu au risque du corps*. Paris : Les Éditions Ouvrières.
- Chauvet, LM. (1991). *Símbolo y sacramento*. Barcelona: Herder.
- Chrétien, JL, (1992). *L'appel et la réponse*, Paris, Minuit, 1992. [Traducción castellana: *La llamada y la respuesta*. Madrid: Caparrós, 1997].
- Cusa, N. (1966). *La docta ignorancia*. Buenos Aires: Aguilar.
- Descartes, R. (2003). *Discurso del método*. Madrid: Tecnos.
- Descartes, R. (2005). *Meditaciones metafísicas*. Madrid : Alianza Editorial.
- Dom Miquel. (1987). *Petit traité de théologie symbolique*. Paris: Cerf.
- Geffré, C. (1985). La révélation comme histoire. Enjeux théologiques. En: *Revista Catéchèse* n.º 100-101, pp. 59-76.
- Gesché, A. (1999). Pour une identité narrative de Jésus. En: *Revue Théologique de Louvain*, 30, pp. 153-179.
- Gesché, A. (2004). *Pensées pour penser. II: Les mots et les livres*. Paris: Cerf.
- Gisel, P. (1983). *Vérité et histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*. Paris-Genève: Ed. Beauchesne y Labor et Fides, col. Théologie historique n.º 41.
- Haight, R. (2007). *Jesús, símbolo de Dios*. Madrid: Trotta.
- Kant, I. (1981). *La religión dentro de los límites de la razón*. Madrid: Alianza Editorial.
- Käsemann, E. (1954). El problema del Jesús histórico (Das Problem des historischen Jesus). En: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 51, pp. 125-153.
- Käsemann, E. (1978). *Ensayos exegéticos*. Salamanca: Sígueme.
- Koselleck, R. – Gadamer, HG. (1993). *Historia y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- Lessing, GE. (1982). *Escritos filosóficos y teológicos*. Madrid: Editorial Nacional.
- Mardones, JM. (2003). *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Santander: Sal Terrae.
- Peláez, J. (2000). Un largo viaje hacia el Jesús de la historia. En: Tamayo Acosta, JJ. (dir.), *10 palabras claves sobre Jesús de Nazaret*. Estella, Verbo Divino, pp. 57-123.
- Piñero, A–Peláez, J. (1995). *El Nuevo Testamento*. Córdoba: El Almendro.
- Potente, A. (2001). *Un tejido de mil colores. Diferencia de género, de cultura, de religión*. Montevideo: Doble Clic.
- Rahner, K. (1962). Por una teología del símbolo. En: *Escritos de Teología IV*. Madrid: Taurus. pp. 283-321.
- Ricoeur, P. (1985). *Temps et récit*. T. III. Paris: Seuil.
- Ricoeur, P. (1999). Relato histórico y relato de ficción. En: *Historia y narrativa*, Barcelona: Paidós, pp. 157-181.
- Rousseau, JJ. (1980). *Emilio o de la educación. Profesión del vicario de Saboya*. Madrid: Debate.
- Schökel, A. (1987). *Hermenéutica de la Palabra II*. Madrid: Cristiandad.
- Siciliani Barraza, JM. (2009). *Teología narrativa. Un enfoque desde las Florecillas de San Francisco de Asís*. Bogotá: Universidad de La Salle.
- Simian-Yofre, H. (2001). Diacronía. Los métodos histórico-críticos. En: Simian-Yofre, H. *Metodología del Antiguo Testamento*. Salamanca: Sígueme, p. 83-125.
- Sobrino, J. (1991). *Jesucristo liberador. Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazaret*, Madrid: Trotta.
- Tamayo Acosta, JJ. (1995). *Los sacramentos, liturgia del prójimo*. Madrid: Trotta.
- Tamayo Acosta, JJ. (2003). *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Trotta.
- Theissen, G. (1997). *La sombra del Galileo. Investigación del Jesús de la historia en forma narrativa*. Salamanca: Sígueme.
- Theobald, CH. (1996). Les enjeux de la narrativité pour la théologie. En: *Transversalités. Revue de L'Institut Catholique de Paris*. 59 (juillet-septembre), pp. 43-62.
- Tilliete, X. (1986). *La christologie idéaliste*. Paris: Desclée.