

¿Existió el Jesús histórico? Jean Baudrillard, hiperrealismo y el gnosticismo virtual en la edad del simulacro

Alfredo Ignacio Poggi

(University of North Georgia)

Resumen

En la edad virtual, siguiendo la caracterización de Jean Baudrillard, la pregunta del Jesús histórico se enfrenta a un nuevo desafío: el abandono de la preocupación sobre la referencialidad entre el mensaje y la realidad. Este artículo, primero, presenta de manera resumida, y por ende limitada, el recorrido intelectual de la pregunta sobre el Jesús histórico en Occidente. Segundo, expone el argumento de Hans Küng, en el que la historicidad de Jesús se convierte en el núcleo del cristianismo y en el que las fuentes históricas disponibles son los suficientemente robustas para comunicar el mensaje del Mesías de Nazaret. Tercero, este trabajo describe el énfasis en el Jesús histórico de la teología latinoamericana, específicamente, a través de la obra de Jon Sobrino. En él, la historia de Jesús provee una potencial liberador al cristianismo, siempre y cuando se conecte al sufrimiento humano. Esta relación del Jesús histórico con el sufrimiento humano empuja a abrir los ojos frente a la realidad material de la historia y la vida corporal de los demás, especialmente, de los pobres, cuestionando así el gnosticismo virtual de nuestra edad del simulacro.

Palabras clave: Jean Baudrillard. Hans Küng. Jon Sobrino. Jesús histórico. gnosticismo virtual

Abstract

In the virtual age, following Jean Baudrillard's characterization, the historical Jesus question faces a new challenge: the abandonment of concern about the referentiality between the message and reality. This article, first, presents in a summarized way, and therefore limited, the intellectual journey of the question about the historical Jesus in the West. Second, it exposes Hans Küng's argument that the historicity of Jesus becomes the core of Christianity and that the available historical sources are robust enough to communicate the message of the Messiah of Nazareth. Third, this paper describes the emphasis on the historical Jesus in Latin American theology, specifically through the work of Jon Sobrino. In it, the story of Jesus provides a

liberating potential for Christianity, as long as it is connected to human suffering. This relationship between the historical Jesus and human suffering pushes us to open our eyes to the material reality of history and the bodily life of others, especially the poor, thus questioning the virtual Gnosticism of our age of the simulacrum.

Keywords: Jean Baudrillard. Hans Küng. Jon Sobrino. Historical Jesus. Virtual Gnosticism

El contexto actual impone nuevas desafíos para el encuentro con el Jesús histórico. La virtualización totalizante de la realidad humana a través de los *social media* no solo cuestionan la materialidad de los eventos históricos, como hacían los críticos modernos, sino que renuncian completamente a la referencialidad entre los hechos y los mensajes. La pregunta sobre la historicidad de los eventos parece que “pasó de moda” para las nuevas generaciones, que construyen sus identidades y los relatos de sucesos cotidianos a través de perfiles manipulables y virtuales. Esta nueva sensibilidad fue capturada y defendida magistralmente por el pensador Jean Baudrillard. El autor francés realizó un recuento histórico de occidente con cuatro etapas en la modificación de la relación del signo con la realidad: (1) el signo es el reflejo de una realidad profunda, (2) el signo enmascara y desnaturaliza una realidad profunda, (3) el signo enmascara la ausencia de realidad profunda, (4) el signo no tiene nada que ver con ningún tipo de realidad, es ya su propio y puro simulacro (Baudrillard, 1978: 18).

En los dos primeros órdenes, para Baudrillard, los signos guardaban referencia con la realidad. Pero, ya en la segunda mitad del siglo XX, en la “Era Virtual”, los signos se desconectaron completamente de cualquier referencia de lo Real. El último orden de simulación, a su vez, crea una “Hiperrealidad”, en la cual todas las opciones de interpretación son verdaderas y todos los signos son intercambiables: “El cadáver de lo Real, si es que hay alguno, no se ha recuperado, no se encuentra en ningún lugar. Y esto es porque lo Real no está muerto (como lo está Dios), pura y simplemente ha desaparecido. En nuestro mundo virtual, la cuestión de lo Real, del referente, del sujeto y su objeto, ya no se puede representar.” (Baudrillard, 2002: 53-54).

Siguiendo esta misma línea, Baudrillard explica que escenas por ejemplo del Holocausto o la Guerra Fría en los medios de comunicación inmunizan lo Real, le dan un hecho frío a una masa fría que no siente la amenaza: “...informar mejor, socializar, mejor, elevar el nivel cultural de las masas, etc. Tonterías: las masas se resisten escandalosamente a este imperativo de la comunicación racional. Se les da sentido, quieren espectáculo” (1978: 117). Incluso Baudrillard llega a afirmar que eventos históricos como la guerra del Golfo nunca existió, sólo fue un espectáculo de CNN. Las guerras se convierten, según Baudrillard, en no-guerras o amenazas de guerra, que alimentan el tiempo de ocio de la “masa” y solo son las películas entretenidas las que producen su “realidad”. En el orden social, entonces, no se generan representaciones, sino simulaciones; que no necesitan equivalencia con la

realidad; ya que son auto-referenciales. A la masa no le interesa la referencia a la realidad, sino la generación de nuevos signos, que remiten a otros.

El problema de esta sensibilidad virtual frente a lo Real es que los sucesos históricos tienen un impacto innegable en los seres humanos, especialmente, en los más vulnerables. Afirmar que la guerra del Golfo no ha tenido lugar desde París, no es lo mismo que hacerlo desde Irak durante los bombardeos. La densidad ontológica en los entornos de sufrimiento es inapelable. Sin embargo, suelen afectar a los actores sociales sin recursos, tanto económicos como simbólicos, quienes no pueden comunicar lo Real a los demás.

Curiosamente, la pregunta sobre la historicidad de Jesús está conectada de alguna manera con este cuestionamiento de la realidad. El problema del Jesús histórico surgió en la Modernidad en los mismos círculos académicos europeos, especialmente alemanes, que cuestionaban el acceso epistemológico a la realidad. Desde el famoso método cartesiano y los debates entre empiristas y racionalistas, hasta el estudio postmoderno del lenguaje opaco y arbitrario, la realidad ha quedado siempre en suspenso para gran parte de la tradición intelectual occidental, como algo imposible de probar y, por ende, como un problema. Esta misma situación se aplicó al Jesús histórico. Los intelectuales europeos identificaron una dicotomía entre el Cristo de fe y el Jesús histórico, dentro de un marco inmanente e ilustrado.

Pero en otros contextos sociales, especialmente de sufrimiento corporal, la alta densidad ontológica de la realidad ha evitado que el pensamiento humano, la teología y las mismas prácticas religiosas populares, se aboque a cuestionar la existencia de la realidad y del Jesús histórico. La realidad en contextos donde la vida está amenazada y el dolor golpea la realidad corporal, los teólogos son empujados a buscar formas de mejorar las condiciones del pueblo de Dios, y el solo hecho de cuestionar el sufrimiento real que experimentan en sus cuerpos se muestra como una herejía.

En este artículo, primero, presentaré de manera resumida, y por ende limitada, el recorrido intelectual de la pregunta sobre el Jesús histórico en Occidente. Segundo, expondré el argumento de Hans Küng, en el que la historicidad de Jesús se convierte en el núcleo del cristianismo y en el que las fuentes históricas disponibles son lo suficientemente robustas para comunicar el mensaje del Mesías de Nazaret. Tercero, describiré el énfasis en el Jesús histórico de la teología latinoamericana, específicamente, a través de la obra de Jon Sobrino. En él, la historia de Jesús provee una potencial liberador al cristianismo, siempre y cuando se conecte al sufrimiento humano. Esta relación del Jesús histórico con el sufrimiento humano empuja a abrir los ojos frente a la realidad material de la historia y la vida corporal de los demás, especialmente, de los pobres, cuestionando así el gnosticismo virtual de nuestra edad del simulacro.

I. La búsqueda del Jesús histórico

N.T. Wright (1988), uno de los estudiosos bíblicos más prestigiosos de la actualidad, dividió la investigación moderna sobre la historicidad de Jesús en cuatro momentos o etapas: la primera (de Reimarus a Schweitzer), la no-búsqueda (Barth y

Bultmann), la segunda (de Käsemann al Jesus Seminar) y la tercera, comenzando a mediados de los años 80. Si bien esta segmentación es artificial y algunas de las etapas se superponen, es un mapa conceptual útil para visualizar el recorrido de la evolución académica de este campo de estudio.

En el siglo XVII, con el surgimiento de la llamada teología liberal, varios pensadores europeos intentaron dar respuestas teológicas partiendo desde la autonomía de la razón humana. Dejando de lado la autoridad de la Biblia y la Iglesia, estos pensadores tenían como elemento normativo la “razón”. Además, manteniendo la influencia del pensamiento científico de ese siglo, la teología liberal intentó despojar al cristianismo de la idea de milagros y revelación, algo que contradecía, según ésta, el orden natural. Así, la imagen de Jesús quedó reducida a la de un arquetipo moral ideal.

Uno de los pioneros de la teología liberal fue Spinoza, ya que comenzó a leer el Antiguo Testamento como un libro más, aplicándole un método histórico-crítico y dejando de lado la revelación y lo sobrenatural. También Hume, a través de su empirismo radical, defendió la imposibilidad de probar la verdad de los milagros y eventos sobrenaturales y reforzó la concepción del cristianismo como un modelo ético más que religioso. Todo esto abrió un abismo entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; algo que expuso claramente Gotthold Ephraim Lessing. La fe cristiana, para una gran parte de estos intelectuales modernos, pasó de ser histórica a convertirse en un llamado de fe subjetivo y ahistórico. Para ellos, establecer “objetivamente” una prueba evidente sobre la existencia de Jesús y los detalles de su vida era imposible, ya que se poseen pocos documentos históricos y no resisten la rigurosidad del método histórico científico.

Immanuel Kant sintetizó en cierto sentido los elementos comunes de los teólogos liberales. La teología kantiana, si se puede llamar así, parte de la autonomía de la razón frente a las autoridades externas como la Biblia, la revelación, el clero, etc. La revelación de Dios es para Kant innecesaria y pertenece al mundo del noúmeno, escapando de nuestras capacidades epistemológicas. La gracia, por ende, se convierte en un ideal de humanidad que debe regir en el ser humano. Kant se focaliza completamente en las conductas morales y Cristo se erige como un ideal moral ahistórico que se encarna en nosotros por la disposición natural interna del ser humano a ser buenas personas.

Desde una misma perspectiva antropocéntrica pero dejando de lado el énfasis kantiano en la moral, Friedrich Schleiermacher definió la fe cristiana como el sentimiento o intuición de dependencia absoluta. Según Schleiermacher, cuando el ser humano siente su limitación frente al mundo, en ese momento, se genera el sentimiento religioso de dependencia con lo absoluto. La teología es por ende la articulación en palabras de ese sentimiento, igual que la Biblia, aunque contenga errores producto de ese proceso. Cristo es así el arquetipo ideal de ese sentimiento: la

¹ La razón entendida como una capacidad mental del sujeto autónomo para descubrir, entender y cambiar la realidad que lo rodea. Esa realidad “moderna”, a su vez, se constituye en un marco inmanente, regido por la causa y el efecto, y la ausencia de divinidades que alteren sus dinámicas internas.

entrega absoluta a Dios. Por el contrario, el Jesús histórico es dejado de lado por este autor. Según Schleiermacher, podemos creer en Jesús sin conocer los eventos históricos.

Bajo la influencia de Kant y Schleiermacher, la teología liberal se consolidó y reinó en la mayoría de las facultades de teología más importantes del mundo desde el siglo XVII hasta el XX. Principalmente en el mundo protestante, estas posturas se convirtieron en un referente obligado para evaluar a Jesús. En este contexto surgió la llamada “búsqueda del Jesús histórico”. Este título engloba el esfuerzo de varios intelectuales por aplicar un método histórico-científico al estudio de Jesús siguiendo un modelo positivista. Entre ellos se encontraron Ernest Renan y David Strauss, quienes dejando de lado toda dimensión sobrenatural de la vida de Jesús, elaboraron posturas secularizadas y psicológicas de las Escrituras. Por otro lado, en este mismo grupo, se destacaron Bruno Bauer, que postuló que Jesús era una idea y Arthur Drews que sostuvo que Jesús era un mito.

Otro de los teólogos liberales del siglo XIX que lideró el estudio histórico científicista de Jesús fue Albrecht Ritschl. Ritschl llegó a la conclusión de que no se puede sustentar la fe en la historia. El valor histórico de Jesús para Ritschl tiene un carácter fenomenológico kantiano, es decir, es válido solo en conexión con nosotros, para nuestras vidas; pero no podemos saber el valor y la realidad en sí mismo (noúmeno). Así, el Jesús de Ritschl deja atrás todas las categorías metafísicas, las cuales acusa de ser griegas, y se limita a ser un referente moral de valor para nuestras vidas, lo cual produce la clasificación de su divinidad en relación a nuestra percepción.

Esta búsqueda del Jesús histórico va a sufrir críticas de diferentes frentes, como la de Albert Schweitzer, las cuales pusieron en evidencia la agenda detrás de la “exegesis científica”. La teología liberal y la aplicación del marco positivista imponía un esquema regulatorio en todas las fuentes históricas y dejaba de lado arbitrariamente lo que no encajaba con las hipótesis de los autores. El Jesús histórico de estos pensadores se parecía cada vez más a un espejo donde proyectaban sus ideales y concepciones de mundo. Por eso, a principios del siglo XX, se visualiza un abandono por parte de los académicos de la búsqueda del Jesús histórico. Sin embargo, esta búsqueda marcó el pensamiento cristiano occidental y problematizó la relación entre historia y fe.

En la década de 1920 apareció en escena el teólogo Karl Barth quien cambió completamente la perspectiva teológica defendida por la tradición liberal. En reacción contra la autonomía moral y el estudio histórico-crítico de las Escrituras, Barth construyó una perspectiva sistemática completamente novedosa. No obstante, la actitud negativa con respecto al Jesús histórico se mantuvo en Barth; y hasta cierto punto se repotenció; influyendo a autores posteriores como Rudolf Bultmann y Paul Tillich.

Según Barth, Cristo no se relaciona con el Jesús histórico. Para el teólogo alemán existen dos historias separadas: una espaciotemporal la cual puede ser estudiada científicamente y la otra de salvación que sólo puede ser entendida por la fe. Los eventos que pudieron haber sucedido en la historia espaciotemporal de Jesús

sólo son símbolos o apuntadores a una verdadera historia la cual trasciende las categorías humanas y que está protegida de las críticas científicas. Para Barth, la revelación es un poder de Dios en tiempo presente que transforma los corazones, pero que no puede ser almacenado o registrado en una escritura o en un relato. De ahí que la Biblia no es la palabra idéntica de Dios y por ende es falible. Solo en Cristo, Dios se revela como es y se convierte así en alguien “totalmente revelado”. Algo que pareciera contradictorio, para Barth no lo es. Dios supera las categorías lógicas del ser humano. Dios es “totalmente otro escondido” y al mismo tiempo, “totalmente revelado”.

En la misma línea, Bultmann mantiene la división entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. El criticismo formal de Bultmann afirma que las Escrituras son historias o dichos sobre Jesús, que nos dicen poco del verdadero Jesús histórico (1981: 83-100). Quizás lo único que sabemos con certeza, según Bultmann, es que Jesús nació, murió y enseñó. Pero cuando estudiamos los elementos detrás de estas narrativas nos damos cuenta de que tienen todas las características de las comunidades posteriores al tiempo de Jesús y su lenguaje está determinado por la mentalidad de esa época. Los milagros o la visión apocalíptica, por ejemplo, son expresiones comunes del tiempo pascual y post-pascual, pero que en la actualidad son imposibles de creer ya que corresponde a otro lenguaje y mentalidad.

La hermenéutica de la desmitologización de Bultmann sostiene que la Biblia contiene mitos propios de la época post-pascual, a través de los cuales las personas intentaban explicar lo divino en términos humanos. Pero para Bultmann, los mitos y milagros no son el mensaje central del “kerigma” y es algo que el hombre moderno no puede creer y, por ende, debe eliminar. Por ello, Bultmann comienza un proceso de desmitologización de las Escrituras, en el que estudiando el contexto de la época en el cual se escribió y los lenguajes utilizados en la misma, intenta extraer lo “esencial” y adaptarlo al hombre de mediados del siglo XX.

Pero esta suspensión de la pregunta sobre el Jesús histórico de Barth, Bultmann e incluso de Tillich, va a ser revertida por algunos académicos de la década de 1950. Después de ver los horrores del nazismo, varios intelectuales alemanes retomaron la búsqueda del Jesús histórico con el fin de evitar las posibles manipulaciones ideológicas del cristianismo. Apoyados en un método histórico-crítico, autores como Ernst Käsemann y Gunther Bornkamm elaboran criterios hermenéuticos para determinar la validez de las fuentes históricas y su relevancia en la construcción del Jesús histórico. Su enfoque estuvo principalmente en determinar las características de los autores de los textos bíblicos y de ahí reevaluar los valores teológicos. Además, rompen con la idea de discontinuidad de Bultmann. Para estos autores, las primeras comunidades cristianas que crearon las Escrituras compartieron un vínculo espaciotemporal con Jesús y, por ende, es posible reconstruir su figura histórica desde el Nuevo Testamento.

Este intento de la segunda búsqueda del Jesús histórico, conformada principalmente por discípulos de Bultmann, se desvaneció en los años 70. Algunas de las razones fueron el giro lingüístico en las humanidades, el declive sustancial del existencialismo en el mundo académico y la creciente influencia del post-

estructuralismo. En este contexto, la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de fe se mantuvo, pero ya la red que los separaba no era histórica, sino lingüística. En esta línea, otros discípulos de Bultmann, los teólogos de la corriente “Nueva hermenéutica”, defendieron la idea de que nunca podemos escapar de los prejuicios temporales y de los constructos sociales del lenguaje. La “Nueva hermenéutica” radicalizó el protagonismo de la interpretación en el estudio de los testamentos. De acuerdo con estos pensadores, los testamentos son narraciones que nos hablan de Jesús. Pero a diferencia de Bultmann, creen que los estudios históricos críticos de la biografía objetiva de Jesús son inútiles, como también intentar encontrar un núcleo que permanece a lo largo de la historia para adaptarlo a nuestro tiempo. La realidad habla a través del lenguaje y cualquier intento extralingüístico es rechazado.

Paralelamente a estos académicos, se gestó un grupo llamado *Jesus Seminar*, compuesto por cincuenta estudiosos bíblicos como Robert Funk y John Dominic Crossan, quienes se reunía con el fin de reelaborar el Jesús histórico. Apoyados principalmente en la fuente Q y en el evangelio apócrifo de Tomás, este grupo reelaboró la figura de Jesús como un sabio y curandero itinerante judío que predicaba la liberación de la injusticia y se enfrentó a las instituciones de su época. Aunque fue criticado por su falta de rigurosidad académica, tuvo un impacto relevante entre los estudiosos bíblicos y círculos teológicos.

En los años 80, con la publicación gradual de los manuscritos del Mar Muerto y de otros descubrimientos arqueológicos, creció un nuevo interés en los estudios del Jesús histórico, pero ahora poniendo los esfuerzos investigativos en comprender el contexto judío del primer siglo. Como Albert Schweitzer, estos académicos de la llamada tercera búsqueda sostuvieron que si se quería entender mejor a Jesús, se debía analizarlo desde su contexto y su audiencia. A diferencia de muchos estudiosos bíblicos anteriores, la mayoría de los académicos de la tercera búsqueda comparten ciertas certezas como la existencia de Jesús, su mensaje apocalíptico y la continuidad profética dentro del mundo judío del primer siglo. Sin embargo, están en desacuerdo sobre cómo Jesús expresó ese judaísmo: como un hombre santo galileo (Geza Vermes, Marcus Borg), un rabino (Günther Bornkamm, Bruce Chilton), un profeta escatológico (N. T. Wright, E. P. Sanders, Scot McKnight), un profeta social (R. David Kaylor, Richard Horsley) o un vidente apocalíptico (Dale Allison, Bart Ehrman), o una combinación de las anteriores.

Uno de los estudiosos bíblicos más representativos de esta generación es John Paul Meier. A través de cinco volúmenes, Meier reelabora una aproximación a la historicidad de Jesús, teniendo como fundamento su contexto judaico. Uno de sus principales cualidades es la utilización de un método histórico sofisticado con múltiples criterios de autenticidad que se corrigen mutuamente (Meier, 2001: 11-12).² Si bien Meier reconoce la historicidad de Jesús y algunos rasgos de su vida expuestos en las Escrituras, advierte continuamente de la distinción entre lo histórico y el Cristo de la fe (2001:10). Eventos como los milagros y la resurrección son puestos en suspenso por el método histórico del sacerdote católico Meier, que prefiere separar la

² Los criterios de la vergüenza, de la discontinuidad, de los múltiples testigos, de la coherencia y del rechazo y ejecución.

teología de la historia. En ese sentido, aunque no tan radical como los pensadores de la primera búsqueda, la separación entre el Cristo de la fe y el Jesús histórico se mantiene en Meier y otros estudiosos contemporáneos.³ Por el contrario, otros académicos de la tercera búsqueda como N.T. Wright reaccionaron firmemente contra esta separación entre los descubrimientos históricos y sus consecuencias transformadoras en la fe (1996: 9).

Desde la teología, y ya no desde los estudios bíblicos, Wolfhart Pannenberg defendió también la importancia de la historicidad de Jesús como centro de la fe. De acuerdo a Pannenberg, la fe cristiana solo se mantiene con los hechos históricos y éstos deben ser analizados a través de los métodos que aportan las distintas disciplinas como la arqueología, filología, estudios históricos, entre otras; y que aspiran a develar la credibilidad de las fuentes y de los sucesos en el pasado (1968: 123-134). Sin embargo, a diferencia de los teólogos liberales de los siglos anteriores, Pannenberg apunta que estos estudios disciplinarios deben despojarse de la postura positivista de los eventos históricos, ya que tiende a eliminar cualquier elemento que no entre dentro de las categorías empíricas y la regla causa y efecto. Al tratarse de un campo religioso y espiritual, la aproximación a estos eventos debe ser diferente, debe permitir la posibilidad de lo extra-empírico y sobrenatural en el análisis. Para Pannenberg, apoyado en los nuevos descubrimientos de la física cuántica, la naturaleza no es uniforme en el sentido positivista y hay reglas que escapan a dichas clasificaciones de causa y efecto (1968: 123-134). Al igual que Pannenberg, Hans Küng apostó por la historicidad de Jesús como sustento de la teología sistemática (1996: 149-170). El autor suizo destaca que Jesús ha sido la persona más estudiada de la historia de Occidente y las investigaciones de las últimas décadas reafirman su existencia y nos nutren de información fructífera para la fe cristiana.

2. Hans Küng y la existencia de Jesús

El teólogo suizo Hans Küng sostiene que lo distintivo del cristianismo frente a las otras religiones y los movimientos seculares es Jesús, como el Cristo. Además, Küng reconoce que el Cristo de un cristiano no es un concepto abstracto ni un dogma de fe, tampoco una moda, ni una serie de rituales e imágenes a quién adorar o una novela estéticamente seductora; sino que es una persona llamada Jesús que vivió en un tiempo y espacio determinado de la historia (1996: 150). De hecho, Küng afirma que el cristianismo es la activación del recuerdo de una persona llamada Jesús en el mundo de hoy (1996: 579-584). De esta manera, rechaza las posturas de Barth, Tillich y Bultmann y admite que las interpretaciones de Cristo pueden juzgarse acertadas o erróneas sólo contrastándolas con los documentos y evidencias históricas y a través de un método de estudio histórico (1996: 149-166). El magisterio, la tradición y las Escrituras solo son válidos en la medida que activan el recuerdo del Jesús de Nazaret. El culto cristiano es, para Küng, básicamente memoria que se encarna en la vivencia cristiana del presente.

Ahora bien, para llevar adelante su “cristología histórica”, Küng debe responder a las críticas modernas sobre la historicidad de las fuentes originarias

³ Por ejemplo, Luke Timothy Johnson.

cristianas. La inexactitud de los Evangelios en algunos datos relevantes sumado a los registros que marcan fechas posteriores de escritura con respecto a la vida de Jesús parecieran a primera vista amenazar la posibilidad de conocer al Jesús histórico. No obstante, para Küng, si comparamos en términos arqueológicos y de estudios históricos las fuentes que hablan de Jesús con las de otras figuras importantes en la historia, sin lugar a dudas, son convincentemente válidas (1996: 151). Para dar una idea, los documentos que dan constancia de Buda y Confucio datan de quinientos a setecientos años después sus vidas y contienen una estructura sistemática y estereotipada. Por otro lado, las fuentes de Lao-tsé se ubican en cinco siglos diferentes (XV, XIII, VIII, VII, VI a.C). Otro ejemplo emblemático, ya en la cultura occidental, es el hecho que la copia más antigua de Homero que se haya conseguido es del siglo XIII d. C y las tragedias de Sófocles del VIII d.C.

En este sentido, Küng se alinea así con la tendencia de la mayoría de los estudiosos bíblicos de la actualidad que creen que los documentos históricos son suficientemente creíbles para demostrar la existencia de Jesús en un tiempo y espacio específico. Esta afirmación se vale de distintos documentos históricos (cada uno con su peso específico): los escritos paganos (de Cayo Plinio Segundo, Cornelio Tácito, Setuonio Tranquilo, Mara Sar-Serapión, Luciano de Somasata, Celso), los documentos judíos (de Flavio Josefo, El Talmud, y los papiros de las comunidades del Qumrán) y las escrituras cristianas, los cuales brindan la mayor información sobre la figura de Jesús (los cuatro testamentos canónicos, las cartas de Pablo, la carta de los apóstoles, los hechos de los apóstoles y los testamentos apócrifos). En el caso del Nuevo Testamento, destaca Küng, se encontró un fragmento del evangelio de Juan de principios del siglo II en Egipto y guarda las mismas características del que tenemos en la actualidad (1996: 157). Por otro lado, se encuentran un gran número de Evangelios bien cuidados del siglo III. Lo que da entender, en término histórico, que los Evangelios ya existían en el siglo Ioo.

Por otro lado, los relatos de los Evangelios están localizados en un tiempo y lugar determinado y corresponden a sus registros históricos concretos (tanto políticos, culturales y geográficos de la época). Entre Cafarnaúm y Jerusalén (130 Km), recorrido que se puede transitar en una semana, transcurrió la vida pública de Jesús en un ambiente político y cultural que responde a los datos históricos del momento. Con estos antecedentes, la idea de Küng no es meramente desarrollar una teoría sobre la existencia de Jesús, ya que es consciente de que, como en todo estudio histórico, existen espacios para especulaciones (1996: 153). No obstante, quiere mostrar que hay muchos datos cruciales que sustenta la existencia de Jesús, algo que la mayoría de los intelectuales y estudiosos en la actualidad no se atreverían a dudar.

Como resultado, para Küng, el debate se traslada no a la existencia o no de Jesús, sino mas bien a la descripción de su vida y la naturaleza de los Evangelios, y a lo que ellos pueden llegar a transmitir o distorsionar sobre la imagen de Cristo (1996: 162). Küng reconoce la imperfección de los Evangelios y la necesidad de una exégesis-histórica que valide los datos suministrados por ellos. Por ejemplo, el autor suizo destaca la importancia de esa exégesis-histórica cuando se descartan los Evangelios

apócrifos por contener extrañas leyendas y citas alejadas de la realidad histórica de Jesús con el influjo gnóstico de años posteriores.

Por otro lado, Küng cree que los cuatro Evangelios canónicos mantienen algunas inconsistencias menores y datos ambiguos que se centran principalmente en tres ámbitos. Primero en el origen (1996: 153). La niñez es solo descrita por Lucas y tiene un carácter más interpretativo a la luz de la profecía (por ejemplo, el nacimiento lo ubica en Belén, quizás pudiendo ser en Nazaret, por las descripciones de distancia). Otro dato ambiguo importante sobre el origen es la genealogía de Mateo y Lucas, ya que se contradicen mutuamente. Segundo, el año de nacimiento también es dudoso, ya que no puede ser posterior al 4 a.C. El emperador Augusto estuvo del 27 a.C al 14 d.C y Herodes del 27 a.C al 4 a.C. Finalmente, el año de su muerte encierra cierta incertidumbre, ya que los tres evangelistas difieren con el de Juan y el calendario de Qumrán.

Estas inconsistencias principalmente cronológicas están justificadas, según el teólogo suizo, ya que los primeros testigos de Jesús no estaban interesados en una biografía científica de su vida, sino que estaba descubriendo poco a poco su mensaje (1996: 154). Esa buena noticia, que fue transmitida vía oral en las primeras décadas, se fue consolidando por la vía escrita en lo que hoy llamamos Evangelios cuando los testigos directos de Jesús se fueron muriendo. No obstante, la intención de éstos se mantuvo, el cual era dar testimonio de fe, con una finalidad evangelizadora, no científica. Pero aquí vale nuevamente la aclaración. Küng sostiene como Barth, Tillich y Bultmann, que los Evangelios son documentos de fe y no una biografía científica. Sin embargo, para el autor suizo, sí se desprende de ellos información histórica que valida dicha fe. Para Küng, los estudios históricos de los Evangelios abordan tres capas o dimensiones (el tipo de redacción de los evangelistas, las interpretaciones post-pascuales y el contexto judío prepascual de Jesús), y se ha demostrado que éstos tienen un sustento histórico (1996: 149-170).

Los estudios históricos, según el teólogo suizo, no pueden ni fundamentar ni destruir la fe, pero si han ayudado a entender más al Jesús histórico y a rechazar interpretaciones de moda a lo largo de la historia que se desviaban totalmente del mensaje inicial (1996: 163). Tanto Marcos, que según los estudios históricos se escribió antes de la destrucción de Jerusalén en el año 70, Mateo, dirigido al público judeocristiano, y Lucas, dedicado a la propagación de la fe en el mundo culto helenístico; dan una imagen “sinóptica” de la vida pública de Jesús. Juan, bajo otra perspectiva y con un estilo más parecido a un monólogo, algo no judío, repotencia la descripción de los Evangelios sinópticos.

Con esto, Küng quiere afirmar que a pesar de que la fe sigue siendo fragmentaria como los Evangelios y todo lo humano, no es irracional ni se basa en un mito inventado. Tiene un sustento y sus límites en la historia (1996: 164). El cristiano reactiva el recuerdo de un Jesucristo anclado en la historia que se trasmite por unos Evangelios que no buscaban ser tratados biográficos sino testimonios de fe, pero que muestran datos históricos reales al que el cristiano puede acudir para evaluar su interpretación contemporánea de Jesús y su accionar.

En este sentido, por un lado, Küng toma partido por Bultmann, ya que cree que existe un núcleo existencial del Jesús histórico que trasciende las épocas y el cual puede ser reinterpretado a la luz de nuestro tiempo. El objetivo, al igual que Bultmann, está claro: hacer llegar la prédica de forma más eficiente al hombre de su tiempo y despojar los elementos ajenos al lenguaje cotidiano de la actualidad. No obstante, a diferencia de Bultmann, Küng cree que la desmitologización no debe ser eliminativa, sino interpretativa (1996: 223-248). En otras palabras, si bien para analizar la Biblia en la actualidad y hacer llegar la “Buena Noticia” de manera más eficiente a la población occidental de hoy es conveniente despojar a los relatos de elementos sobrenaturales, no se deduce necesariamente que dichos eventos no existieron; sino más bien, que fueron reinterpretados en nuestro contexto. Así, Küng deja abierta la ventana a lo sobrenatural, pero solo como posibilidad.

A diferencia de Barth y Tillich, Hans Küng intenta devolverle cierto valor proposicional a la Biblia; y no reducir la revelación a una iluminación individual; muy alejada de la concepción católica (1996: 149-170). Lo primero que hace Küng es resaltar la diferencia radical entre libros como el Corán y la Biblia, ya que mientras el primero se cree bajado del cielo directamente de Dios, no permitiendo espacio a la interpretación; la Biblia, en cambio, no contiene ningún pasaje que diga que no posee errores. A partir de la reformada luterana y luego en la teología católica del siglo XIX, se comenzó a utilizar la palabra “inspiración” para describir el proceso en el cual fueron escritos los diferentes libros de la Biblia (1996: 149-170). Este término, que según Küng es extra-cristiano, significaba que la individualidad del escritor se apagaba de cierto modo y el Espíritu lo invadía; como una especie de pitonisa griega con la intervención de los oráculos. La consecuencia lógica de este pensamiento es que el libro estuviera libre de contradicciones. Sin embargo, esta idea de inspiración trajo serios problemas, principalmente con la ciencia y la modernidad; como en los casos más emblemáticos con Copérnico, Galileo y Darwin. Küng defiende la idea de que los escritores de la Biblia son testigos de fe con limitaciones contextuales, ya que la inspiración implica una historicidad humana (1996: 158). Pero lo importante de las Escrituras no son ellas en sí mismas, sino lo que ellas apuntan: la fidelidad de Dios con el ser humano. Esta última nunca puede ser desmentida a pesar de los errores.

Para Pannenberg, Dios revela proposiciones que pueden ser independientes a nosotros (1968: 123-134). Es decir, la revelación puede ser objetiva, un hecho, y no necesariamente es una especie de encuentro con las subjetividades individuales. Küng no llega a aceptar la posibilidad de una revelación objetiva, como Pannenberg; sino que la visualiza en relación con nuestro tiempo. Para el teólogo suizo, la discusión o foco de atención no debe ser si fue o no escrita por hombres, sino más bien lo que transmite e inspira en el hombre concreto de hoy (1996: 162). Pero también, dentro de sus posibles errores, existe una historicidad concreta que nos informa cómo era Jesús y como no era. Para Küng, el cristianismo es una fe histórica. Bajo estas premisas, el cristiano debe enfrentarse a las Escrituras y no encerrarse en un biblicismo que solo lleva a justificar cosmovisiones del pasado, ni tampoco darle la espalda a la historia y hacer del cristianismo una metafísica ahistórica. Para Küng,

Jesús existió en tiempo y espacio, y hay datos concretos que van más allá de las narrativas. Frente a este Jesús, el creyente debe interpretar su vida contemporánea.

3. Jon Sobrino y la materialidad del reino de Dios

Una de las interpretaciones de ese Jesús histórico más influyentes desde finales del siglo XX fue la realizada por los teólogos de la liberación en América Latina, tanto católicos como protestantes. Según Jon Sobrino, existen dos hitos de esta corriente: la Conferencia de Obispos de Medellín y de Puebla (1991: 42, 46). En Medellín, los obispos reunidos no llegaron a redactar un documento cristológico específico, pero sí una imagen del Jesús que luego serviría de inspiración para el movimiento. De esta imagen se desprenden el principio de parcialidad, la salvación como liberación, la presencia de Cristo en los oprimidos y el principio hermenéutico de esperanza y praxis. Por otro lado, Puebla, aunque su intención era defender la ortodoxia frente la novedad de esta nueva perspectiva, oficializó un concepto crucial: la opción preferencial por los pobres. Con esta idea, los pobres quedaron expresados como los destinatarios privilegiados de la misión de Jesús, como un cuasi-sacramento de la presencia de Cristo.

Bajo estas premisas, los teólogos latinoamericanos intentaron sistematizar esta imagen del Jesús histórico, y uno de sus mayores exponentes fue Jon Sobrino. En 1991, Sobrino publicó su primera obra sistemática, *Jesucristo liberador, lecturas histórico-teológicas de Jesús de Nazaret*, y, ocho años después, en 1999, lo que muchos consideran la segunda parte de una misma obra, *La fe en Jesucristo, ensayo desde las víctimas*. El punto de partida de la cristología de Sobrino es el Jesús histórico. De acuerdo a Sobrino, la vuelta al Jesús histórico es un descubrimiento de la teología alemana del siglo XIX, lo cual impulsó una cristología ascendente (1991: 74, 186). En el pasado, según Sobrino, reinaba una cristología descendente, que comenzaba con afirmaciones dogmáticas-conciliares, para luego reconstruir la vida de Jesús. El problema de dichas reconstrucciones es que son por adición, esencialistas y no puede dar respuesta a nuevos contextos (1991: 80). Además, significan una dificultad para la difusión pastoral (1991: 80). Las afirmaciones dogmáticas deben ser punto de llegada y no de partida para Sobrino, ya que son afirmaciones-límites no asequibles al conocimiento humano y necesitan previas afirmaciones históricas (1991:75). Por ello, gran parte de los teólogos del siglo XX, comenzaron el descubrimiento de Jesús como los apóstolos, desde su vida para luego realizar las afirmaciones sobre su divinidad.

Sin adentrarse en el debate histórico crítico, Sobrino reconoce que existe un consenso fundamental sobre aspectos principales de la vida de Jesús, y sobre ellos, construye su cristología. No obstante, la vida de Jesús es una totalidad y hay que elegir un elemento desde el cual comenzar su análisis. En el caso de Sobrino y la teología de la liberación, ese comienzo se da desde la práctica (vida, misión y destino) de Jesús, estructurada hacia un objetivo: el reino de Dios. De acuerdo a Sobrino, el mejor camino de acceso hacia lo más interno de Jesús se da a través de su práctica. Aunque declarar a Jesús como el Cristo es un salto de fe, la continuidad de la práctica puede ayudar que dicha discontinuidad sea cristiana y no arbitraria (1991: 103). De

hecho, según Sobrino, los primeros cristianos, luego de proclamar al Cristo de la fe, volvieron a la práctica de Jesús en busca de identidad (1991: 103). Y Jesús, en la práctica, no se predicó a sí mismo, ni solamente a Dios; sino al reino de Dios. Así, se establece una realidad no sólo trascendente, sino histórica, no un Dios-en-sí-mismo, sino un Dios-de-un-pueblo (1991: 124).

En el orden jerárquico de las verdades de fe, oficializado por el Vaticano II, Sobrino defiende al reino de Dios como el elemento teológico último: el *eschaton*. Es aquí una de sus particularidades, frente a otros *eschaton* como la proclamación o Kerigma del Jesús crucificado y resucitado (Bultmann), la “*self-communication*” en la historia del misterio de Dios (Rahner), el punto Omega (Teilhard de Chardin) o la resurrección universal (Panenberg), entre otros. Estos elementos teológicos últimos desde los cuales se construyen las diferentes teologías, les corresponden, a su vez, unos elementos históricos últimos, o *primados*, que marcan la acción humana en la historia. En el caso de Sobrino y la teología de la liberación, ese primado es la liberación; frente a otros como la existencia y decisión (Bultmann), la apertura incondicional hacia el misterio (Rahner), la evolución (Teilhard de Chardin), y la promesa y futuro (Pannenberg), entre otros.

La decisión de escoger el reino de Dios como *eschaton* y la liberación como *primado* tiene un motivo pre-teológico según Sobrino: la realidad del Tercer mundo, en este caso, Latinoamérica (1991: 212). El horizonte hermenéutico desde el cuál se interpreta la fe es análogo al contexto en el cuál nació la idea de reino de Dios: injusticia y pobreza. La urgencia de cambio está en el sentir del latinoamericano. De hecho, para Sobrino, aunque el concepto de resurrección es central para la fe, no tiene la fuerza para motivar la acción hacia la utopía en la historia y tiene el peligro de animar la salvación individualista, trascendente y pasiva (1991: 216).

Ahora bien, el concepto del reino de Dios es problemático desde su génesis, ya que Jesús nunca lo definió. De acuerdo a Sobrino, si Jesús lo hubiera precisado, habría eliminado su historicidad y, en consecuencia, su humanidad (1991:225). Por ello, Sobrino hace una aproximación hacia este concepto desde tres vías: nocional, del destinatario y de la práctica. La vía nocional es el análisis del reino de Dios según Jesús desde la comparación con las nociones del Antiguo Testamento y sus contemporáneos (1991:225). De acuerdo a Sobrino, si bien la idea de reino de Dios es un descubrimiento apocalíptico tardío, la noción de reinado y su relación con Dios está presente en todo el Antiguo Testamento. En los tiempos mosaicos, el reinado de Dios tiene la forma de caudillaje de Yahvé, en los jueces como exclusividad, en las monarquías de Israel como realeza de Yahvé adoptando al rey, y en el exilio, la noción de reino aparece con claridad como un futuro de justicia en Israel. Pero va a ser la tradición apocalíptica tardía quien universaliza dicha expectativa en el final de los tiempos, en un contexto pesimista. Esta noción impregnaría de diversas maneras los distintos grupos sociales contemporáneos de Jesús, y hasta a él mismo. Los fariseos y esenios creían acelerar la venida del reino con la observancia de la Ley y rituales de pureza, mientras los zelotes pensaban apresurarlo con la aplicación de la violencia (1991:131).

Sobrino identifica cierta continuidad de la noción de reino de Dios del Antiguo Testamento en Jesús, especialmente, a través de Juan el Bautista. La noción del reino de Dios del Antiguo Testamento tiene incidencias reales en la historia, es decir, transforma la realidad histórica-social, no sólo individual, además de imponerse a una realidad injusta de antirreino. En palabras de Sobrino, es una esperanza histórica, popular, activa y luchadora. Y también, el reino es dialéctico, excluyente y contrario al antirreino o realidad injusta del presente. Así, la noción del Antiguo Testamento y Jesús tiene continuidad (1991: 128).

Jesús también comparte la idea de Juan el Bautista de que el reino está cerca, que juzgará no sólo a los gentiles sino a los judíos, y que rechazará a los que se creen justos a través de la observancia de instituciones como el templo, el culto o el sacrificio (1991:132). No obstante, Jesús reemplaza la idea de juicio vengativo de Dios, por la gracia. El reino vendrá por la pura gracia de Dios. En ese sentido, es *Euaggelion*, buena noticia. Ahora bien, Sobrino, para evitar la pasiva espera de la gracia de Dios, aclara que gratitud y actividad humana no se oponen (1991:138). El amor gratuito de Dios produce la reacción de los seres humanos, y exige la conversión. Jesús, con su práctica, sirve activamente al reino de Dios y lo hace presente en la tierra, en contra del antirreino. De la misma manera, nosotros debemos seguir el servicio al reino en nuestro contexto histórico (1991:138).

La vía del destinatario es quizás el mayor aporte de la teología de la liberación. Tomando el enunciado de la Conferencia de Obispos de Puebla, Sobrino confirma que los pobres son los primeros destinatarios de la misión de Jesús (1991:144). Aunque en el Nuevo Testamento no hay una definición de pobre, si se vislumbra un visión fundamental. Por un lado, según Sobrino, pobres son los que reclaman por una necesidad básica, en ese sentido, son pobres “económicos”. Por otro lado, están los pobres “sociológicos”, que son los marginados por la sociedad (1991:145). Y cuando se menciona pobre de espíritu, sólo 3 veces de 25 en el Nuevo Testamento, Sobrino hace notar que enseguida se lo relaciona al reino de Dios, que es una noción histórica concreta. Así, para Sobrino, la pobreza está sustentada en una realidad material.

También, Sobrino agrega que la pobreza es dialéctica, es decir, se confronta necesariamente con los ricos. Y, al ser parcial, el reino de Dios genera confrontación y escándalo. La justicia de Dios, según Sobrino, se imparte parcialmente para la mayoría oprimida (1991:148). Con ello, no quiere decir que el reino no es universal, y que no pueden entrar todos a él. Sino que el reino de Dios tiene preferencia⁴ por los pobres. El seguimiento del reino de Dios en esta tierra debe brindar a los pobres un mínimo de vida, ya que día a día luchan por sobrevivir. En otras palabras, la vida es buena noticia para los pobres, por ello el seguimiento del reino debe garantizarlo.

Finalmente, la vía de la práctica según Sobrino es lo que respecta a las acciones y las prédicas de Jesús al servicio del reino. Tanto los milagros, las expulsiones de demonios y la acogida a los pecadores deben ser entendidos a la luz del reino. Ellos son signos que muestran la misericordia de Dios frente al dolor ajeno y frente al antirreino que destruye la creación, exigiendo la conversión de las

⁴ Aquí hace notar que la palabra “opción” por los pobres tiene un énfasis más radical, por ello, es suavizada con la palabra “preferencia”.

personas (1991:172). Por otro lado, las prédicas en parábolas del reino hablan de él, pero no lo definen. El final queda abierto, por lo que exigen una postura en el oyente (1991:177). Al final, el reino en la prédica de Jesús es buena noticia, por lo que invita a la celebración, al banquete (1991:177).

Desde esta aproximación a la práctica del Jesús histórico por las tres vías, Sobrino elabora la caracterización sistemática del reino (1991:227). Un reino histórico destinado a los pobres, en presencia y en contra del antirreino, que como buena noticia empuja a la praxis en busca de materialización en la tierra, como un mínimo de vida para los pobres. Aunque el reino por ser de Dios trasciende lo contingente, puede hacerse notar en la historia, supera el dualismo. Lo que lleva a Sobrino finalmente a su concepto sistemático del reino: “la vida justa de los pobres abierta siempre a un “más” (1991: 226).

4. Conclusión

Frente al gnosticismo de los primeros siglos, los cristianos defendieron la humanidad corporal de Jesús inmerso en su contexto histórico. Y, al defender la humanidad corporal de Jesús, respaldaron simultáneamente la bondad material y corporal del mundo y la conexión de lo divino con el sufrimiento humano. De la misma manera, la defensa de la historicidad del Jesús histórico en nuestra edad del simulacro es un respaldo a la referencialidad de la realidad. El mensaje cristiano, la buena noticia, tiene una referencia histórica real en Jesús. Si se pierde la constitución material, histórica y referencial de Jesús y el reino de Dios, se convierte en un modelo ético y mítico abstracto y domesticable entre muchos otros, que brinda a los creyentes confort o milagros, pero elimina su potencial liberador frente a las manipulaciones ideológicas del momento y los antirreinos.

La mejor forma, como sostiene Sobrino, de mostrar la referencialidad a lo Real es apuntando a las cicatrices corporales de Jesús, reflejadas a su vez en los pobres y sufrientes. Estas cicatrices singularizan al mensaje cristiano en nuestra época de “clonaciones” simbólicas y masificadas. La defensa del Jesús histórico, con sus heridas, significa así un respaldo a la realidad histórica, material y corpórea, y al sufrimiento humano frente a un gnosticismo virtual en la edad de los simulacros. La necesidad de regresar al Jesús histórico, colgado en la cruz, que muestra sus heridas corporales como prueba de su resurrección, nos invitan a levantar los ojos del computador y mirar el sufrimiento real de nuestro entorno, y salir al encuentro de los crucificados.

5. Referencias

- Barth, K. (1968) *The Epistle to the Romans*. Oxford: Oxford University Press.
- Boof, Clodovis. (1993) “Epistemology and Method of the Theology of Liberation”.
Ed. por Ignacio Ellacuría, y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*. NY: Orbis Books.
- Brown, R. (1994) *The Death of the Messiah: from Gethsemane to the Grave: A Commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels*. New York. Doubleday.

- Baudrillard, Jean (1978), *Cultura y simulacro*. Editorial Kairós.
- . (2002), *La ilusión vital*, Editorial Siglo XXI.
- Bultmann, R. (1981) *Jesus Christ and Mythology*. N.J.: Prentice Hall.
- Dobraczynsky, J. (2001) *Cartas de Nicodemo*. 19ª ed. Barcelona: Herder.
- Dussel, Enrique. (1994) 1492. *Hacia el encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito" de la Modernidad*. La Paz, Bolivia: Plural Editores.
- Ellacuría, Ignacio y Jon Sobrino. (1993) *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*. Orbis Books.
- Grondin, J. (2002) "Gadamer and Bultmann". *Philosophical Hermeneutics and Biblical Exegesis, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Grondin, J. (1999) *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder.
- Gutiérrez, Gustavo. (1993) "The Option for the Poor". Ed. por Ignacio Ellacuría, y Jon Sobrino. *Mysterium Liberationis. Fundamental Concepts of Liberation Theology*. NY: Orbis Books.
- Küng, H. (1996) *Ser cristiano*. Madrid: Trotta.
- Lagerkvist, P. (1971) *Barrabás*. Madrid: Alianza.
- Meier, J. (2001) *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus. Companions and Competitors*. Vol. 3. New York: Doubleday.
- . (1991) *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus: The Roots of the Problem and the Person*, Vol. 1. New York: Doubleday.
- . (1986) "Jesus Among the Historians". *New York Times*. Sec. 7. 21 de diciembre de 1986.
- Mesters, Carlos. (1990) "The Use of the Bible in Christian Communities of the Common People". *Liberation Theology: A Documentary History*. Ed. Alfred Hennelly Maryknoll, N.Y: Orbis Books, 14-28.
- McLuhan, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. Toronto: University of Toronto Press.
- Pannenberg, W. (1968) *Revelation As History*. New York: The Macmillan Company.
- Sobrino, Jon. (2007) *Fuera de los pobres no hay salvación. Pequeños ensayos utópico-proféticos*. Madrid: Editorial Trotta.
- . (1999) *La fe en Jesucristo, ensayo desde las víctimas*. El Salvador: UCA editores.
- . (1991) *Jesucristo liberador, lecturas histórico-teológicas de Jesús de Nazaret*. El salvador: UCA editores.
- Spoto, D. (2004) *Francisco de Asís, el santo que quiso ser hombre*. Barcelona: Editorial Vergara.
- Stanton, G. (2002) *The Gospels and Jesus*. Oxford: Oxford University Press.
- Wright, N.T. y Stephen Neil. (1988) *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*. Oxford: OUP.
- . (1996) "Looking Again for Jesus" *Stimlills* 4. Noviembre de 1996.

El autor obtuvo los posgrados de Doctorado y Maestría de Literatura de Georgetown University, Maestría de Teología de Boston College y Maestría de Filosofía de la Universidad Católica Andrés Bello (Venezuela). Actualmente es Profesor de Literatura y Estudios Culturales en la University of North Georgia.

E-mail: alfredo.poggi@ung.edu

Fecha de recepción: 16-03-2022

Fecha de aprobación: 06-04-2022