

**RENE LATOURELLE**

**A JESUS  
EL CRISTO POR  
LOS EVANGELIOS**

**VERDAD  
E  
IMAGEN**

VERDAD E IMAGEN

76

RENE LATOURELLE

A JESUS EL CRISTO  
POR LOS EVANGELIOS

Historia y hermenéutica

EDICIONES SIGUEME - SALAMANCA, 1982

## CONTENIDO

INTRODUCCION .....	9
1. Cristianismo y credibilidad .....	11
2. El acceso histórico a Jesús .....	19
I. LA EVOLUCION DE LA CRITICA.....	31
3. Fase de radicalización.....	35
4. Período de reacción .....	46
5. La «nueva hermenéutica» .....	57
6. La generación de los teólogos .....	73
7. La exégesis católica.....	85
II. INDICACIONES METODOLOGICAS.....	99
8. Indole específica del género literario «evangelio»	101
9. Estatuto de la historia y condición del historiador	114
III. BOSQUEJO DE UNA DEMOSTRACION .....	127
10. La aportación de la crítica externa.....	131
11. La mediación de la iglesia primitiva y el proyecto de la escuela de las formas .....	141
12. Jesús y sus discípulos o la comunidad prepascual	152
13. Lenguaje y actitudes del ambiente eclesial primitivo (I).....	162
14. Lenguaje y actitudes del ambiente eclesial primitivo (II) .....	175

Título original: *L'accès à Jésus par les évangiles*

Tradujo: Alfonso Ortiz

© Les Editions Bellarmin, Montréal, 1978

© Ediciones Sigueme, S.A., 1982

Apartado 332 - Salamanca (España)

ISBN: 84-301-0876-9

Depósito legal: S. 275-1982

Printed in Spain

Imprime: Gráficas Ortega, S.A.

Polígono El Montalvo - Salamanca, 1982

15. La mediación de los evangelistas y la contribución de la «Redaktionsgeschichte» .....	188
16. Criterios de autenticidad histórica de los evangelistas .....	202
CONCLUSION: Balance de un estudio .....	227
<i>Bibliografía general</i> .....	241
<i>Índice general</i> .....	247

## Introducción

# 1

## Cristianismo y credibilidad

### 1. *El problema*

El problema de la credibilidad atañe a la grandeza del cristianismo así como a la radicalidad de sus exigencias.

En efecto, el cristianismo se presenta como algo escandaloso. En la primera a los corintios Pablo habla de la predicación de «un Cristo crucificado, escándalo para los judíos, necedad para los gentiles» (1 Cor 1, 23). Para ellos, por el contrario, para los que han sido «llamados», tanto judíos como griegos, ese Cristo es poder y sabiduría de Dios. La salvación por la encarnación, por la muerte y por la cruz no puede menos de presentarse como un escándalo, tanto hoy como ayer.

En este sentido es típica la predicación de Pablo en Atenas. Lo han tratado de «charlatán», de «predicador de divinidades extranjeras» (Hech 17, 18); le han acusado de «decir cosas extrañas» (Hech 17, 20). Mientras habla de Dios creador, lo toleran. Pero cuando se pone a hablar de la salvación en Jesucristo, resucitado de entre los muertos y glorificado, unos se burlan de él y otros le dicen con aire compasivo: «Sobre eso ya te oiremos otra vez» (Hech 17, 32). No faltan, sin embargo, los que le siguen y abrazan la fe.

Este relato es como el paradigma de las respuestas del hombre a Cristo y al cristianismo. El mensaje cristiano es escandaloso, provocativo. Además, llega hasta nosotros no como un hecho científico sino a través de unos testimonios de fe personal y comunitaria, en los que el acontecimiento se entrelaza indisolublemente con su sentido salvífico. No se nos ofrece como una información, sino como una llamada a la conversión. La palabra de Cristo pone en juego el sentido de nuestra

existencia personal, como igualmente el sentido de toda la existencia humana. Entonces no se trata ya de aportar a nuestra vision del mundo unas correcciones de detalle, se trata de orientar de otra manera todo nuestro ser. Se trata de que nos juguemos el todo por el todo. Es una cuestion de ser o no ser. La opcion por Cristo compromete no solo la caducidad del presente, sino el todo de la eternidad. Es facil de comprender que, antes de comprometerse asi «a vida o muerte», el hombre quiera saber si procede realmente como hombre.

Esta es la doble faceta de la fe cristiana. Por una parte la fe, como adhesion de la persona a Cristo, no es una conclusion constrictiva, de tipo inductivo (a partir de una comprobacion historica), o de tipo deductivo (como la conclusion de un silogismo), sino entrega del hombre a Dios, don de todo el hombre a Dios que «se ha entregado» totalmente en Jesucristo. Como don, la fe supera en cierto modo las premisas. Por otra parte, si la fe es entrega total del hombre a Dios, no por eso es hundimiento en la inconsciencia, fracaso de la razon arrinconada en el fideismo, incapaz de establecer la rectitud humana de su opcion. *Antes de creer y para creer hay que saber.* En su raiz, la fe es un acto de inteligencia. Dice opcion por Cristo, pero tambien lucidez. El hombre que se compromete por Cristo tiene que tener razones validas para hacerlo, unas razones que puedan explicarse en un discurso coherente. El creyente puede «testimoniar» la solidez de las razones de su compromiso (Lc 1, 4). Muchas veces el simple fiel no puede detallar esas razones, pero le corresponde al teologo, como servidor de Cristo y de la comunidad creyente, mostrar que la opcion de fe tiene un sentido, que es *sensata*.

El teologo tiene que poder establecer que Jesus no solamente pertenece a la realidad de la historia humana, sino que ademas es cognoscible, no solo que podemos acceder a su mensaje, sino que ese mensaje descifra la condicion humana en todas sus dimensiones y la realiza mas alla de todas las posibles previsiones, no solo que Jesus fue un gran profeta entre los hombres, sino ademas que en su vida, en su muerte y en su resurreccion hay *signos* de su identidad de Dios entre nosotros. Esta investigacion teologica no exige la fe, pero la hace posible, ya que al proponer el cristianismo como «creible» hace aparecer la opcion de fe como «razonable».

Asi pues, enfrentarse con el problema de la *credibilidad* del cristianismo es tocar el punto «focal» de la teologia fundamental, ya que este problema se situa en el quicio de la cuestion sobre el hombre y de la cuestion sobre Dios en Jesucristo.

## 2 Triple aproximacion al problema

El problema de la credibilidad del cristianismo es un problema ineludible, pero hoy se plantea de manera distinta en relacion con la perspectiva de los siglos pasados. En el siglo XIX y todavia a comienzos del siglo XX la prueba de la revelacion se consideraba casi exclusivamente desde el punto de vista del *objeto*, se trataba de establecer con solidez el origen divino del mensaje cristiano mediante «argumentos», mediante unos «hechos divinos», que se solia llamar «signos». Estos argumentos, en el contexto antirracionalista del Vaticano I, son ante todo los milagros y las profecias. Es debil la sensibilidad historica, asi como la atencion a las condiciones de acogida de la revelacion y de los signos por parte del hombre. Domina por doquier la preocupacion apologetica.

Para responder a lo que espera el hombre de nuestros dias, pero sobre todo para ser fieles a los datos mismos del problema, creemos que la reflexion teologica sobre la credibilidad del cristianismo tiene que abarcar tres *momentos* o tres *aproximaciones* igualmente indispensables, a saber, un momento historico y hermeneutico, un momento filosofico y un momento teologico o semeiologico.

1 *Un momento historico y hermeneutico.* La historicidad es el rasgo fundamental y decisivo de la revelacion cristiana. Mientras que las filosofias orientales, el pensamiento griego y los misterios helenucos no conceden ningun lugar a la historia o hacen muy poco caso de ella, la fe cristiana se ve esencialmente enfrentada con unos sucesos que «han acontecido». La Escritura habla de unos hechos, presenta a unas personas, describe unas instituciones, en una palabra, remite a ciertos acontecimientos que pertenecen a la historia. En Jesucristo se hace aun mas profundo este principio de historicidad, en efecto, Dios no solamente entra en la historia, sino que entra en ella asumiendo la corporeidad del hombre. Como consecuencia de esto, toda la existencia humana de Cristo (palabras, acciones, ejemplo, actividades, comportamiento) esta sometida al «cuestionamiento» de la historia y no puede librarse de él.<sup>1</sup>

Por tanto, si el cristianismo se presenta como la intervencion de Dios en la historia que culmina en Jesucristo, tiene una importancia decisiva saber si, como y en que medida podemos nosotros llegar a ese acontecimiento. De aqui se sigue que el problema del acceso a Jesus por medio de los evangelios es primordial en una reflexion sobre la credibilidad cristiana. En efecto, si no podemos determinar la relacion

<sup>1</sup> R. Latourelle *La specificite de la revelation chretienne en Revelation* Studia missionaria 20 (Roma 1971) 45-53. R. Marle *La singularite chretienne* Paris 1970 123-124.

que hay entre la historia y el kerigma, entre la historia y el cristianismo, o mas en concreto entre el Jesus de Nazaret y el Cristo de los evangelios, resulta inutil que sigamos adelante en la investigacion, ya que es inaccesible el acontecimiento original que esta al principio del cristianismo. Si es imposible a traves de los evangelios encontrar a Jesus, conocer su proyecto, su mensaje y sus milagros como hechos «que han sucedido de verdad», su pasion y su muerte, ¿que es lo que queda del cristianismo? Una gnosis superior, quizas, y nada mas. Pero no la *inter-vencion* el acontecimiento unico de la historia. Dios entre nosotros.

2 El segundo momento de la reflexion teologica sobre la credibilidad del cristianismo es un momento *filosofico* la filosofia se convierte entonces en una disciplina auxiliar para la teologia.

El hombre es ante todo un interrogante sobre si mismo y sobre el sentido de su existencia. ¿Quien soy yo? ¿por que soy? ¿cual es mi porvenir? El hombre no podria eliminar esta cuestion sin renunciar a vivir. Asi pues, si la revelacion cristiana debe interesar al hombre, sobre todo al hombre de hoy, consciente de su progreso en el orden de la tecnica y del pensamiento, celoso de su autonomia y de su libertad, no basta con mostrar que tenemos acceso a Jesus de Nazaret a traves de los evangelios, lo que hemos de hacer ante todo es mostrar que el mensaje cristiano afecta al hombre y a las cuestiones fundamentales que el hombre se plantea, que existe un vinculo muy estrecho entre el misterio de Cristo y el misterio del hombre y que estos dos misterios estan destinados a encontrarse y a iluminarse mutuamente. Esta busqueda del hombre contemporaneo se expresa en terminos diversos, pero es clara e insistente, el hombre espera que se le muestre como Cristo responde al problema capital del sentido de la existencia humana.

De hecho esta preocupacion ocupa el centro del pensamiento y de las obras de varios autores, tanto teologos como filosofos. Baste con recordar a Pascal, R. Guardini, M. Blondel, Teilhard de Chardin, K. Rahner, G. Marcel, H. Urs von Balthasar. Ya Pascal, en sus *Pensees*, intenta despertar en el hombre una conciencia aguda de su condicion paradójica de ser miserable y caracterizado sin embargo por su grandeza. El hombre es un abismo que solo Dios puede colmar y que solo Cristo puede explicar. Teilhard de Chardin propone este mismo problema, pero a partir del fenomeno humano considerado en su totalidad, dentro de una perspectiva de evolucion. La *Action* de Blondel busca el punto de encuentro entre el misterio del hombre y el misterio de la revelacion cristiana en el dinamismo del obrar humano. Karl Rahner sigue este mismo camino, pero a partir del dinamismo del conocimiento humano. Cada uno desde su perspectiva y con su propio lenguaje busca el mismo fin que los demas: mostrar que el

hombre no puede comprenderse ni realizarse plenamente si no se abre a una accion transcendente distinta de la suya. El hombre es un enigma para si mismo. Y solo Cristo puede iluminar y descifrar ese enigma.

3 Y esto nos lleva a un tercer momento de nuestra reflexion sobre la credibilidad cristiana, a saber, el momento *teologico*. En efecto, se trata de identificar a aquel que encontramos en los evangelios y que se presenta tan intimamente ligado al misterio del hombre que este misterio no puede explicarse sin el otro. Pues bien, ni la historia ni la reflexion filosofica podran jamas deducir a Cristo como conclusion de sus investigaciones. El analisis de la condicion humana, con sus aspiraciones y sus exigencias, jamas podra llegar a deducir la iniciativa libre y desconcertante de Dios, ni en su forma de Dios encarnado en Jesucristo ni en sus excesos de caridad hasta el abismo de la muerte en la cruz ni en sus titulos de credibilidad. Cristo se presenta como Dios entre nosotros y lleva consigo los *signos* de su propia identidad y credibilidad. Y estos signos pueden ser conocidos y comunicados en un lenguaje inteligible.

Efectivamente, este es uno de los rasgos que subraya con mas energia la revelacion. La revelacion no se presenta bajo la forma de un conocimiento por descubrir, comunicada por un ser mas inteligente, sino como un comienzo absoluto. Su punto de partida es una iniciativa del Dios vivo, cuyo acto creador del cosmos no agota su infinita libertad. Esta vez se trata del acontecimiento de una creacion nueva, de una vocacion nueva, de un nuevo estatuto de la humanidad que hace del hombre un hijo de Dios y de la humanidad el cuerpo de Cristo. Semejante iniciativa se escapa de todas las exigencias y de todas las constricciones del ser humano.

Por otra parte, si la historicidad afecta a la revelacion y si Cristo es Dios presente entre los hombres manifestandose en las obras y en las palabras del hombre Jesus, debe haber unos signos inequívocos, unos signos «certisimos» (Vaticano I) que nos permitan discernir ese acontecimiento, identificar a esa persona entre los acontecimientos y las personas de la historia ordinaria y reconocer en el evangelio la «palabra de Dios» (1 Tes 2, 13), el «mensaje de salvacion» (Hech 13, 26).

Los signos de Dios se dirigen al hombre en su condicion concreta de ser espacio-temporal, materia y espiritu, individuo y comunidad. Por eso Dios, para «significar» al hombre su intervencion gratuita y salvifica en la historia, en Jesucristo, le ha ofrecido unos signos en el cosmos, es decir, los milagros, en la historia, es decir, la profecia, en el mismo hombre, es decir, el testimonio de la vida segun el Espiritu. La transfiguracion de la naturaleza por el milagro, de la historia por la profecia, del hombre por la santidad, es la huella visible de la venida

de la Palabra al mundo, el reflejo de la gloria de Cristo presente entre nosotros como Verbo de Dios. Este mensaje no solamente declara la gloria que pertenece a Cristo como Hijo del Padre, sino que además proyecta sobre los problemas más graves de la condición humana (trabajo, libertad, sufrimiento, muerte, pecado) una luz que es en sí misma signo de la presencia de Dios entre nosotros. Porque Cristo es la luz que ilumina a todo hombre, no por una irradiación extraña a él, sino en el acto mismo por el que nos descubre el misterio de su unión con el Padre en el Espíritu.

El estudio de los signos dirigidos al hombre por Dios para ayudarlo a identificar a Cristo como el Hijo del Padre constituye el momento o la aproximación propiamente teológica de la credibilidad cristiana.<sup>2</sup>

### 3 Tres urgencias actuales

Así pues, estas tres aproximaciones al problema de la credibilidad cristiana, tal como acabamos de describirlas, no son una mera construcción del espíritu. Responden a tres cuestiones planteadas por la realidad misma.

1) ¿Tenemos realmente acceso a Jesús de Nazaret a través de los evangelios? Esta cuestión, de carácter histórico y hermenéutico, corresponde a la crítica literaria e histórica y apela a las ciencias del lenguaje.

2) ¿Es cierto que el mensaje de Jesús responde a la cuestión capital del sentido de la existencia humana? ¿que descifra la condición humana? Mas aun, ¿es cierto que la luz que arroja sobre los problemas del hombre es tan penetrante que hace surgir la cuestión de la identidad de aquel que invita a la decisión de fe? Se trata de la cuestión filosófica, que roza ya con la pregunta a la teología.

3) Finalmente, los signos que emanan de Jesús, iluminados por su comportamiento y sus declaraciones, y sobre todo por su muerte, su resurrección y el movimiento religioso multiseccular a que ha dado origen, ¿son de tal dimensión que permiten identificarlo como Dios-entre-nosotros? Es el momento propiamente teológico.

Tomando las cosas con todo rigor, estos tres momentos corresponden a la teología, en cuanto que es reflexión sobre la fe. En efecto, la inteligencia teológica se aplica aquí a la comprensión de esa propiedad del mensaje cristiano que es su *credibilidad*. Que nuestra reflexión, en virtud del fin que persigue, tenga que servir de la

<sup>2</sup> El tema de la resurrección como signo es de tal categoría que exige un estudio especial.

historia y de la filosofía como de ciencias auxiliares, eso no quita nada a su intento esencial, que es comprender el objeto de fe.

Por eso estas tres cuestiones que hemos planteado han estado siempre en el corazón de la teología fundamental. Lo que hay de nuevo ahora es la urgencia de las dos primeras cuestiones, la histórica y la filosófica. Efectivamente, la crítica contemporánea, desde que percibió la distancia hermenéutica que separa a los evangelios de Jesús, tiene que enfrentarse con las nuevas exigencias de verificación sobre la autenticidad histórica de los evangelios. Por otra parte, la sensibilidad contemporánea del hombre por los problemas del hombre da un nuevo relieve a la instancia filosófica, no se ha hecho nada por interesar al hombre por el cristianismo mientras no se le haya mostrado que Cristo es la clave del criptograma humano.

Lo que hay también de nuevo es el trato que se dispensa a los problemas estudiados. En este sentido han quedado ya superados los estudios de la primera mitad del siglo XX. Hay que asumir de nuevo, al pie de obra, con nuevas técnicas especialmente en materia de crítica literaria e histórica, las cuestiones de la apologetica antigua. Y esto sobre todo si se tiene en cuenta que el problema de la credibilidad cristiana se sitúa en la confluencia de la historia, de la filosofía, de la exégesis y de la teología. Pues bien, durante mucho tiempo estas disciplinas han seguido caminos paralelos, con muy escasos contactos entre sus cultivadores. Afortunadamente los hombres y las disciplinas se sienten ahora más cerca debido a la conciencia más viva que tienen del estatuto de la teología fundamental como disciplina fronteriza. Es ya un hecho adquirido que el profesor de fundamental trabaja en estrecha colaboración con sus colegas de la exégesis y de las ciencias humanas.

Añadamos finalmente que, en el contexto de nuestra época, estas cuestiones son las que preocupan a un número cada vez mayor de hombres sinceros que investigan el sentido de su existencia. El estudio de estos problemas no siempre les aportara de antemano la luz plena, pero poco a poco, si no cesan de buscar, descubrirán en Jesús a aquel que da sentido y consistencia a toda realidad humana.

La presente obra se dedica al primer momento de la credibilidad cristiana, es decir, a la posibilidad de un acceso histórico a Jesús de Nazaret por medio de los evangelios. Si es verdad que este problema ha sido continuamente asumido por la exégesis y la teología de las últimas décadas bajo la forma de monografías y de reflexiones metodológicas<sup>3</sup>, también es verdad que raras veces ha sido objeto de una

<sup>3</sup> En este sentido las obras colectivas editadas por K. Kertelge *Rückfrage nach Jesus* Freiburg 1974 y por J. Dupont *Jesus aux origines de la christologie* Gembloux 1975 constituyen una valiosa presentación de la cuestión.



demostración sistemática y completa, articulada en todas sus etapas<sup>4</sup>. Pues bien, en esta clase de problemas, la síntesis es hoy más importante en cierto sentido que los análisis de detalle. En esta tarea de sistematización es donde hemos trabajado.

Nos dirigimos en primer lugar al público especializado de profesores y de estudiantes de teología o de ciencias religiosas, pero también al público más numeroso de creyentes que desean reflexionar sobre las bases de su fe. Esperamos desarrollar en obras sucesivas los otros dos momentos de la credibilidad cristiana, el filosófico y el teológico.

<sup>4</sup> Pensamos por ejemplo en los estudios excelentes de X. Leon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús* (Barcelona 1967), y de J. Caba, *De los evangelios al Jesús histórico* (Madrid 1970).

## El acceso histórico a Jesús

El primer momento de la credibilidad cristiana afecta a la historia y a la hermenéutica. En primer lugar a la historia, si Jesús fue un hombre real, cuya existencia no se puede poner seriamente en duda<sup>1</sup>, es lógico que sus *dicta* y sus *gesta* después de haber sido durante su vida objeto de una ciencia experimental, tienen que ser después de su muerte objeto de una ciencia histórica. Así pues, la investigación sobre él se plantea con todo derecho en los mismos términos que sobre cualquier otro personaje del pasado. Pero en realidad no hay más remedio que aceptar que, en el presente caso, la aproximación histórica va acompañada de un problema hermenéutico. Ahora bien, si concebimos el problema hermenéutico como el de los niveles de realidad a los que podemos acceder en la lectura de un documento, podemos decir que el problema del acceso a la realidad de Jesús a través de los evangelios es el problema primordial y el más grave que la hermenéutica plantea al cristianismo.

### 1 Un verdadero problema

No conocemos a Jesús directamente por sus escritos, sino a través del movimiento que suscitó en el siglo I de nuestra era. El punto de partida de nuestro conocimiento de Jesús es la primera comunidad cristiana, testigo de lo que dijo e hizo Jesús. Pues bien, el discurso de esta comunidad es un discurso de creyentes y los evangelistas, que son

<sup>1</sup> A este propósito escribe acertadamente Bultmann: «El hecho de dudar de que Jesús haya existido realmente no tiene ningún fundamento y ni siquiera merece una refutación. Es indiscutible que Jesús está en el origen del movimiento histórico en el que la primitiva comunidad palestina representa la primera etapa tangible» (R. Bultmann, *Jesús. Mythologie et demythologisation* (París 1968) 18).

miembros suyos, escriben con una finalidad religiosa atestiguar el acontecimiento de la salvación en Jesucristo. Con toda la primitiva iglesia ellos dan testimonio de que Jesús de Nazaret es Mesías, Señor, Hijo de Dios y, en consecuencia, objeto de fe, de culto, de adoración. No cabe duda de que los evangelios no son ni unas crónicas ni unas biografías, sino unos documentos de fe. El único Jesús al que tenemos acceso por medio de ellos es un Jesús proclamado, confesado como Cristo y Señor. Por tanto, el único punto de partida para conocer al Jesús terreno es un examen histórico-crítico, en el interior de la intención de fe de los evangelios.

Pues bien, si visualizamos la imagen de Cristo según los evangelios, tenemos la impresión —en Juan sobre todo, pero también en Mateo y en Marcos— de una considerable hieratización respecto a lo que fue el Jesús terreno. La fe en Cristo se desarrolló en el sentido de la transcendencia. Cristo es tan divino que su carrera en la tierra parece ser únicamente una especie de preludio entre su bajada a los hombres y su ascensión al mundo celestial. Si esto es así, ¿habrá que sacar la conclusión de que se nos ha ocultado en cierto modo la imagen original de Jesús o de que Jesús ha quedado hasta tal punto «transfigurado» por el Cristo de la confesión de fe que los contornos históricos de su vida y de su persona se han evaporado bajo la luz deslumbradora de la pascua?<sup>2</sup> ¿Sigue siendo posible todavía llegar a la realidad de su paso por el mundo de los hombres?

Sabemos además que los evangelios, tal como se presentan en la actualidad, son el resultado de un largo proceso de reflexión inaugurado por la iglesia a partir de Pentecostés. Durante varias décadas la materia de los evangelios sirvió para la catequesis, para el culto, para la polémica, para la misión, por lo que lleva consiguientemente la marca de la actualización y de la interpretación de la iglesia primitiva. Sabemos finalmente que los evangelistas, si es verdad que asumieron la tradición anterior, no la reprodujeron simplemente, sino que la repensaron y reescribieron según las perspectivas teológicas y literarias propias de cada uno de ellos.

Y de nuevo se presenta la cuestión: ¿podemos estar seguros de que la interpretación de los apóstoles, luego de la iglesia y finalmente de los evangelistas no ha alterado o deformado la figura y el mensaje de Jesús? ¿Es posible todavía descubrir, bajo las diversas capas de la interpretación primitiva, unos gestos auténticos, unos hechos «sucedidos de verdad» y oír el mensaje de Jesús en su frescura original? Por ejemplo, ¿es tan grande la diferencia entre el lenguaje de Jesús en los sinópticos y en el evangelio de Juan? La libertad de los evangelistas da

la impresión de ser una actitud bastante desenvuelta frente a lo real. En semejantes condiciones, ¿cabe aun la esperanza de llegar, sino a los *ipsisima verba Jesu* (¡sueño ya abandonado hace lustros!), por lo menos al contenido esencial de su enseñanza, a ese núcleo que alimenta la reflexión ulterior, y al bloque granítico de sus acciones más importantes? ¿Podemos finalmente establecer algunos criterios precisos y rigurosos que nos den la certeza de conocer al rabino itinerante que conmovió a Palestina y trastornó la historia de la humanidad? Esta es la cuestión de fondo que se le plantea al cristianismo: ¿cuál es su relación con la realidad terrena de Jesús?, ¿cuál es el vínculo existente entre la historia y el kerigma? ¿entre el texto y el acontecimiento?

La teología no puede dispensarse de reflexionar sobre esta relación de la fe con la historia, ya que si Jesús no existió o si fue una persona de tal categoría que no es posible fundamentar la interpretación que de él ha dado la fe, sino otra persona muy distinta, entonces el cristianismo fracasa en su pretensión inicial. La fe cristiana implica un vínculo de continuidad entre el fenómeno Jesús y la interpretación que de él dio la iglesia primitiva, ya que es en la vida terrena de Jesús donde Dios se manifestó y es esto lo que autoriza la interpretación cristiana de esa vida como la única auténtica y verdadera. Si los apóstoles pudieron confesar a Jesús como Cristo y Señor, es preciso que pusiera algunos actos, que adoptara un comportamiento, unas actitudes, un lenguaje que autoricen semejante interpretación. Por tanto, la teología tiene que poder establecer, por los evangelios y en los evangelios, lo que justifica la interpretación cristiana del fenómeno Jesús en su condición terrena.

## 2 Las respuestas de la crítica

Las respuestas de la crítica al problema de la posibilidad de un acceso a Jesús a través de los evangelios han sido muy diversas y abigarradas, como vamos a ver. Por ejemplo:

1 Respuesta acrítica, de confianza plena, como la que domino en la exégesis hasta el siglo XVIII. En efecto, durante mucho tiempo el problema de la autenticidad histórica de los evangelios coincidió con el de la autenticidad de sus autores. Apoyándose en el testimonio de la tradición, el exegeta atribuye los evangelios a los apóstoles (Mateo, Juan) o a los discípulos directos de los apóstoles (Marcos y Lucas). Puesto que los evangelios emanan de manera inmediata o mediata de testigos oculares, es evidente que nos ponen en presencia del mismo Jesús en todo lo que nos refieren. Los textos son transparentes y la autenticidad histórica no constituye problema alguno.

<sup>2</sup> A. Descamps, *Portée christologique de la recherche historique sur Jésus* en J. Dupont (ed.) *Jésus aux origines de la christologie* Gembloux 1975, 39-41.

2 Respuesta del ecepticismo historico, esbozada por Reimarus, elaborada por Strauss, Kahler, Wrede, y radicalizada por Bultmann. Se reconoce una sucesion material o cronologica entre Jesus y la predicacion apostolica, pero se declara que hay una ruptura esencial entre Jesus de Nazaret, del que no se sabe practicamente nada, y el kerigma de los evangelios. Este escepticismo historico va acompañado de un principio dogmatico: la fe no tiene nada que ver con los resultados de la historia. El encuentro de la palabra de Dios en la fe es el de dos subjetividades, por encima de los datos objetivos. Semejante situacion puede afligir al historiador, pero no al creyente, ni al teologo.

3 Respuesta mas moderada de los discipulos de Bultmann, concretamente de Kasemann, Bornkamm, y de la «nueva hermeneutica» con Fuchs, Ebeling y Robinson. Todos juzgan exagerado el escepticismo del maestro y se esfuerzan en encontrar una continuidad esencial entre el Jesus de la historia y el Cristo de los evangelios. La generacion actual de teologos protestantes, representada por Pannenberg y Moltmann, afirma a su vez de forma categorica la primacia de la historia: «La fe tiene que ver en primer termino con aquello que Jesus fue. Solamente desde ahí conocemos lo que el es para nosotros hoy dia y como es posible actualmente una predicacion acerca de el»<sup>3</sup>

4 Respuesta finalmente de la exegesis catolica contemporanea, convencida de que es posible a traves del kerigma de los evangelios llegar a Jesus de Nazaret, pero al mismo tiempo mucho mas critica que antaño, al ser mas consciente de las dificultades de la empresa. Esta nueva postura puede formularse en los siguientes terminos. Es logico que en el pensamiento catolico el Cristo pascual es el mismo personaje concreto que Jesus de Nazaret. No puede haber separacion ni disociacion entre el Jesus terreno y el Cristo de los evangelios, sino unidad y continuidad. Se trata siempre del mismo Jesus, pero identificado ahora como Mesias y Señor despues de la resurreccion. El glorificado actual es el crucificado de ayer, han cambiado sus condiciones, pero la persona es la misma. La resurreccion es la que ha servido de catalizador o, si se quiere, de iluminacion para que se comprendiera y se identificara plenamente a Jesus de Nazaret. Separar a Jesus del kerigma seria caer en el gnosticismo, hablar solamente del Jesus de la historia seria renunciar a comprenderlo, incluso en su condicion terrena. Por eso la iglesia, proyectando su conocimiento nuevo de la identidad de Jesus sobre su existencia terrena, esta convencida de su fidelidad. Su lenguaje es el unico que se mantiene de verdad fiel a Jesus, ya que es el que descubre su verdadera naturaleza.

De esta manera el Señor a quien adora la iglesia es el Jesus de Nazaret, el Hijo de Dios es el hijo del capintero. El destino de esta persona es el destino historico de un hombre de su tiempo. No se trata del acontecimiento eterno de un mito, sino de una historia que no se repite, no de una idea, ni de una cifra, sino de un relato, no de un juego cultural, sino de la seriedad de la historia, no de una metafisica, sino de un acontecimiento. Sin embargo, esta identidad concreta no implica que Cristo haya sido alcanzado como lo habia sido Jesus. El Cristo no es alguien distinto de Jesus, pero lo cierto es que en cierto sentido Jesus *se ha hecho* Cristo. Rechazar el mito de Jesus no es cerrar los ojos ante un proceso de reflexion y de toma de conciencia progresiva por parte de la iglesia. En efecto, sabemos que la *relectura* del acontecimiento Jesus y de su existencia terrena a partir de la resurreccion puso en marcha todo un proceso de interpretacion inscrito en la trama misma de nuestros evangelios. Entre Jesus y el texto actual hay entonces varias capas y varias mediaciones que enriquecen sin duda nuestro conocimiento y nuestra inteligencia de Jesus, pero que aumentan al mismo tiempo la distancia hermeneutica que nos separa de el. Esta distancia y este proceso de crecimiento organico es el que la exegesis se dedica a descubrir y a apreciar. ¿Que ha ocurrido con la imagen de Jesus de Nazaret, percibida por sus discipulos, a partir del momento en que se impuso a su consideracion la imagen de Cristo, Mesias y Señor? ¿Es posible a traves de la percepcion de hoy llegar a la percepcion de ayer? El problema del acceso a Jesus por medio de los evangelios se ha convertido en un problema de hermeneutica.

### 3 El problema en la historia de la hermeneutica cristiana

Para su mejor comprension conviene situar el problema hermeneutico de los evangelios en el contexto mas amplio de la hermeneutica cristiana. Considerado como estudio de la relacion Escritura-palabra-acontecimiento, el problema hermeneutico no es una novedad creada por el siglo XX. Tiene la misma extension que la historia del cristianismo. Efectivamente, desde el principio los cristianos interrogaron al texto sagrado para conocer y comprender el acontecimiento de la salvacion. Sin embargo, el problema se ha ido planteando de manera distinta con el correr de los siglos. Ciertos rasgos de la situacion hermeneutica del cristianismo solo han sido percibidos en nuestros dias. Son esos rasgos los que hacen del acceso a Jesus por los evangelios un problema inedito.

Para captar este caracter de hecho inedito, podemos distinguir en la historia de la hermeneutica cristiana tres etapas o momentos que

3 W Pannenberg *Fundamentos de cristologia* Salamanca 1974 38 39

corresponden a tres aspectos de la realidad cristiana. La distincion de estos tres momentos es ya una sistematizacion, ya que los tres aspectos revelados por esta historia son todos ellos contemporaneos, es decir, pertenecen todos a la realidad objetiva del cristianismo. Por otra parte, como estos tres aspectos solo se han ido asomando a la conciencia cristiana de forma progresiva, en el curso de la historia, es legitimo hablar de etapas.

En el origen los cristianos de las primeras generaciones se dedicaron a captar la relacion entre el antiguo y el nuevo testamento. Antes de ser un objeto que interpretar (nuestro problema hermeneutico actual), el nuevo testamento fue norma y clave de interpretacion del antiguo. En efecto, Cristo no vino a abolir, sino a cumplir el antiguo testamento. Asi pues, la primera tarea de la hermeneutica cristiana fue descubrir la relacion entre la Escritura del antiguo testamento y el acontecimiento de Cristo entre la letra y la historia del nuevo testamento (personas, instituciones, sucesos) y la plenitud de sentido revelada en Jesucristo.

En esta primera etapa la hermeneutica se presenta ante todo como una relectura del antiguo testamento a la luz de Cristo. El propio acontecimiento cristico adquiere por ello una «densidad temporal», ya que aparece como el cumplimiento de las promesas y de toda la historia del antiguo testamento. «El acontecimiento (*evenement*) se hace advenimiento, aferrandose al tiempo, toma sentido»<sup>4</sup>. Cristo se convierte entonces en la exegesis y el exegeta del antiguo testamento, el es en persona la clave de las Escrituras (cf. Lc 24, 25-27).

La hermeneutica cristiana en esta primera fase fue por tanto el codigo para descifrar, la inteligencia espiritual del antiguo testamento por medio del nuevo. San Pablo y los primeros padres de la iglesia (Justino, Clemente de Alejandria, Origenes, Agustin) practicaron esta primera forma de hermeneutica.

En un segundo tiempo, representado por san Pablo, por toda la exegesis medieval y mas recientemente por Bultmann, se considera a la Escritura como clave de interpretacion de la existencia humana y en particular del obrar humano. San Pablo, por ejemplo, invita al cristiano a descifrar el movimiento de su existencia a la luz de la pasion-resurreccion de Cristo. La interpretacion de la Escritura y la interpretacion de la vida se iluminan mutuamente. La edad media, con su teoria de los cuatro sentidos de la Escritura, concedio gran espacio a este tipo de hermeneutica.<sup>5</sup> En el contenido global de la

Escritura el interprete discierne ante todo una *historia* que da fundamento a todo lo demas. Pero esa historia no alcanza al hombre de hoy mas que por el triple sentido que encierra dentro de si: el sentido *alegorico* o tipico o cristologico, que descubre en la Escritura el misterio de Cristo preparado, anunciado, cumplido y finalmente prolongado en la iglesia, el sentido *anagogico* o escatologico, que lee la Escritura dentro de la perspectiva de la esperanza final, finalmente, el sentido moral o *tropologico* que descifra la condicion humana y los problemas humanos a la luz de la Escritura, este sentido moral no es mas que el lugar de impacto de la Escritura en la vida del hombre, su actualizacion en la existencia cotidiana, la palabra de Dios que se dirige a cada uno *hic et nunc* lo mismo que a la iglesia, diciendole a cada uno lo que le interesa en su vida.

Por fin, en un tercer tiempo que corresponde al periodo contemporaneo el proceso hermeneutico tiene como objeto el texto mismo del nuevo testamento y la relacion que hay entre el y el acontecimiento. Este momento ha nacido del choque de la Escritura con las disciplinas modernas, criticas, filosoficas e historicas.

Para los padres de la iglesia y para la edad media no habia ninguna distancia ni tension entre el texto y el acontecimiento. No ocurre lo mismo en nuestros dias. Ahora sabemos gracias a los resultados de la *Formgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichte* que los evangelios no son cronicas, sino testimonios nacidos en una comunidad de fe y de culto. Sabemos igualmente que entre el texto actual y el acontecimiento se inserta un periodo de varias decadas (del 30 al 100), en el curso de las cuales la materia de los evangelios fue objeto de constantes relecturas y, consiguientemente, de interpretaciones, de actualizaciones, de profundizaciones continuas. De aqui resulta que el nuevo testamento, despues de haber sido clave de interpretacion respecto al antiguo, tiene necesidad a su vez de ser interpretado.

Asi pues, esta necesidad de una interpretacion se debe al caracter mismo de los evangelios (confesiones de fe) y tambien a la *distancia* minima pero real, que existe entre las palabras y los gestos de Jesus y el texto escrito, entre la situacion historica del tiempo de Jesus y la situacion de la iglesia en el momento en que se escribieron los evangelios. Durante muchos años esta distancia, con todas sus implicaciones, paso desapercibida, ha sido la critica moderna la que se ha encargado de ponerla de relieve.

Por consiguiente, interpretar los evangelios es discernir la relacion concreta que existe entre el texto y el acontecimiento mismo (gestos y palabras de Jesus), es determinar la aportacion respectiva de Jesus, de la comunidad primitiva, del evangelista. La hermeneutica moderna pone de manifiesto la situacion unica de los evangelios.

<sup>4</sup> P. Ricoeur *Preface* a R. Bultmann *Jesus o c* 9 28

<sup>5</sup> H. de Lubac *Exegese medievale* I Paris 1959 23 24 P. Grelot *Que penser de l'interpretation existentielle?* EphThLov 43 (1967) 427 428

4 *El problema y sus implicaciones teológicas*

Para acabar de poner en evidencia la gravedad del problema que estamos exponiendo, indiquemos algunas de sus implicaciones teológicas. En definitiva están en juego la existencia y la naturaleza misma del cristianismo.

1 La historicidad es el primer rasgo de la originalidad y del carácter específico de la revelación cristiana. En efecto, el cristianismo no es una gnosis caída del cielo, ni solo el encuentro vertical de Dios con el hombre en la interioridad de la fe. Procede de una intervención gratuita de Dios en la historia. Ya en el antiguo testamento, para darse a conocer a Israel, Dios escogió servirse de unos acontecimientos históricos particulares a los que la palabra profética servía de interpretación y de eco. Por tanto, todo el que quiera escuchar la palabra de Dios debe tomar en serio los acontecimientos históricos que atestiguan los textos del antiguo testamento. La fe que responde a esta palabra adquiere a su vez la forma de un relato confesional, el relato de los sucesos que manifiestan el plan salvífico de Dios. Esta misma estructura es la que vuelve a encontrarse en el nuevo testamento. El kerigma apostólico es a la vez predicación de un acontecimiento y de su alcance salvífico: «Cristo ha muerto (el acontecimiento de la muerte en la cruz) por nuestros pecados (el sentido)». El nuevo testamento, como el antiguo, incluye la horizontalidad del acontecimiento y la verticalidad del sentido. Síntesis inscrita en el título mismo de Jesu-Cristo: el hombre de Nazaret, que se declaró ante el sanedrín como Hijo del hombre con poder para juzgar a los hombres al final de los tiempos y que por ese motivo fue crucificado, es identificado ahora como Mesías e Hijo de Dios.

Por tanto, si el cristianismo se presente como una intervención de Dios en la historia y si Cristo es su punto más denso, el punto decisivo de esta intervención, entonces es de suma importancia saber si, como y en que medida podemos alcanzar esta epifanía de Dios, al menos en su consistencia histórica accesible al conocimiento humano. Es verdad que la revelación de Dios solo se reconoce como tal mediante la fe y no mediante la ciencia histórica, sin embargo esa revelación no existe sin la historia, ya que el cristianismo tiene como contenido un hecho histórico y su fundamentación en la historia forma parte de su credibilidad. Si hubiera que admitir que el cristianismo nació solo de la fe primitiva y que Cristo no es el responsable del mensaje que se le atribuye, ¿qué quedaría del cristianismo? ¿una pura doctrina? ¿quizás una ilusión? Por tanto, es esencial verificar que el kerigma apostólico está basado en la vida, los gestos, el mensaje del mismo Jesús, y que la fórmula Jesu-Cristo expresa una unidad y una continuidad real. Pues bien, repítamolo, no hay otro acceso a Jesús más que a través de los evangelios.

2 La cuestión que hemos planteado resulta especialmente grave cuando entramos directamente en el campo de la cristología. En efecto, la investigación dogmática no puede prescindir de los datos ciertos que tenemos sobre Jesús: ¿Quién es Jesús? ¿Cuál fue su enseñanza? ¿En que términos hablo de sí mismo y de su misión? ¿de su relación con Dios? ¿Tiene Jesús una teología? ¿Esta teología es realmente accesible y se distingue de la teología de la iglesia sobre Jesús? Ilustremos todo esto con un ejemplo.

Uno de los problemas más discutidos de la investigación contemporánea es el de la conciencia de Jesús. En el pasado se decía: la fe de los discípulos se basa en la conciencia de Jesús. Pues bien, Jesús sabía que era Hijo de Dios, se lo reveló a los discípulos y lo probó resucitando. De este modo, de la conciencia de Jesús a la fe de los cristianos se realiza el paso a través de las declaraciones de los evangelios, en las que Jesús se explica sobre su persona y sobre su obra. Pero resulta que cierta crítica (al menos la crítica radical) pone en duda que Jesús tuviera conciencia de ser Hijo de Dios o simplemente Mesías.

Si después de los intentos de la escuela liberal que llegaron al fracaso, es imposible edificar una vida de Jesús a partir de los evangelios (ya que no es esa la preocupación de los evangelistas), ¿es igualmente verdad que no podemos llegar a la conciencia de Jesús, al menos como conciencia viva, en su expresión espontánea, es decir en sus actitudes, su comportamiento, su estilo de obrar y de hablar, en su modo de actuar y de reaccionar ante los valores de su ambiente (religión, autoridad, instituciones), en sus relaciones interpersonales con Dios, con los grupos sociales, con los individuos, en los títulos que reivindicó o que por lo menos aceptó? Si no sabemos nada de todos estos puntos, se nos escapa el ser de Jesús, se disuelve su identidad. Es verdad que el misterio de su persona no se manifiesta por completo más que por medio de la resurrección. Pero por otra parte, si en la acción o en el lenguaje de Jesús no hubo nada que permitiera al tema de su mesianidad y de su filiación divina germinar, madurar y fructificar en la fe postpascual y en los títulos cristológicos que le sirven de expresión, esa misma fe se ve amenazada y corre el riesgo de ser una mera ilusión.

3 El problema de la posibilidad de un acceso a Jesús por los evangelios manifiesta finalmente su importancia en el terreno de la exégesis. Efectivamente, el trabajo exegetico se presenta de muy distinta manera según que la respuesta a la cuestión planteada sea negativa o positiva.

Si se adopta la postura de Bultmann, la exégesis consistirá en buscar en el relato actual la pureza del kerigma primitivo, sin preocuparse de la realidad histórica que subyace al relato, y en descubrir el

sentido que reviste el mensaje para la inteligencia de nuestra condición humana de pecadores agraciados. Al contrario, en una perspectiva de positivismo histórico se puede intentar reconstruir el acontecimiento del pasado en su pura materialidad, sin preocuparse de la interpretación que recibió desde el origen ni de las resonancias que fue teniendo a lo largo de la tradición. En fin, la exégesis puede también intentar llegar al acontecimiento, pero en la unidad que forma con el sentido que recibió de Jesús y de la tradición primitiva. Así pues, una exégesis que quiera ser total no separará el acontecimiento de su interpretación, aunque llegue a distinguirlos. Ninguno de estos dos polos —acontecimiento e interpretación— puede soslayarse. Resulta tan grave prescindir del acontecimiento para conservar sólo su sentido como dejarse hipnotizar por el acontecimiento para sacrificar su sentido. En el nuevo testamento, lo mismo que en el antiguo, el texto, precisamente por ser testimonio, no suplanta jamás el acontecimiento, sino que lo supone, ya que el sentido que se atestigua es el del acontecimiento.

Antes de elaborar los argumentos que permitan dar una respuesta cualificada al problema planteado, se imponen dos pasos preliminares. El primero consiste en examinar la evolución de la crítica evangélica desde hace unos dos siglos; el segundo, de orden metodológico, consiste en definir las realidades que aparecen continuamente en la discusión, a saber: el género literario «evangelio», así como la naturaleza, el objetivo y los límites de la investigación histórica. El conjunto de todo este proceso se desarrollará por tanto en tres tiempos: uno dedicado a la historia, otro al método y otro a la demostración propiamente dicha.

La demostración se aplica ante todo a los evangelios sinópticos. Vale también para el conjunto de la tradición joánica, pero teniendo en cuenta las condiciones peculiares de su formación y de su redacción. El evangelio de la infancia constituye un caso concreto que exige un trato especial.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

No mencionamos aquí más que algunos artículos y obras que plantean y formulan explícitamente el problema que estamos tratando. En la bibliografía general puede verse una lista más completa.

- Bornkamm G, *Jesus de Nazaret*, Salamanca 1975, 13-26  
 Bouttier M, *Du Christ de l'histoire au Jésus des évangiles*, Paris 1969  
 Caba J, *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1970  
 Delorme J, *Des évangiles a Jesus*, Paris 1972  
 Descamps A, *Portée christologique de la recherche historique sur Jésus*, en J Dupont (ed), *Jesus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, 23-45  
 Grech P, *Jesus Christ in history and dogma*, en *A new catholic commentary on holy Scripture*, London 1969, 822-837  
 Kertelge K, (ed), *Rückfrage nach Jesus*, «Quaestiones disputatae» 63, Freiburg 1974  
 Lambiasi F, *L'autenticità storica dei vangeli* Bologna 1976  
 Leon-Dufour X, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1967  
 Malevez L, *Jesus de l'histoire et interpretation du kerygme* Nouvelle Revue theologique 91 (1969) 786-808  
 Potterie I de la (ed), *De Jesus aux évangiles*, Paris 1967, *Come impostare il problema del Gesu storico?* La Civiltà Cattolica 120 (1969) 447-463  
 Ricoeur P, *Preface*, en R Bultmann, *Jesus Mythologie er demythologisation*, Paris 1968, 9-28  
 Ristow H -Matthiae K (eds), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961 Colaboracion de J Jeremias, 12-25, R Marle, 26-38, W G Kummel. 39-53, J De Fraigne, 121-135, H Diem, 219-232, R Bultmann, 233-235, O Cullmann, 266-280, G Bornkamm, 281-288, H Riesenfeld, 331-341, H Schurmann, 342-370  
 Schillebeeckx E, *L'approccio a Gesu di Nazaret*, Brescia 1972  
 Trilling W, *Jesus y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970  
 Weber J -J., *Les évangiles meritent-ils notre confiance?* en Weber J -J Schmitt J (eds), *Où en sont les études bibliques*, Paris 1968, 185-212  
 Zahrnt H., *Es begann mit Jesus von Nazareth*, Stuttgart-Berlin 1964  
 Zedda S, *I Vangeli e la critica oggi, II Il Gesù della storia*, Treviso 1970

I  
La evolución de la crítica

Trazar la historia de la crítica de los evangelios no es todavía dar una respuesta definitiva al problema planteado. Pero sí que es un medio para situar la investigación en un clima de confianza o de duda. Efectivamente, no carece de importancia el hecho de que la crítica, tras un período de escepticismo radical que tuvo en Bultmann su principal representante, se haya vuelto más moderada, caracterizándose por una actitud de confianza ante los evangelios como fuente de conocimiento de Jesús y de su historia. Tampoco es indiferente subrayar cómo esta vuelta a la confianza se ha realizado a partir de investigaciones efectuadas en diversos niveles: nivel *literario*, con los métodos de la *escuela de las formas* y de la *Redaktionsgeschichte*; nivel *teológico*, con los representantes de la «nueva hermenéutica» (Robinson, Fuchs, Ebeling) y con los hombres de la presente generación (Pannenberg, Moltmann); nivel propiamente *histórico*, con los autores preocupados de establecer algunos criterios válidos para llegar a Jesús de Nazaret (Käsemann, Jeremias, Schürmann, Parrin, Lehmann, Calvert, McArthur, Cerfaux, de la Potterie, Lambiasi, etc.). Todos estos trabajos han llegado a la misma conclusión: el acceso a Jesús a través de los evangelios, que en otros tiempos creyeron imposible el positivismo histórico y los defensores de la teología del kerigma, se reconoce ahora como una empresa necesaria y posible.

Semejante conclusión, fruto de dos siglos de investigación, constituye, si no *la* prueba misma, sí al menos una presunción muy sólida en favor de la posición que representa. Si tantos investigadores, entre quienes algunos figuraron antes como maestros de la sospecha, dan crédito a los evangelios como vía de acceso a Jesús, se puede creer legítimamente que la verdad va en este sentido. Antes de dar plenamente crédito a las conclusiones de la crítica, habrá que probar



seguramente la solidez de los argumentos que invoca. Pero este argumento de autoridad, basado a su vez en la crítica interna de los evangelios, constituye ya una pieza muy importante de la demostración.

Esta historia de la crítica, aunque nos parezca sinuosa y lenta en su caminar, tiene sin embargo aspectos positivos; además de familiarizarnos con los datos del problema y con sus implicaciones, hace ya el inventario de la mayor parte de los argumentos con que nos encontraremos a continuación. Nos muestra también cómo el acceso histórico a Jesús por los evangelios se ha ido percibiendo cada vez más como un problema de hermenéutica y de lenguaje. Lo cierto es que sin el conocimiento de esta historia las obras actuales sobre los evangelios seguirían siendo fuentes selladas. Finalmente, desbroza el camino de cierto número de objeciones sin consistencia. A continuación quedará vía libre para tratar las verdaderas dificultades y los verdaderos argumentos.

## Fase de radicalización

Hasta el siglo XVIII no se planteó el problema de la autenticidad histórica de los evangelios. Los protestantes y los católicos opinaban que nuestros evangelios merecían plena confianza y que nos presentaban una imagen fiel y auténtica de Jesús. La exégesis explicaba el contenido de los evangelios sin preocuparse demasiado de su género literario y mucho menos del proceso de su formación. La idea de una oposición entre el Jesús de la historia y el Cristo de los evangelios era totalmente extraña a la mentalidad patristica y medieval. Las dificultades con que tropezaban se referían menos a la historicidad que a la armonización de los cuatro textos. Es ésta una preocupación que se manifiesta en el *Diatessaron* de Taciano (en el siglo II), en el *De consensu evangelistarum libri quattuor* de Agustín (por el año 400) que se esfuerza en establecer cómo las contradicciones de los evangelios son sólo aparentes, y en la obra medieval de Gerson, el *Monotessaron*, que presenta un solo evangelio a través de cuatro formas.

Hoy no es posible hablar del problema de la relación de los evangelios con Jesús de Nazaret sin evocar inmediatamente el nombre y la empresa de Bultmann. Sin embargo, el problema del Jesús de la historia ha sido realmente objeto de discusiones que se remontan a más de ciento cincuenta años antes de Bultmann. Efectivamente, la actitud «crítica» ante los evangelios data del siglo XVIII, mientras que en los ambientes dominados por el racionalismo y por el protestantismo liberal queda prácticamente rechazada la inspiración y desacralizada la misma Escritura.

No se trata de hacer aquí un inventario de todos los nombres que componen esta historia de la crítica, sino de discernir más bien, en relación con el problema que nos ocupa, los tiempos fuertes de esta historia y de mencionar a los jefes de fila. En el período pre-bultma-

miano conviene recordar cuatro nombres de especial importancia los de Reimarus, Strauss, Kahler y Wrede Veremos como todos los elementos de la posicion de Bultmann encuentran en estos autores su antecedente historico

### 1 Los prebultmanianos

1 H S Reimarus (1694-1768) representa la actitud del racionalismo radical frente a los evangelios Profesor de lenguas orientales en Hamburgo, Reimarus habia redactado un manuscrito de cuatro mil paginas, una especie de apologia de la religion natural en la linea y el espiritu del deísmo ingles G E Lessing descubrio el manuscrito y lo publico en siete fasciculos (de 1774 a 1778) Reimarus aparece en esta obra como el promotor de una religion natural y filosofica Distingue en los evangelios entre el proyecto de Jesus y la intencion de sus discipulos Jesus no quiso fundar una nueva religion, no hizo milagros, no hablo ni de su muerte ni de su resurreccion Fue un mesias politico que soñó con establecer un reino temporal y con liberar a los judios del yugo extranjero Desgraciadamente su empresa fracaso Los discipulos, decepcionados, crearon la figura de Jesus que nos transmiten los evangelios, inventaron el mensaje de la resurreccion y presentaron a Jesus como el Mesias apocaliptico de Daniel De esta forma introdujo Reimarus la distincion entre la enseñanza de Jesus y la de los apóstoles No elimino los evangelios, pero los vacio de su contenido sobrenatural e historico

2 David Friederich Strauss (1808-1874) publico en 1837 su vida de Jesus (*Das Leben Jesu*) El elemento clave para comprender los evangelios, dice, es la categoria del *mito* un termino que conviene definir cuanto antes El mito neotestamentario, en el pensamiento de Strauss, no es mas que la transposicion y la representacion en terminos de historia del ideal religioso de los primeros cristianos Esta representacion tuvo su origen bajo la presion creadora de la leyenda y se concreto en el personaje historico de Jesus El Cristo de los evangelios, confesado por los cristianos como el Dios encarnado, es un Jesus «mitificado» a partir de unos cuantos elementos sacados del judaismo, del helenismo y de la experiencia cristiana Todo lo que precede al bautismo de Jesus pertenece al mito La teofania del bautismo, la tentacion en el desierto, la transfiguracion, los milagros, los exorcismos, la resurreccion son otros tantos casos ejemplares del proceso de «mitificacion» No se puede negar sin embargo la existencia en los evangelios de un substrato historico No obstante, sigue abierto un hiato infranqueable entre el Jesus de Nazaret y el Cristo de los evangelios como consecuencia de la accion invasora del mito Por

tanto, una vida de Jesus es una empresa imposible de realizar El valor de los relatos evangelicos es ante todo de orden teologico, en el sentido de que nos dan acceso a la fe cristiana La posicion de Strauss, si la comparamos con la de Bultmann, revela un parecido sorprendente

3 En oposicion a Strauss la escuela liberal de la *Leben-Jesu-Forschung* (busqueda de la vida de Jesus), representada por H J Holtzmann, K H Weisacker, K Hase, B Weiss, D Schenkel, A Harnack, E Renan (y otros), esta convencida de que es posible a partir de fuentes «historicamente puras», es decir, el evangelio de Marcos y la *Quelle* (teoria de las dos «fuentes» propuesta por Ch H Weisse y Ch G Wilke), escribir una vida de Jesus y hasta trazar su itinerario psicologico Fundamentalmente, esta investigacion tenia la finalidad de liberar la imagen del Jesus historico de los retoques añadidos por los dogmas cristologicos y anteriormente por el kerigma de la iglesia primitiva<sup>1</sup> No se creia ya en el Cristo de los dogmas, sino que se veneraba al Jesus de Galilea Se trataba por tanto de descubrir al *hombre Jesus* tal como fue en la realidad originalmente, ya que su vida y su religion debian tener un significado ejemplar para los cristianos del tiempo presente En 1906, Albert Schweitzer<sup>2</sup> demostro que este intento, que es sin duda alguna el mas considerable de la critica historica del siglo XIX, acababa en un fracaso estrepitoso Y esto por varios motivos

En primer lugar porque se pedia a los evangelios algo que no querian ellos proponerse de forma manifiesta, a saber, una vida de Jesus (a pesar de que abundan en datos historicos) Ademas, el Jesus al que se buscaba objetivamente refleja de manera preocupante el ideal humanitario, social y religioso de los que pretendian reconstruir fielmente sus rasgos y su carrera Ese Jesus es unas veces un maestro del siglo de las luces, muy al corriente de Dios, de la virtud y de la inmortalidad, otras veces es un genio religioso del romanticismo, otras, un amigo de los pobres y un campeon de las ideas sociales En resumen, la escuela liberal se dejo distraer de su proyecto inicial, rechazo las interpretaciones dogmaticas de Jesus, pero las sustituyo

1 H J Holtzmann *Die synoptischen Evangelien ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter* Leipzig 1863 formulo acritudamente el objetivo de la *Leben Jesu Forschung* cuando escribe «Para nosotros se trata simplemente de saber si todavia es posible reconstruir la figura historica de aquel de quien no solo deriva el cristianismo su existencia y su nombre sino cuya persona se ha convertido en el centro de una vision religiosa del mundo muy caracteristica de manera que queden satisfechas todas las justas exigencias de la critica historica Se trata de saber si es posible poner de manifiesto lo que fue de verdad el fundador del cristianismo contando con todos los medios legitimos de la critica historica o si sera preciso renunciar a ello como a una posibilidad» citado por W G Kummel *Das Neue Testament Geschichte der Erforschung seiner Probleme* Munchen 1958 187

2 A Schweitzer *Geschichte der Leben Jesu Forschung* Munchen 1906

por sus propios presupuestos filosoficos y sociologicos Finalmente, la escuela liberal choco con dificultades insuperables a proposito de las mismas fuentes, en donde veia fuentes «historicamente puras» (Marcos especialmente), descubrio luego que se trataba todavia de testimonios de fe

Se ha criticado justamente a la escuela liberal Sin embargo, su primera intuicion sigue siendo valida, a saber, que la persona historica de Jesus es el fundamento del cristianismo y que no puede haber acceso a Jesus, desde el punto de vista hermeneutico y apologetico, mas que a traves de la historia La cristologia tiene que afrontar el problema inevitable de la investigacion y del metodo historicos, si no, sucumbe ante la increencia o el fideismo El error de la escuela liberal estuvo en cambiar la tutela dogmatica por la tutela filosofica y en reducir a Cristo al hombre Jesus, tipo perfecto del hombre religioso hecho a imagen del ideal que ella misma se habia forjado

4 Por aquella epoca Martin Kahler se levanto contra las pretensiones de la *Leben-Jesu-Forschung* En su libro sobre el «pretendido Jesus de la historia» y el Cristo de la Biblia<sup>3</sup>, publicado en 1892, se empeña en demostrar que el Jesus historico de los escritores modernos nos oculta al Cristo viviente de la Biblia Pues bien, el unico Jesus real es el Cristo de la predicacion y de la fe, no el Jesus del pasado Introduce de este modo una distincion que hara fortuna entre el Jesus de la historia y el Cristo del kerigma<sup>4</sup> Nuestro interes se dirige al Cristo de la predicacion apostolica, confesado en la fe, y no al Jesus de la historia sobre el que por otra parte sabemos muy poco, al menos con una certeza cientifica Kahler no les niega a los evangelios un minimo substrato historico, pero considera vana e inutil la investigacion de la escuela liberal sobre la vida de Jesus

5 A los nombres de Reimarus, Strauss y Kahler hay que añadir el de Wilhelm Wrede, que puso fin a las ilusiones de la *Leben-Jesu-Forschung* con la publicacion en 1901 de su tesis sobre el secreto mesianico en el evangelio de Marcos<sup>5</sup> Wrede opina que el evangelio de Marcos, sobre el que la escuela liberal fundamenta su reconstruccion de la historia de Jesus, no es un libro de historia sino un relato elaborado bajo la influencia de motivos teologicos Marcos no es un

3 M Kahler *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* 1892

4 La *Historie* es la materialidad de los hechos accesible por medio de las tecnicas y los metodos de la historia la *Geschichte* son los hechos comprendidos como acontecimientos humanos y significativos para la vida de la humanidad *Jesus* para Kahler designa al hombre de Nazaret tal como puede presentarlo una biografia de Jesus *Cristo* implica ya una fe en el Salvador proclamado por la iglesia *Historisch* significa los hechos materiales del pasado *geschichtlich* define el sentido de esos hechos

5 W Wrede *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* Göttingen 1901

historiador, sino un teologo Asi, segun Wrede, el tema del secreto mesianico es una creacion de la iglesia primitiva Durante su vida publica Jesus no tuvo conciencia de ser el Mesias ni expreso nunca esta pretension Fueron los apóstoles, fue la primitiva iglesia, los que, para explicar el desnivel entre la vida real de Jesus y el culto que rendian al Señor resucitado, imaginaron la idea de un «secreto» que Jesus habria mantenido oculto durante su vida publica Si Jesus no hablo de su dignidad de Mesias durante su ministerio fue porque queria retrasar su divulgacion hasta el dia de la resurreccion<sup>6</sup> «Considerado en su conjunto —escribe Wrede— el evangelio de Marcos no ofrece una imagen historica de la vida real de Jesus En su narracion solo se han conservado unos palidos vestigios, que reflejan una concepcion metahistorica, teologica de Jesus En este sentido, el evangelio de Marcos pertenece a la historia del dogma»<sup>7</sup> De aqui se sigue que el evangelio de Marcos, considerado hasta entonces como el testimonio mas fiel de Jesus, se revela tambien como un documento de fe La comunidad primitiva se imagino, en la vida de Jesus, algo que no habia alli Esta «fuerza creadora» de la comunidad primitiva se convirtio posteriormente en un axioma indiscutible para la escuela de las formas

6 Si agrupamos los elementos recogidos hasta ahora, podemos comprobar que la mayor parte de las posiciones asumidas por Bultmann existian ya en sus predecesores o habian sido preparadas por ellos, a saber a) la imposibilidad de alcanzar al Jesus de la historia y de conocer su vida y su personalidad (Strauss, Kahler), b) la categoria del mito para explicar gran parte del material evangelico (Strauss), c) la distincion entre el Jesus de la historia y el Cristo del kerigma (Kahler), d) la importancia del papel creador de la comunidad primitiva (Reimarus, Wrede), e) la devaluacion del elemento historico como fundamento de la fe cristiana (Kahler)

7 La critica del siglo XX, consciente ya de que nuestros evangelios son el termino de un proceso complejo de formacion que se va desarrollando durante un periodo de mas de treinta años, se dedica a señalar las etapas de esta formacion En esta investigacion se pueden distinguir, a nivel exegetico, dos grandes movimientos el primero, que se situa entre las dos guerras mundiales desde 1920 hasta 1945 (la *Formgeschichte*) y el segundo que nace con la postguerra (la *Redaktionsgeschichte*) Estos dos movimientos concretizan las dos fuerzas que han contribuido a la formacion de la tradicion evangelica La *Formgeschichte* reconocio en la tradicion oral una funcion que no

6 G Minette de Tillesse *Le secret messianique dans l'évangile de Marc* Paris 1968 12

7 W Wrede *o.c.* 131

habia tenido en cuenta la critica de las fuentes escritas, por su parte la *Redaktionsgeschichte* reaccionando contra los excesos de la escuela de las formas, reconoció a los redactores, a los evangelistas, una importancia que les negaba la *Formgeschichte*. La figura dominante de la primera etapa es la de Rudolf Bultmann

## 2 Bultmann y la teologia del kerigma

Bultmann asumió las posiciones de Strauss, Kahler y Wrede, pero radicalizandolas más todavía. En efecto, para Bultmann el cristianismo comenzó con el *Cristo-predicado* es decir, con el kerigma de la primitiva iglesia. Este kerigma supone sin duda la existencia histórica de Jesús, pero no manifiesta ningún interés por la cronica de esa vida. Lo que le interesa es el *hecho mismo* (el *Dass the thatness*) de la existencia de Jesús como lugar de la respuesta eficaz de Dios a la cuestión del hombre sobre el sentido de su existencia. Que Jesús haya nacido, que haya vivido, que haya sido crucificado, que haya muerto, todo eso no sirve de nada para la fe cristiana. La «facticidad» es el único substrato histórico necesario para el acontecimiento de la salvación. El *Was* es decir, la personalidad moral de Jesús, y el *Wie* o sea, su enseñanza, su mensaje, su acción, no ofrecen ningún interés teológico, Bultmann reconoce que ni sabe ni quiere saber nada de lo que pasó por el corazón de Jesús «no el *lo que* sino el *que* de su predicación es lo decisivo»<sup>8</sup>

Bultmann no niega ciertamente una continuidad material, cronológica, entre Jesús de Nazaret y el Cristo del kerigma, pero denuncia una verdadera ruptura, una discontinuidad teológica esencial entre Jesús y el Cristo de la fe. Ve la señal de esta ruptura en los hechos siguientes: a) en lugar de Jesús, el kerigma propone la figura mítica del Hijo de Dios, b) mientras que la predicación de Jesús proclama la venida inminente del reino, la iglesia primitiva predica al Cristo muerto por nuestros pecados y resucitado, el predicador es ahora el predicado, c) mientras que Jesús habla de la obediencia incondicionada al Padre, el kerigma habla ahora de la obediencia a la iglesia.

Para Bultmann, Jesús pertenece todavía al judaísmo. ¿Que vínculo existe entonces entre Jesús y la iglesia? Bultmann opina que el kerigma no nació de la vida de Jesús y que ni siquiera busca su apoyo en esa vida. Los sinópticos no intentan legitimar el kerigma por la historia, sino al contrario, legitimar la historia por el kerigma, es el kerigma el que lo ilumina todo y le da un sentido a todo. La fe cristiana comienza con el kerigma que sustituye al Jesús de la historia.

8 R. Bultmann *Creer y comprender* I Madrid 1974 97 y 251

Comienza cuando aquel que predicaba es anunciado como la acción escatológica de Dios. ¿No edificó san Pablo su teología sin referirse a lo concreto de la historia de Jesús? En el fracaso del profeta de Nazaret el kerigma ve la respuesta de Dios a la cuestión del hombre, en el crucificado, Dios pronuncia un juicio de condenación sobre la suficiencia del hombre y proclama su voluntad de perdón y de vida auténtica para todo el que acepte morir a sí mismo<sup>9</sup>

Esquemáticamente podríamos decir que el discurso de Bultmann sobre Jesús se articula en dos tiempos: primero, una crítica radical que declara que toda investigación historiográfica sobre Jesús es una empresa imposible y hasta ilegítima, segundo, un momento que intenta ser positivo y creador, que procura substituir la historiografía por una teología y una hermenéutica del kerigma.

1 Para Bultmann es utópico querer escribir una vida de Jesús no solo porque Jesús no escribió nada, sino sobre todo porque los evangelios son ante todo unas confesiones de fe. Mas aun, la imagen que proponen de Jesús los evangelios está en gran parte «mitificada» por la comunidad primitiva. Bultmann expresó su escepticismo en 1926 en su *Jesús*. No cabe duda de que Jesús existió, ejerció su ministerio de rabino y murió en la época de Poncio Pilato. Pero los evangelios mezclan de forma tan enmarañada los elementos históricos y los elementos míticos que es imposible encontrar un núcleo consistente de verdad histórica y una sucesión fiel de los acontecimientos. Los sinópticos nos presentan a Cristo como Hijo de Dios a través de la imagen de la divinidad griega. «Yo creo —dice Bultmann— que no podemos prácticamente saber nada de la vida y de la personalidad de Jesús, ya que las fuentes cristianas que poseemos, muy fragmentarias y empapadas de leyenda, no han manifestado ningún interés en este punto»<sup>10</sup>. Y más adelante

Si solo sabemos un poquito de la vida y de la personalidad de Jesús estamos suficientemente informados de su predicación para que nos podamos hacer una imagen coherente de ella. Sin embargo también aquí el carácter de nuestras fuentes obliga a la mayor prudencia. Las fuentes nos ofrecen ante todo la predicación de la comunidad que atribuye desde luego la mayor parte de la misma a Jesús. Naturalmente esto no quiere decir que todas las palabras que pone en labios de Jesús hayan sido realmente pronunciadas por él. En muchos casos es posible incluso demostrar que se remontan solamente a la comunidad y en otros que han sido manipuladas por ella.<sup>11</sup>

9 Sobre la posición de Bultmann acerca de la relación entre el Cristo del kerigma y el Jesús de la historia hay que referirse al texto capital de R. Bultmann *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* Heidelberg 1960 texto publicado posteriormente en E. Dinkler (ed.) *Exegetica Aufsätze zur Erforschung des Neuen Testaments* Tübingen 1967 445-469. Breve resumen en H. Ristow K. Matthiae (eds.) *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* Berlin 1961 233-235.

10 R. Bultmann *Jesús* Paris 1968 35.

11 *Ibid.* 37.

Así pues, la posibilidad de conocer la predicacion de Jesús es mayor, pero «con un coeficiente de certeza bastante relativo»<sup>12</sup> En resumen, los evangelios han nacido de la fe y tienen un sentido para la fe. Son un kerigma, no una cronica.

2 Para Bultmann la fe no tiene mas justificacion que la fe misma. Lo que importa es el sentido de la existencia de Jesús, notificado por el kerigma, a saber, que por su entrega total a Dios en la fe queda salvado el hombre. Lo que esta por detras o por delante del kerigma importa poco. Así Bultmann se declara personalmente convencido de que Jesús no tenia conciencia de ser el Mesías. Pero añade enseguida que, para su proposito, este problema carece de importancia, ya que el reconocimiento de Jesús como aquel en quien se realiza la palabra de Dios de manera decisiva es un puro acto de fe, independiente de la respuesta que se da a la cuestion historica de saber si Jesús se tuvo por el Mesías. Solo el historiador puede responder a esta cuestion en la medida en que es posible la respuesta, y la fe, como decision personal, no puede depender de su trabajo. La fe, como compromiso de toda la persona, tiene que liberarse de la precariedad de la investigacion historica.

3 Así pues, el historiador y el teologo parecen coexistir e ignorarse mutuamente en Bultmann. En efecto, por una parte Bultmann en su *Jesús* y en su *Historia de la tradicion sinoptica* estudia la predicacion de Jesús y se empeña en reconstruirla, por otra parte, el teologo parece prescindir de sus investigaciones historicas. ¿Como explicar esta especie de dualismo metodologico? ¿No tendra la critica historica mas finalidad que la de mostrar la imposibilidad de fundamentar historicamente el kerigma y de liberar así a la fe de todo apoyo humano?

La indiferencia de Bultmann por la historia de Jesús puede atribuirse, segun creemos, a su teologia de la fe mas que a su escepticismo historico. En efecto, el interes historico por el Jesús prepascual no es de suyo condenable. La prueba de ello es que el propio Bultmann atendio a este motivo. Pero ese interes tiene que atenderse estrictamente al lugar que ha de ocupar, es decir al orden *historico*. Apenas se mezcle en el un interes teologico, a saber, el deseo de legitimar el kerigma y la fe mediante procedimientos historicos, la encuesta se hace enseguida sospechosa. Esta preocupacion por legitimar la fe anula la fe. Toda investigacion historica tras el kerigma, toda busqueda sobre el Jesús del pasado, cuando se inspira en una preocupacion apologetica, no puede menos de ser estéril y de atraerse la desaprobacion del creyente. Lo que constituye un peligro para la fe es la certeza historica que podemos adquirir sobre lo que hizo y dijo Jesús. Una

vez adquirida esa certeza, sentiriamos la tentacion de invocarla y de apoyarnos en ella. La fe autentica no tiene nada que ver con nuestros conocimientos historicos, ciertos o probables. El kerigma lleva en si mismo su inteligibilidad, basta con que se nos dirija para que quede asegurada la posibilidad de la fe.

Así pues, es principalmente en nombre del kerigma y de la fe por lo que Bultmann niega el interes del Jesús historico. La salvacion no viene del saber objetivante, cientifico, como si fuera posible apropiarse de Dios, sino de la *fe sola*. Por consiguiente, la teologia de Bultmann puede perfectamente definirse como una teologia del kerigma. Todo el acontecimiento de la revelacion se concentra en el kerigma y en la decision de fe en el Dios que nos interpela.

4 El kerigma es lo primero. Pero hay que añadir enseguida con la condicion de que se le someta a su vez a un proceso riguroso de interpretacion, ya que el mundo del nuevo testamento es un universo mitico. Por tanto, la desmitizacion y el problema de Jesús estan intimamente relacionados. La desmitizacion plantea el problema de los datos del lenguaje del nuevo testamento en relacion con el kerigma que se expresa a traves de esos datos, mientras que el problema del Jesús historico es el problema de los datos historicos que atañen a Jesús en relacion con el Cristo a quien se confiesa en la fe como el acontecimiento escatologico de la salvacion.

El mito, en el sentido bultmaniano, habla del mundo sobrenatural, divino, transcendente, en los terminos de nuestro mundo espacial y temporal, describe la accion de Dios en terminos de causalidad historica, cosmologica, psicologica. Bultmann señala que el entiendo el mito en el sentido que tiene en la historia de las religiones es mito toda representacion en la que lo no-cosmico parece cosmico, lo divino parece humano, y Dios mismo aparece como un lejano espacial. Esta nocion de mito no debe confundirse evidentemente con el sentido moderno de pura ideologia.

Para Bultmann es evidente que el nuevo testamento es un universo mitico, poblado de personajes divinos o demoniacos, penetrado de fuerzas misteriosas, dividido en sectores espaciales y temporales. Describe a Cristo como un ser preexistente, como el Hijo de Dios encarnado en el seno de la Virgen Maria. Cuando el nuevo testamento habla de los milagros de Jesús, de la transfiguracion, de la resurreccion, de pentecostes, recurre al lenguaje mitico. Semejante manera de hablar, explica Bultmann, revela la influencia del helenismo, del gnosticismo y del judaismo. Nosotros tenemos que eliminar esa manera de hablar, como hicieron los racionalistas, pero sobre todo debemos reinterpretar y reexpresar los relatos evangelicos en terminos adecuados al hombre moderno, especialmente en los terminos de la filosofia existencial de Heidegger. En este sentido lo que importa en

el kerigma son los elementos que guardan relación con nuestra existencia y con nuestro trato interpersonal con Dios. Todo lo demás es mito.

Jesús tiene sobre todo un valor indicativo de la salvación que nos viene por la fe. Es un gran profeta, pero no es el Salvador; es más bien el lugar escogido por Dios para darnos a conocer la salvación. De este modo el relato de la resurrección no nos remite al acontecimiento histórico de una verdadera resurrección corporal, sino que declara el *sentido* del acontecimiento histórico de la cruz. La cruz significa el juicio, la condenación del mundo, mientras que la resurrección significa la posibilidad de una vida auténtica que se le concede al hombre mediante la obediencia de la fe. Por consiguiente, la resurrección forma parte del kerigma, no a título de acontecimiento histórico, realmente sucedido, como la cruz, sino como anuncio de nuestra salvación.

Hablar de la resurrección de Cristo —dice Bultmann— «puede ser otra cosa sino expresar el significado de la cruz? ¿Acaso dice precisamente otra cosa sino esto «no hemos de tener ante la vista la muerte de Jesús en la cruz como una simple muerte humana, es el juicio de Dios sobre el mundo?» La cruz y la resurrección no forman más que una sola cosa, ya que son juntamente un único acontecimiento cósmico por el que el mundo ha sido juzgado y se nos ha dado la posibilidad de una vida auténtica. La resurrección de Jesús no puede ser un milagro que haga fe, a partir del cual pudieran todos los que buscan creer con toda seguridad en Cristo<sup>13</sup>

Por tanto, el acto salvífico de Dios no pasa a través de la libertad de Jesús. Dios se sirve de la triste aventura del profeta de Nazaret y de su muerte en la cruz para hacer de ella el símbolo eficaz de la salvación; la intención de Jesús no entra en cuestión para nada. La salvación no se lleva a cabo más que con el favor de un acontecimiento vertical que se inclina sobre nuestras vidas. Este acontecimiento absoluto se nos ha notificado una vez para siempre en el acontecimiento histórico de Jesús de Nazaret. Esta notificación se presentó en primer lugar en la predicación de Jesús, pero no tomó su forma definitiva más que en el kerigma apostólico. Este kerigma sigue siendo siempre actual gracias a la predicación de la iglesia. El kerigma nos anuncia el misterio de Dios que, en la cruz, nos abre los ojos a nuestra condición pecadora, pero al mismo tiempo nos revela su gracia que perdona y nos ofrece en adelante la posibilidad de vivir de él y en él. De esta forma Jesús es el instrumento de Dios, en cierto

13 R. Bultmann, *Nouveau Testament et mythologie*, en O. Laffoucrière (ed.), *R. Bultmann La interpretation du Nouveau Testament*, Paris 1955, 177-178

modo a pesar de él mismo. Fuera del sentido que le concede el kerigma, la vida y la existencia terrena de Jesús no ofrecen interés alguno<sup>14</sup>.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- Bouttier M., *Du Christ de l'histoire au Jésus des évangiles*, Paris 1969.  
 Bulmann R., *Jésus*, Paris 1968, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960, *L'interprétation du nouveau testament*, traducción de O. Laffoucrière (éd.) Paris 1955, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1961.  
 Florowski J., *La théologie de la foi chez Bultmann*, Paris 1971.  
 Grech P., *Jesus Christ in history and dogma*, en *A new catholic commentary on holy Scripture*, London 1969, 822-837.  
 Hoffmann J. G. H., *Les vies de Jésus et l'histoire de Jésus*, Paris 1947.  
 Holtzmann H. J., *Die synoptischen Evangelien Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.  
 Kummel W. G., *Das Neue Testament Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, München 1958.  
 Malet A., *La pensée de R. Bultmann Mythos et Logos*, Genève 1962.  
 Malevez L., *Jésus de l'histoire et interprétation du kerygme* Nouvelle revue théologique 91 (1969) 785-808, *Le message chrétien et le mythe. La théologie de R. Bultmann*, Bruxelles 1954.  
 Marle R., *Bultmann y la interpretación del nuevo testamento*, Bilbao 1970.  
 Neil S., *The interpretation of the new testament (1861-1961)*, New York-Toronto 1966.  
 Schweitzer A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, München 1906.  
 Slenczka R., *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage* Göttingen 1967.

14 L. Malevez, *Jésus de l'histoire et interprétation du kerygme* NouvRevTh 91 (1969) 792-793. Volveremos sobre esta posición de Bultmann en el capítulo cuatro, a propósito de su discusión con Kasemann, y en el capítulo cinco, a propósito de la «nueva hermenéutica» y de sus predecesores.

Era de esperar. Las posiciones radicales de Bultmann suscitaron vivas reacciones por todas partes: por la derecha, por la izquierda, por el centro, aunque con diversa intensidad en cada caso.

Algunos autores siguen manteniendo ante los evangelios una confianza inquebrantable. Así, algunos exegetas ingleses, como Taylor y Dodd, siguen convencidos de que es posible encontrar a Jesús y escuchar su mensaje. Taylor, por su parte, considera inadmisibles esas especies de «parálisis intelectual» que se apodera de algunos apenas se habla del Jesús de la historia. Los católicos, en su conjunto, opinan que la tradición sinóptica es substancialmente fiel a la realidad histórica de Jesús, aunque reconocen que los evangelios son testimonios de fe y que la Iglesia y los evangelistas interpretaron y actualizaron los datos primitivos.

En el mundo protestante la reacción contra Bultmann se desarrolló en tres oleadas sucesivas: la primera está representada por Jeremías, Kasemann y Bornkamm, la segunda, por la «nueva hermenéutica», con Robinson, Fuchs y Ebeling, finalmente, la tercera en el terreno de la cristología, por la generación actual de teólogos como Pannenberg y Moltmann.

#### 1 Joachim Jeremías

Los conservadores protestantes, como Stauffer, Kunneth, Jeremías, acusan a Bultmann de haber practicado una obra de zapa y destrucción respecto a la fe cristiana. En esta primera fase J. Jeremías es sin duda el que con mayor vigor ha puesto alerta a la crítica contra los excesos de Bultmann. Su opusculo sobre el problema histórico de

Jesús, que apareció en 1960<sup>1</sup>, es una especie de programa del ala derecha en la discusión abierta por Bultmann sobre el Jesús histórico y el Cristo del kerigma.

Los trabajos de Jeremías sobre la lengua aramea y el ambiente judío, sobre las parábolas y las palabras de la institución eucarística, manifiestan un auténtico dominio de la crítica literaria, concretamente de la crítica de las formas, de la que ha asimilado los mejores elementos<sup>2</sup>. Jeremías reconoce que Bultmann ha tenido el mérito de llamar la atención sobre la importancia del kerigma y sobre la gratuidad de la salvación. Pero le acusa de haber eliminado del cristianismo el hecho primordial, a saber, la encarnación, y de haber sustituido a Jesús por Pablo. Bultmann ha infravalorado la iniciativa del Dios salvador, sustituyendo la persona de Jesús por la idea de Cristo, con lo que ha vuelto a una especie de docetismo. Jeremías opina que tenemos que volver al Jesús de la historia y de la predicación, precisamente por fidelidad a las fuentes y al propio kerigma.

Las fuentes en primer lugar nos prohíben limitarnos al kerigma de la Iglesia primitiva y nos obligan incesantemente a plantear la cuestión del Jesús de la historia y de su mensaje. Como nos atestigua cada uno de los versículos del evangelio: la fuente del cristianismo no es ni el kerigma ni la experiencia pascual de los discípulos ni un Cristo ideal: la verdadera fuente del cristianismo es la entrada en escena del hombre Jesús de Nazaret que fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato y el mensaje concreto de ese mismo Jesús.<sup>3</sup>

La investigación sobre el Jesús de la historia es sin duda una empresa muy compleja, pero sigue siendo posible gracias al instrumental de la crítica moderna. Conocemos la lengua de Jesús, el ambiente cultural y religioso de su tiempo. Además, gracias a la escuela de las formas, disponemos de un método concreto para descifrar los textos y llevar a cabo el estudio de su génesis.

Hemos de volver al Jesús de la historia, no solo por fidelidad a las fuentes, sino para ser fieles al propio kerigma, que proclama que Dios salvó a la humanidad por medio de un acontecimiento de la historia. En efecto, la afirmación central del kerigma —«muerto por nuestros pecados según las escrituras»— es la interpretación de un acontecimiento histórico. Pues bien, «es importante saber si esta interpretación de la muerte de Jesús en la cruz está añadida arbitrariamente a los hechos, o si por el contrario hay en los mismos acontecimientos

1 J. Jeremías *Das Problem des historischen Jesus* (1960) trad. francesa *Le problème historique de Jésus* París 1968. Citamos según este texto.

2 J. Jeremías *Teología del nuevo testamento 1. La predicación de Jesús* Salamanca 1974. *Las parábolas de Jesús* Estella 1971. *La última cena. Palabras de Jesús* Madrid 1980. *El mensaje central del nuevo testamento* Salamanca 1966 (incluido ahora en *Abba* Salamanca 1982).

3 J. Jeremías *Le problème historique de Jésus* o. c. 36-42.

algo que da lugar a esta interpretacion. En otras palabras, tenemos que preguntarnos «¿hablo Jesus de su muerte inminente? ¿y que sentido le dio?»<sup>4</sup> Esta misma cuestion se plantea a proposito de la resurreccion. El Cristo resucitado que anuncian los apóstoles y al que invoca la comunidad tiene unos rasgos fundamentales que los apóstoles conocen muy bien: los rasgos que caracterizan al rostro y al ser del Señor terreno. Las afirmaciones del kerigma tienen su origen en Jesus y fueron iluminadas por la catequesis primitiva, pero nunca hubo un kerigma sin Jesus.

Nuestra investigacion sobre Jesus tiene que aparecer como una respuesta a la verdad de la encarnacion.

La encarnacion implica que la historia de Jesus se presta al examen historico y a la critica historica, mas aun lo esta exigiendo. Tenemos que saber quien era el Jesus de la historia y cual era su predicacion. No tenemos ningun derecho a soslayar el escandalo de la encarnacion. La encarnacion es el acto por el que Dios se entrega. Y tenemos que aceptarlo.<sup>5</sup>

Al final de su exposicion Jeremias subraya que la revelacion esta ligada a la Palabra hecha carne, a Jesus y a su mensaje, mientras que la predicacion apostolica representaria en cierto modo la respuesta de la iglesia a la revelacion, pero no seria la revelacion.

En resumen, a los ojos de Jeremias la empresa de Bultmann es una empresa de *deshistorizacion* del nuevo testamento, una negacion practica del caracter historico de la revelacion que se pone de relieve constantemente a lo largo de toda la Escritura. Acusa a Bultmann de no tomar en serio el *Verbum caro factum est* con todas sus implicaciones. Practicamente, Jesus se ve reducido a un puro hecho de existencia, sin contenido alguno. No es una persona verdadera, inserta en la trama de la historia, cuyos actos y palabras tienen un alcance decisivo. El punto mas vulnerable de la posicion de Jeremias es el de reducir la revelacion a la imagen y al mensaje primitivos de Jesus de Nazaret, independientemente de la interpretacion apostolica. Mientras que Bultmann reduce la revelacion solamente al kerigma, Jeremias la reduce solamente al Jesus de la historia. El testimonio cede su lugar a la historia.

## 2 Ernst Kasemann

Pero es en el mismo campo de los discipulos de Bultmann donde fue mas viva la controversia sobre el Jesus de la historia. No se trata para ellos de volver al tipo de las vidas de Jesus de la escuela liberal,

4 *Ibid.* 36-42

5 *Ibid.* 36-42

sino de encontrar una via media entre la posicion del historicismo exagerado del siglo XIX y la posicion radical de Bultmann. Se interrogan entonces por la legitimidad y el sentido de una investigacion sobre Jesus de Nazaret, su vida, su mensaje. El problema nos lo plantea el mismo kerigma que nos remite a Jesus. Pues bien, ¿ese Jesus es una cifra o una persona historica? Se oponen entonces a una separacion e incluso a una antitesis entre kerigma e historia. Se busca mas bien una verdadera continuidad entre el Jesus de la historia y el Cristo de los evangelios. Este termino de «continuidad», acompañado de calificativos diversos segun las tendencias de cada uno, es sin duda el que mejor caracteriza a la exegesis de la postguerra. Expondre mas y mas ampliamente la posicion de Kasemann, ya que le corresponde a el haber abierto el debate en la generacion de los discipulos de Bultmann y tambien porque ha tocado la mayor parte de los problemas que estamos estudiando.

Kasemann es un historiador y un exegeta del nuevo testamento. Su centro de interes es la cuestion de la relacion entre la historia y la verdad. La pregunta de Kasemann se desarrolla en contra del acento unilateral de Bultmann sobre el kerigma y la iglesia primitiva en detrimento del Jesus terreno, sobre la pascua en detrimento de los sucesos que la precedieron, sobre la *fides qua creditur* en detrimento de la *fides quae creditur*.<sup>6</sup>

1 En una conferencia sobre el problema del Jesus historico<sup>7</sup>, pronunciada en Marburgo en 1953 y que señala un giro en el mundo de la critica protestante, Kasemann declara que se siente absolutamente incapaz de suscribir las posiciones radicales de su maestro. Efectivamente, Bultmann no manifiesta ningun interes por la existencia concreta del Jesus de la historia y se contenta con el hecho bruto de esa existencia. Separar de este modo al Cristo del kerigma del Jesus de la historia es correr el riesgo de transformar a Cristo en mito, es reducirlo a una ideologia sin figura ni cuerpo. La verdad es que la iglesia no quiso jamas que el mito ocupara el sitio de la historia ni que un ser celestial sustituyera a Jesus de Nazaret. En este sentido resulta significativo que «solo los evangelios presenten el mensaje de Cristo en el marco de la historia de la vida terrena de Jesus»<sup>8</sup>. La oposicion a la escuela liberal no supone ningun motivo para discutir algo que los evangelistas mantienen con toda decision, a saber, que la vida historica de Jesus tiene una importancia decisiva para la fe. Kasemann

6 P. Gisel, *Ernst Kasemann ou la solidarite conflictuelle de l'histoire et de la verite*. Etudes theologiques et religieuses 51 (1976) 21-37. *Verite et histoire. La theologie dans la modernite*. Ernst Kasemann. Paris-Geneve 1977. 29-38.

7 E. Kasemann, *El problema del Jesus historico*, en *Ensayos exegeticos*. Salamanca 1978. 159-189.

8 *Ibid.* 165.



muestra como la iglesia primitiva luchó siempre contra dos excesos «Sabian que no es posible comprender al Jesus terreno a no ser a partir de pascua y tampoco es posible captar adecuadamente el significado de pascua si se prescinde del Jesus terreno»<sup>9</sup> Mas adelante señala

Tampoco nosotros podemos suprimir la identidad del Señor elevado y del Señor terreno sin caer en el docetismo y privarnos de la posibilidad de hacer una distincion entre la fe pascual de la comunidad y el mito Por otra parte ni nuestras fuentes ni los conocimientos adquiridos precedentemente nos autorizan a sustituir al Jesus historico por el Señor elevado<sup>10</sup>

De hecho, Marcos y Mateo, al integrar la historia en el kerigma, subrayaron la continuidad que existe entre Jesus y Cristo e impidieron que la figura historica de Jesus se sumergiera en la abstraccion «No es extraño que hasta «el evangelio de Juan hable de la presencia permanente del Señor elevado precisamente en el marco de una historia del Jesus terreno»<sup>11</sup> Lucas, finalmente, subraya mas que los otros evangelistas el itinerario terreno de Jesus, convirtiendose de este modo en «el primer historiador cristiano Su evangelio es realmente la primera vida de Jesus La historia de Jesus se convierte en algo absolutamente pasado, verdaderamente en una historia (*Historie*) en el *mitium christianism*»<sup>12</sup> al que sucede la historia de los apóstoles

El acontecimiento de la salvacion es inseparable de este hombre de Nazaret, que vivió en Palestina en una epoca determinada Asi es como explota la gratuidad de la salvacion como acto de Dios existente *antes que nosotros* «Como la cristiandad primitiva realizo la experiencia de Jesus como *kaïros* por eso escribio unos evangelios, sin abandonar simplemente despues de pascua la historia (*Historie*) de Jesus»<sup>13</sup> El acontecimiento pascual es el fundamento del kerigma y de la fe pero no es ni el primero ni el unico de los acontecimientos La fe pascual confiesa que Dios actuó antes de que nosotros nos hicieramos creyentes y «lo atestiguo incluyendo en su predicacion la historia terrena de Jesus»<sup>14</sup>

Asi pues, es teologicamente legitima una investigacion sobre Jesus, mas aun, es posible utilizando el metodo mismo de la escuela de las formas, ya que hay algunos elementos de la tradicion sinoptica indiscutiblemente autenticos Puede ser que Jesus no declarara abier-

tamente que el era el Mesias, pero su manera de proceder y de hablar, su actitud respecto a los profetas y las instituciones (leyes, sabado, ritos) constituyen una cristologia «implicita» que el kerigma hizo «explicita»

Por consiguiente, hemos de emprender una investigacion positiva sobre los evangelios El objetivo de esta investigacion sera verificar la *continuidad real* que existe entre la predicacion de Jesus y el kerigma apostolico «La cuestion del Jesus historico es legitimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variedad del kerigma»<sup>15</sup> Este texto condensa el pensamiento de Kasemann, tal como la expreso en su conferencia de 1953

2 Kasemann volvió a la ofensiva en un articulo aparecido en 1964<sup>16</sup> Este texto no modifica sus tesis esenciales, pero formula lo que parece ser su posicion definitiva Esta posicion se situa a medio camino entre las de Jeremias y Bultmann<sup>17</sup>, aproximandose a las de Ebeling

En una primera parte Kasemann se vuelve contra Jeremias, atacandole con vigor Opina que se ha mostrado exageradamente optimista al pretender que es posible encontrar los *ipsissima verba Jesu* Jeremias afirma que Jesus esta en el origen de la fe cristiana, pero el verdadero problema esta en saber como y en que medida esta en el origen del cristianismo Finalmente, Jeremias hace que la fe dependa demasiado unilateralmente de la investigacion historica, esperando ofrecer a nuestra adoracion la imagen autentica de Jesus Kasemann sospecha que Jeremias desea volver a la concepcion de la *Leben-Jesu-Forschung* La fe, observa Kasemann es respuesta al kerigma y no a los descubrimientos de la ciencia Pues bien, en la perspectiva de Jeremias se tiene la impresion de que la historia ocupa el lugar del kerigma apostolico

En la segunda parte Kasemann pasa a examinar la posicion de Bultmann, a fin de invitarlo a una autocritica Para Kasemann el centro de la discusion va mas alla de un enfrentamiento personal, se trata de la comprension misma del cristianismo primitivo He aqui algunas de sus reflexiones

a) Bultmann —empieza diciendo— asienta unas falsas premisas cuando opone la «continuidad material» a la «continuidad historica»,

15 *Ibid* 188

16 E Kasemann *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* en *Exegetische Versuche und Bestimmungen II* Göttingen 1965 31 38 Traducción inglesa *Blind alleys in the Jesus of history controversy new testament questions of today* London 1969 22 65 Citamos segun la traducción inglesa

17 Kasemann responde a los dos textos siguientes J Jeremias *Le problème historique de Jesus* o c R Bultmann *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbeschaft zum historischen Jesus* Heidelberg 1960

9 *Ibid* 169

10 *Ibid* 176 177

11 *Ibid* 174

12 *Ibid* 172

13 *Ibid* 174

14 *Ibid* 176

el Jesus de la historia al Cristo del kerigma<sup>18</sup> En efecto, la continuidad no puede ser una pura «contigüidad» temporal. Toda continuidad en el campo de la historia supone ciertos cambios y hasta rupturas e interpretaciones nuevas, si no, sería inútil hablar de historia y de proceso histórico. Hablar de historia es siempre hablar de continuidad en el seno de cierta discontinuidad, inherente a la misma historia. Por tanto, es excesivo hablar entonces de una discontinuidad «radical»<sup>19</sup>

b) Bultmann, siguiendo en esto a Herbert Braun, pretende que la autocomprensión del creyente (a saber, el sentido de su condición nueva que le da la fe) es el elemento estable, permanente, que vincula al evangelio con el kerigma, mientras que la cristología es el elemento variable. El factor de unidad y de coordinación del nuevo testamento sería entonces de carácter antropológico, mientras que las diversas cristologías no harían más que traducir la diversidad del lenguaje y de las situaciones eclesiales. Pero esta posición, replica Kasemann, es falsa. En efecto, no hay nada tan variable de una generación a otra como la autocomprensión de sí. ¿Puede acaso sostenerse que los hijos caminan exactamente por las huellas de sus padres, mientras que las circunstancias cambian por completo? No, la continuidad y la discontinuidad están en una relación dialéctica. El único elemento estable y permanente del cristianismo es la referencia y la pertenencia a Cristo. Por tanto, no es posible reducir la cristología a una cantidad «variable». La continuidad es un proceso que actúa en el interior de un cambio para mantener una tendencia determinada frente a las presiones de la discontinuidad. La pascua es el acontecimiento que «hace puente» entre la predicación apostólica y el mismo Jesús, y el término *evangelio* que designa a la vez la predicación apostólica y la historia de Jesús, es el signo de esta relación tan íntima que las une. En este aspecto, es significativo el hecho de que el cuarto evangelio, el más teológico, el más kerigmático de los escritos del nuevo testamento, asuma la forma narrativa de un evangelio, indicando de este modo que su autor no era indiferente a la historia de Jesús<sup>20</sup>

c) Kasemann examina a continuación ampliamente la tesis de Bultmann, según la cual Pablo y Juan no sienten ningún interés por el Jesús de la historia, este era un judío, no un cristiano: su enseñanza no pertenece al cristianismo, sino a sus «prolegómenos». Esta tesis, responde Kasemann, es sencillamente insostenible. Efectivamente, se puede observar que no solamente Jesús, sino también Pablo y Juan, eran judíos. ¿Hay que concluir de ello que no eran cristianos? ¿Dónde

fixar las fronteras entre el judaísmo y el cristianismo? ¿Habrá que poner bajo la ley a quien Pablo presenta como el término de la ley, como el «autor y conservador de nuestra fe»? (Heb 12, 1) No se trata de saber si Jesús era judío o cristiano. Jesús es el nuevo Adán, el arquetipo de nuestra obediencia, el portador mismo de la buena nueva. «Sin la enseñanza de Jesús dice atinadamente Ebeling, no existiría el mismo kerigma»<sup>21</sup> Jesús no es el presupuesto, ni el prefacio, sino el corazón del nuevo testamento.

d) Bultmann insiste unilateralmente en el *Dass* es decir en el hecho bruto de la existencia de Jesús, sin preocuparse del detalle de esta existencia: yo sé que Jesús vivió, pero no sé cómo. Pero entonces, observa Kasemann, nos vemos amenazados por otro peligro no menos grave: el de imponer el atributo de «cristiano» a cierta comprensión de Dios y del hombre, en la que Jesús no es más que un símbolo mítico. El cristianismo sería entonces el mensajero de una gnosis. En esta perspectiva cabe preguntarse si existe alguna diferencia entre el himno de Flp 2, 5 y el mito de Heracles. ¿Por qué el marxismo, que ejerce tanta seducción sobre los hombres de hoy no podría convertirse en la norma de la autocomprensión humana, en lugar del kerigma de Cristo?<sup>22</sup> Kasemann está convencido de ello: es preciso ir más allá del simple *Dass* y conceder mayor importancia al Jesús terreno. Hay que admitir que «el kerigma estaba ya contenido *substancialmente* en los dichos y gestos de Jesús»<sup>23</sup>

e) A este propósito Kasemann se pregunta si el nuevo testamento considera al Jesús de la historia como el criterio de su propia validez. Y responde afirmativamente. En efecto, Pablo se refiere en su kerigma al Jesús histórico, que verdaderamente sufrió, que murió por nosotros, que resucitó, su kerigma es inseparable del Jesús histórico. Juan pone el kerigma en labios del Jesús terreno y adopta la forma narrativa de un evangelio, manifestando así su propósito de historicización. Los sinópticos, aunque no sean obras científicas, no predicán, sino que *cuentan* recurriendo al género literario propio de la historia<sup>24</sup>. Todos ellos se apoyan en la historia. Kasemann se pregunta entonces si, correlativamente, la existencia histórica de Jesús (gestos, acciones, palabras, pasión) contiene en sí misma el kerigma. Y opina que el kerigma se encuentra «en germen» en las palabras y gestos de Jesús de Nazaret. En una palabra, los evangelios dan al hecho Jesús unos rasgos definidos e insustituibles, que aseguran la continuidad en la discontinuidad, impidiendo que el kerigma se evapore en pura ideología.

18 E. Kasemann *Blind alleys in the Jesus of history controversy* o. c. 36

19 *Ibid.* 37

20 *Ibid.* 39-40

21 *Ibid.* 42

22 *Ibid.* 44-45

23 *Ibid.* 47

24 *Ibid.* 48-50

f) Bultmann, finalmente, hace surgir la cuestion ¿como explicar que Jesus, el predicador del reino, se haya convertido en objeto del kerigma? La explicacion de Bultmann invoca la fe pascual y el lenguaje mitico utilizado por el kerigma para expresar su fe. Sin embargo, hemos de reconocer —observa Kasemann— que el cristianismo primitivo, que empezo predicando a Cristo como Señor, Hijo de Dios y juez del mundo, creyo conveniente escribir —y esto despues de las epistolas— unos *evangelios* para narrar los hechos y los dichos del Jesus terreno. La iglesia sintio la necesidad de renovar su memoria de Jesus ¿Por que esta «anamnesis»? Por el siguiente motivo: despues de haber predicado al *Kyrios* durante varias decadas, la comunidad cristiana tuvo que luchar contra ciertas desviaciones de tipo espiritua- lista que prescindian del Cristo *extra nos* para quedarse solamente con el Cristo *intra nos*. Frente a este peligro, al que aluden las cartas a los corintios, la iglesia tuvo que buscar un criterio de discernimiento. Efectivamente, ¿quien podria reconocer entonces con certeza quien esta verdaderamente inspirado y habla verdaderamente en nombre de Cristo? Porque el Espiritu puede ser manipulado e instrumentalizado. Para proteger la pureza misma del kerigma la iglesia se refirio a las palabras y a los gestos de Jesus.<sup>25</sup> Esta memoria de Jesus no es una tentacion de historicismo, una especie de nostalgia del pasado, sino una necesidad para asegurar la rectitud del propio kerigma. Sin esta vuelta al pasado para apoyarse en el, la cristologia se evapora y se convierte en pura eclesiologia o en pura pneumatologia o en pura antropologia. Asi pues, el evangelio de los evangelistas protege al evangelio del kerigma. El Jesus de la historia impide al Cristo predica- do convertirse en un mito, en una gnosis, en una ideologia. La referencia a Jesus protege al kerigma contra la amenaza del sujetivismo.

### 3 Gunther Bornkamm

Tres años despues de la primera conferencia de Kasemann y treinta despues del *Jesus* de Bultmann, otro de sus discipulos G. Bornkamm, profesor en Heidelberg, publicaba una obra titulada *Jesus de Nazaret*<sup>26</sup> ilustracion concreta del programa de Kasemann.

Bornkamm se niega tambien a encerrarse en el kerigma. Algunos, nos dice, creen que estan tan entrelazados los hilos de la historia y los de la fe en los evangelios que cualquier esfuerzo por alcanzar al Jesus de la historia les parece abocado al fracaso. En opinion de esos

25 *Ibid* 63-64

26 G. Bornkamm *Jesus de Nazaret* Salamanca 1975

autores habria que sustituir por un cuadro en blanco el mapa de la historia de Jesus «Yo no comparto esta opinion»<sup>27</sup> Es evidente que no se trata de escribir una vida de Jesus, pero no por eso se puede renunciar a la investigacion historica. «Los evangelios y la tradicion que comunican no podrian impedirnos plantear el problema del Jesus historico, no solamente ellos permiten esta investigacion, sino que la exigen»<sup>28</sup> Por primera vez un representante de la escuela de las formas escribe, si no una biografia de Jesus, si al menos una sintesis de todo lo que podemos saber sobre Jesus de Nazaret.

Nadie puede negar que la tradicion evangelica se apoya solidamente en la historia prepascual de Jesus. Los evangelios proclaman que la fe no comienza con ella misma, sino que vive de una historia que la precede y de la que no puede hablarse mas que en pasado.

Los evangelios no autorizan de ninguna manera la resignacion o el escepticismo. Al contrario nos hacen sensibles a la persona historica de Jesus aunque de manera muy distinta de como lo hacen las cronicas o los relatos historicos. Lo que los evangelios relatan del mensaje de los actos y de la historia de Jesus esta caracterizado por una autenticidad, una frescura, una originalidad que ni siquiera la fe pascual de la comunidad ha podido reducir. todo esto remite a la persona terrena de Jesus.<sup>29</sup>

Es la critica historica debidamente comprendida la que ha abierto de nuevo el acceso a Jesus, desembarazandonos de la obsesion biografica. «Si los evangelios no presentan la historia de Jesus en todas sus etapas, ni en su evolucion interior y exterior, no dejan por eso de hablarnos de historia como un hecho y un acontecimiento. La tradicion cristiana primitiva sobre Jesus esta llena de historia»<sup>30</sup>

Bornkamm se esfuerza por conseguir en recoger los elementos mas adecuados para trazar un primer esbozo de la figura y de la persona de Jesus, destacando lo que «con anterioridad a la interpretacion de la fe aparece inalterado y original»<sup>31</sup> Se interesa no solamente por la ensenanza de Jesus, sino tambien por su accion y por el impacto de su personalidad sobre el ambiente y los hombres de su tiempo. Es una preocupacion capital, especialmente para comprender la cuestion mesianica. En efecto, si es verdad que Jesus no se declaro directamente Mesias, manifesto sin embargo su dignidad de Mesias por medio de sus actos, por su actitud, por su manera de hablar, por todo su comportamiento.<sup>32</sup> No tenemos ninguna razon para dudar

27 *Ibid* 9

28 *Ibid* 23

29 *Ibid* 24-25

30 *Ibid* 25-26

31 *Ibid* 55

32 *Ibid* 179-191

de que Jesus, con su venida y con su ministerio suscito efectivamente las esperanzas mesianicas y la creencia de que era el el salvador prometido

Finalmente, Bornkamm reconoce que el kerigma subraya mas bien la «contemporaneidad» de Cristo, es decir su presencia viva y actual en la iglesia como *Kyrios* que el desarrollo historico de su vida terrena, ya que los evangelios estan escritos a la luz de pascua Pero sigue siendo verdad que ese Jesus, visto a la luz de la pascua es el Jesus de la historia Hay una continuidad en la persona

#### 4 Conclusiones

Entre los postbultmanianos hay un acuerdo de fondo sobre cierto numero de resultados que podemos ahora reseñar

1 Ya no es posible volver al tipo de investigacion sobre la historia de Jesus tal como la concibio la escuela liberal de la *Leben-Jesu-Forschung*

2 Hay una continuidad *historica y teologica* entre el Jesus de la historia y el Cristo del kerigma Por tanto, es legitimo y hasta necesario seguir adelante en la investigacion sobre la existencia terrena de Jesus

3 Mientras que Bultmann subraya las diferencias entre la predicacion de Jesus y el kerigma de la iglesia, los postbultmanianos destacan mas bien los elementos comunes

4 Todos estan de acuerdo en subrayar el valor existencial del kerigma para el hombre de hoy Y esto nos lleva a estudiar la posicion de la «nueva hermeneutica»

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- Bornkamm G *Jesus de Nazaret* Salamanca 1975  
 Bouttier M *Du Christ de l'histoire au Jesus des evangelies* Paris 1969  
 Brown A *After Bultmann what?— An introduction to the post bultmanians* Catholic Biblical Quarterly 26 (1964) 1 30  
 Cahill J *Rudolf Bultmann and post bultmann tendencies* Catholic Biblical Quarterly 26 (1964) 153 178  
 Gisel P *Ernst Kasemann ou la solidarite conflictuelle de l'histoire et de la verite* Etudes theologiques et religieuses 51 (1976) 21 37 *Verite et histoire La theologie dans la modernite Ernst Kasemann* Paris Geneve 1977  
 Kasemann E *El problema del Jesus historico* en *Ensayos exegeticos* Salamanca 1978 159 189

## La «nueva hermeneutica»

En el movimiento de reaccion frente a Bultmann esbozado por Jeremias y Kasemann la «nueva hermeneutica» representa algo así como una segunda ola Esta escuela debe su nombre y su existencia oficial a la obra de James M Robinson, *La nueva hermeneutica*<sup>1</sup>, obra que, aunque colectiva, contiene una importante contribucion del propio Robinson Por otra parte, no es posible comprender la nueva escuela sin situarla dentro de la corriente de la hermeneutica moderna representada por Schleiermacher, Dilthey, Bultmann, Heidegger, Gadamer Despues sera posible captar mejor la originalidad de la posicion de E Fuchs y de G Ebeling

#### 1 *La «nueva investigacion» sobre Jesus*

James M Robinson se considera a si mismo como uno de los representantes de la «nueva hermeneutica» Si es posible una «nueva investigacion»<sup>2</sup> sobre Jesus, nos dice, no es porque poseamos a proposito de los evangelios nuevas fuentes o nuevas ideas, sino porque gracias a los trabajos de Dilthey y de Heidegger hemos descubierto una nueva concepcion de la historia y de la existencia humana El historicismo positivista no vale ya como norma de la historiografía, lo mismo que tampoco tiene ya validez el psicologismo de la escuela liberal en materia de biografía

1 J M Robinson J B Cobb (eds) *The new hermeneutic* New York 1964

2 J M Robinson *A new quest of the historical Jesus* London 1959 Traducción francesa *Le kerygme de l'eglise et le Jesus de l'histoire* Geneve 1960 Citamos por esta traducción

La historia no es una cronica de hechos materiales, registrados con fidelidad, sino la comprension que el *yo* tiene de si mismo y de su proyecto de existencia, tal como se revelan en sus decisiones y en su compromiso. Esta nueva vision de la historia y de la existencia humana ha tenido como resultado primordial al haber atraido la atencion de la investigacion neotestamentaria sobre el kerigma como expresion de la historia y de la persona de Jesus. En efecto, el material conservado por el interes kerigmatico (sin estar substancialmente alterado por el proceso de kerigmatizacion) es precisamente el que corresponde a las exigencias de una investigacion basada en la vision moderna de la historia. La comunidad primitiva conservo intactos, en lo esencial, los *logia* y los relatos en los que Jesus expreso mas claramente sus intenciones y su concepcion de la existencia. Pensamos concretamente en las parabras, en las antitesis del sermon de la montana, en los *logia* sobre el reino. Estos *logia* son fuentes historicas de la mayor importancia para conocer la historia y la persona de Jesus, mas aun que el material cronologico y psicologico que buscaba en vano la *Leben-Jesu-Forschung*.

Este acuerdo fundamental entre la concepcion moderna de la historia y las preocupaciones del kerigma es un hecho capital. Significa que las fuentes actuales autorizan un nuevo tipo de investigacion sobre el «Jesus historico», es decir, sobre Jesus tal como puede ser alcanzado por los caminos de la historiografia moderna.

La «nueva investigacion» se distingue de la antigua en varios aspectos. La escuela liberal quiso liberarse de las imposiciones dogmaticas y reaccionar contra la interpretacion de Strauss. La «nueva investigacion» tiene tambien su propio dinamismo, a saber, la pregunta que el hombre se plantea sobre la posibilidad de una existencia mas autentica, mas significativa. La escuela liberal, ademas, quiso disociar al Jesus de la historia del kerigma de la fe, para conservar solamente al hombre Jesus, ahí estuvo su error. Para el kerigma, por el contrario, hay una identidad entre el Jesus humillado y el Señor exaltado. Los evangelios no presentan a un Jesus historico aislado del kerigma, sino que ofrecen mas bien una imagen kerigmatica de la historia de Jesus. La teologia se encuentra frente a un kerigma que presenta, como lugar del acontecimiento de la salvacion, a una persona historica a la que tenemos igualmente acceso por los caminos de la historiografia. Si hay que emprender una nueva investigacion, es porque el propio kerigma esta proclamando la importancia decisiva de la persona historica de Jesus. Este vinculo indestructible entre la historia y el kerigma expresa la paradoja de aquel que, salido de Dios, vivio sin embargo como los hombres de su tiempo y su ambiente.

Segun esta concepcion renovada de la historia, ¿cual sera el objetivo que busca la «nueva investigacion»? Digamos de forma

resumida que se trata de verificar si el sentido de la existencia que el kerigma relaciona con la persona de Jesus esta en conformidad con el sentido de la existencia que la historiografia descubre en el Jesus historico. La historia no puede establecer que el kerigma es verdadero, «sino que la decision existencial ante el kerigma es una decision existencial ante Jesus»<sup>3</sup>. La «nueva investigacion», subraya tambien Robinsom, «no puede apuntalar la verdad del kerigma, segun el cual esa persona vivio realmente de la presencia de Dios y me abrio efectivamente el porvenir de Dios en mi existencia historica. Pero si que puede verificar si esa inteligencia kerigmatica de la existencia de Jesus corresponde a la comprension de la existencia implicitamente contenida en la historia de Jesus. Porque podemos recomponer esta comprension de la existencia de Jesus con la ayuda de la historiografia moderna». El problema «consiste en sacar provecho de las fuentes accesibles y del metodo historico actual de manera que penetremos hasta la razon por la que actuó Jesus, hasta su concepcion de la existencia, para compararla con la que contiene el kerigma»<sup>4</sup>. De este modo, tras haber comparado algunos fragmentos de la predicacion de Jesus (especialmente en las parabras) con el kerigma de Pablo, Robinsom descubre en ambos casos la misma dialectica, la misma comprension de si, a saber, la vida en la muerte, la gloria en la cruz, la exaltacion en la humillacion. Una vez verificado que la concepcion de la existencia que propone Jesus, tal como se conoce por la historia, es fiel a la concepcion de la existencia que contiene el kerigma, entonces el sentido de la existencia humana que se nos notifica por el kerigma se convierte para nosotros en norma de inteligencia de la existencia.

Pero entonces se plantea la cuestion: si podemos dialogar con el «Jesus historico», bien por el camino del kerigma, bien por el camino de la historia, ¿por que no basta el kerigma? Precisamente porque son numerosos los kerigmas existentes: el gnostico, el doceta, el paulino. El esfuerzo que ha desplegado la investigacion tiene como objetivo discernir entre esos diversos kerigmas cual es el que nos permite un verdadero encuentro y un verdadero dialogo con Jesus. De este modo, el Jesus conocido por la historia no fundamenta el kerigma, sino que lo *verifica*. Mientras que Kasemann busca entre Jesus y el kerigma una continuidad logica y teologica (relacion de lo implicito con lo explicito), Robinsom busca mas bien una continuidad existencial.

La obra de Robinsom, a pesar de su preocupacion por establecer la fidelidad del kerigma al «Jesus historico», deja al lector esceptico sobre la posibilidad de descubrir a la persona autentica de Jesus y de

3 *Ibid* 86

4 *Ibid* 88

escuchar su mensaje auténtico. De hecho, en un artículo ulterior<sup>5</sup>, Robinson no pone ya el acento tan energicamente en el encuentro con Jesús por medio de una historiografía de tipo existencial, sino en el paralelismo, mas aun, en la unidad que existe entre el mensaje de Jesús (dichos y gestos) y el kerigma primitivo

## 2 Los predecesores de la «nueva hermenéutica»

La «nueva hermenéutica» esta vinculada a una corriente de pensamiento que se remonta a Schleiermacher

La hermenéutica es la ciencia de la interpretación de los textos que pertenecen a una época lejana y diferente de la nuestra. Cuando leo una novela que acaba de aparecer, la comprendo inmediatamente porque la lengua y el ambiente del autor me resultan connaturales, pertenecemos al mismo universo. Pero no ocurre lo mismo cuando se trata de un texto babilonio. Las dificultades con que entonces tropezamos no conciernen solamente a la traducción, sino mas todavía al sentido íntimo de las palabras y a la realidad del ambiente cultural que transmiten y encubren al mismo tiempo. Por eso la exégesis hace ya tiempo que ha elaborado cierto número de reglas de interpretación que siguen siendo validas. Bultmann reduce estas reglas a cinco: a) hay que analizar una obra literaria en relación con el estilo y la estructura del conjunto, ya que el todo ilumina a las partes y las partes al todo, b) en los textos escritos en otra lengua, la gramática y la sintaxis merecen una atención especial, c) cada palabra tiene el sentido que reviste para el autor, sentido que se descubre en el análisis de la obra entera, d) una obra se comprende tanto mejor cuanto mejor se conoce la personalidad y la cultura de su autor, e) todo documento es el reflejo de su ambiente y de su época, por consiguiente, cuanto mejor se conoce ese ambiente y esa época, mas se comprenderá el documento<sup>6</sup>

Pero después de haber aplicado estas reglas con todo rigor, no siempre es posible pretender en cada caso que el texto se nos ha hecho transparente. En efecto, todo depende de lo que entendamos por «comprender» un texto. A comienzos del siglo XVIII, cuando el

5 J. M. Robinson *The recent debate on the new quest*. Journal of Bible and Religion 30 (1962) 198-208. Este texto constituye una de las tres contribuciones de un «symposium» sobre la obra de Robinson. Los otros dos textos son de M. S. Enslin *The meaning of the historical Jesus for faith* *ibid.* 219-223 y de S. M. Ogden *Bultmann and the new quest* *ibid.* 209-218.

6 P. Grech *La nuova ermeneutica*. Fuchs ed. Ebeling en *Esegesi ed Ermeneutica*. Atti della XXI Settimana biblica dell'Associazione biblica italiana. Brescia 1972. 35-69. R. Bultmann *El problema de la hermeneutica*. en *Creer y comprender*. II. Madrid 1976. 175-194 (el texto alemán es de 1952).

método de las ciencias exactas dominaba en todas las formas del saber, se creía que era posible aplicar a la historia y a la literatura los mismos principios de investigación que regían en el mundo de las ciencias naturales. Así por ejemplo, no habría ya diferencia, en el nivel de la objetividad y de la certeza de los resultados, entre el análisis químico de una substancia y la interpretación de un texto de Homero o de Platón. Cuestión de método.

1 El primero en reaccionar contra este despotismo de las ciencias naturales fue Schleiermacher, el cual demostró a comienzos del siglo XIX en sus lecciones sobre la hermenéutica que la interpretación de un texto no puede prescindir del lector que se acerca activamente a ese texto con su propia formación y sus conocimientos. Comprender un texto consiste en remontarse del texto al autor, para recorrer luego al revés el itinerario del autor al texto y encontrar la *intuición* del autor. La interpretación y el acto creador se corresponden como dos momentos análogos. El espíritu del lector, por una especie de «adivinatorio», recoge en el momento de la interpretación lo que se produjo en el momento creador. La teoría «psicológica» de Schleiermacher intenta situarse en el interior del proceso creador del autor, para progresar a continuación hacia la comprensión de su obra y finalmente hacia la unidad de su vida y del conjunto de sus obras. En esta perspectiva, no sería posible concebir un texto cuyo sentido fuera independiente del acontecimiento de su comprensión, ni un texto cuya vida evolucionase independientemente del autor y como separado de él. Se forma un círculo hermenéutico entre el lector y el autor, de manera que el acceso al texto y al autor pasa necesariamente por el sujeto enfrentado con el texto, que lo descifra activamente, comprometiendo en esa tarea todo lo que es y todo lo que sabe<sup>7</sup>.

2 Wilhelm Dilthey (1833-1911) consagró esta posición de Schleiermacher distinguiendo explícitamente entre ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*) y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) es decir, las disciplinas que expresan la vida interior del hombre, tales como la historia y la literatura. En las ciencias naturales se trata de explicar, mientras que en las ciencias humanas se trata de comulgar de una experiencia y de comprenderla. Dilthey denuncia la consistencia epistemológica de la escuela alemana de la objetividad histórica absoluta. Una aproximación a los textos que pretendiera excluir toda contribución o toda interferencia del sujeto (esto es, del lector) es simplemente ilusoria y utópica. Las categorías que tienen validez en

7 R. E. Palmer *Hermeneutics. Interpretation theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*. Evanston 1969. 84-97. Una exposición sucinta de la historia de la hermenéutica puede verse en F. Mussner *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*. en *Handbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg 1. Br. 1970. Traducción francesa en *Historia de l'hermeneutique*. en *Histoire des dogmes*. Paris 1972.

las ciencias naturales dejan de tenerla cuando se acerca uno al mundo interior del hombre. En particular, las ciencias naturales ignoran la dimensión de la historicidad. Pues bien, la temporalidad es un rasgo congénito de la experiencia humana, no es posible comprender el presente más que sobre el horizonte del pasado y del futuro. El fin de la hermenéutica, según Dilthey, sería entonces descubrir un método objetivamente válido para interpretar la vida profunda del hombre en su totalidad de experiencia vivida.

Este camino de acceso a la *experiencia* ajena no puede ser más que el de la experiencia, ya que la vida posee una riqueza que se escapa del proceso racional considerado en sí mismo. Solo la vida puede encontrar la vida. Para comprender a otra persona es preciso de alguna manera, por afinidad o comunión, trasladarse al corazón de esa persona y coincidir con su propia experiencia. Y ese traslado no es posible más que en virtud de una *precomprensión* es decir, de una semejanza de experiencia vital existente en el lector y en el autor. Las obras literarias son para Dilthey el lugar privilegiado de la hermenéutica, ya que por medio del lenguaje manifiestan no solamente la experiencia y la psicología de su autor, sino incluso todo su universo, a saber, la realidad histórico-social que se expresa en ellas.<sup>8</sup>

Se puede criticar la distinción que Dilthey establece entre ciencias naturales y ciencias humanas, ya que en todo acto de conocimiento la explicación y la comprensión se encuentran en proporciones variables. El fenómeno histórico, por ejemplo, en cuanto «hecho», entra en el proceso explicativo, en cuanto «significante», pertenece a la comprensión. El movimiento hermenéutico se despliega en ambas direcciones. También puede ponerse en duda que sea necesario para el lector recrear la experiencia del autor para comprender su obra. Lo cierto es que estas distinciones se han abierto camino. Y sobre todo Dilthey ha contribuido a ensanchar el horizonte de la hermenéutica situando el problema de la interpretación en el interior de las ciencias humanas. Ya no es posible, para apreciar la autenticidad histórica de los evangelios, aplicarles los cánones del positivismo histórico.

3. Con M. Heidegger (*Ser y tiempo* 1927) la hermenéutica moderna ha adquirido una influencia más decisiva todavía, ya que a través de R. Bultmann ha penetrado en el campo de la crítica neotestamentaria. Efectivamente, Bultmann confiesa que ha encontrado en la filosofía de M. Heidegger un paradigma válido para hablar correctamente de la existencia humana y consiguientemente de la existencia del creyente.

La cuestión que plantea al hombre el mensaje del nuevo testamento es la de la decisión existencial que es preciso tomar ante Dios: creer

o rechazar la fe. Esta decisión es el acto supremo de la libertad del hombre enfrentada con Dios en su palabra: un acto que determina el sentido que cada uno de los hombres da a su propia existencia. Son fáciles de ver las afinidades entre la filosofía de Heidegger y este punto focal del mensaje del nuevo testamento. En efecto, Heidegger nos dice que el problema de la existencia es el problema central de la filosofía y que el hombre es un sujeto que surge a la existencia proyectándose hacia el porvenir en las decisiones en que se afirma su libertad: decisión por una vida auténtica que se abre al futuro mediante el ejercicio de una libertad continuamente renovada y continuamente creadora, o decisión por una vida inauténtica que significa renuncia cobarde y naufragio de la libertad. El hombre se encuentra entonces enfrentado constantemente con una opción que compromete su porvenir.

La historia entonces es tanto más verdadera cuanto que llega al corazón de esas decisiones (o posibilidades de existencia elegidas entre tantas otras) que proyectaron al hombre hacia el porvenir y que hicieron su existencia auténtica o inauténtica. Por tanto, interrogar a la historia no significa recoger los acontecimientos de un pasado constituido objetivamente, sino preguntarnos como el hombre de otras épocas comprendió su existencia en el seno de sus decisiones y como nosotros podemos por nuestra parte llegar a la comprensión de nuestra propia existencia. Interrogar un texto, sobre todo si se trata de un texto bíblico, significa interrogarse sobre el sentido que da *de* la existencia y sobre el sentido que ofrece *a* la existencia. Esa debería ser por otra parte la única pregunta que hay que dirigir a un documento como concebir la existencia. Lo mismo ocurre con el nuevo testamento.

Pero un texto no puede constituir un sentido para la existencia más que cuando previamente se sospecha algo por lo menos del alcance existencial de ese texto. Esa *Vorverständnis* o precomprensión no es un prejuicio, sino aquel conocimiento previo, elemental e imperfecto de todo lector que interroga a un texto. ¿Como comprender la amistad, el amor, el sufrimiento, la soledad, si no se posee ninguna experiencia de esas realidades? Sin una relación con la vida vivida, ¿como comprender la vida expresada por el texto? No cabe duda de que esta primera comprensión se ira corrigiendo y enriqueciendo al contacto con el texto, sin que llegue nunca a ser definitiva. Añadamos que, para ser verdadera, la comprensión tiene que desembocar en una decisión existencial. A la filosofía de Heidegger es a la que Bultmann solicita esa inteligencia previa de la existencia que se ira clarificando luego por medio de la palabra de Dios.

Así pues, hacer hermenéutica significa interrogar a un texto sobre lo que dice *de* la existencia y *para* la existencia, siendo complementa-

rios y necesarios estos dos puntos de vista, ya que un texto no puede ser verdaderamente significativo para la existencia sin una precomprension de la existencia

Bultmann recoge el lenguaje de Heidegger para formular sus propios principios exegeticos y teologico. Tenemos así la interpretacion existencial de la Escritura. El nuevo testamento puede ser interrogado por el lector desde diversos puntos de vista: historico, psicologico, teologico. Pero la iglesia nos dice que el unico punto de vista verdadero, el que responde a la intencion profunda de la Escritura, es el que nos conduce a la decision existencial que nos exige el evangelio. Es inutil plantear al nuevo testamento cuestiones que le son extrañas.

Lo que la palabra de Dios nos revela en el nuevo testamento es la estructura de nuestro ser, tenso entre dos modos de existencia contradictorios: la existencia inautentica del hombre pecador, separado de Dios, y la existencia autentica del hombre salvado por gracia. Lo que la filosofia nos muestra en las categorias existenciales constitutivas de nuestro ser encuentra consistencia en el mensaje que encierra para nosotros el acontecimiento de Cristo. La tarea del exegeta consiste en desembocar en el unico problema que tiene una importancia real, ya que nos concierne todavia hoy a nosotros, es decir, la comprension de nuestra existencia enfrentada con la palabra de Dios.

Asi pues, si el nuevo testamento no habla de todo, sino solamente de la manera autentica de comprender nuestra existencia, se sigue que la *Formkritik* tiene que ir acompañada de una *Sachkritik* que sepa discernir en el material ofrecido por el nuevo testamento los unicos elementos que tienen un alcance existencial. Aqui es donde interviene la desmitizacion, que no es mas que un aspecto de la hermeneutica general de Bultmann y un medio practico para realizar una interpretacion existencial de la Escritura.

Desmitizar no significa apartar el elemento mitico, lo mismo que hacian antaño los nacionalistas, sino interpretarlo y traducirlo en un lenguaje accesible a la generacion de la tecnica del siglo XX. El lenguaje mitico del nuevo testamento proviene de fuentes distintas: semiticas, helenicas, gnosticas. Hay que traducirlo en categorias existenciales a fin de que el nuevo testamento conduzca al hombre a la opcion decisiva que exige el evangelio, hoy lo mismo que en los origenes de la iglesia. El acontecimiento de la salvacion se produce cuando, respondiendo a la llamada de Dios, el hombre se decide a pasar de la existencia inautentica de pecado (condicion en la que desea tomar las riendas de su propio futuro y declararse dueño de su existencia) a la existencia autentica de la fe, en la confesion del acontecimiento de la salvacion en Jesucristo. Este acto de fe es un salto en la noche, que no tiene mas fundamento que el mismo y no tiene nada que ver con los argumentos de la historia o de la razon. De

esta forma, la precomprension de la existencia propuesta por Heidegger, poniendose a dialogar con el nuevo testamento, conduce en la fe y por la fe a la comprension de la existencia autentica.

4 Mientras Bultmann desarrolla estas ideas a partir del *Ser y tiempo*, Heidegger prosigue sus reflexiones, centradas todas ellas en adelante en la naturaleza del lenguaje (*Unterwegs zur Sprache* 1959). Pues bien, los autores de la «nueva hermeneutica» apelan sobre todo al Heidegger de este ultimo periodo, sin renunciar por ello a la interpretacion existencial de Bultmann.

En el pensamiento del segundo Heidegger el lenguaje es el hecho primordial de la existencia humana, la experiencia primera que nace del contacto con el ser. Tomado en este sentido, el lenguaje no es en primer lugar la expresion de unas ideas concebidas por el espiritu, traducidas luego en palabras, eso es ya el lenguaje en su segundo estado. El lenguaje es la esencia misma del hombre en cuanto que es comunicacion con el ser y respuesta a la llamada del ser. El hombre es como el altavoz de la voz silenciosa del ser y no es verdaderamente hombre mas que cuando cumple esta tarea. El hombre nace del lenguaje y vive del lenguaje. El que habla no es tanto el hombre como el mismo lenguaje.

Hay un lenguaje autentico y un lenguaje inautentico, que no es mas que repeticion o charlataneria. El lenguaje autentico es el que procede del encuentro con el ser. En este sentido, el poeta es el creador del lenguaje ya que es el pastor del ser: el que lo acoge, lo recoge y lo hace presente. A proposito del lenguaje autentico hay que advertir dos cosas. Primero, que el lenguaje es siempre mas rico que las palabras que utiliza, ya que el ser que se revela en el lenguaje esta preñado de una riqueza que solo parcialmente se expresa a traves de las palabras. Y segundo, que el lenguaje tiene la finalidad de provocar en el oyente una experiencia analoga a la que ha sido vivida por el hablante. De esta forma cada poeta lleva dentro de sí una intuicion que sus versos solo logran traducir imperfectamente. Comprenderlo es intentar encontrar esa intuicion primordial que anidaba en el poeta, para comulgar de su experiencia original.

5 G. Gadamer, en *Verdad y metodo* (1960), no comparte esta posicion, que es tambien la de Schleiermacher y Dilthey. Para él el objetivo de la hermeneutica no es comprender al autor, sino comprender el texto. Lo que importa ante todo no es *el que dice las cosas*, sino *lo que se dice*. La comprension no es comunio misteriosa de las almas, sino busqueda del *sentido* propuesto por el texto. Una vez producido, el texto se emancipa de su autor, adquiere una personalidad y una vida propias, la de un sujeto que es interrogado pero que a su vez interroga al que lo interpreta. Por consiguiente, el sentido de un texto no es en primer lugar lo que el autor queria decir, sino lo que el



texto dice al lector *hic et nunc*. De aqui se sigue que un texto no ha encontrado nunca una interpretacion definitiva, ya que cada generacion lo lee y lo interpreta de nuevo, por lo que es capaz de un incremento de sentido indefinido.

### 3 E Fuchs y G Ebeling

Directamente, o a modo de catalizadores, todos los elementos que acabamos de describir han ejercido una influencia en Fuchs y Ebeling.

Fuchs nacio en 1903, Ebeling en 1912. Los dos, profesores en la universidad de Marburgo, se han sentido de acuerdo en varios puntos. Hoy se les considera como los padres de la «nueva hermeneutica». Aunque los trabajos de Ricoeur, Pannenberg y Lapointe constituyen una hermeneutica todavia mas reciente, el termino de «nueva hermeneutica» se ha convertido en el termino tecnico y reservado para designar a la escuela representada por Fuchs y Ebeling, a los que hay que añadir los nombres de Herbert Braun y de James M. Robinson.

La «nueva hermeneutica» no es un nuevo metodo de exegesis o de explicacion de los textos clasicos. Se ha convertido en un nuevo sistema teologico ya que su atencion recae ante todo en la decision existencial y en la comunicabilidad de la revelacion al hombre de hoy. Su concepcion del hombre se vincula a la de Heidegger. El hombre no es un ser estatico, sino que se construye a medida que se va conquistando a si mismo, frente al futuro, y a través de las decisiones que va tomando. Toda su vida se define por la «hora», el «tiempo», y cada hora exige una decision, especialmente grave cuando se trata de los acontecimientos mas importantes de la existencia.

En esta perspectiva, ¿que papel le corresponde al lenguaje? Tambien en este punto, fiel al segundo Heidegger, la «nueva hermeneutica» atribuye ante todo al lenguaje una funcion de interpelacion, su mision es provocar y llevar a una decision. Para Heidegger, el ser y el lenguaje estan intimamente trabados y surgen al mismo tiempo. Para Ebeling y Fuchs, el acontecimiento y el lenguaje van a la par. Fuchs habla de «acontecimiento del lenguaje» (*Sprachereignis*), y Ebeling de «acontecimiento de la palabra» (*Wortgeschehen*) siendo sinonimas ambas expresiones. Para Fuchs el lenguaje es un acontecimiento, no en el sentido vulgar de una realidad situada en el espacio y en el tiempo, sino en el sentido de que hace al ser *eficazmente* presente en el tiempo. Permite al Ser ser de verdad. Asi por ejemplo, llamar a uno «hermano» es convalidar el vinculo puramente biologico que existe entre dos personas. Para Ebeling, «la fuerza del acontecimiento de la palabra consiste en que esta palabra es capaz de transformarnos

cuando un hombre habla a otro y le comunica algo de su propia existencia, de su voluntad, de su amor, de su esperanza, de su gozo, de su sufrimiento, pero tambien de su dureza, de su odio, de su ruindad, de su malicia, y de este modo le hace participar de ella»<sup>9</sup>. La palabra es el mismo hombre. «No se alcanza la esencia de la palabra interrogandose por la esencia de su contenido, sino preguntandose por lo que la palabra opera, por lo que engendra, por el porvenir que abre»<sup>10</sup>. La palabra del hombre es muchas veces mentirosa, no cumple lo que promete. Solo la palabra de Dios puede prometer al hombre un porvenir verdadero, es decir, la salvacion. Cuando la palabra de Dios llega, el mundo cambia. El verdadero lenguaje, el «acontecimiento del lenguaje» por excelencia es la palabra de la salvacion. Asi, la palabra de Cristo es un *Sprachereignis*, es decir, un lenguaje generador de fe y de amor. A su vez, la predicacion de la iglesia es un *Sprachereignis*, efectivamente, por medio de ella se constituye la iglesia o el cuerpo de Cristo.<sup>11</sup> La palabra de Dios se sirve del lenguaje comun de los hombres, pero se distingue de el en el nivel de la «efectividad». Gracias a su carga divina, el lenguaje humano se hace apto para conducir a la vida mas bien que a la muerte.

Esta concepcion del lenguaje tiene graves consecuencias para la interpretacion del nuevo testamento.

1. Mientras que para Bultmann es la existencia la que interpreta el texto y esta interpretacion lleva a la desmitizacion del nuevo testamento, para Fuchs y para Ebeling es el texto el que interpreta la existencia y esta interpretacion debe conducir a la conversion. «El fenomeno primordial en el terreno de la comprension, subraya Ebeling, no es la comprension del lenguaje, sino la comprension a través del lenguaje»<sup>12</sup>. La «nueva hermeneutica» no es tanto un esfuerzo por comprender el texto como un intento de descifrar el sentido de la existencia por medio del lenguaje. El texto y el interprete siguen constituyendo los dos polos de la hermeneutica, pero la relacion ha cambiado ahora: es el texto el que nos interpreta y el mismo texto remite al acontecimiento de la palabra o del lenguaje que le ha dado origen. La razon de esta nueva relacion se encuentra en la teoria de Heidegger, segun la cual no es el hombre el que engendra al lenguaje, sino mas bien el lenguaje el que engendra al hombre. Pues bien, el

9 G. Ebeling *Das Wesen des christlichen Glaubens*. Tubingen 1959. Citamos por la traduccion francesa *L'essence de la foi chretienne*. Paris 1970. 216.

10 *Ibid.* 217.

11 *Sprachereignis y Wortgeschehen* en correspondencia con *Heilsereignis y Heilsgeschehen* de Bultmann.

12 G. Ebeling *Wort und Glaube I*. Tubingen 1960. Citamos por la traduccion inglesa *Word and faith*. London 1963. 318.

texto es precisamente un acontecimiento de lenguaje, engendrado por el. En la perspectiva de Bultmann es el hombre en definitiva el que juzga al texto, para la «nueva hermeneutica», por el contrario, es el texto sagrado el que juzga la existencia humana. La relacion hermeneutica pasa necesariamente por la palabra de Dios.

2 La tarea de la hermeneutica consiste en transformar la palabra del pasado, fijada en un texto, en una palabra viva, actual, que no deje de seguir interpelando. Se dedica a buscar el acontecimiento de la palabra en su estado nativo, «en la fuente». Por tanto, tiene que eliminar todos los elementos que entorpecen o limitan el texto (elementos miticos, elementos relativos a una epoca) para que pueda desempeñar su funcion primera, que es la de conducir al lector a la experiencia que lo engendro.

3 El lenguaje autentico tiene un valor de interpelacion mas que de informacion. Por consiguiente, la interpretacion de un texto no intenta sacar de el unos datos, sino descubrir la comprension de la existencia que propone. Por tanto, no es posible abordar un texto con indiferencia. La interpretacion no se ha acabado mientras el texto no se haya convertido en una invitacion a tomar en serio el acontecimiento de lenguaje que lo suscito y a provocar una decision que ponga en discusion el sentido mismo de nuestra existencia. Si se trata de un texto religioso, el acontecimiento de lenguaje del que se deriva es la fe, así pues, la interpretacion del texto no esta completa hasta que el lector oyente no haya reproducido en su vida la fe que esta en el origen del texto. Tenemos que restaurar esta funcion primera del lenguaje, que es la de recrear la vida.

Entonces, ¿con que espiritu hemos de acceder al texto de los evangelios? La predicacion de Jesus fue un «acontecimiento de lenguaje», una interpretacion para invitar a sus oyentes a la conversion, es decir, a cambiar su comprension del mundo y de la vida. Leer los evangelios para buscar en ellos una informacion objetiva sobre Jesus seria entonces un error de perspectiva, un pecado contra el lenguaje autentico. Para dialogar con los evangelios es preciso acceder a ellos desde un punto de vista existencial a fin de buscar su primera intencion que es la de llevar al hombre a la decision de fe. Hemos de considerar los evangelios ante todo como un kerigma. Se trata de saber como comprendio Jesus su propia existencia frente a Dios, cualquier otra interpretacion no existencial seria esteril. Mas aun, seria una perversion del texto.

La decision de fe es importante, ya que solo la palabra de Dios expresa la verdad del hombre. Solo ella confiere a la realidad humana su consistencia y la salva del vacio, del absurdo, de la insignificancia en que la precipito el pecado del hombre. Dejado a su propio albedrío, el hombre no es mas que ilusion y mentira. Solo la fe lo

libera. Pero esta fe no es adhesion a un conjunto de articulos y de proposiciones, ni es un *objeto* nuevo ofrecido a la inteligencia, sino mas bien una *luz* que ilumina toda la realidad y transforma la actitud del hombre. La fe es un nuevo estar ante Dios, ante los hombres y ante el mundo.

Nuestra fe es autentica si es un eco de la fe de Jesus hasta la muerte. En efecto, la vida de Jesus es la interpretacion autentica de la existencia. Su fe hasta la muerte es el ejemplo supremo del hombre que renuncia a si mismo y a su propio futuro para abrirse al futuro de Dios. Este principio general se convierte incluso en el criterio que permite reconocer la autenticidad de las palabras de Jesus: todo lo que contradiga a este principio es inautentico. La actitud de Jesus se expresa en el himno cristologico de Flp 2,6-11 por haber sido obediente hasta la muerte, Dios lo ha exaltado. Si Jesus no hubiera vivido, nunca habriamos sabido que es la verdadera fe ni la verdadera vida.

Se comprende mejor entonces la posicion de Fuchs y de Ebeling a proposito del problema de Jesus. Para Bultmann, del Jesus de la historia no importa mas que el hecho de su existencia y de su muerte en la cruz, es decir, el *Dass* y no el *Was* ni el *Wie*. Kasemann se opuso a esta tesis sosteniendo que tambien importa conocer las modalidades de la existencia de Jesus. La «nueva hermeneutica» sostiene igualmente que el kerigma esta en continuidad con la predicacion de Jesus. Este anuncio que el «tiempo», la «hora» del reino es «ahora». El mismo Jesus forma parte de ese reino y su actitud es ejemplar. «Si antes —escribe Fuchs— interpretabamos al Jesus historico con la ayuda del kerigma del cristiano primitivo, hoy interpretamos ese kerigma con la ayuda del Jesus historico, las dos direcciones de la interpretacion se completan entre si»<sup>13</sup>. Por tanto, la investigacion sobre Jesus no solo es posible sino necesaria. Se trata realmente de descubrir la fe autentica de Jesus purificandola de las interpretaciones ulteriores que hayan podido contaminarla o deformarla. Jesus se convierte entonces no solo en testigo, sino en fundamento de nuestra fe: creer es aceptar la fe de Jesus y reproducirla en nosotros.

Pues bien, la fe de Jesus se convierte en acontecimiento en su lenguaje. La historia de Jesus es la historia de su lenguaje. El don de si mismo a los hombres es el don de su palabra. Este lenguaje de Jesus se encuentra principalmente en las parabras del reino, por eso han sido estas parabras las que han llamado la atencion de Fuchs, de Ebeling y de Robinson. Sin embargo, las parabras no son definiciones del reino, sino una forma nueva de considerar la vida. Exigen que las leamos, no como espectadores, sino como actores. Cada uno de

nosotros, al leerlas, tiene que sentirse aludido, obligado a una decision existencial, invitado a escoger entre la vision del mundo propuesta por Jesus o la autosuficiencia del mundo antiguo. Cada uno de nosotros tiene que decidir, a la luz de su propia situacion, en que medida le afectan las parabras.

Si se han escogido las parabras como la forma mas elevada del lenguaje evangelico, han quedado sin embargo orillados los milagros, a los que se considera como relatos mitologicos. La resurreccion, con tal que se la desmitifique, posee junto con la cruz un sentido existencial incomparable. El verdadero mensaje de la resurreccion es la proclamacion del escandalo de la cruz, que tenemos que superar constantemente. La resurreccion se proclama cada vez que en nuestras vidas, siguiendo el ejemplo de Jesus, superamos ese escandalo.

Por consiguiente, Jesus representa un giro decisivo en la historia de la autocomprension humana. En el reconoce el hombre a Dios como el limite de su propio yo y se abandona al futuro de Dios. Pues bien, Jesus hizo a Dios real para nosotros en su lenguaje y en su fe. Los apóstoles a su vez nos transmitieron la fe de Jesus a traves del lenguaje del kerigma y del texto del nuevo testamento, que nos interpela para convertirse en un «acontecimiento de lenguaje» en la decision de fe de nuestras vidas.

#### 4 Conclusiones

1 Con Fuchs y con Ebeling el objetivo de la hermeneutica sufre una transformacion decisiva. No somos solamente nosotros los que interpretamos el texto, sino que es el texto el que nos interpreta, esto es, ilumina y juzga nuestra existencia. En otros puntos la «nueva hermeneutica» se inspira igualmente en las posiciones de Bultmann: reconocimiento de la filosofia existencial, preocupacion desmitizante (sobre todo a proposito de los milagros y de la resurreccion), infravaloracion de la historia de la salvacion en contra de Cullmann y de Pannenberg.

2 En el problema del Jesus historico la «nueva hermeneutica» pertenece a la corriente antibultmaniana. A diferencia de Bultmann, para el que no tiene importancia la persona historica de Jesus, Ebeling opina que esta persona es la legitimacion y el fundamento del kerigma. En una perspectiva cristologica no es posible afirmar nada sobre Jesus que no se base en el propio Jesus historico. La comprension de la existencia humana que nos descubre el lenguaje de Jesus es la unica autentica, y por eso, todavia hoy, el kerigma tiene necesidad de Jesus como testigo autentico de la fe.

3 Heidegger, Fuchs y Ebeling han tenido el merito de poner de relieve un aspecto importante del lenguaje que con frecuencia se orilla, a saber, su funcion de interpelacion. Pero han exagerado al reducir unilateralmente el lenguaje a esta dimension. Si hubiera que afirmar que solo es autentico el lenguaje que conduce a una decision existencial, habria que concluir que todo lenguaje de tipo objetivo (en filosofia, en las ciencias, en historia, en el trato cotidiano) es inautentico. Los evangelios tienen tambien la finalidad de informarnos sobre Jesus (vida, mensaje, pasion, muerte, resurreccion) y sobre el acontecimiento de salvacion realizado en el, aunque hemos de reconocer que esta informacion tiende finalmente a la conversion y a la decision de fe. En este punto la «nueva hermeneutica» tiene mucho que enseñarnos. Sin embargo, la fe es tanto asentimiento como decision. Una opcion religiosa no se puede tomar sin la consideracion previa de un gran numero de datos objetivos, sobre todo cuando se pone la vida en juego. Sin el contenido del mensaje cristiano sobre el acto salvifico de Dios en Jesucristo, ¿cómo podríamos decidirnos por el? Por tanto, la iglesia tiene obligacion de verificar la solidez del kerigma a partir de la enseñanza de Jesus.

4 Otro punto debil de la «nueva hermeneutica» es la infravaloracion de los sacramentos como lugar de encuentro actual, personal, con el Cristo glorificado y con el acontecimiento objetivo de la salvacion que hay en el. En la perspectiva de Fuchs y de Ebeling Jesus nos hace presente a Dios por su lenguaje. Pero parece como si nuestra fe se agotase en ese lenguaje-acontecimiento que es la decision de fe. Le falta a la «nueva hermeneutica» una teologia del sacramento, se queda unilateralmente centrada en la palabra y el lenguaje. Esta identificacion entre la palabra y la salvacion es tipicamente protestante y la escuela bultmaniana no hace mas que llevar la doctrina luterana a sus ultimas consecuencias.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

- Achtemeier P J, *An introduction to the new hermeneutic*, Philadelphia 1969.
- Barthes R, Beauchamp P y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid 1976
- Bultmann R, *Glauben und Verstehen*, I (1933), II (1952), III (1960), IV (1965). Trad. española *Creer y comprender*, Madrid I (1974) II (1976)
- Couturier F, *Monde et être chez Heidegger*, Montreal 1971
- De Wachhens A, *La philosophie de Martin Heidegger*, Louvain 1955
- Ebeling G, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959, *Wort und Glaube*, I (1960), II (1970), *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1962
- Fuchs E, *Hermeneutik*, Bad Cannstatt 1954 und 1958, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie*, Tübingen 1960, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen 1960, *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968, *Glaube und Erfahrung*, Tübingen 1965
- Gadamer H-G, *Verdad y método*, Salamanca 1977
- Grech P, *La nuova ermeneutica Fuchs ed Ebeling*, en *Esegesi ed Ermeneutica*, Atti della XXI Settimana biblica dell'Associazione biblica italiana, Brescia 1972, 35-69 Artículo reproducido en *Augustinianum* 12 (1972) 227-296
- Grelot P, *Que penser de l'interprétation existentielle?* *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 43 (1967) 421-443
- Heidegger M, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1959
- Lapointe R, *Les trois dimensions de l'herméneutique*, Paris 1967, *Panorama de l'herméneutique actuelle* *Bulletin de théologie biblique* 2 (1972) 107-156
- Malet A, *Mythos et Logos La pensée de Rudolf Bultmann*, Geneve 1962
- Malevez L, *Le message chrétien et le mythe*, Bruxelles-Bruges-Paris 1954
- Marle R, *Bultmann y la interpretación del nuevo testamento*, Bilbao 1970, *El problema teológico de la hermenéutica*, Madrid 1965, *Parler de Dieu aujourd'hui La théologie herméneutique de G. Ebeling*, Paris 1975
- Mussner F, *Histoire de l'herméneutique*, en *Histoire des dogmes I Les fondements de la foi*, Paris 1972
- Palmer R E, *Hermeneutica Introduction theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer*, Evanston 1969
- Poggeler O, *La pensée de Heidegger*, Paris 1967
- Randellini R, *L'ermeneutica esistenziale di Bultmann*, en *Esegesi ed Ermeneutica*, Atti della XXI Settimana biblica dell'Associazione biblica italiana, Brescia 1972, 35-69
- Robinson James M, *A new quest of the historical Jesus*, London 1959
- Robinson James M - Cobb J B (eds) *The new hermeneutic*, New York 1964
- Stachel G, *Die neue hermeneutik Ein Ueberblick*, München 1968

## La generación de los teólogos

La última década ha visto aparecer una «tercera generación» de investigadores (después de Bultmann y de la generación de sus discípulos que reaccionaron contra el maestro). Esta vez se trata de teólogos. Pues bien, es significativo que gran número de las obras principales escritas por estos autores sean cristologías. En el campo protestante pensamos por ejemplo en los trabajos de O. Cullmann, W. Pannenberg, J. Moltmann, H. Braun, E. Stauffer. En el campo católico están los de W. Kasper, H. Küng, H. U. von Balthasar, P. Schoonenberg, E. Schillebeeckx, K. Rahner, J. Alfaro, Ch. Duquoc, J. Galot, L. Bouyer y otros muchos. Estas cristologías han llevado a sus autores a tomar postura sobre el problema del acceso histórico a Jesús a través de los evangelios, a veces bajo la forma de estado de cuestión y de premisas, a fin de situar y de anclar la reflexión posterior, e incluso a veces bajo la forma de discusión crítica largamente elaborada. No podemos evidentemente exponer el pensamiento de cada uno. Entre los protestantes dos de las figuras más representativas son las de W. Pannenberg y J. Moltmann; entre los católicos dedicaremos especial atención a las posiciones de Ch. Duquoc y de E. Schillebeeckx y expondremos con mayor brevedad las de W. Kasper y H. Küng.

1. *Cristología entre los protestantes*

1. Ya en *La revelación como historia*<sup>1</sup> W. Pannenberg, reaccionando contra Bultmann para quien la revelación apenas roza la historia, identifica la revelación con el curso de los acontecimientos y

<sup>1</sup> W. Pannenberg, R. Rendtorff, T. Rendtorff, U. Wilckens, *La revelación como historia*, Salamanca 1977

con el sentido que de allí brota, ya que los propios acontecimientos estan preñados de sentido. La revelacion de Dios es por tanto indirecta, es decir, a traves de los acontecimientos de la historia, y universal, es decir, ofrecida a los ojos de todos. Pero como cada acontecimiento particular no ofrece mas que una luz limitada sobre Dios, es preciso que la historia se desarrolle por entero para que la revelacion de Dios sea cognoscible y conocida. Por otra parte, como la resurreccion de Jesus es la expresion anticipada del final de esa historia, es ella la que permite descifrar ya desde ahora el sentido de la historia universal. Cristo se convierte de este modo en la clave hermeneutica de la historia como revelacion de Dios.

Por consiguiente es importante conocerlo. Toda cristologia, afirma Pannenberg, tiene que comenzar por Jesus.<sup>2</sup> Y «el Jesus que hoy se predica no es otro sino el que vivio entonces en Palestina y fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, y al revés»<sup>3</sup>. Despues de los trabajos de la *Formgeschichte* sabemos sin duda que no es posible considerar a los evangelios como una cronologia de la vida de Jesus, pero esto no resuelve todavia el problema del conocimiento de Jesus. Seguimos estando obligados a explicar como el destino de Jesus pudo suscitar la predicacion de Cristo entre los primeros cristianos. «La vuelta al Jesus historico que subyace en el kerigma apostolico es por tanto posible. Por otra parte, es tambien necesaria»<sup>4</sup>.

En el contexto de la renovacion de la investigacion sobre Jesus (con Kasemann, Fuchs y Bornkamm sobre todo), no es posible seguir a Bultmann y considerar como accesorio que Jesus sea el verdadero autor del mensaje transmitido por los evangelios. Se ha de reconocer entonces que la fe debe apoyarse en Jesus. Y se trata concretamente «del mismo Jesus, tal como se hace perceptible a nuestro planteamiento historico»<sup>5</sup>. Asi pues, hay que tomar en serio la «legitimacion» del kerigma por el mismo Jesus.

Mas alla de los textos es preciso remontarse a Jesus, ya que solamente de esta manera es como aparece la unidad del nuevo testamento. En efecto, la unidad de las afirmaciones de los testigos neotestamentarios «radica unicamente en Jesus, a quien todo se refiere y, por tanto, solo puede reconocerse mediante una vuelta a el a traves del kerigma de los apóstoles»<sup>6</sup>. Esta unidad se hace perceptible cuando se consideran los escritos del nuevo testamento como «fuentes historicas» y no solamente como «textos de predicacion». «Como fuentes historicas no solo dicen y expresan lo que una vez se creyo en

2 W Pannenberg *Fundamentos de cristologia* Salamanca 1974

3 *Ibid* 29

4 *Ibid* 32

5 *Ibid* 33

6 *Ibid* 33

el pasado, sino que permiten entrever al mismo tiempo algo de Jesus mismo, en quien el cristiano cree»<sup>7</sup>. Si no se pudiera demostrar que la fe cristiana se apoya en el mismo Jesus historico, seria menester concluir que la predicacion relativa a Jesus es un producto de la fe.

Pero ¿de que manera el Jesus de otra epoca es el fundamento del kerigma? La respuesta solamente nos la puede dar la reflexion profunda sobre el Jesus de entonces y sobre la relacion real del mensaje primitivo con el. No cabe duda de que el fundamento de nuestra fe tiene que poder verificarse por nuestra experiencia presente de la realidad, «pero en si mismo se basa enteramente en los acontecimientos de entonces»<sup>8</sup>. El nuevo testamento nos enseña que, por su exaltacion, Jesus fue separado de la tierra y de sus discipulos, pero «que Jesus vive como el ensalzado lo sabemos solo en virtud de los acontecimientos de entonces, no en razon de las experiencias actuales. Una experiencia de este tipo no la tiene nadie en la actualidad, por lo menos una experiencia que pueda distinguirse con seguridad de una ilusion. Por tanto, incluso por lo que respecta a la certeza de la vida actual del ensalzado nos fundamos enteramente en el acontecimiento de entonces. En contra de Althaus, debemos decir en consecuencia la fe tiene que ver en primer termino con aquello que Jesus fue. Solamente desde ahí conocemos lo que el es para nosotros hoy dia y como es posible actualmente una predicacion acerca de el»<sup>9</sup>. Y Pannenberg concluye de este modo su exposicion sobre el problema Jesus: «La tarea de la cristologia, por tanto, consiste en fundamentar a partir de la historia de Jesus el verdadero conocimiento de su significacion»<sup>10</sup>.

2 J Moltmann, lo mismo que Pannenberg, reacciona contra Bultmann.

En su obra reciente, *El Dios crucificado*<sup>11</sup>, hay un capitulo titulado «Las cuestiones sobre Jesus».

La cristologia, dice Moltmann, se encuentra en el centro de la teologia cristiana. Pero ¿quien era Jesus de Nazaret? Con frecuencia los cristianos y los no cristianos se han hecho de Jesus una imagen en correspondencia con sus deseos: un maestro de moral, un resistente de Galilea, un profeta. «¿Quien fue Jesucristo mismo y que significa el mismo hoy? ¿Conocemos a Jesus y quien es para nosotros hoy en realidad?»<sup>12</sup>. Jesus ha sido discutido incluso dentro del cristianismo. Y Moltmann evoca los largos debates de la critica moderna sobre

7 *Ibid* 33

8 *Ibid* 36

9 *Ibid* 37-38

10 *Ibid* 39

11 J Moltmann, *El Dios crucificado* Salamanca 1975

12 *Ibid* 118

«jesuologia» y «cristologia» ¿Donde esta Jesus en su verdad? ¿en el Jesus terreno que aparecio en Palestina en la epoca de Tiberio y fue crucificado bajo el poder de Poncio Pilato, o en el Cristo resucitado, predicado y creido en la comunidad apostolica primitiva? La fe supone que la confesion de Jesus como Cristo es una verdad y no una ilusion

Entonces la cuestion central del cristianismo y de la cristologia es la siguiente

¿En que relacion se halla el mensaje cristologico del primitivo cristianismo con el Jesus historico? ¿Con que razon proclama la comunidad a Jesus como el Cristo despues de su muerte publica en la cruz? Cada cristiano tiene que preguntar si su fe en Jesucristo es verdadera y corresponde a Jesus mismo o si la tradicion cristiana le ha puesto a el o a si misma algo distinto en su lugar una idea un espiritu o un fantasma La interpelacion autocritica de la fe sobre Jesus y su historia surge de la misma fe<sup>13</sup>

Moltmann asigna a la teologia cristiana una doble tarea En primer lugar tiene que mostrar el verdadero alcance de la confesion «Jesus-Cristo» Tiene que poner de manifiesto el fundamento y la justificacion interna de la cristologia en la persona y la historia de Jesus<sup>14</sup> En otras palabras, Jesus y su historia (vida, ensenanza, muerte, resurreccion) ¿exigen una cristologia? «Esto constituye la cuestion intima de la verdad si la fe y la iglesia se apoyan con razon en aquel en cuyo nombre creen y hablan Esta cuestion no se ha planteado desde fuera, sino que procede de la fe misma, hambrienta de conocimiento y de comprension» ¿El kerigma esta en conformidad con Jesus o pone en su lugar algo distinto? «¿Surge la fe en Cristo con una necesidad intima de la persona y de la historia de Jesus, como se han visto, o cuanto dice sobre el es un capricho creyente y valoraciones personales?»<sup>15</sup>

Moltmann opina que la repulsa que Bultmann opone a la cuestion de la legitimacion interna del mensaje de Cristo en relacion con Jesus y su historia, se debe a una posicion que no tiene justificacion alguna, sino que esta determinada por una nocion dogmatica del kerigma<sup>16</sup>

La segunda etapa de la cristologia, prosigue Moltmann, consiste en mostrar como la confesion de Jesus manifiesta su oportunidad para la comprension de la realidad de hoy Dios, la justicia del hombre y del mundo Efectivamente, gracias a los titulos cristologicos

13 *Ibid* 161 162  
14 *Ibid* 119  
15 *Ibid* 119 120  
16 *Ibid* 120

la fe expreso no solamente quien era Jesus en persona, sino que apunta hacia el porvenir y expresa su sentido en relacion con Dios, con los hombres y con el mundo

Por eso la primera cuestion de la cristologia es la verificacion critica de la fe cristiana en su origen en Jesus y su historia El segundo problema es la verificacion critica de la fe cristiana en sus consecuencias para el presente y el futuro Lo primero se puede llamar la hermetica del origen y a lo segundo se le puede dar el nombre de hermeneutica de los efectos y consecuencias<sup>17</sup>

Estas dos tareas son igualmente indispensables Una hermeneutica del origen solamente, a pesar de su fidelidad a la Escritura, resulta esteril Una hermeneutica que se preocupe unilateralmente de los efectos de la cristologia en el cristianismo y en la historia del mundo pierde facilmente de vista la justificacion y la autoridad internas de la fe Hay que unir constantemente estos dos procesos

En la confesion de Cristo, el nombre de *Jesus* va unido a ciertos titulos que expresan su dignidad y sus funciones Cristo, Hijo del hombre, Señor, Hijo de Dios, Logos Por medio de estos titulos la fe expresa lo que Jesus es para ella, lo que ella cree, aguarda y espera de el<sup>18</sup> Los titulos han podido variar con los ambientes linguisticos y culturales, la apertura historica y la variabilidad de titulos tienen sin embargo un punto fijo y un criterio «Estan especificadas por el nombre propio de Jesus y por su historia, que desemboca en su crucifixion y su resurreccion» Si se quiere decir que es el Cristo, el Hijo del hombre, el Hijo de Dios, el Logos, hay que pronunciar el nombre de Jesus y contar su historia Este nombre no puede ser sustituido por el nombre de ninguna otra persona, su historia no puede reemplazarse por ninguna otra historia

Como se ve facilmente, Pannenberg y Moltmann mantienen un vinculo indestructible entre la fe y la historia, entre Jesus y el Cristo Se trata de la misma persona, en la novedad de condiciones Jesus crucificado y glorificado Pannenberg subraya la primacia de la realidad historica de Jesus de Nazaret sobre la interpretacion que de el se deriva, Moltmann une indisolublemente el hecho, el acontecimiento con su consistencia historica y la significacion que contiene

## 2 *Cristologia entre los catolicos*

Una cristologia no puede prescindir de cierto numero de problemas que conciernen a las relaciones del cristianismo con la historia Sin embargo, la exposicion de estos problemas en las cristologias

17 *Ibid* 120  
18 *Ibid* 121

contemporaneas, así como el espacio que se les concede, varían de un autor a otro. En algunos se trata de un problema previo que declarar, en otros, de una cuestión por discutir.

1 En *Jesus el Cristo*<sup>19</sup>, Walter Kasper consagra un capítulo a la cuestión histórica de Jesús. Después de haber trazado las líneas generales de la historia de la crítica, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, Kasper destaca el movimiento de reacción cada vez más intenso contra la posición bultmaniana, especialmente a partir de Kasemann en 1963. No puede ya sostenerse la oposición entre Jesús de Nazaret y el Cristo predicado. El objetivo de la investigación actual consiste más bien en comprender a Jesús a la luz de la fe eclesial y reciprocamente en interpretar la fe eclesial a la luz de Jesús. La cristología y la crítica histórica han logrado reconciliarse. El punto de partida de la cristología es la confesión de fe de la comunidad primitiva, pero esta fe encuentra su contenido y su norma en la historia y el destino de Jesús. Consiguientemente, la cristología de Kasper se divide en dos partes: 1) Historia y destino de Jesús, 2) El misterio de Jesucristo. El punto focal de la cristología, nos dice, es la cruz y la resurrección de Jesús. Efectivamente, aquí es donde se realiza el paso del Jesús de la historia al Cristo glorioso de la fe.

2 En *Ser cristiano*<sup>20</sup>, Hans Kung, dirigiéndose al gran público, manifiesta que no desea entrar en explicaciones demasiado técnicas. Sin embargo, su posición sobre la posibilidad de un acceso al Jesús de la historia a través de los evangelios es clara y firme. Quizás más que todas las demás generaciones cristianas, nos dice, a excepción de la primera, nosotros estamos en situación de conocer al auténtico Jesús de la historia gracias a las investigaciones y los resultados del método histórico. El retorno a Jesús es posible, legítimo y necesario. La teología del puro kerigma, del tipo Bultmann, «es un hecho ya pasado», en este punto están de acuerdo las escuelas francesa, alemana y anglosajona. El kerigma de la comunidad primitiva es incomprendible sin una vinculación concreta con Jesús de Nazaret. La alternativa «kerigma» o «historia» es una falsa alternativa. Hay que reconocer el interés histórico de los evangelistas por las palabras, las acciones y el destino de Jesús. Esta afirmación global tiene que tener en cuenta evidentemente la contribución respectiva, consignada en el texto actual, de los evangelistas y de la comunidad primitiva. Este trabajo de discernimiento es una empresa difícil, pero nunca se puede oponer el Jesús de la historia y el Cristo de la fe: se trata siempre de la misma y única persona.

19 W. Kasper *Jesus el Cristo* Salamanca 1976

20 H. Kung *Ser cristiano* Madrid 1977

3 Un intervalo de cuatro años separa a los dos volúmenes de la *Cristología* de Ch. Duquoc<sup>21</sup>. Mientras que en el segundo volumen entabla un diálogo con los teólogos alemanes postbultmanianos (Ebeling, Fuchs, Pannenberg, Moltmann), el primero es un diálogo con la teología americana de la «muerte de Dios». También aquí el problema del Jesús histórico recibe más bien un tratamiento marginal que una exposición detallada. Duquoc traza brevemente la historia de la crítica<sup>22</sup>, para concluir luego su exposición con una toma de posición: «Toda separación entre el Cristo de la fe y el Cristo de la historia no hace más que debilitar la situación singular de Jesús y de su unicidad. El Cristo de la fe adquiere su valor de la singularidad del Cristo de la historia»<sup>23</sup>. Por consiguiente, la investigación teológica no puede prescindir de la figura concreta de Jesús.

En el segundo volumen, el problema de las relaciones entre el Cristo de los evangelios y Jesús de Nazaret está visiblemente en primer plano ya desde las mismas páginas de introducción, en las que Duquoc se refiere explícitamente a las obras de Pannenberg y Moltmann y a su actividad antibultmaniana. Cuando llega el momento de hablar de la pasión y de la resurrección, se ve llevado a precisar la relación que ve entre la historia de Jesús y su interpretación postpascual. Aunque reconoce que la empresa desmitizante de Bultmann ha resultado en definitiva una provocación beneficiosa para la reflexión teológica, Duquoc considera «ya cumplida la preponderancia bultmaniana»<sup>24</sup>. Pannenberg y Moltmann hacen bien en rechazar la ruptura entre el *hecho* y el *sentido* que implica la desmitización. No es posible reducir la cruz y la resurrección a cifras de la cólera y del perdón de Dios. «El resucitado es aquel que, en virtud de su palabra, de su actitud, de su lucha histórica, ha sido condenado oficialmente»<sup>25</sup>. «Si insistimos tanto en esta obra, subraya Duquoc, en la actitud histórica de Jesús, es porque, tras la experiencia de las teologías de la desmitización, somos conscientes del peligro que encierran unos métodos que no toman en serio la relación, que nosotros consideramos indestructible, entre el hombre Jesús de Nazaret y el Cristo resucitado»<sup>26</sup>. Rechaza energicamente la opinión que pretende que la ascensión del kerigma al Jesús de la historia sea una empresa abocada al fracaso. Efectivamente, los textos del nuevo testamento no son únicamente los testigos de la fe de la iglesia primitiva, son también, en la opinión de gran número de críticos católicos, «recuer-

21 Ch. Duquoc *Cristología* (2 vols.) Salamanca 1970-1972

22 *Ibid.* I 129-145

23 *Ibid.* 142

24 *Ibid.* II 14

25 *Ibid.* 14-15

26 *Ibid.* 16

dos exactos que permiten establecer una iluminacion reciproca entre las expresiones de la fe y los acontecimientos que han influido en su elaboracion»<sup>27</sup> El Cristo de la fe evoca al Jesus de la historia

Duquoc subraya en particular el hecho de que los evangelistas no prescindieron nunca de lo que condujo efectivamente a Jesus a la muerte y a la resurreccion, a saber, su enfrentamiento con los poderes religioso y politico de su epoca. Arrancar a Jesus de esa historia es renunciar a concebir el sentido universalista de la resurreccion. De este modo el discurso de Pedro, el dia de pentecostes, demuestra hasta que punto *lo que le paso* a Jesus es necesario para la comprension de *lo que esta pasando*

Ese Jesus a quien Pedro proclama como resucitado y como dador del Espiritu no es distinto de aquel profeta a quien seguian las turbas y que debido a su libertad de palabra y de actitud fue rechazado y condenado por los representantes del orden religioso establecido<sup>28</sup>

Si la resurreccion proyecta una luz inedita sobre la existencia historica de Jesus, no crea ni transforma los acontecimientos publicos tan bien conocidos por los oyentes de Pedro. Lo que esos oyentes no saben es el *sentido* de esa existencia terrena. Su fracaso es solo aparente. En las palabras, los gestos, las acciones del profeta Jesus iba realmente madurando el reino de Dios, objeto de las esperanzas mesianicas. «La luz pascual se proyecta sobre la vida terrena de Jesus, no para suprimirla y quitarle su importancia, sino por el contrario para fundamentarla en su verdad»<sup>29</sup> La resurreccion no «inyecta» un sentido a lo que no le tiene ese sentido esta ya presente desde el principio. «La resurreccion no es un hecho forzado, sino que es el sentido de la historia de Jesus»<sup>30</sup> La relectura de Jesus a la luz de la resurreccion no es una traicion, sino por el contrario a la luz de la resurreccion no es una traicion, sino, por el contrario, la manifestacion de lo que esta ya presente en lo historico, pero que no podia aun ser percibido. La voluntad de los evangelistas insiste en no separar jamas el anuncio del resucitado de su existencia historica, ya que «el Señor no es algo distinto del hombre Jesus»<sup>31</sup> El Salvador es alguien que ha compartido nuestra condicion. Privadas de su dimension historica, la muerte y la resurreccion se convierten en meras categorias, en cifras, sin ningun anclaje en nuestro mundo

27 *Ibid* 17

28 *Ibid* 18

29 *Ibid* 21

30 *Ibid* 21

31 *Ibid* 22

4 E Schillebeeckx consagra toda la primera parte de su cristologia<sup>32</sup> a la cuestion del acceso del creyente a Jesus de Nazaret

Desde el punto de vista historico no tenemos acceso a Jesus mas que a traves de las primeras comunidades cristianas, en contacto directo con Jesus o con la «memoria» de Jesus. No cabe duda de que esas comunidades realizaron una seleccion en las palabras y los gestos de Jesus, pero el *acontecimiento Jesus* esta en el origen de su testimonio. Igualmente, todo lo que los siglos han podido decir sobre Jesus y sobre lo que el representa tiene que ser apreciado, juzgado, corregido a partir de un unico criterio: lo que fue verdaderamente Jesus en la historia. La cuestion de la verdad historica sobre Jesus reviste por tanto una enorme importancia.

En el Jesus de Nazaret hay algo de inefable y de inaccesible al puro metodo historico, a saber, la persona viviente de Jesus ofrecida a la experiencia directa e intima de los apóstoles y de los primeros discipulos. Esta experiencia no nos alcanza a nosotros mas que de forma indirecta, a traves de los testimonios de la fe primitiva. Por otra parte, el recurso al metodo historico es una cuestion de vida o muerte para el cristianismo. Si Jesus, por ejemplo, no existio o si fue algo totalmente distinto de lo que la fe afirma de el, el kerigma seria realmente increíble. Es insostenible una ruptura radical entre el conocimiento de fe y el conocimiento historico de Jesus. Semejante dualismo conduce inevitablemente al rechazo de uno de los dos polos.

La exegesis postbultmaniana ha demostrado acertadamente la inconsistencia de la oposicion que se habia establecido entre Jesus de Nazaret y el Cristo de la iglesia. Mas que de discontinuidad se habla de continuidad entre el Jesus historico y el Cristo del anuncio, de la catequesis, de la parenesis y de la liturgia de las iglesias primitivas, pero se opina que el Jesus que nos presentan los evangelios corresponde, si no literalmente, al menos substancialmente a la realidad historica. Se puede sostener que los comienzos de la tradicion sobre Jesus se encuentran en la comunión de vida que tuvo Jesus con sus apóstoles, es decir, con aquellos que se sintieron fascinados por su persona, su mensaje y su conducta. Estos recuerdos, así como las experiencias que sobrevivieron despues de la muerte de Jesus, son algo así como la matriz de la fe cristiana. Posteriormente, el kerigma, en virtud de su «propia autocomprension», manifiesta una voluntad de referencia al acontecimiento Jesus. Hay una interaccion continua entre el recuerdo de Jesus y la experiencia postpascual. Porque solamente despues de la muerte de Jesus fue cuando sus discipulos, a la luz de las nuevas experiencias que iluminaron los recuerdos del pasado, penetraron en el sentido de su vida como realidad definitiva de la salvacion y

32 E Schillebeeckx *Jesus la historia de un viviente* Madrid 1981



podieron identificarlo como Mesias e Hijo de Dios. Por tanto, si Jesus de Nazaret es norma y criterio de lo que los creyentes dicen de el, entonces una investigacion historico-critica sobre Jesus tiene un *alcance teologico*. Si el kerigma pascual era el fundamento unico para conocer y comprender la salvacion, ¿de que servirian los evangelios y una tradicion de Jesus?

¿A que resultados puede conducir la investigacion historica sobre Jesus? Puede manifestar la continuidad entre la autocomprension de Jesus y la comprension de Jesus en la iglesia. Puede mostrar la continuidad entre la fe de los discipulos antes y despues de la muerte de Jesus. Puede ofrecer a la fe un contenido concreto. Puede mostrar que la interpretacion cristiana de Jesus es coherente con la direccion que esta historicamente presente en la vida y el mensaje de Jesus. Pero no puede obligar a admitir esta interpretacion. Confesar esta interpretacion como la verdad, es ya poner un acto de fe. Pero la investigacion historica es necesaria para que el creyente tenga acceso al evangelio autentico. Es necesaria ademas para comprender que la cuestion de vida planteada por Jesus no podia recibir una respuesta definitiva mas que despues de su muerte. Por todo ello una cristologia moderna no puede prescindir de la investigacion historica sobre Jesus.

Así es como concluye Schillebeeckx. Un kerigma sin Jesus puede todavia ejercer una fuerza de atraccion, pero el cristianismo pierde entonces su fundamento historico y se convierte en un fenomeno puramente casual en la vida de la humanidad: podria desaparecer con la misma rapidez con que aparecio. No se puede creer indefinidamente en unas ideas, aun cuando esas ideas abstractas esten «existencialmente» llenas (como en el kerigma de Bultmann). El cristianismo perderia entonces el derecho a hablar de la accion salvifica de Dios en la historia. El mundo se veria gobernado por una historia de ideas. Pues bien, los hombres son con demasiada frecuencia victimas de ideas que se convierten en ideologias.

Para mí, prosigue Schillebeeckx, la fe cristiana implica no solamente la presencia personal y viva de Jesus glorificado, sino un vinculo con su vida terrena. Para mí, un cristianismo o un kerigma sin el Jesus historico de Nazaret estaria en definitiva privado de contenido y no seria ya cristianismo. Si el nucleo de la fe cristiana consiste en la afirmacion de la accion salvifica de Dios en la historia, que se ha hecho decisiva en la historia de la vida de Jesus de Nazaret para la liberacion del hombre, entonces la historia personal de ese Jesus no puede disiparse como el humo: así es como nuestro discurso podria degenerar en ideologia.

En el capitulo segundo de la primera parte, Schillebeeckx estudia los criterios de autenticidad historica que permiten el acceso al Jesus historico. Opina efectivamente que el uso de esos criterios es necesario

para una verificacion critica de la fe cristiana. Sin embargo, este uso, para que sea valido, tiene que actuar por el camino de la «convergencia».

Entre los criterios positivos y validos enumera los siguientes:

- 1) Un criterio *historico-redaccional* a saber, el de las tradiciones refractarias cuando un evangelista conserva ciertos elementos que contrastan con la perspectiva de su evangelio, se puede opinar que ha sido el peso de la fidelidad a la tradicion lo que le ha inducido a conservar dichos elementos.
- 2) Un criterio *critico-formal* a saber el principio de la doble irreductibilidad de un elemento a la concepcion del judaismo antiguo o a la de la iglesia primitiva, se trata del criterio clasico de la discontinuidad.
- 3) Un criterio *historico-tradicional* a saber, el principio de la seccion transversal, es el criterio del testimonio multiple.
- 4) El criterio de la *consistencia del contenido* se trata de establecer la conformidad o coherencia entre los detalles del evangelio y la imagen total que resulta de los rasgos que pertenecen a Jesus. El uso convergente de todos estos criterios tiene la consecuencia de establecer que los evangelios son efectivamente fieles a Jesus de Nazaret.<sup>33</sup>

### 3 Conclusiones y lecciones de una historia

La historia del largo debate que ha agitado la critica protestante, sobre todo en el mundo aleman, nos permite deducir cierto numero de observaciones del mas alto relieve y enunciar unas cuantas conclusiones.

1 El metodo de la escuela de las formas queda universalmente aceptado y practicado.

2 El principio de una desmitizacion mas o menos radical es aceptado generalmente como una exigencia de la interpretacion existencial. Los milagros y la resurreccion<sup>34</sup> de Jesus plantean dificultades, para la mayor parte de los criticos no entran en el campo de la realidad historica.

3 Todos reconocen la dificultad de reconstruir la imagen del Jesus terreno. Sin embargo, un grupo consistente, reclutado entre los mismos discipulos de Bultmann, protesta contra el escepticismo radical del maestro. Kasemann y los representantes de la «nueva hermeneutica» (Robinson, Fuchs, Ebeling) se empeñan en mostrar la *comunidad* que existe entre el mensaje de Jesus y el kerigma primitivo. lo que estaba implicito en aquel se hace explicito en este.

<sup>33</sup> Mas adelante estudiaremos los problemas de criteriologia relativos a los evangelios.

<sup>34</sup> Excepto entre algunos teologos recientes como Pannenberg y Moltmann.

4 La critica sigue centrada en la interpretacion existencial de Jesus En la historia de Jesus se busca menos una informacion que una significacion para la existencia humana

5 Los teologos recientes, como Cullmann, Pannenberg, Moltmann, ponen de relieve el valor de la historia de la salvacion «Lo que interesa a la fe, subraya Pannenberg, es sobre todo lo que Jesus fue» La cristologia, declara Moltmann, tiene que verificar que la fe cristiana tiene su origen en Jesus y en su historia

6 Estas ultimas posiciones estan muy cerca de las posiciones catolicas y llegan a coincidir con ellas Hemos expuesto adrede en un mismo capitulo las aportaciones mas recientes del pensamiento protestante y del pensamiento catolico en materia de cristologia En el punto concreto que nos ocupa, es decir, la necesidad y la posibilidad de un acceso historico a Jesus de Nazaret a traves de los evangelios, Pannenberg Molmann, Kasper, Kung, Duquoc, Schillebeeckx tienen una respuesta unanime No hay cristologia sin un conocimiento de lo que fue Jesus de Nazaret Por otra parte, este conocimiento, en el estado actual de la critica historica, es una empresa realizable, que conduce a resultados ciertos y substanciales

7 De esta forma, despues de dos siglos de historia, la critica ha acabado mordiendo la cola Al final de la aventura nos encontramos con la misma afirmacion inicial por medio de los evangelios conocemos verdaderamente a Jesus de Nazaret (mensaje, accion, proyecto y destino) Sin embargo, ¿que diferencia entre la confianza acritica del pasado y la confianza criticamente probada y laboriosamente conquistada del presente! Las negaciones o las sospechas de la critica han obligado a catolicos y protestantes a escudriñar la historia de esos libritos en apariencia tan ingenuos y tan transparentes que son los evangelios Despues de varias decadas de estudio se nos ha hecho mas familiar la historia de su formacion Por complejo que haya sido, el conocimiento de esta historia, lejos de darnos miedo, nos tranquiliza y nos afianza

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- Ch Duquoc *Cristologia* 2 vols Salamanca 1970 1972 recogidos posteriormente en un volumen Salamanca 1979  
 W Kasper *Jesus el Cristo* Salamanca 41981  
 H Kung *Scr cristiano* Madrid 1977  
 J Moltmann *El Dios crucificado* Salamanca 1975  
 W Pannenberg *Fundamentos de cristologia* Salamanca 1974  
 E Schillebeeckx *Jesus la historia de un viviente* Madrid 1981  
 B Sesbouc *Bulletin de theologie dogmatique Christologie* RechScRel 61 (1973) 432 465

## La exégesis católica

Frente a la critica bultmaniana y postbultmaniana la actitud de los catolicos conocio algunos momentos de vacilacion Varios autores, ante los nuevos metodos de exegesis elaborados y practicados por los protestantes, tuvieron la impresion de que se derrumbaban todas las certezas adquiridas hasta entonces Otros por el contrario, la mayoria, reconocieron en la nueva critica junto con algunos ingredientes dudosos y hasta inaceptables, otros elementos perfectamente asimilables Adoptaron entonces una actitud de discernimiento (entre los principios filosoficos y el metodo literario) mas bien que de repulsa Tal fue, entre otros, la actitud de R Schnackenburg, F Mussner, W Trilling, A Wikenhauser, H Schurmann, K H Schelkle, A Vogtle, A Descamps, L Cerfaux P Grelot, B Rigaux, J Dupont, I de la Potterie, A George, X Leon-Dufour, R E Brown, etcetera

Señalaremos en primer lugar cierto numero de puntos en los que parece unanime el acuerdo, desde la epoca del Vaticano II Mostraremos a continuacion como los descubrimientos de la critica sobre la naturaleza de los evangelios han modificado el curso de la investigacion La nocion de autor, en especial, se ha visto considerablemente suavizada El interes recae ahora no tanto en la critica externa como en la critica interna, atenta a distinguir los niveles de la tradicion y a verificar la continuidad organica que va de Jesus a los evangelios Finalmente indicaremos en que sentido, desde el Vaticano II, se ha orientado la investigacion catolica y cuales son los principales ejes de esta investigacion

## 1 Puntos de convergencia

Entre los puntos en que se está de acuerdo recordamos los siguientes

1 Nuestros evangelios fueron objeto, durante el período de tradición oral que precedió a los primeros escritos, de un proceso de formación a la vez largo y complejo. Son el término de una historia movida que se extendió por varias décadas.

2 No es posible escribir una biografía completa de Jesús en el sentido moderno de la palabra o en el espíritu de la *Leben-Jesu-Forschung* del siglo XIX.

3 Los evangelios quieren demostrar que Jesús de Nazaret es idénticamente el Mesías, el Cristo resucitado, el Hijo de Dios y, correlativamente, que el resucitado y el glorificado de hoy es idénticamente el crucificado de ayer. En el sentido positivo de la palabra tienen por consiguiente una finalidad apologetica.

4 En los evangelios encontramos formas y géneros literarios diferentes. Así, la historicidad que califica el relato de la pasión no se aplica unívocamente a los relatos de la infancia.

5 Podemos distinguir en la tradición tres niveles: el de los evangelistas, el de la comunidad primitiva, el de Jesús. Cada uno de estos niveles representa una aproximación teológica específica.

6 La exégesis católica no admite sin embargo que la comunidad primitiva haya ejercido en el acontecimiento Jesús —vida y mensaje— una acción creadora y deformante, hasta el punto de constituir una especie de pantalla opaca que impida todo acceso a la realidad de Jesús. Opina por el contrario que disponemos de criterios válidos, críticamente elaborados, que nos permiten escuchar, sino los *ipsissima verba Jesu* (obsesión del siglo pasado), al menos el mensaje auténtico de Jesús y alcanzar unos hechos «sucedidos de verdad» que pertenecen a Jesús de Nazaret.

7 El punto más importante concierne a la actitud del historiador frente a los evangelios. Este es perfectamente consciente de que no se encuentra, como creía la escuela liberal, ante unas fuentes «históricamente puras», sino ante una historia kerigmatizada. La tradición, al mismo tiempo que recuerda unos hechos y unas palabras, los interpreta y actualiza para las necesidades del auditorio. El texto actual representa la sedimentación de capas múltiples, unas más recientes y otras más antiguas. La tarea del historiador se convierte por ello en algo más delicado y más arduo, pero no desespera de saber quien era Jesús. Puesto que se encuentra ante un caso especial, su método exige cierta *adaptación e imitación*. Para apreciar la historicidad de los evangelios, el historiador de oficio, formado en los métodos de la crítica literaria clásica, tiene que superar sus límites y agilizar

sus procedimientos de investigación. Para abordar correctamente los evangelios, tiene que iniciarse en todo un conjunto de problemas específicos: génesis de los textos (su historia redaccional y sus formas literarias), vida de las comunidades en donde se compusieron, funciones que realizaban esos textos (conjuntos de textos o unidades que los componen) en las primeras comunidades cristianas. La crítica histórica tiene que ir acompañada de un sólido aprendizaje de los métodos de exégesis bíblica.<sup>1</sup>

Estas posiciones, en lo esencial, han quedado ratificadas por la Instrucción de la Comisión bíblica en 1964, por la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Vaticano II en 1965 y por el discurso de Pablo VI a los miembros de la Comisión bíblica en 1974.<sup>2</sup>

## 2 Crítica de la posición «clásica» sobre la relación Jesús-evangelios

Los progresos realizados en los últimos cincuenta años han tenido como consecuencia manifestar la debilidad de la posición tradicional sobre la relación Jesús-evangelios, así como la razón de esta debilidad.

Esta posición se apoyaba en el testimonio de las iglesias del siglo II, especialmente el de san Ireneo, y en el prólogo de Lucas (Lc 1, 1-4). El prólogo propone los siguientes elementos: a) se han producido ciertos acontecimientos durante la vida de Jesús que conocieron su «cumplimiento» con el nacimiento de la iglesia, b) hay testigos oculares de estos hechos, c) estos testigos oculares, después de pascua, se han hecho servidores de la palabra, d) esta predicación apostólica ha dado origen a varios relatos, unos orales y otros escritos, e) después de otros, también Lucas ha emprendido la tarea de escribirlos, se ha informado de los testigos que todavía viven, ha utilizado las fuentes escritas (sobre todo el evangelio de Marcos) y finalmente ha redactado su evangelio.<sup>3</sup> Por otra parte, el testimonio de Ireneo constituye, si no una reducción, al menos una estilización extrema de la realidad. Mateo —dice— escribió su evangelio en arameo, Marcos puso por escrito la predicación de Pedro, el evange-

1 P. Grelot, *L'historien devant la résurrection du Christ*. Revue d'histoire et de spiritualité 48 (1872) 222-227, F. McCool, *The preacher and the historical witness of the gospels*. Theological Studies 21 (1960) 528-529, 540-541.

2 Constitución dogmática *Dei Verbum* n. 19, aprobada el 18 noviembre 1965, *Instructio de historica evangeliorum veritate* (21 abril 1964) AAS 56 (1964) 712-718, *Discours de Paul VI aux membres de la Commission biblique* (14 de marzo 1974) AAS 66 (1974) 235-241.

3 W. Michaelis, *Einleitung in das Neue Testament*. Bern 1954, L. Vaganay, *La question synoptique. Une hypothèse de travail*. Paris 1954.

lio de Lucas contiene la predicacion de Pablo y, por fin, Juan compuso su evangelio mientras estaba en Efeso<sup>4</sup>

En esta perspectiva no hay distancia entre el texto y el acontecimiento Jesus. El problema de la autenticidad historica de los evangelios coincide practicamente con el de la investigacion sobre la autenticidad del autor. La argumentacion «clasica», apoyandose en el origen apostolico de los evangelios, razona de la siguiente manera: nuestros evangelios tienen pleno valor historico, ya que tienen por autores a unos hombres sinceros y bien informados, a saber, unos apóstoles (Mateo y Juan) y unos discipulos de los apóstoles (Marcos, discipulo de Pedro y de Pablo, y Lucas, discipulo de Pablo). Esta nocion de autor tiene trascendentales consecuencias para la exegesis. En efecto, si los evangelios emanan directa o indirectamente de testigos oculares, investidos de una autoridad apostolica, es logico que todo lo que nos refieren nos pone en presencia del mismo Jesus. El texto reproduce el acontecimiento y el peso de la prueba recae sobre el que ponga en duda su historicidad.

Esta nocion de autor todavia se encuentra en algunos escritores recientes, como Lagrange y De Grandmaison. En su *Jesucristo* De Grandmaison estudia ampliamente las fuentes de la historia de Jesus, pero utiliza poco los criterios internos<sup>5</sup>. M. J. Lagrange, en su introduccion al comentario de Marcos, insiste en la persona de Marcos y en el testimonio de la tradicion a proposito de el: «El autor del segundo evangelio —nos dice— es Juan, apellidado Marco, que reprodujo la catequesis de Pedro, por consiguiente, estaba bien informado. Por otra parte, parece digno de fe. Asi pues, hay que recibir su testimonio. Este argumento es solido»<sup>6</sup>. La intencion de Marcos fue la de contar la mas grave de las historias, la de la intervencion de Dios en la persona de su Hijo. El valor historico del evangelio de Marcos reposa ante todo en la calidad de su autor.

Estos dos ejemplos ilustran la aproximacion al problema de la historicidad de los evangelios que prevalecio hasta los ultimos tiempos. No se han olvidado los criterios internos, pero pasan a un segundo plano. La prueba descansa ante todo en la critica externa, a saber, la que establece la autenticidad del autor. Pues bien, esta

4 He aqui el texto de Ireneo: «Ita Matthaeus in hebraeis ipsorum lingua scripturam edidit evangelii cum Petrus et Paulus Romae evangelizarent et fundarent ecclesiam. Post vero horum excessum Marcus discipulus et interpres Petri et ipse quae a Petro annuntia ta erant per scripta nobis tradidit. Et Lucas autem sectator Pauli quod ab illo praedica batur evangelium in librum condidit. Postea et Joannes discipulus Domini qui et supra pectus ejus recumbat et ipse edidit evangelium Ephesi Asiae commorans» (*Adversus Haereses* III 1 PG 7 844 845)

5 L. de Grandmaison *Jesucristo* Barcelona 1932

6 M. J. Lagrange *Evangelie selon saint Marc* Paris 1929 CXXXI

perspectiva ha sido objeto en los ultimos lustros de un cambio radical, que puede atribuirse a los tres factores siguientes:

1 Un examen mas critico de los testimonios del siglo II y del tejido mismo de los evangelios ha revelado que la nocion moderna de *autor* no puede aplicarse de manera univoca a los autores de nuestros evangelios. Esta nocion comprende una realidad muy compleja. Los redactores de los evangelios se vinculan con la iglesia primitiva y con Jesus a traves de una tradicion oral y escrita de la que son portavoces, interpretes y teologos al mismo tiempo. Entre Jesus y el texto actual hay varias capas y varias mediaciones cuya contribucion respectiva es preciso valorar.

2 En segundo lugar, la posicion «clasica» o tradicional concebía la nocion de testimonio de manera demasiado elemental. Identificaba el testimonio de los evangelios con el testimonio ocular profano, en el que el testigo dice lo que vio y oyo con la mayor objetividad posible. Pues bien, esta nocion de testimonio, aplicada a los evangelios, es incompleta. En efecto, los apóstoles son testigos (oculares y auriculares) de toda la vida de Cristo, desde el bautismo a la resurreccion (Hech 10,39), pero atestiguan ademas y sobre todo el sentido profundo de su existencia terrena, es decir, la salvacion inaugurada por su muerte y resurreccion (Hech 10, 42-43). Atestiguan unos «hechos-significantes» el sentido religioso de unas cosas vistas y oidas. Por eso mismo el testimonio factual y el testimonio de fe son inseparables. Juan vio correr agua y sangre, pero atestigua el valor salvifico de la muerte de Jesus en la cruz (Jn 19, 35). La posicion «clasica» habia practicamente confundido el testimonio biblico con el testimonio profano<sup>7</sup>.

3 En tercer lugar, la posicion «clasica» ignoraba practicamente el papel de la tradicion oral en la formacion de los evangelios. Ignoraba el hecho de que entre Jesus y los evangelios se inserta una tradicion que tiene su propia historia. Durante tres o cuatro decadas la buena nueva fue predicada, comentada, actualizada, segun los ambientes de vida y segun los problemas de esos ambientes. Si es verdad que la materia de los evangelios fue predicada de este modo en la iglesia primitiva y que sirvio a la catequesis, al culto, a la polemica, a la mision, se sigue que esta materia se vio coloreada por la vida de la iglesia y lleva la marca de la interpretacion teologica de esta comunidad. La actividad de la iglesia, que actualiza e interpreta la vida y el mensaje de Jesus constituye entonces uno de los rasgos que componen el perfil de autor propio de los evangelios. Ha sido un merito de la escuela de las formas haber estudiado este momento de la tradicion.

7 R. Latourelle *Evangelisation et temoignage en Evangelisation* «Documenta missionaria» 9 Roma 1975 86 91

Pero al querer subrayar el papel de la tradicion oral en los evangelios en contra de los excesos de la *Quellenkritik* la escuela ha subestimado el papel de los evangelistas y los ha reducido a simples recopiladores de una tradicion ya existente bajo la forma de unidades literarias de pequena dimension. La escuela de la *Redaktionsgeschichte* reacciona contra este nuevo exceso mostrando que cada uno de los evangelistas no solo tiene su proyecto, su optica teologica, sino tambien su lenguaje y sus procedimientos redaccionales, que la exegesis puede discernir y sistematizar.

El descubrimiento de esta doble mediacion, que es el fruto de las investigaciones de la *Formgeschichte* y de la *Redaktionsgeschichte* es ahora un hecho adquirido. La nocion de autor de los evangelios se ve entonces profundamente modificada. En efecto, si en la nocion de autor intervienen como elementos las interpretaciones sucesivas de los apóstoles, de la predicacion eclesial primitiva en sus diversos ambientes de vida y finalmente de los evangelistas, no basta ya con invocar la autoridad de Marcos o de Lucas para establecer la autenticidad historica del contenido del evangelio actual. Hay que distinguir la contribucion respectiva de Jesus, de la comunidad primitiva del evangelista, y mostrar la continuidad organica que vincula al texto presente con el acontecimiento Jesus.

### 3 Tres niveles de la «Traditionsgeschichte»

La critica evangelica, para ser fiel a la realidad misma de los evangelios y al proceso real de su formacion se ha visto llevada a distinguir un triple nivel de profundidad, que corresponde a tres momentos de la tradicion y a tres contextos diferentes de su historia. Estas tres fases de la *Traditionsgeschichte* han sido por otra parte reconocidos por la Instruccion de la Comision biblica y por la Constitucion *Dei Verbum*<sup>8</sup>.

1 El primer nivel es el del propio acontecimiento: la enseñanza, los gestos y las actitudes de Jesus, su comunidad de vida con los discipulos, su encuentro con el medio ambiental, su toma de posicion ante ese ambiente y reaccion de ese ambiente ante Jesus. Por nivel del acontecimiento entendemos no solamente el nivel de la cronica, sino el nivel del acontecimiento del *sentido* que reviste para Jesus, en su misma vida. Este primer nivel corresponde al *Sitz im Leben* Jesus.

2 El segundo nivel es el de la comunidad primitiva despues de la pascua (*Urkirche*). El ambiente de la predicacion apostolica y eclesial

<sup>8</sup> En la descripcion de estos tres niveles seguimos en sus lineas esenciales el texto de la instruccion de la Comision biblica de 1964 anteriormente citado.

se diversifico rapidamente. Pronto hubo que distinguir un ambiente judio, un ambiente griego, un ambiente romano. El regionalismo de las comunidades significa una diversidad de mentalidades, de culturas, de preocupaciones, de problemas, que la predicacion debia tener en cuenta. Ademas, esta predicacion no tiene nada que ver con una actividad de reportaje o de cronica. Evoca las acciones y la enseñanza de Jesus, pero a la luz de la pascua y de toda la historia de la salvacion, con esa plenitud y profundidad de percepcion que le viene del Espiritu. La iglesia esta convencida de que esta libertad le pertenece, ya que el acontecimiento de la resurreccion ha hecho explotar la verdadera identidad de Jesus y proyecta una luz nueva sobre su carrera en la tierra. Cuanto mas progresa la tradicion en el tiempo, mas profundiza en el sentido del pasado. De este modo, Juan representa una profundizacion de la tradicion sinoptica. Asi pues, la predicacion primitiva fue la primera inteligencia teologica de la vida de Jesus. Fue tambien la primera actualizacion de su mensaje. Muestra como ese mensaje puede iluminar las nuevas situaciones, los problemas que estaban aun ineditos en tiempos de Jesus. Los evangelios son entonces el espejo de la predicacion y de la vida de la iglesia. La investigacion de la *Formgeschichte* se situa en este segundo nivel.

3 El tercer nivel es el de la redaccion de los evangelios, el de la historia contada, el de la historiografia. Es el nivel de la *Redaktionsgeschichte*. La Constitucion *Dei Verbum* ha formulado de esta manera los aspectos de este trabajo redaccional. Los evangelistas han sometido el material evangelico a una operacion de seleccion, de sintesis (que es visible sobre todo en el evangelio de Mateo) y de adaptacion a las necesidades y condiciones de sus lectores. El genero literario adoptado es el de un «evangelio», es decir, el de la proclamacion de una buena noticia, y no el de una cronica seguida. Los evangelios son obras kerigmaticas y catequeticas. Su finalidad manifiesta es suscitar la fe en Jesus, Mesias e Hijo de Dios, aunque dentro de la fidelidad a la verdad de Jesus.

Asi, despues de varios siglos de critica, resulta que la exegesis, para ser fiel al proceso total de la formacion de los evangelios o de la *Traditionsgeschichte* tiene que recorrer el siguiente itinerario. Despues de la etapa preliminar de la critica textual (variantes del texto para llegar a establecer con la mayor fidelidad posible el texto original), estudia el texto en su forma actual (estructura, unidad, teologia). Es el nivel de la *Redaktionsgeschichte*. A continuacion estudia la etapa durante la cual se fueron formando las tradiciones que dieron origen a los primeros relatos, los ambientes de vida de esas tradiciones, asi como sus preocupaciones. Es el nivel de la *Formgeschichte*. Finalmente busca, esta vez a nivel de la historicidad propiamente dicha y con la ayuda de criterios bien demostrados, determinar

no solamente lo que dice el texto, sino lo que ocurrio. Es la investigacion del nivel Jesus y del sentido del propio acontecimiento (y no solo de la interpretacion que presenta el autor del acontecimiento *narrado*). En la realidad lo primero es el acontecimiento, pero en exegesis hay que seguir evidentemente el trayecto contrario, ya que el texto es lo primero que se conoce.

Ademas, para ser fieles al movimiento de la tradicion, los exegetas tienen que verificar no solo la contribucion respectiva de cada una de estas tres etapas (Jesus, la comunidad primitiva, el evangelista), sino que ha de mostrar ademas la *continuidad organica* que va de Jesus al texto actual. En concreto esto significa que hay que considerar el acontecimiento original en el contexto de la vida de Jesus y con el sentido que reviste en este contexto: cristologico, mesianico, escatologico. Se descubre entonces que el acontecimiento, en este nivel, posee muchas veces una profundidad de sentido que va mucho mas alla de las explicaciones que luego conocio. Asi por ejemplo, el milagro de la multiplicacion de los panes, en tiempos de Jesus, se presenta ante todo como una manifestacion de la *agape* de Dios. Tiene ademas un valor mesianico y escatologico. Jesus aparece alli como el nuevo Moises que renueva el prodigio del mana en el desierto y como el profeta esperado en el que se cumple la esperanza mesianica.

A continuacion hay que indicar como fue leído y comprendido el acontecimiento por la iglesia primitiva. Asi por ejemplo, en la multiplicacion de los panes, esta vio un signo anticipado del banquete eucaristico, significacion que se hace evidente por el hecho de que utiliza los mismos terminos de la ultima cena para describir la accion de Jesus sobre el pan. Se cuenta el acontecimiento, pero actualizandolo.

Finalmente hay que reconocer y apreciar la actividad redaccional del evangelista: interpretaciones y retoques literarios. En el milagro de los panes Marcos ha subrayado el aspecto mesianico del milagro, asi como su alcance cristologico, al proponer a Jesus como el pastor de su pueblo.

Si la exegesis llega de este modo a trazar toda la historia de la tradicion y a verificar que no hay ruptura entre el Jesus terreno y el Cristo de los evangelios, sino mas bien una continuidad viva y organica, una profundizacion en la conformidad con el mensaje o con el acontecimiento originales, deja perfectamente satisfecha la exigencia esencial de la critica evangelica. Añadamos que ha respondido tambien a las exigencias de la teologia catolica, para la que la revelacion no esta solamente en el mensaje de Jesus (posicion de Jeremias), ni solamente en el kerigma de la iglesia (posicion de Bultmann), sino al mismo tiempo y de forma unida en los gestos y dichos de Jesus junto con la interpretacion apostolica consignada en

la Escritura. Concretamente, para nosotros, el objeto de fe, el deposito de la fe, es Jesus interpretado por los apóstoles. Se trata siempre de la misma realidad, pero identificada y mejor comprendida. Hay una continuidad y una profundizacion.

#### 4 Los ejes de la investigacion actual

El concilio Vaticano II ha sido para la exegesis catolica un momento privilegiado, ya que ha permitido poner las cosas en su sitio, pero ha sido tambien, por suerte para todos, la ocasion de un nuevo caminar. De este modo, lejos de declinar el interes por la cuestion del Jesus historico, se ha incrementado considerablemente en la ultima decada. La investigacion contemporanea es consciente de que este problema no es un feudo de la exegesis, sino que esta en el corazon de todas las disciplinas teologicas: de la teologia fundamental sin duda, pero tambien de la dogmatica, especialmente en cristologia y en eclesiologia. Ya hemos subrayado que la mayor parte de las cristologias recientes se abren con un capitulo sobre el acceso a Jesus a traves de los evangelios, se ha producido por tanto un fenomeno de ensanchamiento del problema. Indiquemos algunos de los problemas principales que ocupan la atencion de la investigacion actual.

1 Existe una conciencia mucho mas clara que antaño de las dificultades con que tropieza inevitablemente toda investigacion sobre el Jesus prepascual. Estas dificultades afectan al contenido, a la forma y a la interpretacion de la tradicion. A nivel de *contenido* sabemos que la tradicion oral y luego la escrita llevaron a cabo una seleccion en los materiales relativos a Jesus. De ahí el caracter fragmentario de nuestra informacion y consiguientemente la fragilidad y la complejidad de toda reconstruccion de la vida y del mensaje de Jesus. A nivel de la *formacion* de la tradicion, hay que distinguir por una parte el caso de los *logia* propiamente dichos de Jesus, sometidos a la influencia multiple de los ambientes, de los procedimientos de transmision y de esquematizacion, asi como a los riesgos de una traduccion (paso del arameo al griego), y por otra parte el caso de las acciones y los gestos que pueden atribuirse a Jesus, pero que recibieron voz y forma de la predicacion primitiva (por ejemplo, los milagros). A nivel de la *interpretacion* el proceso de transformacion kerigmatica afecta tanto a la fase de redaccion como a la de transmision oral.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> F. Hahn, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*, en K. Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg i. Br. 1974, 13-31. A. Descamps, *Progres et continuité dans la critique des évangiles et des Actes*, Revue Théologique de Louvain 1 (1970) 5-44.

2 Las cuestiones de metodo van suscitando cada vez mas la atencion y el interes de los autores. Se hace la critica de la critica. Se reflexiona no solamente sobre los caminos de acceso a Jesus, sino tambien sobre la validez y el valor relativo de esos caminos<sup>10</sup>. Ya no se contentan los autores con enumerar los criterios de historicidad, sino que discuten sobre su valor y sus limitaciones. Se reconoce la necesidad de la critica literaria y de la critica historica, pero se discute su competencia y su campo de accion respectivos. Unos se muestran mas sensibles a una demostracion que permita establecer la solidez historica del conjunto de la tradicion evangelica y en consecuencia dedican mayor importancia a las etapas necesarias de esta verificacion, asi como a la calidad a la vinculacion y a la convergencia de los argumentos que se invocan<sup>11</sup>. Otros, exegetas en su mayoria, llevan a cabo estas verificaciones a nivel de pericopas particulares<sup>12</sup>, señalando como en cada uno de esos casos se aplican los criterios generales de autenticidad historica. Estos dos metodos se completan entre si. La autenticidad del conjunto ilumina las zonas oscuras de detalle, mientras que las verificaciones particulares vienen a reforzar la certidumbre global. Cada uno de los trabajadores tiene su propio terreno de investigacion privilegiado ya que ninguno puede asumirlo todo.

3 La investigacion actual esta uniformemente sensibilizada ante el aspecto hermeneutico del problema Jesus. Despues de haberse visto adelantada en este punto por la exegesis protestante, la reflexion catolica se muestra muy activa en la actualidad<sup>13</sup>. Una vez admitido el proceso complejo de transmision que va desde Jesus a los evangelistas, a traves de las mediaciones actualizantes e interpretativas de los apóstoles, de los primeros predicadores de la fe, de las primeras comunidades cristianas, de las primeras tradiciones (escritas y orales),

10 F Hahn *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus* en K Kertel (ed.) *Rückfrage nach Jesus* o c 11 77 F Mussner *Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus* *ibid* 118 147 A Descamps *Portée christologique de la recherche historique sur Jésus* en J Dupont (ed.) *Jésus aux origines de la christologie* Gembloux 1975 23 45 P Fruchon *Existence humaine et révelation Essais d'hermeneutique* Paris 1976

11 X Leon Dufour *Los evangelios y la historia de Jesus* Barcelona 1966 J Caba *De los evangelios al Jesus historico* Madrid 1970 I de la Potterie *Como impostare oggi il problema del Gesù storico?* CivCatt 120 (1969) q 2855 447 463 H Zahrt *Es begann mit Jesus von Nazareth* Stuttgart Berlin 1960 E Schillebeeckx *L'approccio a Gesù di Nazaret* Brescia 1972 F Lambiasi *L'autenticità storica dei vangeli* Bologna 1976 A Descamps o c Nuestra demostracion se situa en esta perspectiva intenta sobre todo establecer la solidez historica del conjunto de la tradicion evangelica

12 Por ejemplo I de la Potterie sobre la multiplicacion de los panes X Leon Dufour y R Pesch sobre la pasion K Kertelge F Mussner A George sobre los milagros J Dupont A George sobre las parabolos X Leon Dufour P Benoit y H Schurmann sobre el sentido que dio Jesus a su muerte

13 Mencionemos entre otros muchos los trabajos de R Lapointe E Coreth F Musner R Marle P Fruchon P Grelot H Cazelles P Grech L Alonso Schockel R Pesch

de las primeras teologias, el problema *kerigma-historia* se va mostrando cada vez mas como el problema de la relacion *texto-Jesus*. Puesto que los evangelios abarcan una triple situacion (Jesus, tradicion, redaccion), que comprende a su vez factores de orden historico (ambientes de vida y problemas concretos) y de orden linguistico (todo el nivel de la expresion), no se trata ya simplemente de confrontar entre si la historia y la fe, a Jesus y al Cristo, sino de relacionar mas bien el texto y el lenguaje con la realidad que se ha alcanzado al termino del analisis, es decir, con Jesus. Hay que hablar juntamente de un problema de historia y de hermeneutica, en correspondencia con un proceso paralelo de historia (desde Jesus a los evangelistas) y de lenguaje (desde los primeros *logia* hasta los textos evangelicos) y consiguientemente de la comprension de esa relacion que vincula al texto con el acontecimiento<sup>14</sup>. Esta relacion del texto con el acontecimiento Jesus solo se va precisando progresivamente, gracias al esfuerzo conjugado de la critica literaria y de la critica historica<sup>15</sup>.

4 Al mismo tiempo que la critica literaria va ensanchando su campo de accion, tambien la critica historica se va mostrando cada vez mas indispensable. En efecto, una vez que ha llegado al termino de su investigacion, es decir, a las formas mas antiguas que es posible reconstruir, la critica literaria todavia tiene que preguntarse en que medida esas formas sirven de vehiculo a unos contenidos fieles a la realidad. La investigacion sobre Jesus no puede prescindir de un estudio sobre los criterios que nos permitan establecer que es lo que pertenece autenticamente a Jesus<sup>16</sup>. Ante esta contribucion que es aun muy reciente, no se trata de que caigamos en una especie de fetichismo, como si los criterios fuesen unas llaves magicas capaces de abrirlo todo y de resolver todas las dificultades, pero tampoco se trata de que nos cerremos a las perspectivas que se nos descubren. La investigacion criteriológica actual se dedica a definir, a clasificar, a calificar los diferentes criterios propuestos, y a precisar las condiciones de validez de su uso. Insiste en la necesidad de un uso ductil y convergente, asi como tambien en las relaciones de complementariedad y de sosten mutuo que unen a los criterios literarios y a los criterios historicos. Caracterizada por la discrecion, esta investigacion se muestra prometedora.

14 F Mussner *Methodologie der Frage* o c 120 121

15 P Fruchon o c 114 118

16 Entre las contribuciones mas recientes citemos las de F Lambiasi F Lentzen Deis R Pesch I de la Potterie E Schillebeeckx M Lehmann D Luhrmann N J McEleney S Zedda R Latourelle. En la nota bibliografica que acompaña al capitulo veinticinco puede verse una lista completa de todos los trabajos dedicados al estudio de los criterios de historicidad.

5. Las reflexiones recientes sobre la historia han modificado nuestra mirada sobre los evangelios. Pasó ya la concepción positivista de la historia. La pura objetividad es un mito. Queramos o no queramos, el historiador no tiene más remedio que proyectarse a sí mismo en el pasado que nos pinta. El hecho histórico, aparentemente tan simple, tan ingenuo, representa todo un conjunto de procesos noéticos muy complejos, que comprometen por lo menos a dos intérpretes: al testigo de los acontecimientos y al historiador. Los evangelistas, cuando intentan expresar el sentido último de la vida de Jesús, a saber, el don de su vida por la salvación de todos, se sitúan en el corazón de las preocupaciones de la historia, tal como hoy se la concibe. A pesar de su libertad respecto a las coordenadas de tiempo y de lugar, son más fieles a Jesús que la más completa de las crónicas. No cabe duda de que los evangelios se refieren a la historia, pero de una forma que es preciso definir inmediatamente. La investigación actual se dedica a la definición de ese género literario único que se llama «evangelio»<sup>17</sup>.

6. Finalmente, la exégesis se muestra a su vez preocupada por las relaciones que unen a los dos tipos de investigación, a saber, la investigación histórica sobre Jesús y la cristología propiamente dicha. Efectivamente, la cristología no puede proferir sobre Cristo un discurso cualquiera. Lo que Jesús fue de verdad, durante su vida terrena entre nosotros, es normativo de toda reflexión ulterior: la del nuevo testamento, la de los concilios, la de los teólogos. Por tanto, importa conocer a Jesús, precisamente en cuanto fuente y fundamento de la cristología<sup>18</sup>, Jesús en los orígenes de la cristología, la cristología de Jesús: éstos son los temas que surgen en las monografías y en las obras colectivas recientes<sup>19</sup>.

Hay además otros puntos en los que se muestra activa la investigación, aunque sin alcanzar ese grado de consistencia y de extensión que permite hablar de ejes de investigación. Indiquemos tres de esos puntos: a) se trata de reconstruir no sólo las etapas generales de la tradición, sino de precisar minuciosamente los detalles de todo este proceso, tanto en lo referente a las acciones de Jesús como a los logia: b) el estudio del vocabulario de base de la iglesia primitiva,

17 Vease la nota bibliográfica que acompaña al capítulo ocho.

18 H Jellouschek, *Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* Theologische Quartalschrift 152 (1972) 112-123, A Descamps, *Portée christologique, o. c.*, 23-45


19 S Zedda, *Gesu storico alle origini della cristologia del nuovo testamento* Sacra Doctrina 16 (1971) 433-448, J Dupont (ed.), *Jésus aux origines de la christologie, o. c.*, 1 de la Potterie, *De Jésus aux évangiles*, Paris 1967; K Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus, o. c.*, J Gnlika, *Die christologie Jesu von Nazareth*, en *Jesus Christus nach den fruhen Zeugnissen des Glaubens*, Munchen 1970, 159-174

suscitado por la cuestión de los ministerios en la iglesia o por el tema de la tradición, nos ayuda a conocer mejor las actitudes profundas del ambiente eclesial primitivo respecto a Jesús; c) finalmente, la abundancia del material recogido sobre el periodo prepascual plantea de nuevo el problema de una biografía de Jesús.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- Bouttier M, *Du Christ de l'histoire au Jesus des évangiles*, Paris 1969  
 Caba J., *De los evangelios al Jesus historico*, Madrid 1971  
 Commissio Biblica, *Instructio de historica evangeliorum veritate*, AAS 56 (1964) 712-718.  
 Descamps A., *Progres et continuite dans la critique des évangiles et des Actes* Revue theologique de Louvain I (1970) 5-44  
 Dupont J (ed), *Jesus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975  
 Fitzmyer J A, *The biblical commission's instruction on the historical truth of the gospels* Theological Studies 25 (1964) 386-408  
 Kertelge K, hrsg, *Rückfrage nach Jesus*, «Quaestiones disputatae» 63, Freiburg 1974  
 Leon-Dufour X, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1976  
 Potterie I de la, *Come impostare il problema del Gesu storico?* La Civiltà Cattolica 120 (169), qu 2855, 447-463, Id., *Le sens primitif de la multiplication des pains*, en J Dupont (ed), *Aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, 303-329  
 Wambacq B N, *Instructio de historica evangeliorum veritate* Catholic Biblical Quarterly, 26 (1964) 299-312





II  
Indicaciones  
metodológicas

## Indole específica del género literario «evangelio»

Los evangelios constituyen, junto con los Hechos de los apóstoles, las epístolas y el Apocalipsis, uno de los cuatro género literarios del nuevo testamento. Los dos últimos existían ya en la literatura antigua. Los otros dos, especialmente el primero, o sea el género literario «evangelio», son una creación específica del cristianismo. No se encuentra nada equivalente en las otras literaturas, ni siquiera en el nuevo testamento. Los evangelios son únicos, lo mismo que el acontecimiento al que se refieren.

### 1. *Del evangelio oral al evangelio de Marcos*

El término «evangelio» representa una práctica muy antigua en la iglesia. En tiempos de la primera predicación de Pablo es ya un término técnico, dado que se le emplea sin que se sienta ninguna necesidad de explicarlo (1 Tes 1, 5; 2, 4; Gál 2, 5.14; 1 Cor 4, 15; 9, 14; 2 Cor 8, 18; Rom 10, 16; 11, 28).

1. Este uso parece ser que tiene ya su fuente en el antiguo testamento. Se está de acuerdo en ver en el Segundo Isaías el lugar privilegiado en el que se desarrolló la expresión. No se trata en esa sección del anuncio de los triunfos particulares de Yahvé, como en algunos salmos, sino de su victoria decisiva y del reconocimiento por todos los pueblos de una realeza que inaugura una nueva era. En este contexto la figura del mensajero adquiere un relieve especial: él es el heraldo que proclama la soberanía de Yahvé y que con su palabra eficaz inaugura la era mesiánica, escatológica.

En el texto clave de Is 52, 7, el «portador de buenas noticias», el mensajero que anuncia la paz, proclama que con la liberación por

parte de Ciro de los cautivos de Babilonia se ha abierto la era de la salvación «¡Que hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas nuevas, que anuncia salvación, que dice a Sion: ¡Ya reina tu Dios!» (Is 52, 7) El salmo 96 recoge el eco de esta buena nueva «Anunciad su salvación día tras día, contad su gloria a las naciones Decid entre las naciones ¡Yahve es rey!» (Sal 96, 2 10) En Is 61, 1-11 el «ungido» de Yahve es enviado para anunciar a los pobres, a los desgraciados, a los prisioneros, lo que pueden esperar de ese nuevo reino que se proclama La entrada de todas las naciones en la historia de la salvación, así como el don de la justicia, de la paz, del gozo, todas esas realidades típicamente mesiánicas, nos introducen ya en el contexto y en el clima del nuevo testamento

2 En el nuevo testamento es Jesús el que aparece como el «mensajero» de la buena nueva mesiánica En él se cumple la profecía de Isaias, por medio de sus obras y por la buena nueva anunciada a los pobres (Mt 11, 5, Is 35, 5-6, 61, 1), el tiempo de la salvación se convierte en realidad, lo mismo que los signos que lo acompañan El contenido esencial de esta buena nueva es la llegada inminente del reino, cuyas exigencias proclama Jesús «Convertíos, porque el reino de los cielos está cerca» (Mt 4, 17) Aunque ese reino no ha tenido aun su manifestación esplendorosa y definitiva, es ya presencia llena de gracia en Jesús Efectivamente, el reino empieza con el donde está Jesús, las fuerzas enemigas retroceden y empieza a actuar la fuerza de vida y de salvación anunciada por los profetas Las curaciones y los exorcismos demuestran que el reino de Satanás ha sido derrotado y que ha llegado el reino de Dios (Lc 7, 22, Mt 12, 28)

Se explica entonces el traslado de sentido que se observa en el lenguaje del nuevo testamento Jesús aparece no solamente como el mensajero de la buena nueva, sino también como aquel del que habla el mensaje No cabe duda de que Jesús anuncia el reino, pero en definitiva este anuncio concierne al mismo Jesús, constituido rey mesiánico por su resurrección y su exaltación a la derecha del Padre es el que salva En el lenguaje de los cristianos, que consideran la muerte y la resurrección de Cristo como el corazón mismo del evangelio, esta perspectiva es todavía más clara el contenido del evangelio es toda la actividad salvífica de Dios, desplegada y manifestada en Jesucristo, para establecer el reino de Dios Esta es la perspectiva de san Pablo<sup>1</sup>

<sup>1</sup> P Lamarche *Revelation de Dieu chez Marc* Paris 1976, 33 34, P Blaeser, *Evangelio* en H Fries (ed.), *Conceptos fundamentales de la teología II*, Madrid 1966, 87 96

3 *Evangelio* es uno de los vocablos más utilizados por san Pablo, aparece sesenta veces en sus cartas Este término sirve para designar tanto la acción misma de proclamar la buena nueva de la salvación (1 Cor 9, 14) como el contenido de esta proclamación (Rom 1, 1) Este contenido está esencialmente unido a Cristo y a su obra de salvación (1 Cor 15, 3-5) Proclamar el evangelio, para san Pablo, equivale a proclamar a Cristo, sobre todo en su muerte y resurrección, que constituyen el acontecimiento de la salvación escatológica En esta perspectiva no puede haber más que un solo evangelio Por tanto puede atribuirse a Pablo, si no la introducción del término «evangelio» en el nuevo testamento, si al menos su difusión, para designar la predicación activa por parte de la iglesia del mensaje de la salvación

4 Marcos, al introducir este término en la tradición sinóptica, no contradice el uso paulino, sino que lo comenta y amplifica Actualmente no es posible hablar del género literario «evangelio» sin referirse inmediatamente a Marcos, ya que fue el quien lo creó como realidad, aun cuando este término no designe en el todavía al evangelio escrito Sin embargo, concibió su obra en una relación tan íntima con el acontecimiento y la proclamación de la salvación que toda su obra por entero justifica el título de *evangelio*

Es interesante advertir que Marcos emplea siete veces el sustantivo *evangelio* sin más determinación (Mc 1, 1 14 15, 8, 35, 10, 29, 13, 10, 14, 9) Emplea también de forma equivalente «por mí», es decir, por causa de Jesucristo, y «por el evangelio» (Mc 8, 35, 10, 29) Lucas, por el contrario, no emplea nunca el sustantivo, sino el verbo «evangelizar» En Mateo encontramos cuatro veces el sustantivo (Mt 4, 23, 9, 35, 24, 14, 26, 13), pero siempre con una determinación («el evangelio del reino», «este evangelio») esta práctica tiene como consecuencia poner el acento en el contenido de la predicación de Jesús (la buena nueva del reino) más bien que en su persona

El primer versículo del segundo evangelio representa un rasgo típicamente marciano «Comienzo del evangelio de Jesucristo» (Mc 1, 1) Estas palabras, como cabecera del libro de Marcos, no constituyen un título, ni una definición de su obra, sino más bien una especie de exergo Al utilizar la palabra *arche*, Marcos piensa en una *historia* la historia de la manifestación de Cristo que se revela a sí mismo revelando todo lo que por medio de él realiza Dios en el mundo *Arche* disipa inmediatamente la idea de un reino establecido de pronto, en toda su totalidad y perfección El reino, por el contrario, conoce un comienzo humilde y desconcertante, luego un desarrollo, a saber, la existencia terrena de Jesús y, finalmente, un cumplimiento su resurrección y su glorificación Por otra parte, ese comienzo es una novedad absoluta que evoca el «comienzo» del Génesis, esta vez se

trata de la creación nueva, del tiempo nuevo de la salvación en Jesucristo, y de un estatuto nuevo del hombre y de la humanidad<sup>2</sup>

Para Marcos el evangelio es todavía más un *acontecimiento* que un mensaje, es la gozosa proclamación del acontecimiento de la salvación. Este acontecimiento abarca toda la existencia de Cristo, pero en relación con el punto culminante de esa existencia (la pasión-resurrección) todo lo demás representa un inicio, un «comienzo». Si Marcos habla primero de Juan Bautista, es porque con su predicación se inauguraba el tiempo de la salvación. El ministerio de Juan está tan íntimamente ligado al de Jesús que forma parte del acontecimiento escatológico. Incluso antes de que apareciera Jesús, estaba ya el evangelio de Jesucristo. Empezó a realizarse por medio del ministerio de Juan, por el bautismo y la predicación de Jesús que abría ya la salvación anunciada por los profetas. Se ha cumplido el plazo marcado, es la hora decisiva de la intervención final de Dios. Marcos, a partir del presente de la iglesia, quiere remontarse entonces a los comienzos de una historia, es decir, a las primeras manifestaciones en este mundo de la acción decisiva de Dios. Su obra revela una visión de la historia en la que el pasado y el presente, si no se confunden, tampoco pueden separarse. En su concepción del evangelio, Marcos se distingue por consiguiente de Pablo, que piensa sobre todo en la pasión y en la resurrección de Cristo. Para Marcos toda la existencia de Jesús, desde el bautismo a la resurrección, es un evangelio.

Algunos exegetas dan al genitivo «*evangelio de Jesucristo*» un sentido objetivo, a saber, la buena nueva que se refiere a Jesucristo. Sin embargo, nos parece legítimo reconocer con Marxsen y con otros muchos autores un sentido al mismo tiempo subjetivo y objetivo. Cristo proclama y se proclama, es a la vez el evangelio y el evangelista, el mensajero y el mensaje. Al revelarse, revela lo que Dios lleva a cabo por medio de él. Sin embargo, Marxsen sigue con demasiada fidelidad a Bultmann cuando identifica a Cristo solamente con el Cristo kerigmático posterior a la pascua. En el evangelio no solo está el Cristo predicado por la iglesia, sino también toda la actividad de Jesús. Toda la existencia terrena de Jesús es evangelio desde el bautismo hasta la muerte.

Al vincular tan estrechamente su obra al acontecimiento de la buena nueva de la salvación en Jesucristo, Marcos ha favorecido la relación entre el evangelio oral y el evangelio escrito. Ha sido como el catalizador que ha facilitado el traslado de sentido. La obra de Marcos se ha convertido en el prototipo del evangelio. A continuación, también Mateo, Lucas y Juan adoptaron el esquema literario de Marcos, aunque nunca definen su obra como un «evangelio».

2 P. Lamarche o c. 31-32 J. Delorme *Aspects doctrinaux du second evangile* en I de la Potterie (ed.) *Jesus aux evangiles* Gembloux Paris 1967 84

5 Solamente a lo largo del siglo II es cuando la palabra «evangelio» empezó a designar a nuestros escritos canónicos actuales. Los primeros ejemplos seguros de su empleo se encuentran en Marción por el año 140, en Justino por 150-155, y en el canon de Muratori, en la segunda mitad del siglo II. Justino habla de las «memorias de los apóstoles que se llaman evangelios»<sup>3</sup>. El canon de Muratori designa al evangelio de Lucas como *tertius evangelii libri* y al evangelio de Juan como *quartum evangelium*<sup>4</sup>. Los títulos actuales datan solamente del siglo III. Aunque el sentido de evangelio fue el que acabó prevaleciendo, la iglesia ha tenido siempre conciencia de que la palabra designa ante todo el contenido de la obra, a saber, la proclamación de la salvación en Jesucristo, y de que en el fondo no puede haber más que un solo y único evangelio. Por eso Ireneo habla del «evangelio tetramorfo»<sup>5</sup>.

## 2 ¿Por que los evangelios despues de las epistolas?

Puede resultar extraño que unos escritos tan importantes como los evangelios hayan sido redactados tan tarde, más concretamente, detrás de las epístolas y varias décadas después de los acontecimientos que refieren. Mas todavía, los evangelios y las epístolas presentan del nuevo testamento una imagen muy diversa. En las epístolas se encuentran pocas alusiones a la actividad terrena de Jesús, a su enseñanza, a sus parábolas, a sus discusiones con los fariseos, a sus milagros. El predicador se convierte en lo predicado, su muerte-resurrección parece ser el único contenido y la única preocupación del testimonio apostólico. En los evangelios, por el contrario, la actividad terrena de Jesús ocupa el primer plano. Él es el mensajero del reino, él es el que habla y actúa. ¿Como explicar estos hechos?

Empecemos distinguiendo dos cuestiones muy diferentes por una parte, el *interés* de la iglesia primitiva por la existencia terrena de Jesús, y por otra parte la aparición en la iglesia de *relatos seguros* sobre la andadura terrena de Jesús.

El interés por la persona de Jesús de Nazaret, a quien se confiesa ahora como Señor, es un hecho cierto y primitivo, atestiguado por los estudios de la *Formgeschichte* sobre las unidades evangelicas preexistentes y sobre los ambientes de vida en donde tuvieron origen esas unidades: ambiente misionero, ambiente litúrgico, ambiente catequético. Así por ejemplo, la pasión del Salvador, incluido el relato de la

3 *I Apol* 66 3 RJ 129

4 RJ 268

5 *Adversus Haereses* III II 7 8 PG 7 884 885 RJ 215

cena, se constituyó pronto en un relato seguido y encontró su sitio en el ambiente litúrgico. También se recogieron pronto los *logia* de Jesús, especialmente sus parábolas, para las necesidades de la catequesis. El discursos de misión, de sabor muy arcaico, agrupa manifiestamente las instrucciones de Jesús a los misioneros. Los relatos de milagros encuentran su lugar en la predicación a los judíos, como signos del reino mesiánico, y a los gentiles, como signos del poder de Dios. El prólogo de Lucas atestigua la existencia en la tradición de esos relatos de diversa extensión, bajo una forma oral o escrita.

Como el evangelio no es en primer lugar una doctrina, sino la salvación realizada en una persona concreta, no puede eliminar todo interés por esa persona histórica y por eso mismo no puede dispensarse de ser en cierto sentido una biografía. En efecto, que un hombre haya predicado y multiplicado las curaciones, que después haya sido arrestado, juzgado, condenado, crucificado, y que ese hombre sea el autor de la salvación, es una cosa demasiado seria para que pueda separarse el acontecimiento de la persona en la que se ha producido. La salvación en Jesús de Nazaret está exigiendo el interés por su existencia entre los hombres.

Pero este interés histórico por la persona de Jesús no responde todavía a la segunda cuestión: ¿por que unos *relatos seguidos* y por que *tan tarde*? En este punto nos vemos reducidos a probabilidades y a veces a simples hipótesis.

La iglesia se vio sin duda obligada a redactar unos textos, con un carácter informativo cada vez más acusado, para responder a las condiciones nuevas de la evangelización. Esas condiciones las creaba la distancia en el tiempo y en el espacio, y más aun la distancia cultural.

Al principio, en Palestina sobre todo, Jesús no tenía ninguna necesidad de ser presentado. Los habitantes de Judea y de Galilea conocían muy bien los rasgos, la enseñanza, las obras y el destino trágico de Jesús. Había desconcertado demasiado la vida religiosa de la nación para que lo olvidaran tan pronto. La aventura de Jesús era un hecho público, que pertenecía a la generación de los testigos. El año 57, en su primera Carta a los corintios, Pablo apela a esos testigos que viven todavía (1 Cor 15, 6). En esta primera fase de la evangelización se trata más bien de *identificar* plenamente al que habían visto recorrer los caminos de Palestina, de explicar como ese hombre Jesús era en realidad el Mesías esperado, más aun, el Señor, el Hijo de Dios entre los hombres.

Pero no ocurría lo mismo con los paganos extranjeros que no sabían nada de Palestina ni de la fe de Israel, como el centurión Cornelio de Cesarea, los habitantes de Antioquia, los griegos de Atenas o los romanos. Para todos estos, anunciar la supervivencia de

un desconocido habría sido inducirles a pensar que se trataba de alguna nueva doctrina esotérica. Es típica en este sentido la reacción de los atenienses a la predicación de Pablo: «Parece ser un predicador de divinidades extranjeras» (Hech 17, 18). La salvación estaba demasiado ligada a la persona histórica de Jesús, había que presentarlo. Clemente de Alejandría escribe que Marcos escribió su evangelio para responder a los deseos explícitos de sus oyentes de Roma<sup>6</sup>. Por su parte, el canon de Muratori declara que Juan escribió su evangelio a petición de los obispos de Asia<sup>7</sup>. Es difícil verificar la exactitud de estas tradiciones. Lo cierto es que en el contacto con los paganos y al ir difundiendo por todas partes, el evangelio tenía que relacionarse cada vez más necesariamente con la persona de Jesús. Por eso la predicación a los gentiles va eludiendo los argumentos de la Escritura y prefiere insistir en los detalles de carácter cronológico y geográfico que permitan situar a Jesús de Nazaret. Lo esencial sigue siendo la pasión y la resurrección, pero se amplía el marco histórico. En este sentido la predicación de Pedro en Cesares (Hch 10, 37-41) es una especie de esquema, una miniatura de lo que será luego el evangelio escrito. Por otra parte, como el evangelio se dirige a ambientes culturales diversos, al mismo tiempo que informa, tiene que «actualizar» esos informes. Así es como el mismo evangelio que se les propone a los judeo-cristianos (Mateo), a los romanos (Marcos), a los griegos (Lucas), a los habitantes del Asia menor (Juan), se convierte en nuestro evangelio «tetramorfo».

Todavía queda una última cuestión: ¿por que ese retorno *tardío* a una descripción narrativa, después del anuncio global de la salvación? ¿Por que unos evangelios en la segunda mitad y hasta a finales del siglo I? ¿Por que la iglesia, después de haber predicado a Cristo, el Señor, el Hijo de Dios, vuelve a Jesús, el rabino de Nazaret, y a su carrera terrena? Según Kasemann, como hemos visto, los evangelios se habrían escrito para luchar contra ciertas tendencias espiritualizantes en demasía, que se manifestaron en Corinto, o contra la gnosis, es decir, contra corrientes que abandonan la figura terrena e histórica de Jesús para reducir el cristianismo a una doctrina sin figura o que encierran la revelación cristiana en unas experiencias espirituales, individuales o colectivas, que prescindían del Cristo *extra nos* para pensar únicamente en el Cristo *in nobis*. Se trata por consiguiente de prevenir a la iglesia contra un peligro mortal: el de pensar en el Cristo que vive en nosotros para hacer poco caso de su existencia personal, corporal e histórico. En nombre de un Cristo ideal y místicamente puro, se acabaría eliminando al mismo Jesús y su humanidad. Se

6 Eusebio HE 6 14 PG 20 552

7 RJ 268

llegaría a olvidar que él vive en nosotros, pero después de haber existido como nosotros y fuera de nosotros, y que el glorificado fue anteriormente humillado y crucificado

La iglesia rechaza un cristianismo que no pase por la historia. Para reaccionar contra esas tendencias por lo menos ambiguas, renueva su memoria del pasado. La vuelta a la historia de lo que sucedió una vez para siempre protege de este modo la predicación. El señorío actual de Cristo es inseparable de lo que sucedió: la salvación se lleva a cabo antes de nosotros y fuera de nosotros. De este modo el evangelio de los evangelistas impide el evangelio predicado convertirse en mito, en gnosis, en ideología.<sup>8</sup> C. H. Talbert, por su parte<sup>9</sup>, opina que la obra de Lucas, evangelio-Hechos, va dirigida contra el gnosticismo, y que tiene la finalidad de subrayar el carácter de auténtica humanidad de Cristo. Por este motivo nos dice, Lucas introduce en su evangelio los relatos de la infancia (cap. 1-2) y la genealogía de Jesús (cap. 3), acentuando el carácter biográfico de su exposición. Por esta misma razón los Hechos manifiestan una preferencia visible por el nombre de Jesús. Finalmente, según una tradición representada por san Ireneo y san Jerónimo, el evangelio de Juan habría sido escrito contra Cerinto, que se negaba a reconocer en Cristo al Hijo de Dios hecho realmente carne, hombre entre los hombres.

### 3 Rasgos característicos del género literario «evangelio»

Podemos ahora intentar señalar en qué constituyen los evangelios un género literario «específico», incluso en el interior del nuevo testamento.

No es posible desde luego asimilarlos a ninguno de los géneros literarios antiguos: ni al tipo de la gran historia, como la de Polibio, Tucídides, Tito Livio, ni al tipo de las biografías griegas, ni al género de las «memorias», como la que escribe Jenofonte sobre Sócrates, ni al retrato literario. En el nuevo testamento los evangelios representan un caso único. Los otros escritos manifiestan que no carecen de ciertas informaciones sobre la vida de Cristo, pero fundamentalmente es el acontecimiento de la cruz y de la resurrección el que ocupa su atención. Apenas mencionan el resto de la actividad de Jesucristo. Solo los evangelios se interesan visiblemente por la actividad terrena de Cristo. Por otra parte, los redactores de los evangelios no son

escritores que trabajen en su despacho, sobre la base de unos documentos de archivo y preocupados de escribir una vida completa de Jesús, desde su nacimiento hasta su muerte. Efectivamente, no encontramos en los evangelios ningún desarrollo sobre los orígenes de Jesús, sobre su formación, su carácter, su personalidad. Tampoco nos encontramos con una cronología precisa, ni con una topografía exacta, que son sin embargo las coordenadas fundamentales de la historia. Las indicaciones de tiempo y de lugar son vagas, genéricas: «luego, en aquel tiempo, a continuación, en la casa, en el lago, por el camino, en la montaña». El conjunto mismo de la tradición queda estructurado dentro de una trama elemental con algunos puntos de enlace estereotipados. En estas condiciones, ¿cómo caracterizar un género que evoluciona manifiestamente en el interior de la historia y que sin embargo toma sus distancias respecto a la historia en un grado muchas veces desconcertante? No podemos aquí hacer otra cosa más que describir cada uno de sus rasgos, para que el lector pueda por lo menos componer la fisonomía que surge de esta descripción.

1 Los evangelios son la proclamación de la nueva absolutamente única y original (la *Ur-Kunde*) ya que tiene por objeto el *acontecimiento* primero de la historia humana, a saber, la intervención decisiva de Dios en Jesucristo. La manifestación de Cristo entre los hombres es el «comienzo» históricamente único, la *arche* ya que en él y por él se lleva a cabo la salvación prometida y esperada durante siglos. La «plenitud de los tiempos», es «ahora», «hoy». Por consiguiente, el evangelio no puede ser una proclamación neutra, se presenta como una llamada a la decisión última. En adelante ya no puede producirse nada más importante en la historia humana, tanto en el nivel personal como en el colectivo. Todos los hombres están llamados a la conversión. El que quiera leer correctamente los evangelios, tiene que dejar que resuene en su ánimo esa llamada prodigiosa que, en Jesús, anuncia la salvación. Los oyentes de Pedro el día de Pentecostes experimentaron esta impresión y «acogieron la palabra» (Hech. 2, 36-41).

2 Los evangelios *se vinculan a una tradición* ya formada, que fue a su vez una *relectura* en el Espíritu, del acontecimiento Jesús a la luz de la Pascua, del antiguo testamento y de la experiencia de la Iglesia naciente. Esta dependencia se expresa en el hecho de que insertan en el marco de su relato ciertas secuencias o unidades ya constituidas. Los evangelios, antes de ser obras definitivamente compuestas, son entonces los testigos de una literatura que se encargan de recoger, de organizar y de confirmar. Observemos sin embargo que esta tradición viva fue captada y fijada en diferentes etapas de su evolución, antes de quedar finalmente inserta en la obra del último redactor. Los evange-

8 E. Kasemann *Blind alleys in the Jesus of history controversy* en *New Testament questions of today*. London 1969. 32-41.

9 Ch. H. Talbert *Luke and the gnostics*. New York 1966.

listas recogen una tradición que sufrió la influencia de varias teologías, y esas teologías no quedaron completamente orilladas por la redacción final. Por otra parte, los evangelistas a su vez *reescriben* cada uno dentro de su propia perspectiva, lo que han recibido de las tradiciones y teologías anteriores, ya que todos ellos tienen conciencia de anunciar la buena nueva de la salvación a los hombres de un determinado ambiente y de responder a sus problemas.

3 El marco de los evangelios común a todos, debe su estructura y sus temas esenciales al kerigma anterior, tal como es posible reconstruirlo a partir de las cartas de Pablo (1 Cor 15, 3-5, 11, 23-27, Rom 1, 1-4) y de los discursos de los Hechos (2, 22-36, 3, 12-26, 4, 8-12, 5, 29-32, 10, 34-43, 13, 16-41). Los evangelios desarrollan y amplían este esquema tradicional, que asume las líneas siguientes: ha llegado el tiempo del cumplimiento de las promesas, Jesús es de la raza de David, después de la predicación del Bautista comenzó su ministerio en Galilea curando a los enfermos y liberando a todos los que habían caído bajo el poder de Satanás, luego subió a Jerusalén, donde sufrió y fue crucificado, resucitó entre los muertos y se apareció a numerosos testigos, ahora está exaltado, todos los hombres están invitados a la penitencia y a la conversión. Marcos se atuvo a este cuadro que se le había impuesto, tomando como base la pasión y la resurrección. Es una prueba de que, para los evangelios, la muerte de Jesús es el acontecimiento capital, ya que en él se realiza la salvación de la humanidad.

4 El anuncio de la salvación toma la forma de una *narración histórica*. Puesto que se trata ante todo de una «proclamación» de la salvación, no se pueden concebir los evangelios como una vida de Jesús, así lo ha probado el fracaso del intento liberal. Por otra parte, esta proclamación adquiere la forma de una exposición histórica (y esto sigue caracterizando a los evangelios), ya que la salvación anunciada es un acontecimiento que se relaciona con una existencia terrena e histórica. Describir el desarrollo de esta existencia es al mismo tiempo proclamar el acontecimiento de la salvación. Marcos fue el primero en exponer de este modo la buena nueva dentro del cuadro esquematizado de la existencia de Jesús. Y lo hizo no por simple amor al pasado, sino por respeto a la realidad. En efecto, no es a un Cristo glorioso cualquiera a quien nos adherimos por la fe, sino a aquel que fue glorificado por haber aceptado la kenosis de su vida terrena, humilde y llena de sufrimientos. En Marcos este movimiento de la existencia de Jesús, centrado en la pasión-resurrección, es un *perfil* de la vida de Jesús, con un solo viaje a Jerusalén antes de la pasión y en un cuadro en cuatro partes que no recoge más que las grandes articulaciones de su vida. Marcos, sin embargo, no solo adopta la forma narrativa de unos acontecimientos descritos en preterito o en

presente histórico, sino que distingue con claridad los diversos planos temporales. Describe para la iglesia *presente* la historia de la salvación en sus comienzos (predicación del Bautista, bautismo y predicación de Jesús), su desarrollo en Galilea y en las regiones vecinas y su final trágico (relato de la pasión según una secuencia cronológica más rigurosa de los acontecimientos). Además, la actividad de Cristo como Hijo del hombre abarca el futuro, el presente y el pasado. El Hijo del hombre, que fue condenado ante el sanedrín, es aquel que ya entonces tiene el poder de perdonar los pecados (Mc 2, 10) y el que vendrá algún día sobre las nubes del cielo. El pasado, el presente y el futuro corren juntamente, pero siguen siendo distintos.

En Lucas es todavía más acusada esta perspectiva histórica, ya que la historia de Jesús recibe una prolongación *hacia atrás* con los relatos de la infancia, y *hacia adelante* con la historia de los apóstoles. La historia de la salvación se caracteriza por una continuidad históricamente constatable y por un proceso de desarrollo en donde es Cristo el que ocupa el centro. Tanto Jesús como la iglesia recorren unas etapas. Lucas se convierte de este modo en el primer historiador del cristianismo, esforzándose por trazar y fijar los grandes periodos de la historia de la salvación.

5 Los evangelios son a la vez *narración* y *confesión*: narración sobre Jesús y testimonio de la comunidad que cree en él. Mas aun, la narración y el testimonio están tan íntimamente ligados entre sí que el relato es confesión y el testimonio de fe es narración o recital sobre Jesús, lo mismo que sucede en los «credos» del antiguo testamento, que son un relato sucinto de los actos salvadores de Dios (Dt 26, 5-9, 6, 20-24, Jos 24, 2-13). No encontramos nada parecido en la literatura profana. La razón fundamental de ello es que, para el narrador-testigo que es el evangelista, el Señor resucitado, vivo y presente para siempre es idénticamente Jesús de Nazaret, salvador por medio de su vida y de su muerte. Narrándolo, lo confiesa «Jesús es Señor». Como los evangelios tienen entonces como objeto a la persona histórica de Jesús, Cristo y Señor, por eso son a la vez historia y kerigma.

6 Si los evangelios son la proclamación de la salvación en Jesucristo a unos grupos humanos geográfica y culturalmente distintos, presentan un carácter de *actualización* y de *diálogo*. Cada evangelio se refiere a una comunidad cristiana determinada y a una situación concreta: la comunidad de Jerusalén, la comunidad de Antioquia, las comunidades griegas, las comunidades de Asia y de Roma. Los evangelios registran el diálogo de la iglesia con los hombres y los problemas de esas comunidades. Así el evangelio de Mateo, redactado en Siria por los años 80, responde a las cuestiones de una comunidad judeo-cristiana en discusión con la sinagoga que se encuentra a su vez en plena reorganización después del desastre del año

7 El evangelio responde a estas cuestiones apoyándose en una tradición que deriva su autoridad del mismo Jesús, sobre todo de su mensaje. De este modo, el diálogo de Jesús con los judíos de su tiempo prosigue, a través de la iglesia con otros interlocutores y otros ambientes, con lo que los evangelios son como unas partituras de este diálogo polifónico. No es posible leer los evangelios prescindiendo de su carácter actualizador.

En conclusión, si los evangelios adoptan deliberadamente la forma narrativa propia de la historia para descubrir la actividad terrena de Jesús de Nazaret, en sus comienzos, en su ministerio público y en su destino trágico se sigue que el género literario «evangelio» no se libra del condicionamiento y del cuestionamiento de la historia. Reconociendo la historicidad como dimensión de la salvación en Jesucristo, los evangelios se someten a los criterios de la investigación histórica.

## NOTA BIBLIOGRÁFICA

- Blaeser P. *Evangile* en H. Fries (ed.) *Encyclopedic de la foi* II. Paris 1965. 87-95.
- Bornkamm D. G. *Bibel. Das Neue Testament. Eine Einführung in seine Schriften im Rahmen der Geschichte des Urchristentums*. 1971.
- Delorme J. *Aspects doctrinaux du second evangile* en I. de la Potterie. Dodewaard J. A. Evan. *Jesus s'est-il servi lui-même du mot evangile?* *Biblica* 35 (1954) 160-173.
- Friedrich G. *Evangelizomat euaggelion* TWzNT II (1935) 705-735.
- Gaboury A. *La structure des evangiles synoptiques. La structure type a l'origine des evangiles*. Leiden 1970.
- Graystone G. *The forms of new testament literature* en *A new catholic commentary on holy Scripture* col. 641-642.
- Kasemann E. *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II. Göttingen 1964. 31-68.
- Lamarche P. *Revelation de Dieu chez Marc*. *Le Point theologique* 20. Paris 1976.
- Lambrecht J. *Qu'est-ce qu'un evangile?* *Revue du Clerge africain* 22 (1967) 6-14.
- Leon Dufour X. *Los evangelios y la historia de Jesús*. Barcelona 1976.
- Marxsen W. *El evangelista Marcos*. Salamanca 1981.
- Mollat D. *Evangile* en *Dictionnaire de Spiritualite* 4. 1745-1765.
- Mussner F. *Evangile* y *Centre de l'evangile* en R. Schnackenburg. A. Vogtle. H. Schürmann. F. Mussner. H. Fries. H. Schlier. *Le message de Jésus et l'interpretation moderne*. Paris 1969. 151-176.
- Perrin N. *The literary gattung gospel*. *The Expository Times* vol. 82. oct. 1970. n. 1. 4-7.
- Pesch R. *Anfang des evangeliums Jesu Christi. Eine Studie zum Prolog des Markusevangeliums* en *Die Zeit Christi*. Freiburg 1970. 108-144.
- Robinson J. M. *The problem of history in Mark*. 1957.
- Schnackenburg R. *Das Evangelium im Verständnis des ältesten Evangelisten* en Hoffmann. *Orientierung an Jesus*. Freiburg. Basel. Wien 1973. 309-323.
- Talbert Ch. H. *Luke and the gnostics*. New York 1966.
- Trevijano R. *Comienzo del evangelio. Estudio sobre el prologo de Marcos*. Burgos 1971.
- Vogtle A. *Formazione e struttura dei vangeli* en *Discussioni sulla Bibbia*. *Giornale di Teologia* I. Brescia. 1967. 82-123.
- Zimmermann H. *Neutestamentliche Methodenlehre*. Stuttgart 1967.



## Estatuto de la historia y condición del historiador

Cuando abordamos el problema del acceso a Jesús a través de los evangelios, nuestra reflexión quiere ser un estudio sin prejuicios, pero no sin presupuestos. Supone en particular cierta concepción de la historia y de otras varias realidades relacionadas con ella (memoria, historicidad, historiografía). Estas nociones, invocadas constantemente en el curso de la demostración, exigen una mayor precisión, ya que condicionan la inteligencia misma del problema estudiado. Correlativamente, hay que definir también la condición del historiador que se dedica a la investigación del acontecimiento Jesús. Efectivamente, esta condición, debido a la misma naturaleza de los evangelios (narraciones y confesiones de fe) exige un estudio en el que la crítica literaria y la crítica histórica trabajen a la par. Antes de emprender la parte propiamente sistemática de nuestra demostración, tenemos que proceder por tanto a una especie de semántica de base y a una justificación de nuestras premisas.

### 1 Memoria historia e historicidad

La memoria del pasado en nuestra existencia no es simplemente un apéndice de nuestra vida personal, una especie de fichero para conservar los recuerdos de nuestra vida anterior. La memoria, escribe A. Bridoux, es lo que me da la certeza irrefragable de la identidad de mi persona y de la originalidad radical de mi naturaleza. De todas nuestras certezas, esta es sin duda alguna la más fuerte y la anclada con mayor solidez en el corazón del hombre. Todos los cambios que puedan sobrevenir no son nada al lado de esta identidad fundamental, mas aun, no hacen mas que ponerla mas de relieve.<sup>1</sup>

1 A. Bridoux *Le souvenir* Paris 1953 6

En la memoria los hechos no quedan simplemente recogidos y archivados, cada suceso queda situado en una perspectiva determinada y constituye con los demás hechos también conservados una serie continua, orgánica y significativa. Cada acontecimiento tiene un *antes* y un *después*. Pero el tiempo y el movimiento, como tales, no constituyen todavía la historicidad. Esta solo se presenta a la conciencia una vez que el pasado revive como pasado y es percibido como vivido. Por eso hay que decir que la conciencia es esencialmente *memoria*. La conciencia va en busca del tiempo vivido, pero al mismo tiempo lo percibe como una anticipación del futuro. La conciencia es al mismo tiempo memoria del pasado y anticipación del porvenir, memoria y profecía, retrospectiva y prospectiva. Esta dialéctica es posible porque el ser del hombre es voluntad de ser cada vez más y de valer cada vez más. Frente al porvenir la conciencia se convierte en deseo, esperanza, proyecto. El pasado se transforma en energía de porvenir. El hombre *pro-jecta* es decir, se arroja hacia adelante y de esta forma se construye. El porvenir es el hombre en estado de proyecto. A este propósito, E. Dardel<sup>2</sup> hace observar justamente que el porvenir precede al presente. En efecto, es a partir del porvenir como el hombre se construye, ya que el porvenir es el abanico de sus posibilidades. Se perfila ante su vista, no para quedarse en porvenir, sino para hacerse presente. Pues bien, el paso del porvenir al presente se lleva a cabo por medio de la opción, de la elección, de la decisión y finalmente de la ejecución. En la opción el hombre asume una de las posibilidades de su futuro, mientras que por la acción se realiza, se hace presente a una de las promesas de porvenir que se le ofrecen. Así pues, la intención y la acción están íntimamente relacionadas.

Si esto es así, ¿qué es lo que hay que entender por historia? La historia es el ser del hombre en cuanto que se construye según un ritmo de intención-realización, de proyecto-ejecución, por medio de la decisión. La historicidad a su vez es ese mismo ritmo, considerado como ley fundamental del ser humano<sup>3</sup>. A través de la serie de posibilidades que se le ofrecen, el hombre se construye y construye su propia historia, siempre según esta dialéctica de proyecto-opción-realización. Añadamos que al mismo tiempo que edifica su historia personal, el hombre se convierte en un momento de la historia humana, ya que no puede realizar su historia personal sin hacerse el mismo parte integrante de la historia universal. La historia se va desarrollando entonces entre dos términos: la unidad del proyecto celular de la persona y la unidad más amplia de la historia de la humanidad<sup>4</sup>.

2 E. Dardel *L'histoire science du concret* Paris 1946 58 59

3 A. Rizzi *Cristo verita dell'uomo* Roma 1972 48

4 *Ibid* 35 40

La teología de la historia, ensanchando mas aun esta vision, señala que mas alla de cada proyecto individual y mas alla de los proyectos de la humanidad, existe un proyecto superior que incluye y trasciende a la historia de la humanidad, a saber, el proyecto del Dios mismo. En efecto, la historia puede revestir un sentido que el mismo hombre determina (al estilo de Hegel y de Marx), o un sentido trascendente que se escapa del designio del hombre. El cristiano piensa que el sentido ultimo de la historia pertenece a Dios. «Lo que constituye la realidad profunda de la historia —observa Marrou—, lo que se va construyendo a traves del tiempo, lo que va creciendo, la ciudad de Dios, el cuerpo místico de Cristo, es por naturaleza algo que no pertenece al orden de la experiencia sensible y que necesariamente se escapa en medida muy amplia de nuestra vision»<sup>5</sup>

## 2 El conocimiento histórico

1 El termino «historia» es ambiguo. Puede designar tanto el pasado del hombre (historia vivida) como historia contada, escrita, que es el conocimiento del pasado. Para evitar esta ambigüedad, los autores distinguen entre historia e historiografía, entre historia (con minúscula) e Historia (con mayúscula), entre *Historie* y *Geschichte*. De momento, entendemos por historia el pasado vivido, y por «Jesús de la historia» a Jesús de Nazaret en su historia terrena. Cuando se trate del trabajo histórico hablaremos de investigación o de conocimiento histórico, o de historiografía. El termino mismo de historia vivida sigue siendo elástico. En efecto, puede designar la historia de un hombre, la historia de un pueblo, la historia de una guerra, la historia de un movimiento cultural, la historia de la humanidad. Sirve para expresar la realización de uno de varios proyectos, tanto individuales como colectivos.<sup>6</sup>

2 La concepción de la historia que domino en el siglo XIX y que durante mucho tiempo inspiro los juicios que se daban sobre el valor histórico de los evangelios es la del positivismo, representado por Ludwig von Ranke (1795-1886) y Theodor Mommsen (1817-1903). Pues bien, según los canones del positivismo, que aspira a dar del pasado una imagen exacta y completa a partir de fuentes «históricamente puras», este juicio de valor no puede menos de mostrarse desfavorable con los evangelios, ya que estos aparecen evidentemente como fuentes «contaminadas» por su intención de fe y por la interpretación teológica. Por consiguiente, conviene examinar los postulados del positivismo.

En la base del positivismo hay una epistemología ingenua, acrítica. Esta, en efecto, considera el objeto del conocimiento histórico como un dato ya construido y el conocimiento histórico como el registro o la fotografía de ese objeto. La objetividad del conocimiento histórico consiste en percibir el dato tal como es (*wie es eigentlich gewesen*), en registrar los hechos en su estado bruto, en su verdad original, fuera de toda interpretación. El ideal del positivismo histórico es llegar a la exactitud fría, neutra, impersonal de las ciencias naturales. Se mantiene rigurosamente al nivel de los hechos, en su pura materialidad.

Hemos de reconocer que semejante ideal no solamente es inaccesible, sino contrario a la realidad. Los hechos van siempre acompañados de una interpretación individual o colectiva, sin la que por otra parte serían ininteligibles. Así por ejemplo, decir que Kennedy fue asesinado en Dallas es algo más que un hecho. Para hablar de un hecho solamente habría que decir «Kennedy, durante el curso de una visita a Dallas, fue encontrado cubierto de sangre con dos balas en el cuerpo». Pero decir «asesinado» es ya una interpretación y supone una causa intencional, por parte de una o varias personas. Todo hecho humano, en la práctica, se manifiesta a la vez como un hecho y una interpretación, que se traduce por un juicio. Fuera del espíritu humano, que capta y que juzga, no hay más que un caos de datos. Así pues, la objetividad a propósito de un hecho histórico consiste en entrar en el horizonte de una conciencia que lo percibe y lo juzga. Este principio se verifica incluso a nivel del conocimiento científico. En efecto, la pretensión de penetrar en la naturaleza de las cosas tal como es ha sido hace tiempo abandonada por los hombres de ciencia. Estos reconocen que son intérpretes de la realidad en un determinado nivel de inteligibilidad. Sus modelos o esquemas son intentos de interpretación de la realidad. La misma ciencia física no está por tanto de acuerdo con los principios del positivismo.

Hemos de añadir que cada hecho humano es susceptible de un número indefinido de interpretaciones, que esperan ser reconocidas o redescubiertas. Pues bien, esta actividad de discernimiento será siempre imperfecta, parcial, unilateral. Además, la materialidad del hecho no constituye más que un elemento entre otros muchos del devenir de un hombre que se realiza en un proyecto. Un hombre ha dado vida a un proyecto, otro hombre, el historiador, se dedica a recuperar ese hecho, interpretando la intención que lo anima por medio de una hipótesis explicativa. Por eso, en cada hecho humano la objetividad no puede definirse más que integrando la aportación del sujeto que dio vida al hecho como expresión de su proyecto y la aportación de aquel otro sujeto que lo recupera intentando interpretarlo.

5 H-I Marrou *Theologie de l'histoire* Paris 1968, 61

6 A. Rizzi, *o. c.* 79-80

3 En la investigación histórica, como en todas las ciencias humanas, intervienen siempre ciertos elementos de subjetividad, individuales o colectivos, que no es posible eliminar. Indiquemos al menos dos de estos elementos

a) *La elección de una perspectiva* Si, por ejemplo, escribo la historia de la Contrarreforma, ese periodo se presenta como un momento de vigorosa recuperación religiosa, al contrario, si escribo una historia del arte, se presenta como un periodo de decadencia. La elección de una perspectiva lleva ya consigo una interpretación de la realidad. No cabe duda de que es necesaria esa elección, pero impone ciertamente límites a la objetividad, ya que reduce la realidad a una sola de sus dimensiones

b) *La opción afectiva* Hay con frecuencia factores emotivos que desempeñan un papel decisivo en los juicios sobre las personas o los acontecimientos. Así por ejemplo, un juicio sobre el papel político que representaron hombres como Napoleón, Churchill, de Gaulle, Lenin, dependerá en gran parte de las posiciones afectivas iniciales. La guerra de 1939-1945, vista por los franceses, los alemanes, los ingleses, los americanos o los rusos, aparecera con una luz muy diferente según la nación de que se trate. ¿Quién escribirá la historia «objetiva» de las cruzadas, de la revolución francesa, de la revolución rusa? La opción existencial de historiador, creyente o no creyente, con sus presupuestos filosóficos, condiciona todo su trabajo, consciente o inconscientemente inspira la selección de los documentos, la organización y la interpretación de los materiales, la síntesis a la que llega. Los evangelios, por ejemplo, cuantan como anduvo Jesús sobre las aguas. Inmediatamente intervienen las opciones personales: milagro, puro simbolismo, alucinación, explicación natural, deseo de engañar en el narrador, etcétera. No se trata sin embargo de caer en un escepticismo total sobre la posibilidad de una investigación histórica válida, sino de valorarla correctamente. El primer paso hacia la objetividad consiste en el historiador en declarar abiertamente la perspectiva que adopta y en enunciar sus presupuestos. Puede entonces abrirse a otra perspectiva distinta de la suya y hasta renunciar simplemente a ella, si hay lugar y se encuentran hechos solidamente atestiguados<sup>7</sup>. La objetividad es ante todo búsqueda de la objetividad

4 La relación entre historia vivida y conocimiento histórico no puede definirse correctamente más que a partir de una visión exacta de la existencia como historicidad. La historia vivida es la acción humana en cuanto intención realizada. Y la intención es la conciencia

del hombre que se proyecta como posibilidad de porvenir, es el sujeto humano en fase de prospectiva

Así pues, la investigación histórica no se encuentra ante un puro hecho material, desprovisto de toda significación, sino ante una intención encarnada, ante un proyecto realizado. ¿Que es lo que pretende entonces la investigación histórica? Es la interpretación *re-creadora* de la intención creadora de la historia vivida. Recorre al revés el camino de la vida. Mientras que la historia vivida procede del proyecto a su realización, la investigación histórica procede de la acción a la intención. Se dedica a descubrir la intención del sujeto en el acto por el que se construye. La historia vivida y la investigación histórica se condicionan mutuamente. Pero, repitámoslo, el conocimiento histórico no es posible sino porque la historia vivida en sí misma es ya «significante», inteligible. De aquí se sigue que la investigación histórica no es posible más que con la condición de adoptar ante la historia vivida una actitud al mismo tiempo de afinidad, para conulgar con ella, y de distanciamiento, para juzgarla correctamente. La «comprensión» implica siempre este doble proceso

a) *Afinidad o connaturalidad* No se puede comprender un libro, una película, sin participar de la intención del mismo autor, por una especie de adivinación. Tenemos que hacernos contemporáneos del autor y de su obra. Según la expresión de Claudel, para conocer (*connaître*) hay que con-nacer (*co-naître*). Tenemos que abandonar provisionalmente nuestra posición para entrar en la del otro, hacernos disponibles y mantenernos a la escucha. Comprender un texto es comprender a una persona, esto supone una simpatía y sintonía de onda

Cuando se trata de la exégesis, hay que abolir la distancia cultural que nos separa del texto para hacerse contemporánea de su autor. Efectivamente, la exégesis no puede eludir la necesidad de una vuelta a los tiempos y a los modos de hablar en los que apareció la palabra sagrada, a fin de encontrar la realidad significada, con la intención del autor, en el ambiente de vida en donde vio su nacimiento. Leer el texto sagrado es el fruto de una segunda espontaneidad, que es a su vez el resultado de un ejercicio hermenéutico riguroso

b) *Distancia y juicio* Por otra parte, para juzgar bien de un objeto, hay que poder apartarse de él, tomar distancias del mismo, situarlo en un horizonte más amplio. Después de un tiempo de afinidad, se necesita un tiempo de distanciamiento, para comprender el objeto en su alteridad. El historiador se parece entonces al juez de instrucción, se convierte en el hombre de la sospecha. No deja por ello de comprender, pero procura integrar el primer tiempo (de connaturalidad, de simpatía, de vida-con-el-otro) en un segundo tiempo, englobante y totalizante, que permite apreciar y juzgar mejor, y hasta

superar el propio horizonte. Así por ejemplo, la poesía de Baudelaire adquiere un sentido mucho más rico a la luz de la explosión literaria del simbolismo a la que dio origen. Del mismo modo, se puede juzgar el romanticismo a partir del romanticismo alemán y francés, para concluir que el romanticismo es «misterio», pero el estudio del romanticismo italiano obligará enseguida a revisar este juicio un tanto simplista.

Por distanciamiento no entendemos aquí simplemente una distancia psicológica, sino también una distancia *temporal*. En efecto, para apreciar correctamente un acontecimiento o un movimiento histórico de cierta dimensión, es menester que se suavice anteriormente la efervescencia de las opiniones contradictorias, es necesario además, para valorar la importancia y la intensidad de una curva, poder compararle con otras curvas.<sup>8</sup> Por eso mismo se han necesitado varias décadas y hasta siglos para medir la fuerza de impacto del cristianismo naciente.

c) *Distancia y continuidad*. Para juzgar debidamente, es preciso que haya no solamente distancia, sino continuidad en la distancia, si no, hay ruptura. La *tradicción* es la que mantiene a la vez la distancia y la continuidad en la distancia.

Es importante —observa Gadamer— ver en la distancia temporal una posibilidad positiva y productiva que se le da a la comprensión. Esa comprensión es un abismo fascinante pero es posible franquearlo gracias a la continuidad de proveniencia y de transmisión a la luz de la cual se nos ofrece cualquier tradición a nuestra vista.<sup>9</sup>

Sucede que la situación de afinidad se da a veces de antemano, bien sea debido a una contemporaneidad cronológica con el acontecimiento y su ambiente de origen, o bien porque la tradición mantiene y lleva consigo el horizonte en el que tuvo origen un documento, haciéndonos así connatural la lectura de ese texto cronológicamente lejano. El trabajo exegetico consiste entonces simplemente en iluminar el sentido del texto, si es oscuro o ambiguo. Pero sucede también a veces que la tradición representa una serie de relecturas o de interpretaciones que se han ido haciendo a lo largo de los siglos, en horizontes culturales cada vez más diferentes. En ese caso es necesario el trabajo hermenéutico. Se trata de reconstruir la situación cultural original y de descubrir el sentido inicial. Esta situación es la de nuestros evangelios, que representan una serie de relecturas sucesivas de la existencia vivida de Jesús.

<sup>8</sup> H. G. Gadamer, *Verdad y método*, Salamanca 1977.

<sup>9</sup> *Ibid.* 137.

d) *Distancia y profundización*. La distancia temporal no es solamente un obstáculo que hay que vencer. Es también una fuente de profundización, ya que permite la multiplicidad de miradas y de perspectivas. Inserto en un nuevo marco, un hecho o un texto adquiere mayor inteligibilidad. Descubre riquezas que estaban hasta entonces latentes. Cada obra, y casi cada palabra y cada acción, anticipa una serie indefinida de lecturas. La comprensión de un texto, de una obra, de un acontecimiento, es un proceso ilimitado, indefinido.<sup>10</sup>

De aquí se sigue que la historia vivida sigue estando abierta a una inteligencia cada vez más rica del pasado. El arte del historiador está en captar esas armonías que se difunden a través de los siglos. Por eso mismo sigue siendo posible, en virtud del cambio de horizonte, reescribir sin cesar la historia. Israel, por ejemplo, no cesó de meditar en su pasado para percibir sus riquezas latentes. El antiguo testamento representa una relectura constante de esos acontecimientos fundamentales que dieron origen a Israel como pueblo: el exodo, la alianza, la elección. Cada generación recoge por su cuenta la meditación de esos acontecimientos, aplicándose a descubrir su sentido inagotable. Al renovar la inteligencia del pasado, la historia renueva la posibilidad del porvenir.

### 3 *Aplicación al problema de los evangelios*

Las observaciones que acabamos de hacer sobre la historia y el conocimiento histórico nos permiten ya constatar que nuestros evangelios se acercan mucho más a las nociones de historia y de fidelidad histórica que lo que pensaban los defensores del positivismo. En efecto, lo que nos refieren los evangelios es la existencia terrena de Jesús, pero con el sentido profundo que revestía para el mismo Jesús. Jesús, asimilando la voluntad del Padre hasta ese abismo de la caridad que lo llevó hasta la cruz, ese es el proyecto fundamental de Jesús. Que la intención de los evangelistas fue realmente referir ese sentido de obediencia salvífica de la vida de Jesús es algo que puede verificarse por la importancia que conceden al relato de la pasión (por ejemplo, en el evangelio de Marcos). La verdad es que hay dos aspectos que se subrayan constantemente en los evangelios.

1. Por una parte, el propio acontecimiento, en su realidad de acontecimiento «sucedido de verdad». Los evangelios indican también a veces el *sentido* del acontecimiento, a saber, ese sentido que pertenece al acontecimiento mismo, que les es «interior». Por tanto, el sentido no es un elemento sobreañadido por la tradición, sino que

<sup>10</sup> *Ibid.* 139.

forma cuerpo con el acontecimiento. El sentido es fructificado, pero no es creado. Así por ejemplo, la muerte de Jesús no es un simple fallecimiento, el carácter oblativo de esa muerte pertenece a su realidad. La función del historiador consiste en buscar, más allá de la diversidad de las recensiones, la realidad del acontecimiento y su significación. Ese es el elemento de verdad que contiene el positivismo: la investigación histórica tiene que encontrar al Jesús prepascual, en su totalidad de acontecimiento-significante.

2 Por otra parte, si el acontecimiento tiene un sentido, este no se ofrece a la curiosidad como si fuera un puro objeto de información, se presenta como una interpelación, como una llamada a la conversión y a una vida auténtica. La realidad de Jesús no es neutra, sino que pone en juego la existencia del que se encuentra con ella. Tal es el elemento válido de la «nueva hermenéutica». El historiador, como tal, no tiene que decidir por los demás. Pero puede mostrar que la llamada a la decisión de fe pertenece al mensaje de Jesús. Puede también mostrar que la interpretación cristiana de Jesús es coherente con la dirección que estaba históricamente presente en su existencia.

En efecto, ya en tiempos de Jesús tenía un sentido su existencia terrena. Sus palabras y sus gestos no eran puros enigmas. Su vida se presentaba como un proyecto marcado por unas opciones. La comunidad de Jesús y de sus discípulos participó de ese proyecto y puso unos gestos que la comprometían, por ejemplo, la misión de los doce. La conciencia prepascual del acontecimiento no lo transmite por tanto bajo la forma de material bruto, in-significante, contiene ya, sin separarlos, el acontecimiento y su primera comprensión. No cabe duda de que esa inteligencia es todavía imperfecta, pero al fin y al cabo ha nacido de la realidad.

De esta forma, ya desde el comienzo, el acontecimiento se presenta como portador de sentido, aunque ese sentido no fue inmediata y plenamente percibido. La tradición creyente comprendió el pasado a medida que lo aplicaba al presente. Los evangelios son la expresión de esa plenitud de sentido implícitamente contenido en el acontecimiento prepascual, pero imperfectamente captada por los apóstoles. Representan la fructificación del pasado y de su sentido original. Recogen el pasado como acontecimiento «sucedido», al que no cesan de referirse (hecho y sentido), pero al mismo tiempo las diversas recensiones y las diversas teologías recuperan el sentido total y pleno del acontecimiento. Manifiestan además las posibilidades indefinidas de actualización y de aplicación que representa la existencia vivida de Jesús. La historia, sin embargo, puede y debe preguntarse si estas expresiones diversas de una misma plenitud son explicaciones legítimas de la misma. Más allá de la actualización tiene que buscar *lo que* fue actualizado.

#### 4 Condición del historiador

En la hipótesis que hemos adoptado el historiador que explora los evangelios es un creyente. Lejos de perjudicarlo, esta condición le resulta provechosa ya que lo sitúa de antemano en la perspectiva en que fueron escritos los evangelios: la de la fe. Si no, habría que concluir que la posición ideal para apreciar la doctrina de un filósofo es la del esceptico, para comprender una religión de salvación, la del ateo, para captar el sentido de una vida comprometida, la de un hombre sin ideales. El historiador creyente está obligado a declarar sus presupuestos, pero no está obligado a abandonarlos, so pretexto de una neutralidad imposible. El creyente puede ejercer en el interior de su fe actividades de filósofo, de historiador, de filólogo, aunque con la condición de respetar las técnicas y los métodos de las disciplinas que practica.

El historiador creyente acepta los evangelios tal como se presentan en realidad, es decir, como obras en las que la narración y la confesión, el acontecimiento y su interpretación están fundidos en un mismo texto. Por tanto, el historiador no renuncia a las interpretaciones sucesivas incorporadas y consignadas en el texto actual, incluso comienza por ellas. Necesita esas interpretaciones para ligar el presente con el pasado y para tener acceso al pasado.

La naturaleza misma de los documentos que examina le obliga a reconocer la prioridad de la crítica literaria sobre la crítica histórica. El acontecimiento es lo primero, pero hay una prioridad literaria del testimonio respecto al acontecimiento. Antes de preguntarse si el acontecimiento «sucedido» de verdad, tiene por consiguiente que plantearse otras cuestiones: ¿qué intención presidio a la conservación del relato? ¿en qué contexto se transmitió? ¿en qué medida fue actualizado? ¿qué importancia tiene la actividad redaccional del evangelista? Proceder de esta manera no es renunciar a la crítica de la historicidad, sino asegurar más bien la validez del proceso, ya que para apreciar la relación de un documento con el pasado es preciso de antemano leerlo dentro de su perspectiva. El historiador tiene entonces derecho a preguntarse si el sentido leído en los textos que actualizan e interpretan el pasado es fiel al acontecimiento original y al sentido que contiene. En definitiva: ¿es el acontecimiento el que habla? Tiene que estar seguro de ello.<sup>11</sup>

Tampoco en esta ocasión puede la verificación histórica prescindir de la hermenéutica. El punto de partida de la investigación es siempre el texto actual. Apoyándose en indicios literarios e históricos, el

11 P. Fruchon *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique*. Paris 1976, 114-118.

historiador va recorriendo al revés la evolución de la tradición, desde la etapa escrita a la etapa oral. Va interrogando a cada etapa sobre su contexto, su perspectiva propia, su relación con la etapa anterior y con la etapa siguiente. Intenta determinar en qué medida cada una de esas etapas ha podido subrayar, limitar o desviar el sentido de los acontecimientos que desea conocer en su totalidad. De esta forma cada etapa de la tradición va iluminando y orientando hacia una etapa anterior, la cual conduce a su vez hacia la que la precedió, hasta que al final de ese largo camino aparecen los acontecimientos que se buscan, es decir, la vida de Jesús y de la comunidad prepascual.

En este proceso de discernimiento de las estructuras y superestructuras, la prioridad corresponde a la crítica literaria (nivel de la *Redaktionsgeschichte*) en un segundo tiempo, que corresponde al de la *Formgeschichte*. La crítica literaria y la crítica histórica caminan a la par, en un tercer tiempo, la crítica literaria tiene que ceder el paso a la crítica histórica. En efecto, una vez reconocidas las formas sucesivas de la tradición y una vez determinada la forma literaria más antigua a la que podemos tener acceso, queda por establecer que el mensaje transmitido o el acontecimiento narrado son auténticamente de Jesús. Pues bien, es el recurso a los criterios de historicidad propiamente dichos el que nos permite realizar esta última operación.

Al final de su exploración el historiador se encuentra siempre frente a unos acontecimientos y frente a un sentido. Nunca se halla con acontecimientos «n-significantes». Por otra parte, su ambición no consiste en apoderarse de un pasado muerto, neutro, para contemplarlo luego como un espectador frío y sin compromisos, sino en captar a un Jesús prepascual ya significativo y fuente de significación. Por eso mismo puede a continuación, en un paso complementario, recorrer el camino de la tradición para leer allí el desarrollo del sentido implicado, pero sin explicitar, en los acontecimientos originales. Partiendo del texto que se lee en el presente, el historiador vuelve a él pero sin separar nunca el acontecimiento del sentido. El texto presente aparece como el «precipitado» de una evolución temporal y significativa del que se esfuerza en reconstruir las etapas y de verificar la fidelidad. En esta investigación hay un vínculo indisoluble y recíproco que une la interpretación con la reconstrucción histórica, ya que una etapa de la tradición no descubre su perspectiva más que una vez que ha sido situada en su «ambiente de vida» y, al revés, el conocimiento de esta perspectiva permite saber como la tradición ha tratado el material recibido. La relación del texto y de la tradición con el acontecimiento Jesús solo se va precisando poco a poco, gracias al esfuerzo conjugado de la *historia* y de la *hermeneutica*.<sup>12</sup>

De esta forma, cuando se trata de los evangelios, el historiador no puede prescindir del presente ni de las interpretaciones sucesivas de la tradición incorporadas al texto. No alcanza el pasado más que como «superado», en cuanto inteligencia de los acontecimientos. El pasado no se abre a sus ojos como pasado más que cuando acepta ver como se ha ido desplegando, como una flor en capullo, para constituir el presente de los evangelios. Es un camino arduo ciertamente, pero no existe otro.

## 5 Resultados

1 Las reflexiones recientes sobre la naturaleza de la historia, sobre su ambición y sus límites, han rehabilitado en gran parte a los evangelios como camino de acceso a Jesús. En efecto, la investigación histórica concebida como la interpretación recreadora del proyecto de la historia vivida, demuestra que los evangelios, al introducir al lector en el sentido último de la vida de Jesús, a saber, su oblación al Padre por la salvación de los hombres, se sitúan en el corazón de la historia y de sus preocupaciones. En su libertad respecto a las coordenadas de tiempo y de lugar, siguen siendo más fieles a Jesús que la más rigurosa de las crónicas. El objeto de los evangelios, como el del kerigma, es la historia vivida de Jesús en cuanto proyecto realizado de ofrenda al Padre.

2 El historiador, por otra parte, acepta los evangelios tal como son, por medio de esos testimonios de fe es como se empeña en alcanzar a Jesús en su historicidad humana. Levantando una tras otra las diversas capas superpuestas de la tradición va desbrozando un camino hasta llegar al acontecimiento Jesús, hasta ese más allá objetivo que justifica la pretensión interior de la misma fe. Si los evangelios pretenden evocar ciertos acontecimientos cuyo sentido prolongan y despliegan, el historiador tiene que asegurarse de que el sentido propuesto es precisamente el del acontecimiento pasado. Su empresa, por muy histórica que sea, no puede prescindir de la colaboración asidua de la crítica literaria, ni su tarea de historiador puede dejar de mano la preocupación hermenéutica.

3 En la tercera parte nos tocara ir precisando el proceso histórico que acabamos de esbozar. Definiremos en particular la contribución respectiva de la crítica literaria y de la crítica histórica en su ejercicio concreto.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

- Aron R , *Introduction à la philosophie de l'histoire* Paris 1948  
Fruchon P , *Existence humaine et revelation Essais d'hermeneutique*, Paris 1976  
Gadamer H -G , *Verdad y metodo*, Salamanca 1977, *Le probleme de la conscience historique* Louvain 1963  
Hours J , *Valeur de l'histoire*, Paris 1954  
Lapointe R , *Les trois dimensions de l'hermeneutique* Paris 1967  
Leon-Dufour X , *Los evangelios y la historia de Jesus* Barcelona 1976  
Marrou H -I , *De la connaissance historique*, Paris 1954, *Theologie de l'histoire*, Paris 1968  
Melchiorre V , *Il sapere storico* Brescia 1963  
Muller M , *Experience et histoire* Louvain 1959  
Ricoeur P , *Histoire et verite*, Paris 1966  
Salmon P , *Histoire et critique* Bruxelles 1969  
Rizzi A , *Cristo verità dell'uomo*, Roma 1972

### III

## Bosquejo de una demostración

La tercera parte de nuestra exposición está dedicada a la demostración propiamente dicha. La verdad es que el primer tiempo pertenecía ya a la demostración. Efectivamente, dos siglos de investigación desembocando en una conclusión firme sobre la posibilidad de un acceso histórico a Jesús de Nazaret constituyen un argumento suficiente para dar base a la confianza, incluso en el nivel científico. Este testimonio convergente de los exegetas es un argumento de crítica externa basado a su vez en el uso de la crítica interna. Sin embargo, nos queda por recoger y sobre todo por estructurar de manera orgánica las reflexiones que han ido surgiendo a lo largo de estos dos últimos siglos. Además, la historia de la crítica revela que se han omitido algunos argumentos importantes y que otros apenas se han esbozado; ahora nos tocará preoponerlos o elaborarlos.

Esta demostración apela a la crítica externa y a la crítica interna. El discurso sobre la primera, después de haber sido durante mucho tiempo dominante, por no decir exclusivo, se ha hecho muy breve. No es que se le desprecie, pero ante la evidencia adquirida sobre el proceso de formación de los evangelios, no hay motivos para entretenerse sobre las cuestiones de autenticidad del autor. El verdadero problema está en otra parte, a nivel de las *mediaciones* que nos separan de Jesús y de la *fidelidad* que califica a cada una de esas mediaciones.

En la demostración que pretende establecer la autenticidad histórica de los evangelios podemos distinguir realmente dos puntos primordiales de articulación o, si se quiere, dos bisagras que sostienen toda la estructura: la mediación de la iglesia primitiva y la mediación de los evangelistas. La crítica interna, sobre la que descansa el peso de la demostración, se dedica a determinar en qué medida esta doble mediación mantiene o rompe la continuidad que va desde Jesús hasta nosotros.



Lógicamente, a nivel del trabajo exegetico, lo primero que resulta accesible es la mediación de los evangelios, ya que el texto es indiscutiblemente lo primero. Por otra parte, cronológicamente, a nivel de la formación histórica de los evangelios como a nivel de la investigación histórica sobre los evangelios, lo primero es la mediación de la iglesia. Efectivamente, no se puede situar ni comprender la *Redaktionsgeschichte* sin estudiar de antemano la *Formgeschichte*. Es la escuela de las formas la que está en el origen de toda la investigación moderna de los evangelios; es ella la responsable de los problemas más graves que debe afrontar la crítica de hoy; es ella finalmente la que, por reacción, ha dado origen a la *Redaktionsgeschichte*.

Las posturas radicales de la escuela de las formas han obligado a la crítica histórica a cierto número de *verificaciones*. Reducidas a lo esencial, a un dibujo meramente lineal si se quiere, esas verificaciones que constituyen el cuerpo de la demostración se pueden reducir a cuatro:

1. Entre el grupo de Jesús y de sus discípulos antes de pascua y la iglesia naciente de después de pascua, ¿es posible e incluso altamente probable una transmisión fiel y activa de los dichos y de los gestos de Jesús?

2. En segundo lugar, ¿podemos establecer que hubo por parte de la iglesia primitiva una preocupación por transmitir con fidelidad los dichos y los gestos de Jesús? ¿Es posible discernir en la iglesia naciente un empeño de fidelidad «continuada» a Jesús?

3. En tercer lugar, ¿se mantuvo esta preocupación de fidelidad a nivel de la redacción de los evangelios? La extraña libertad que observamos en el manejo del material recibido ¿es compatible con una fidelidad verdadera y controlable?

4. Finalmente, ¿es posible establecer la realidad, el hecho mismo de esta fidelidad a Jesús? Se trata del problema de los criterios de autenticidad histórica.

Así pues, se trata de verificar que se dio la posibilidad de una transmisión fiel, la preocupación y la voluntad de esa transmisión fiel, la realidad de esa transmisión fiel. Si se llevan a cabo estas verificaciones, nuestra confianza en los evangelios está históricamente fundada. La demostración sigue un proceso lineal, pero cada uno de los argumentos remite a un mismo centro: Jesús. Se da al mismo tiempo encadenamiento y convergencia.

## La aportación de la crítica externa

Para apreciar el valor histórico de los evangelios, la crítica interna se apoya en primer lugar en el mismo texto (análisis de la trama literaria, estudio del contenido); al contrario, la crítica externa considera el texto «desde fuera», para responder a las cuestiones relativas al autor, la fecha y el lugar de composición, las fuentes, la integridad del texto<sup>1</sup>. En el caso de los evangelios, la crítica externa apela a los escritos extra-evangélicos (cartas de Pablo, Hechos de los apóstoles) y sobre todo a los testimonios de las iglesias postapostólicas (siglos II y III), que hablan explícitamente de los evangelios.

Durante mucho tiempo la crítica externa gozó de una autoridad casi exclusiva y sin discusiones, mientras que se miraba con sospecha a la crítica interna acusándala de subjetivismo. Hoy las posturas se han invertido: los criterios internos ocupan el primer plano de la criteriológia, mientras que la crítica externa ha caído en un descrédito casi total. Algunos exegetas la tratan como al pariente pobre. Otros la consideran superflua y la omiten simplemente. En este caso, como en otros muchos, la verdad se sitúa probablemente en el medio. Si la investigación contemporánea ha mostrado que la crítica externa, en virtud misma del carácter de los evangelios y de la historia de su formación, no tiene ni mucho menos la importancia que se le atribuía, no por eso estamos dispensados de interrogarla. Aunque su contribución fuera muy escasa, no es posible sacrificarla y prescindir de ella. A nuestro entender todavía tiene algo que enseñarnos en tres puntos muy concretos: los autores de los evangelios, la autoridad de éstos en la iglesia de los primeros siglos y la actitud de la iglesia frente a las tendencias deformantes de los apócrifos y de los escritos gnósticos.

1. G. J. Garraghan, *A guide to historical method*, New York 1946, 169-203.

1 *La noción de autor*

El historiador persigue siempre substancialmente un mismo objetivo: llegar a los acontecimientos, a las personas y a su proyecto, a través de los documentos. En el caso de los evangelios, como hemos visto, el problema hasta el siglo XIX se planteaba en términos muy sencillos. Se atribuía el evangelio al autor designado por una tradición que generalmente no se remonta más allá del siglo II. Ese autor, apóstol o discípulo de los apóstoles, era un testigo de primera mano, que gozaba además del carisma de la inspiración. La exégesis antigua colocaba así a los evangelios en una condición privilegiada: era directo el acceso a la realidad. El lector podía entonces prescindir de la crítica interna.

a) *Perspectiva de los testimonios de los siglos II y III*

En general se puede decir que la tradición tiene tendencia a «individualizar» a los autores y a ponerlos en relación íntima con una autoridad apostólica.

Los textos más antiguos que poseemos (Papias, el canon de Muratori, los prólogos antimarcionitas, Ireneo de Lion) consideran a Marcos y a Lucas como *autores* en sentido propio. La crítica contemporánea en su conjunto acepta este testimonio y razona de la siguiente manera: si la tradición del siglo II hubiera designado falsamente a Marcos y a Lucas como evangelistas, habría propuesto más bien (gratuidad por gratuidad, falsedad por falsedad) el nombre de dos testigos oculares, o sea, a dos apóstoles, ya que estos habrían estado en mejor posición para garantizar el contenido de los dos evangelios. Si las iglesias del siglo II mantuvieron los nombres de Lucas y de Marcos como autores, lo hicieron sin duda bajo la presión de los hechos.<sup>2</sup>

Se observa sin embargo que la tradición tiene tendencia a relacionar lo más posible a Marcos y a Lucas con los apóstoles para dar a sus evangelios respectivos todo el prestigio de la autoridad apostólica. Tal es el caso de Papias que presenta a Marcos no solo como compañero de Pablo —como sabemos por otra parte—, sino también como interprete o portavoz de Pedro.<sup>3</sup> Mas aun, Clemente de Alejandría afirma que Marcos escribió su evangelio durante la vida misma de Pedro. Pues bien, los testimonios anteriores de Ireneo de Lion, de

2 A Descamps *Progres et continuité dans la critique des évangiles et des Actes* RevThLouv 1 (1970) 7 8

3 Eusebio *Hist eccl* III 39 PG 20 298 300

Papias y de los prólogos antimarcionista sostienen lo contrario. Tenemos aquí sin duda el comienzo de una leyenda y un ejemplo de esa tendencia a cerrar los lazos entre los apóstoles y los evangelistas.<sup>4</sup> Lo cierto es que, al proponer a Marcos como compañero de Pablo y portavoz de Pedro, se le ha convertido en un testigo privilegiado de la vida de Jesús. En cuanto a Lucas, la tradición se contenta con reconocer en él a un compañero de Pablo. La tradición tiene razón al proponer a Marcos y a Lucas como autores, tanto más cuanto que la crítica interna confirma su testimonio. Sin embargo, ha «sobreevaluado» su calidad de testigos. Marcos es mucho más un fiel «reportero» de la predicación primitiva que un portavoz de Pedro.

La tradición atribuye el primer evangelio a Mateo y el cuarto a Juan. Pues bien, hoy sabemos que el primer evangelio es una refundición substancial de la obra aramea atribuida a Mateo, con el añadido de algunos elementos procedentes de otras fuentes, especialmente de Marcos (mediata o inmediatamente). Por otra parte, sabemos que el cuarto evangelio, si tiene su fuente en el testimonio de Juan, representa sin embargo la influencia de una comunidad con rasgos específicos, en la que se predicó y fue madurando largamente la tradición joánica.

No cabe duda de que la iglesia antigua tiene tendencia a «personalizar» a los autores de los evangelios y a ponerlos bajo la égida de un apóstol. De este forma les hace gozar de un máximo de autoridad. Esta noción de autor, que prevaleció hasta el siglo XIX, tiene enormes consecuencias. En efecto, si nuestros evangelios tienen como autores a unos testigos oculares o a unos discípulos de los testigos oculares, nos ponen en presencia de los acontecimientos y del mismo Jesús. Queda abolida la distancia entre Jesús y los evangelios y resulta superflua la crítica interna.

b) *La noción de autor sometida a crítica*

Desgraciadamente esta noción de autor no resiste frente a los datos de la crítica contemporánea. Si el primero y el cuarto evangelios pudieran atribuirse directamente a Mateo y a Juan, el carácter de «testimonio ocular» no dejaría de transparentarse de forma visible e irrecusable en la redacción. Lo mismo ocurre con Marcos y Lucas. La exégesis duda incluso de que sean testigos de segunda mano, en el sentido de que hayan recogido las declaraciones de testigos oculares (de Pedro, por ejemplo) para consignarlas luego por escrito. Sus textos no llevan la marca de «tomas en directo».<sup>5</sup>

4 *Ibid* VI 14 PG 20 552

5 A Descamps *o c* 11 13

Pero no por eso hemos de concluir que la crítica moderna haya llegado solamente a resultados negativos. Se ven confirmados cierto número de datos antiguos, mientras que otros, sometidos a una nueva luz, se comprenden mejor.

A propósito del primer evangelio, la crítica reconoce que su autor, un desconocido, es un judeo-cristiano, de lengua griega, bastante profundamente iniciado en el ambiente judío y rabinico, que ha conservado y utilizado en substancia la obra aramea atribuida a Mateo. La crítica reconoce igualmente que Lucas es médico, compañero de Pablo (Hech 13-28) y que es un cristiano salido del paganismo. Se reconoce que Marcos fue un compañero de Pablo y que su evangelio influyó en la obra de Lucas y en el Mateo canónico. La influencia de Pedro, confirmada por la tradición y admitida por algunos críticos como V. Taylor<sup>6</sup>, es discutida por varios exegetas. Marcos depende mucho más de la predicación primitiva, de la que es un fiel «colector» y «transmisor», que de Pedro. Al contrario, se reconoce cada vez más la influencia de Pablo sobre Marcos. Concretamente, la cristología de Marcos podría estar inspirada por Pablo y constituiría de este modo una clave para la interpretación de la cristología de los sinópticos. La personalidad de Juan ha ido perdiendo precisión como autor inmediato del cuarto evangelio; por el contrario, conocemos mejor la historia de la redacción del cuarto evangelio, así como las cualidades de escritor y de teólogo de su autor<sup>7</sup>.

### c) Nuevo perfil de autor

En resumen, la crítica interna nos ha revelado que la noción moderna de autor no puede aplicarse de manera unívoca a los autores de nuestros evangelios. Los redactores de los evangelios se relacionan con los acontecimientos del ministerio de Jesús por medio de una tradición oral y escrita que prosiguió durante algunas décadas. Por consiguiente, hay que eliminar la idea de una redacción de los evangelios sobre la base de testimonios inmediatos, procedentes de personas que participan en los acontecimientos y consignados inmediatamente por nuestros autores. Entre Jesús y nuestros textos hay varias mediaciones cuya contribución respectiva es necesario apreciar. Por eso mismo, Mateo y Juan han adquirido un perfil de autor que se define por el conjunto de tendencias y de rasgos característicos que sólo la crítica interna ha permitido descubrir. Lo mismo hay que

6. V. Taylor, *Evangelio según san Marcos*, Madrid 1980, 105.

7. A. Descamps, *o. c.*, 14-15.

decir, guardadas las debidas proporciones, de Marcos y de Lucas. El estudio de las fuentes orales y escritas utilizadas por los redactores abrió el camino a la *Quellenkritik* y a la *Formgeschichte*. Los mismos redactores no son tampoco meros recopiladores de la tradición, sino también intérpretes y teólogos. Cada uno tiene su perspectiva y sus procedimientos literarios. El estudio de esta actividad redaccional ha dado origen a la *Redaktionsgeschichte*.

De esta forma, lo que los evangelistas perdieron como individuos, como autores personales, lo recuperaron como servidores de la tradición y como teólogos. Este descubrimiento del nuevo perfil de autor se impuso gracias a un examen más atento de los testimonios antiguos y sobre todo al examen de la trama misma de los evangelios. La crítica interna ha observado en nuestros textos actuales ciertas divergencias y hasta incoherencias que no es posible atribuir a un testigo ocular, aunque sea de segunda mano. Para explicarlas la exégesis se ha visto obligada a cambiar de terreno; ha tenido que pasar de la crítica externa a la crítica interna, de la crítica de autor al problema de las fuentes y al problema de su formación.

## 2. La autoridad de los evangelios

La crítica externa nos ofrece un segundo dato importante. A través de todos los textos asoma y se expresa con fuerza una convicción, a saber, la autoridad indiscutible de que gozan los evangelios en la iglesia antigua. Esta autoridad se manifiesta de diversas maneras:

1. En la conservación fidelísima del texto mismo de los evangelios. Así por ejemplo, el descubrimiento de los papiros Bodmer (editados en 1956-1958) atestigua que el texto del evangelio de Juan, en su forma actual, estaba ya en circulación a finales del siglo II.

2. En el hecho de que, desde el siglo II, se observa la lectura del texto de los evangelios en las ceremonias litúrgicas y que esta lectura tiene el mismo peso que la de los profetas. Justino escribe en este sentido: «El día del sol (el domingo) se celebra una reunión de todos los habitantes de las ciudades y del campo y se leen las memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas»<sup>8</sup>. En otro pasaje Justino, dirigiéndose a los paganos, les indica que esas «memorias» se llaman «evangelios»<sup>9</sup>.

8. «Solis dicta die, omnium sive urbes sive agros incolentium in eumdem locum fit conventus, et memorias apostolorum aut scripta prophetarum leguntur, quoad licet per tempus» (Justino, *Apologia* I, 67).

9. «Nam apostoli, in memoriis suis, quae vocantur evangelia» (Justino, *Apologia* I, 66).

3 En el hecho de que la iglesia, cuando entabla una discusion con los herejes, apela a los evangelios como a un argumento decisivo Tal es el caso de Ireneo de Lion cuando se dirige a los ebionitas, a los marcionitas, a los docetas, a los valentinianos Ademias, observa Ireneo, cada una de estas sectas, cuando rompe con la iglesia, conserva siempre un vínculo con uno de los cuatros evangelios, al menos para justificar su posicion doctrinal Asi los ebionitas, judios fanaticos, se apoyan en Mateo, Marcion y los marcionitas, hostiles a los judios, rechazan el antiguo testamento pero apelan a Lucas, Cerinto y sus discipulos invocan el evangelio de Marcos, mientras que Valentin y los suyos basan sus especulaciones en el evangelio de Juan Asi pues, a su manera, tambien los herejes confirman la autoridad de los evangelios

4 Finalmente, todos los testimonios se muestran unanimes en reconocer que la autoridad de los evangelios proviene del hecho de que, por medio de ellos, nos es posible tener acceso a Cristo Gracias a los evangelios conocemos realmente la predicacion de los apóstoles sobre Cristo Por este motivo las iglesias locales, aunque diversas por su lengua, su mentalidad, su cultura, reconocen a nuestros cuatro evangelios como normas de fe y de vida Por este motivo se rechaza igualmente a los apócrifos Reproduzcamos algunos de estos testimonios

### Papías

Y el Presbítero decia esto «Marcos, interprete que fue de Pedro, puso cuidadosamente por escrito, aunque no con orden, cuanto recordaba de lo que el Señor habia dicho y hecho Porque el no habia oido al Señor ni lo habia seguido, sino, como dije, a Pedro mas tarde, el cual impartia sus enseñanzas segun las necesidades y no como quien se hace una composicion de las sentencias del Señor, pero de suerte que Marcos en nada se equivoco al escribir algunas cosas tal como las recordaba Y es que puso su preocupacion en una sola cosa no descuidar nada de cuanto habia oido ni engañar en ello lo mas minimo»<sup>10</sup>

### Ireneo de Lion

Efectivamente, el Señor de todas las cosas concedio a sus apóstoles el poder de anunciar el evangelio de manera que gracias a ellos es como hemos conocido la verdad, es decir la enseñanza del Hijo de Dios Porque no ha sido por medio de otros como hemos conocido la economia de nuestra salvacion, sino precisamente por aquellos por los que nos ha llegado el evangelio Ese evangelio primero lo predicaron, luego por la voluntad de Dios nos lo transmitieron en las Escrituras para que asi sea el fundamento y la columna de nuestra fe<sup>11</sup>

10 Eusebio, *Hist eccl* III, 39 (trad española de A Velasco Delgado ed B A C, Madrid 1973, I, 194)

11 Ireneo, *Adversus Haereses* III, 1, 1 S C 211, 2, 21

### Tertuliano

Dejamos asentado en primer lugar que el argumento evangelico tiene como autores a los apóstoles, a los que el mismo Señor impuso la tarea de proclamar el evangelio, y tambien a los discipulos de los apóstoles, ya que la predicacion de los discipulos habria podido resultar sospechosa de estar apegada a la gloria, sin el apoyo de la autoridad de sus maestros mas bien que la del mismo Cristo, que establecio a los apóstoles como doctores<sup>12</sup>

### Origenes

En tiempos del nuevo testamento fueron muchos los que *intentaron* escribir unos evangelios, pero no todos fueron aceptados Mateo, Marcos, Juan y Lucas no *intentaron* escribir, sino que llenos del Espiritu santo escribieron los evangelios La iglesia posee cuatro evangelios, los herejes, un gran numero Asi, *muchos intentaron escribir* pero solo fueron aprobados cuatro evangelios y de ellos es de donde hay que sacar, para ponerlo de manifiesto, lo que hay que creer de la persona de nuestro Señor y Salvador Yo se que existe un evangelio que se llama «segun Tomas» y otro «segun Matias», y hemos leido algunos otros para no ser tachados de ignorantes por causa de los que se imaginan saber alguna cosa, cuando conocen estos textos Pero en todo ello no aprobamos nada mas que lo que aprueba la iglesia solo hay que admitir cuatro evangelios<sup>13</sup>

### Eusebio de Cesárea

Llegados aqui, es razon de recapitular los escritos del nuevo testamento ya mencionados En primer lugar hay que poner la tetrada santa de los evangelios, a los que sigue el escrito de los Hechos de los apóstoles Y despues de este hay que poner en lista las cartas de Pablo Luego se ha de dar por cierta la llamada I de Juan, como tambien la de Pedro Estos son los que estan entre los admitidos (universalmente)<sup>14</sup>

Estos testimonios no se expresan evidentemente en términos científicos ni conocen nuestras exigencias críticas Incluso tienen tendencia, como hemos visto, a exagerar el vínculo que liga a los evangelios con los apóstoles Pero sin embargo queda en pie un hecho indiscutible: la conviccion firmísima, unanime, espontánea, de que gracias a los evangelios conocemos de verdad a Jesús y sus mensaje, ya que los evangelios contienen la predicacion de los apóstoles sobre Jesús

Difícilmente se puede rechazar el alcance de un testimonio semejante, aunque sea acritico e ingenuo en su expresion, ya que procede de generaciones muy cercanas al acontecimiento (pensemos en Ireneo

12 Tertuliano, *Adversus Marcionem* IV, 2 P L 2, 363

13 Origenes, *In Lucam homilia* I S C 87, 100-101

14 Eusebio, *Hist eccl* III, 25 (trad esp, loc cit, 163 164)

en Papias), que se enfrentaron con el martirio por defender su fe en el mensaje de Cristo, transmitido por la tradición viva de la iglesia y consignado en los evangelios. No cabe duda de que pertenece a la crítica interna determinar la relación concreta que existe entre el mensaje de Jesús y el texto actual de nuestros evangelios y discernir en la trama misma de esos evangelios las huellas de actualización y de interpretación debidas a la relectura y a la profundización de los acontecimientos. No obstante, la crítica literaria no podrá jamás anular esa persuasión granítica, incoercible, de las primeras generaciones cristianas a través de los evangelios y a través de la tradición viva de la iglesia alcanzamos verdaderamente a Jesús de Nazaret, su vida y su mensaje.

### 3 La actitud de la iglesia

Esta persuasión es de tal categoría que ha permitido a la iglesia tomar posiciones frente a unas corrientes que, ya desde su origen, intentaron deformar el mensaje de Cristo. Esas corrientes están representadas en el intento que buscaban los apócrifos y los escritos gnósticos.

#### a) El intento de los apócrifos

Los apócrifos, para satisfacer el gusto popular por lo maravilloso y lo legendario, ceden a la tentación de «completar» los evangelios, bien para colmar las lagunas de una información que consideran insuficiente sobre ciertos periodos de la vida de Jesús (especialmente la que precede a su ministerio público), bien para enriquecer el relato de la resurrección con detalles adecuados a establecer de manera irrefutable su realidad frente a los incredulos<sup>15</sup>. Este intento es ya la «tentación» de escribir una vida de Jesús que sea una reconstrucción completa de su pasado, para responder a las exigencias de la piedad popular o a las exigencias de cierta apologetica que busca explicar el desacuerdo o el silencio de nuestros relatos, o para fundamentar mejor la realidad de los acontecimientos principales de la vida de Jesús.

La empresa de Taciano, en su *Diatessaron* responde más o menos a este mismo proyecto. Efectivamente, Taciano, impresionado por la incoherencia, la discontinuidad, la imprecisión de varios relatos evan-

gelicos, se puso a escribir un relato continuado de la vida de Jesús. Mateo le sirvió de texto base, completado por Juan para el comienzo y el fin, y por Lucas y Marcos para lo demás.

Este intento de los apócrifos traiciona a los evangelios en un doble sentido. Por una parte, sacrifica el mensaje en aras de la curiosidad popular, buscando ante todo en los evangelios una fuente de datos, por otra parte, tiende a separar el acontecimiento de su sentido, a darle una «plusvalía» tratándolo por el mismo, como un *en-si*<sup>16</sup>.

Ya a mediados del siglo II nuestros cuatro evangelios son considerados como un conjunto compacto, como un *numerus clausus* son cuatro, ni más ni menos. Todos los demás textos que reivindican el título de evangelios son rechazados como apócrifos. Los cuatro evangelios se consideran como las cuatro formas de la única buena nueva de la salvación. Esta convicción está inscrita en las expresiones de Ireneo, que habla de «evangelio cuadrifome», de Tertuliano, que habla de «argumento evangelico» (los cuatro evangelios constituyen un único argumento jurídico que es posible invocar contra los herejes), de Eusebio, que habla de la «sagrada cuadriga» de los evangelios. Estas fórmulas, que piensan en los evangelios como en un solo bloque con cuatro caras, son la expresión de una posesión pacífica y adquirida desde mucho antes.

#### b) El intento de los escritos gnósticos

Esta segunda corriente, que es ya una anticipación de la empresa de Bultmann, al contrario de los apócrifos, sacrifica el acontecimiento en aras de su sentido e interpreta los evangelios a partir de ciertos presupuestos doctrinales extraños a la tradición. Así ocurre con el dualismo de Marción, que establece una oposición entre el Dios bueno del nuevo testamento y el Dios justo del antiguo, con lo que impone una postura doctrinal personal como un principio propio de interpretación. Procediendo de este modo, Marción subordina los evangelios a su sistema y sustituye la visión de los evangelios por la suya particular. Esta vez se compensa la sobriedad de los evangelios, no en nombre de la piedad, sino en nombre de la inteligencia. Y el resultado es peor todavía<sup>17</sup>.

La iglesia primitiva conoce los apócrifos y los escritos gnósticos. Es perfectamente consciente de los peligros que representan: peligro de sacrificar el sentido al acontecimiento (apócrifos), que se convierte en objeto de curiosidad, transformado bien pronto por la imagina-

15 R. McL Wilson (ed.) *New testament apocrypha I Gospels and related writings* London 1963 366 369

16 X. Leon Dufour *Los evangelios y la historia de Jesús* Barcelona 1976 43 46

17 *Ibid* 46 48

ción popular; peligro de sacrificar el acontecimiento por el sentido (escritos gnósticos) bajo la presión dominante del espíritu humano.

Para evitar este doble peligro la iglesia no recurrió más que a un solo criterio de discernimiento: en los cuatro evangelios según Mateo, Lucas, Marcos y Juan es donde únicamente se puede escuchar el mensaje auténtico de Cristo, reconocido y enseñado por la tradición viva de la iglesia. El criterio decisivo es el acuerdo que reina entre los evangelios y la tradición apostólica, que se refleja a su vez en el Cristo vivo.

Estos datos de la crítica externa no lo dicen todo sobre la relación Jesús-evangelio. Pero tienen su peso. Bastan ya para crear un prejuicio favorable para con la iglesia y para con su fidelidad a Jesús de Nazaret.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- Benoît A., *Die Überlieferung des Evangeliums in den ersten Jahrhunderten*, en V. Vajta (col.) *Evangelium als Geschichte*, Göttingen 1974, 161-186
- Caba J., *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971
- Cerfaux L., *La voix vivante de l'évangile au début de l'église*, Tournai y Paris 1958
- Descamps A., *Progrès et continuité dans la critique des évangiles et des Actes* Revue théologique de Louvain 1 (1970) 5-44.
- Latourelle R., *De veritate historica evangeliorum* (ad usum privatum) Romae 1968
- Léon-Dufour nX., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1976.
- Vaganay L., *La question synoptique. Une hypothèse de travail*, Paris 1954
- Van Den Eynde D., *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Gembloux 1933
- Zedda S., *I vangeli e la critica oggi, I I vangeli*, Treviso 21965

## La mediación de la iglesia primitiva y el proyecto de la escuela de las formas

El estudio de las fuentes escritas y orales utilizadas por los evangelistas abrió el camino a la *Quellenkritik* y a la *Formgeschichte*. Diremos unas pocas palabras sobre la primera, ya que agotó pronto su contribución.

No hay todavía ninguna explicación que haya logrado suplantar de forma decisiva la teoría de «las dos fuentes». Como es sabido, ésta hace depender a Mateo y a Lucas de Marcos en la parte narrativa, y de la *Quelle* en lo referente a las palabras (fuente reconstruida a partir de los *logia* comunes a Mateo y a Lucas). Esta teoría no explica evidentemente toda la materia de los sinópticos. Por eso la *Quellenkritik* se interesó a continuación por la composición de Marcos y por las partes de Mateo (más de la quinta parte) y de Lucas (más de un tercio) que no pueden explicarse por la teoría de las «dos fuentes». Ninguna de las numerosas teorías propuestas para resolver este problema ha llegado a imponerse. P. Vielhauer ha podido escribir, con razón o sin ella, que con la teoría de las «dos fuentes» la *Quellenkritik* había terminado su trabajo<sup>1</sup>. Tiene que ceder el sitio a la *Formgeschichte*, ya que de lo contrario se vería en un callejón sin salida.

#### 1. *La escuela de las formas: su proyecto*

La escuela de las formas con sus jefes de fila (K. L. Schmidt, M. Dibelius, R. Bultmann, G. Bertram, M. Albrecht) representa el esfuerzo principal que ha hecho la crítica moderna para romper ese

1. Cf W G Kummel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1967, 15

«círculo de acero» que la hacía prisionera de las fuentes escritas y para remontar el curso de la tradición hasta sus orígenes, a saber, el evangelio predicado

Efectivamente, antes de ponerse por escrito, el evangelio fue predicado, actualizado, aplicado a las diversas situaciones de la iglesia. Conoció toda una vida, toda una tradición de interpretación. El mérito de la escuela de las formas ha consistido precisamente en estudiar esta primera etapa de la historia de la tradición evangelica.

Nacida entre 1919 y 1922, esta escuela dominó la crítica hasta los recientes trabajos de la *Redaktionsgeschichte* con Colzelmann (en 1954) y Marxen (en 1956). Así pues, supone un reconocimiento de los méritos de la FG<sup>2</sup> y al mismo tiempo una implantación de un principio de sano método: estudiar la mediación de la comunidad primitiva entre el acontecimiento y el texto a partir de los trabajos mismos de quienes hicieron de esta etapa de la tradición el principal objeto de sus investigaciones.

A primera vista la FG se presenta como una empresa *literaria*. En efecto, se dedica a identificar, describir y clasificar las formas literarias en que se vertieron nuestros relatos evangelicos. Pero a continuación se esfuerza en echar el puente que una a la forma literaria con el ambiente de vida que la ha engendrado, preguntándose cuáles son en la comunidad eclesial las situaciones concretas en que pudo nacer, desarrollarse y transmitirse dicho relato en el curso de la tradición. Se interesa por la génesis, la formación y la evolución de las tradiciones orales, con anterioridad a nuestros textos escritos. Se pregunta cuáles son las leyes que presidieron esa evolución. En términos más generales diremos que la FG, después de haber considerado la dimensión horizontal de los evangelios —descomposición en unidades literarias— los considera a continuación en su dimensión vertical, descendiendo hasta las capas más profundas y más antiguas de la tradición para recorrer al revés el itinerario que va desde el evangelista a la iglesia, y luego desde esta a Jesús. En definitiva, su proyecto es de naturaleza *histórica*. Su ambición es la de trazar toda la historia de la tradición evangelica, desde el evangelio oral hasta el evangelio escrito. En un primer tiempo su método es literario, pero su última intención se refiere a la historia. El principio subyacente de la escuela es que la comunidad primitiva es responsable de todo este proceso de formación de la tradición evangelica.

En una palabra, la FG desea escribir la prehistoria de los evangelios. Es la ambición que expresa el título de la obra de R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* o el de la de Vicent Taylor,

<sup>2</sup> Para simplificar utilizaremos en adelante FG para designar a la *Formgeschichte* y RG para designar a la *Redaktionsgeschichte*.

*The formation of the gospel tradition*. Se ha comparado atinadamente la empresa de la FG con la de la geología que estudia las formas sucesivas de la corteza terrestre, o con la de la lingüística morfológica, que traza las formas de una palabra a lo largo de los siglos, o también con los procedimientos modernos de análisis que permiten descubrir en un cuadro las formas sucesivas que el artista fue dando a su obra a partir de los primerísimos bosquejos. De forma análoga, la FG intenta descubrir las formas más antiguas de la tradición y los estados sucesivos que fue conociendo a lo largo de los años que precedieron a la puesta por escrito de los evangelios.

Si este intento ha desembocado en cierto escepticismo histórico e incluso en un juicio negativo y radical, en Bultmann, sobre la posibilidad de acceder a Jesús por los evangelios, no ha sido tanto por causa del propio método como de los principios que han inspirado a sus representantes: el principio sociológico de la comunidad creadora, el principio del racionalismo cerrado a la hipótesis de una intervención de Dios en la historia bajo la forma de encarnación, de milagro, de resurrección, el principio teológico de una fe que para asegurar su relación vertical con Dios necesita romper sus vínculos con la historia.

Sin embargo, un recorrido de cincuenta años (de 1925 a 1975) nos ha permitido llevar a cabo un justo discernimiento en la contribución de la FG, para hacernos con sus elementos asimilables que se sitúan ante todo en el nivel literario.

## 2 Originalidad y méritos de la FG

La instrucción de la Comisión bíblica de abril de 1964 invita a los exegetas a utilizar los elementos positivos de la FG, sin precisar sin embargo cuáles son esos elementos. Nosotros nos fijaremos en los siguientes:

1 Paradojicamente la FG ha puesto de relieve toda la importancia de la tradición oral «Al comienzo era el *kerigma*», no cesa de repetir Dibelius. El evangelio fue predicación antes de ser escritura. La tradición precede a la escritura. En efecto, durante un período de veinticinco a treinta años la materia de los evangelios fue predicada en la iglesia primitiva, sirvió para la misión, para la catequesis, para el culto, para la polémica. Se sigue de todo ello que esta materia se vio empapada de toda la vida de la iglesia y que lleva la señal de la actualización y de la interpretación teológica de dicha comunidad. Los evangelios son los «testigos privilegiados» de esa tradición, ya que están *inspirados*, pero la tradición continúa también después de los evangelios. La teología protestante había concedido hasta enton-

ces la primacia absoluta a la Escritura. El refugio de la tradición, en el corazón de los evangelios, tal como la concibe la FG en reacción contra la *Quellenkritik* constituye entonces un punto de novedad en el horizonte del pensamiento protestante.

2 La FG (especialmente Dibelius) ha subrayado justamente a propósito de los evangelios el carácter inconsistente de las coordenadas de tiempo y de lugar, ya que su valor es de ordinario más redaccional que histórico. Es verdad que hay algunas pericopas bien situadas (por ejemplo Betania, Naim, Jerico), pero la mayoría de las veces hay en el relato evangélico tales fallos que resulta imposible una secuencia completa de los acontecimientos de la vida de Jesús. Los evangelios no tienen que ver con el género literario *biografía*. De este modo se derrumba el proyecto de la escuela liberal. Es verdad que Marcos intenta describir la existencia concreta e histórica del hombre Jesús, que vivió en una región bien determinada y cuyo ministerio se nos describe en sus orígenes, su desarrollo, sus dificultades y su final trágico. El Jordán, Galilea, Jerusalén, son los lugares privilegiados de su presencia. Pero fuera de estas líneas generales el historidor no encuentra suficiente apoyo para reconstruir el film de la vida de Jesús. Al contrario, se ve mejor servido cuando se trata de describir la *economía* de su vida.

3 En todas las épocas y en todas las literaturas se ha dado la percepción más o menos confusa de la diversidad de géneros literarios. Un alegato, un drama, un poema lírico, un texto legal, un capítulo de Tito Livio exigen comentarios diferentes. La originalidad de la FG ha consistido en aplicar el principio del género literario no solamente a los evangelios en su globalidad, sino incluso a las «unidades menores» que los componen. La ambición de la FG ha sido la de hacer en cierto modo un inventario completo de los géneros y subgéneros literarios de nuestros evangelios. Así, en el material *narrativo* la escuela distingue unos paradigmas (Dibelius) o apotegmas (Bultmann), unos sumarios, unos relatos de milagros, unas leyendas, unos mitos, el relato de la pasión, y en el material *doctrinal* las alegorías, las parábolas, las sentencias de tipo sapiencial, la polémica (controversias), la profecía, la apocalíptica, las normas disciplinares, los preceptos de vida, las frases en que Jesús habla de sí mismo (los *Ich-Worte*). Estas mismas unidades llevan además consigo nuevas subdivisiones. Así por ejemplo, el género sapiencial puede tomar el aspecto de una exhortación, de una explicación, de un proverbio, de un apólogo.

En toda esta cascada de géneros literarios, de especies y de subespecies, lo que llama la atención de la FG no son tanto los elementos puramente estilísticos (por ejemplo, el juego de antítesis, los paralelismos, los quismos), que proceden del virtuosismo litera-

rio, como los elementos «reveladores» de un *contexto de vida*. En otras palabras, la escuela considera no tanto la huella literaria del autor (aspecto redaccional de su obra) como la huella impuesta a ese autor por el ambiente social y religioso en que vive. Lo que le interesa no es tanto la contribución personal del autor como la influencia socio-religiosa que obliga al autor a recurrir a tal forma literaria más bien que a tal otra.

Nos encontramos por tanto en presencia de un nuevo tipo de análisis literario. La FG ha observado que nuestros evangelios tienen una estructura manifiestamente molecular, se parecen a un mosaico de pericopas, que a su vez están recogidas en unas formas literarias características. Así por ejemplo, en la hipótesis de que Marcos fuera el autor «personal» de todo el segundo evangelio, la FG sería sensible ante todo a la diversidad de las formas de su evangelio. Cuando la escuela ve allí un paradigma o un relato de milagro, lo que le interesa no es tanto la existencia o la ausencia de fuentes, en Marcos, como la estructura literaria «típica» que se observa, así como el ambiente socio-religioso en donde pudo surgir esa estructura (ambiente litúrgico, catequético o misional, ambiente pagano o de convertidos, etcétera).<sup>3</sup>

4 En efecto, y es este otro rasgo positivo de la FG, la FG se dedica mediante el análisis de las formas a conocer la vida de la iglesia primitiva, a la que representa de este modo como un organismo vivo.

La FG está convencida de que a cada estilo o a cada forma literaria *típica* corresponde un ambiente de vida, un contexto socio-religioso, un *Sitz im Leben* particular. Efectivamente, si en la realidad es el ambiente el que impone la forma literaria adecuada, se sigue que el conocimiento de las formas conduce inevitablemente al conocimiento del ambiente correspondiente. Hay una interacción, un juego continuo del texto y del ambiente.<sup>4</sup>

Este principio de la escuela, que consiste en remontarse de las formas literarias al ambiente de vida e inversamente del conocimiento del ambiente cristiano primitivo a las formas literarias múltiples de la tradición, es de suyo legítimo. Sabemos ciertamente que la vida y la forma literaria se condicionan mutuamente. Una carta de negocios, escrita en una oficina administrativa, lleva un cuño que denota su origen. Un sermón y una crónica de acontecimientos políticos son totalmente diferentes. Nadie se engaña en este sentido, la vida impone la forma, de la misma manera que la forma denuncia el ambiente. En el caso de los evangelios, sin embargo, no siempre resulta fácil

3 A Descaps *Progres et continuité dans la critique des évangiles et des Actes* RevThlov 1 (1970) 27-29

4 *Ibid.* 29-30



determinar con certeza el *Sitz im Leben* original. En efecto, sucede que en el curso de la tradición fue modificado el *Sitz im Leben* primitivo, o que el texto actual representa la sedimentación de varios contextos sucesivos<sup>5</sup>. Entonces es preciso determinar no solamente el contexto actual de un relato o de un *logion*, a veces distinto de un evangelio a otro, sino también el contexto original que se remonta al tiempo del mismo Jesús.

Los tipos literarios revelados por la FG nos remiten a ciertos ambientes que podemos enumerar brevemente.

Con los «de fuera», es decir, los paganos y los judíos de la diáspora, la iglesia adopta el estilo de la predicación misionera o kerigmática: anuncio global de la buena nueva de la salvación, centrada en el acontecimiento de la muerte-resurrección de Jesús. En este ambiente encuentran normalmente su sitio los relatos de milagros y exorcismos, tal como demuestran los discursos de Pedro en los Hechos (2, 22; 10, 38). A los judíos, familiarizados con el antiguo testamento, la iglesia señala en Jesús el cumplimiento de las promesas mesiánicas.

Ante los convertidos se trata de reiterar lo esencial de la predicación kerigmática y de darle una forma estereotipada. Así es como nacen los primeros símbolos de fe. La adhesión al kerigma no puede separarse de la perfección de la vida moral; de aquí las instrucciones, las exhortaciones a la vigilancia, a la perseverancia, etcétera. El ambiente litúrgico, caracterizado por la fracción del pan (Hech 2, 42), conmemora el gesto simbólico de Cristo mediante el relato de su muerte-resurrección y por los himnos al Cristo-Salvador. Los Hechos nos dicen que los primeros cristianos se mostraban «asiduos a la enseñanza de los apóstoles» (Hech 2, 42). En este ambiente de convertidos la catequesis evoca las enseñanzas (parábolas, consignas de vida) y los misterios principales de la vida de Jesús (bautismo, tentación en el desierto, transfiguración); de esta manera profundiza en la demostración mesiánica<sup>6</sup>.

De este modo, a nivel del método, la FG desemboca a través del análisis de las formas literarias en el conocimiento de los ambientes de vida y de las funciones y actividades de la iglesia primitiva. Es ésta una empresa justificable de suyo, aunque encierra sus peligros, ya que al hacer del análisis de las formas un instrumento de conocimiento histórico, la escuela realiza un paso delicado de la crítica literaria a la crítica histórica.

5. Así, en el evangelio de Marcos el relato de la eucaristía, que tenía al principio un contexto litúrgico, forma parte de la trama de acontecimientos que conducen al final trágico de Jesús (Mc 14, 22-25). Cf. X. Léon-Dufour, *Passion en DBS*, Paris 1960, 1.456-1.458.

6. X. Léon-Dufour, *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1976, 238-243.

Pero sigue siendo verdad que a nivel literario la escuela de las formas representa la contribución más importante de la exégesis moderna. Ha puesto a punto un instrumento de análisis sumamente preciso y agudo. Por los caminos de la crítica interna ha llegado a iluminar la multiforme actividad de la iglesia como comunidad viva, con su vida de oración, sus dificultades frente al mundo que la rodeaba, su esfuerzo misionero y catequético.

### 3. Aspectos negativos de la FG

Pero un juicio sobre la FG, aunque quiera ser respetuoso y simpático, no puede ignorar ni silenciar cierto número de deficiencias o de excesos demasiado graves.

1. La atención de la escuela ha recaído sobre todo en la comunidad primitiva. Para Bultmann el único problema del cristianismo primitivo es la reconstrucción de la vida de esa comunidad, iluminada por su fe en Cristo, y de la que se trata de conocer el ambiente de vida, los problemas y las actividades. El conocimiento de Jesús como fuente real e histórica de esta comunidad está privada de interés. Bultmann ve incluso una discontinuidad real, radical, entre la comunidad prepascual de Jesús y sus discípulos y la comunidad postpascual de la iglesia primitiva. La fe no tiene nada que ver con el historiador.

2. Al concentrar de este modo toda su atención en la comunidad primitiva, la FG tiene tendencia a exagerar la *fuerza creadora* de esta comunidad, asimilándola a las colectividades anónimas, a las fuerzas espontáneas, a los fermentos de cultura en donde nacen los mitos, las leyendas, el folklore. Es la teoría que tanto apreciaban los alemanes de los siglos XVIII y XIX para explicar la formación de las cantilenas, luego de los poemas homéricos y de los cantares de gesta. Esta teoría evidentemente viene muy bien para explicar la presencia en nuestros evangelios de un material que la escuela considera generalmente desprovisto de todo valor histórico. Esta explicación simplista de las teorías de Herder y de Gunkel en el caso de los evangelios constituye el punto débil de la FG, su «pecado original». La escuela mantiene un silencio injustificado sobre la presencia en la iglesia primitiva de los apóstoles y *testigos* de Jesús (término ausente de la obra de Bultmann) y sobre todo lo que sabemos de esa comunidad por las fuentes extraevangélicas, particularmente por los Hechos, las epístolas de Pablo y de Juan.

De hecho la comunidad primitiva no es una sociedad amorfa, sin estructura. No está en la línea de los moluscos, sino de los vertebrados. Efectivamente, en esa comunidad los que tienen autoridad para dirigirla son precisamente los que fueron los íntimos y los comensales de Jesús, sus testigos.

Los Hechos de los apóstoles nos describen realmente una comunidad reunida en torno a sus jefes, los apóstoles, con Pedro a la cabeza. Es él el que toma la iniciativa de la elección de Matías (1, 15-26). El día de Pentecostes es el primero en tomar la palabra (2, 14). Cuando son detenidos Pedro y Juan, es Pedro el que se dirige al sanedrín (4, 8). Pedro castiga con la muerte a Ananías y Safira (5, 5-9). Los doce convocan a los discípulos y escogen a los siete diaconos (6, 5-6). Los apóstoles envían a Pedro y a Juan a Samaria a «confirmar» a los bautizados (8, 14-17). Pedro se dirige a Cornelio y a los paganos (10, 34-43). Los apóstoles protestan contra los que siembran la discordia sin haber recibido de ellos ningún mandato (15, 24). Los apóstoles promulgan y expiden el decreto de Jerusalén «Hemos decidido el Espíritu Santo y nosotros» (15, 27-28). De Pedro se dice que «pasaba por todas partes» (9, 32). Predica en Lidia, en Jope, en Cesarea. De los cristianos, por el contrario, se dice que se mostraban «asíduos a la enseñanza de los apóstoles» (2, 42). Y cuando estos tienen que escoger entre dos ministerios, se reservan el de la palabra (6, 4).

A propósito de esta comunidad primitiva observa atinadamente Vicent Taylor, no sin cierto sentido del humor

Sobre esta cuestión de los testigos es sobre la que la FG parece más vulnerable. Si tiene razón habría que decir que los apóstoles subieron al cielo inmediatamente después de la resurrección. En la perspectiva de Bultmann la comunidad primitiva vive en un *vacuum* aislada de sus fundadores por los muros de una inexplicable ignorancia. Lo mismo que Robinson Crusoe tiene que espabilarse lo mejor posible. Incapaz de informarse tiene que inventar «situaciones» para las palabras de Jesús. Tiene que poner en sus labios las sentencias que su memoria no puede controlar. Todo esto es absurdo. Aunque viene a perturbar la paz de las teorías de la FG la influencia de los testigos en la formación de la tradición es un hecho que no puede ignorarse. Por haber prescindido de este factor la FG ha ganado ciertamente en coherencia interna pero ha perdido en credibilidad para llevar a cabo su tarea que es la de describir el *Sitz im Leben* de la tradición.<sup>7</sup>

Cuando llega la hora de la verdad, los hechos siempre tienen razón contra las teorías. La colectividad ciertamente ejerce una influencia real en un autor, pero propiamente hablando no crea nada. En el caso sobre todo de una religión tan original y tan dinámica como el cristianismo, ¿cómo concebirlo sin admitir en su punto de partida la personalidad inmensa de Jesús? Como demuestra la historia, en el origen de todo gran movimiento ideológico hay siempre una pujante personalidad. Platon, Aristóteles, Mahoma, santo Tomás, Karl Marx, etcétera.

Hemos de añadir que la comunidad primitiva no tiene nada que ver con una sociedad *anonima*. Al contrario, se identifica perfecta-

mente con un gran número de sus personajes de primer plano. Además de los apóstoles, conocidos de todos, cuenta con los parientes de Jesús (Santiago), con algunos discípulos como Matías, Bernabé, Barsabás, Silas, Marcos, Cleofas, Nicodemo, José de Arimatea, con los diaconos (entre ellos Esteban), los 120 hermanos de los que habla Pedro en el momento de la elección de Matías (Hech 1, 15), los 500 hermanos, testigos de la resurrección de que habla Pablo (1 Cor 15, 6), la madre de Jesús y su contorno inmediato.

La imagen de la iglesia primitiva, tal como se manifiesta a través de los primeros escritos del nuevo testamento, no es por tanto la de una colectividad amorfa y anónima, sino la de una comunidad estructurada que tiene sus guías religiosos, perfectamente identificados, que son ante todo y sobre todo los testigos de la vida y del ministerio de Jesús, a saber, los apóstoles. Tal es el ambiente en que se mueve la tradición evangelica.

3 En la génesis de la tradición evangelica, la FG ha centrado toda su atención en el papel de la comunidad primitiva. Por eso mismo ha infravalorado el papel de los evangelistas, considerados como simples recopiladores de unidades preexistentes. Los evangelios presentan de este modo la imagen de un conglomerado de fragmentos artificialmente unidos. Archipiélago disperso en el océano de la tradición. La *Redaktionsgeschichte* tuvo que corregir esta visión unilateral de las cosas y poner de relieve la aportación personal, literaria y teológica de los evangelistas.

4 Mientras que la FG se dedica a descubrir y clasificar las formas literarias y a trazar luego la historia de su desarrollo, se mueve dentro de su terreno. Pero cuando, para designar las formas, utiliza una terminología que implica ya en principio un juicio de historicidad, esta «extrapolando» las cosas. Así por ejemplo, cuando califica de mitos o de leyendas una parte del material evangelico, se mete ya con el contenido. Aunque Dibelius utiliza el término de «leyenda» en un sentido literario, insensiblemente se desliza hacia el plano histórico.

Este es por otro lado uno de los puntos débiles de la escuela sobrestimar los criterios literarios en detrimento de los criterios históricos. Así Bultmann, en nombre de las semejanzas de estructura que percibe entre los relatos de milagros, en los evangelios, y los prodigios atestiguados en la literatura griega, concluye que tanto unos como otros carecen de valor histórico, puesto que los relatos de prodigios realizados en Epidauro son legendarios, igualmente lo serán los relatos evangelicos. Deducción ilegítima. En efecto, no hay nada en el plano literario tan parecido a un relato verídico de curación excepcional como un relato imaginado. Lo que importa ante todo, en el caso de los evangelios, es no solamente el testimonio del

hecho, sino la sobriedad del relato, el contexto religioso inmediato y más aún el contexto multiseccular del cristianismo. Así pues, la analogía de las formas literarias no es una guía absoluta para dar un juicio de historicidad.

5. Como sucede con frecuencia, la explicación de algunas de las posiciones de la FG debe buscarse no tanto en sus declaraciones explícitas como en sus presupuestos, en su *Vorverständnis*. La instrucción de la Comisión bíblica observa acertadamente en este sentido que las opciones filosóficas y teológicas que inspiran a la escuela llevan con frecuencia a viciar tanto su mismo método como sus conclusiones literarias. Ciertamente, si se declara —como hace Bultmann— que la encarnación, la resurrección y los milagros son inaceptables por estar privados de sentido para el hombre contemporáneo formado por la ciencia, hay que concluir que los relatos evangélicos que proponen tales cosas como realidades de la historia pertenecen al género literario de la leyenda y del mito.

#### 4. Tres problemas principales

El mayor mérito de la escuela de las formas ha sido el de proporcionarnos un método riguroso de análisis literario de los evangelios y un medio de llegar, por el estudio de los textos, a los ambientes de vida que les vieron nacer. Sin embargo, este progreso no se ha logrado sin hacer surgir graves problemas.

1. Respecto al pasado, la FG ha exagerado la ruptura entre Jesús y Cristo, entre la comunidad prepaschal y la comunidad postpaschal. La crítica tiene que preguntarse si semejante posición tiene fundamento histórico. Tiene que precisar la naturaleza y el grado de continuidad que une a ambas comunidades.

2. La FG, al exagerar la fuerza creadora de la comunidad primitiva, ha deformado la imagen de la iglesia. La escuela ha estudiado sobre todo el ambiente *sociológico* de la comunidad primitiva, su actividad *externa*. Pero ha descuidado el estudio más importante de su comportamiento interior, de las convicciones profundas que inspiran sus actitudes y su conducta. En efecto, en vez de pensar en una comunidad creadora, consciente sólo a medias y poco escrupulosa, habría sido necesario en sano método histórico buscar en los textos qué conciencia podía tener esa comunidad contemporánea de los evangelios de su relación histórica con Jesús. La Iglesia primitiva ¿vivía bajo el signo de la fidelidad a Jesús o de la imaginación creadora? Por haber olvidado la literatura extra-evangélica, la FG se ha privado en este punto de un apoyo muy valioso.

3. Respecto a los evangelistas la escuela de las formas ha ignorado simplemente su función. Absorta en el estudio de las unidades primarias, no se ha preocupado suficientemente de la última redacción de los evangelios.

El estudio de estos tres problemas principales corresponde a las tres primeras *verificaciones* críticas de nuestra demostración.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- Albertz M , *Die synoptischen Streitgespräche*, Berlin 1921  
 Benoit P , *Réflexions sur la formgeschichtliche methode* Revue Biblique, 53 (1946) 481-512, Id , *Exégese et théologie*, I, Paris 1961, 25-61  
 Bertram G , *Die Leidensgeschichte und der Christuskult*, Göttingen 1922  
 Braun F M , *Ecole de la Formgeschichte*, en *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, 3: 321-317  
 Bultmann R , *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1921, Id , *Erforschung der synoptischen Evangelien*, Gießen 1925  
 Cullmann O , *Les recentes études sur la formation de la tradition évangélique* Revue d'histoire et de philosophie religieuses 5 (1925) 459-477, 564-579  
 Descamps A , *Progrès et continuité dans la critique des évangiles et des Actes* Revue théologique de Louvain 1 (1970) 5-44  
 Dibelius M , *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1919  
 Donlon S E , *The form-critics, the gospels and st Paul* Catholic Biblical Quarterly, 6 (1944) 159-179, 306-325.  
 Fascher E , *Die formgeschichtliche Methode Eine Darstellung und Kritik*, Gießen 1924  
 Florit E , *La storia delle forme nei angeli in rapporto alla dottrina cattolica* Biblica 14 (1933) 212-248, Id , *Il metodo della storia delle forme e sua applicazione al racconto della Passione*, Roma 1935  
 Gobel K , *Formgeschichte und synoptische Quellenanalyse*, Göttingen 1937.  
 Guttgemans E , *Offene Fragen zur Formgeschichte des Evangeliums*, München 1970  
 Hanson A , ed , *Vindications. Essays on the historical basis of christianity*, London 1966  
 Heuschen E (ed) , *La formation des évangiles Problème synoptique et Formgeschichte* Recherches bibliques 2, Bruges-Bruxelles-Paris 1957  
 Iber G , *Zur Formgeschichte der Evangelien* Theologische Rundschau, NF 24 (1956-1957) 283-338  
 Kock K , *Was ist Formgeschichte?*, Neukirchen 1964.  
 Kohler L , *Das formgeschichtliche Problem des Neuen Testaments*, Tübingen 1927  
 Leon-Dufour X , *Formgeschichte et Redaktionsgeschichte des Évangiles Synoptiques* Recherches de science religieuse 46 (1958) 237-269  
 McGinley L J , *Form criticism of the synoptic healing narratives*, Woodstock 1944.  
 Redlich E B , *Form Criticism*, London 1931  
 Schick E , *Formgeschichte und Synoptikerexegese*, Münster 1940  
 Schmidt K L , *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919  
 Schnackenburg R , *Formgeschichtliche Methode*, en *Lexikon für Theologie und Kirche*, 4: 211-213, Id , *Zur formgeschichtlichen Methode in der Evangelienforschung* Zeitschrift für Katholische Theologie 85 (1963) 16-32  
 Solages B de , *Critique des évangiles et méthode historique. L'exégèse des synoptiques selon Bultmann*, Toulouse 1973  
 Taylor V , *The formation of the gospel tradition*, London 1933.  
 Zimmermann H , *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1967.

## Jesús y sus discípulos o la comunidad prepascual

La iglesia primitiva constituye el punto de unión entre Jesús y los evangelistas; éstos, a su vez, aseguran la continuidad entre la iglesia primitiva y nosotros. Pero si hay ruptura, en los orígenes, entre el Jesús predicador y el Cristo predicado, entre Jesús y la iglesia primitiva, ¿quién puede asegurarnos que el kerigma sigue siendo todavía el evangelio de Jesús? Así pues, la *primera verificación crítica* consistirá en definir la relación real existente entre la comunidad prepascual por una parte y la comunidad postpascual por otra. Entre esos dos grupos y entre esos dos momentos ¿es posible que haya una verdadera continuidad, no sólo de tiempo, sino también de «tradición»?

Es sabido que la FG se interesa sobre todo por la comunidad después de pascua. Bultmann opina incluso que el único problema real del cristianismo primitivo es la reconstrucción de la vida de esa comunidad. El problema de Jesús carece de interés. Además, nos dice, la etapa más antigua que es posible alcanzar por los caminos de la crítica es la de la comunidad palestina.

Así pues, las investigaciones de la FG tienen como punto de partida la comunidad de fe nacida en la pascua, de la que estudia la vida y las actitudes. Pero enseguida surge la cuestión: ¿es admisible que la historia del cristianismo haya comenzado así con la fe pascual y que esta fe sea la responsable de toda la tradición cristiana? Como hemos visto, Käsemann ha combatido enérgicamente esta idea de una discontinuidad real de la tradición y ha mostrado la falta de consistencia de esa opinión. Sin embargo, no ha establecido por medio de una verdadera demostración que la continuidad de la tradición no sólo es posible, sino altamente probable. H. Schürmann se ha plantea-

do la cuestión y se ha dedicado a responderla<sup>1</sup>. En contra de Bultmann opina que existe entre el grupo de discípulos de Jesús y la comunidad postpascual no sólo una continuidad «de recuerdo» (puente aéreo demasiado frágil), sino una verdadera continuidad de *tradición*, que incluye la transformación de un mensaje y de una actividad; más todavía, que el hecho de esa continuidad puede establecerse científicamente gracias al método y a las técnicas mismas de la FG. Si la escuela de las formas, prosigue Schürmann, no ha llevado su investigación hasta el estudio del ambiente prepascual, no ha sido en virtud de los límites de su método, sino por motivos de orden dogmático. Efectivamente, según Bultmann no puede haber tradición si no hay fe, ya que es la fe la que marca el comienzo de una comunidad y determina las leyes de transmisión de esa tradición. Pues bien, la fe cristiana no comenzó hasta después de pascua. La escuela de las formas pone entonces ante sus ojos una pantalla que la convierte en miope. Se parece a una máquina fotográfica preparada para captar objetivos cercanos, pero sin horizonte. ¿Por qué no intentan, por el contrario, ver a distancia, sin dejarse cegar por la luz de la pascua? Quizás podamos de esa forma ver cómo destacan cierto número de objetos en el horizonte más lejano del Jesús histórico antes de pascua.

### 1. Punto de partida y método

El punto de partida de la reflexión de Schürmann es un hecho mínimo, pero irrecusable incluso para los defensores radicales de la FG, es decir, que Jesús durante su vida pública tuvo algunos discípulos y que ese grupo de Jesús y de los suyos formaba una «comunidad». Por sí solo, este fenómeno implica ya una continuidad efectiva entre los períodos de antes y de después de pascua y autoriza ciertas conclusiones importantes.

Igualmente es innegable que esta primera comunidad constituye un ambiente de vida definido (*Sitz im Leben*), con sus actividades propias. Entonces, se trata de saber si ese ambiente prepascual es verdaderamente *típico* y si se distingue del *Sitz im Leben* postpascual. Como se ve, el acento no recae tanto sobre Jesús como sobre la

1. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1962, 342-370. En este capítulo seguimos esencialmente la exposición de Schürmann. Sin embargo, en algunos puntos completamos su exposición por el excelente artículo de A. Descamps, *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus*: RevThLouv 2 (1971) 3-45. También se encontrarán útiles indicaciones en M. Hengel, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 s und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968.

comunidad reunida en torno a él y sobre las actividades y actitudes que la caracterizan. En particular, se trata de saber si las actitudes de esta comunidad son de tal naturaleza que favorecen la conservación fiel de las palabras de Jesús.

En este momento vuelve a surgir la conocida objeción de Bultmann: entre la comunidad de antes y la de después de pascua hay ciertamente continuidad temporal y sociológica, pero discontinuidad real, ya que interviene la fe como elemento nuevo, decisivo, creador de una comunidad nueva. Schürmann responde a esta objeción (como igualmente Käsemann) diciendo que no se puede hablar sensatamente de mera continuidad sociológica, ya que el mero hecho de que un grupo de personas se haya puesto a seguir a Jesús y que ese grupo constituya una «comunidad» de discípulos nos obliga a pensar que, ya desde antes de pascua, existía una adhesión de fe a la palabra y a la persona de Jesús. Es demasiado evidente que hay discontinuidad entre los dos momentos; pero no puede negarse, por otra parte, que la continuidad sociológica implica ya una continuidad de adhesión a Jesús.

La experiencia de pascua y luego la de pentecostés dio a la fe de los discípulos, lo mismo que a su predicación, una luz, una profundidad y un apoyo nuevos. Pero esa discontinuidad no es una ruptura. Evidentemente, para los que declaran imposible la existencia antes de pascua de toda forma de fe es inútil hablar de continuidad de tradición. Pero ¿en virtud de qué principio psicológico, sociológico o histórico se puede afirmar que es imposible esa actitud de fe? ¿No es por el contrario más coherente pensar que la fe en Cristo después de pascua sólo fue posible porque precisamente antes de pascua existía ya en el corazón de los discípulos una fe al menos embrionaria, imperfecta, pero absolutamente real? Para reconocer la pascua como un «cumplimiento» mesiánico era necesario por lo menos tener ya la sospecha de un «advenimiento» mesiánico.

Por consiguiente, si hay una adhesión a Jesús —que no tiene ciertamente el carácter absoluto de la fe postpascual, pero que no por eso es menos real y profunda— que une entre sí al grupo de los discípulos de antes y de después de pascua, es perfectamente legítimo concebir una continuidad de tradición. Por tanto, cuando la FG limita su investigación a las tradiciones postpascuales, está cayendo en una renuncia y en una reducción injustificadas. La FG no tiene más motivo para ello que su veto dogmático.

Así pues, Schürmann se propone explorar el período prepasual a partir del método y de las técnicas de la FG. Es un proyecto esencial, nos dice, ya que demostrar la existencia de una continuidad de

tradición es el único medio de remontarse desde la comunidad postpascual hasta el grupo de discípulos de Jesús y hasta el mismo Jesús<sup>2</sup>.

El primer rasgo de originalidad en el proyecto de Schürmann es precisamente estudiar la comunidad prepasual a partir del mismo método de la escuela de las formas. El segundo rasgo consiste en distinguir en esta comunidad un doble *Sitz im Leben*: uno *externo*, constituido por las situaciones y actividades visible de esa comunidad, como por ejemplo su vida litúrgica, misionera, catequética, y otro *interno*, constituido por las relaciones interpersonales que unen entre sí a los miembros de esa comunidad en la profesión de una misma fe y el respeto a unos mismos valores. La FG ha estudiado el *Sitz im Leben* externo, pero ha olvidado el estudio del espíritu que anima a la comunidad. Sin embargo, son esos vínculos internos y ese espíritu los verdaderos elementos motores realmente adecuados para suscitar, mantener y asegurar la transmisión fiel de una tradición. En su estudio Schürmann presta la misma atención a ese doble *Sitz im Leben*, el externo y el interno.

## 2. *La comunidad de Jesús y de los discípulos:* *Sitz im Leben interno*

En un primer tiempo Schürmann estudia el ambiente de vida constituido por la vida íntima de Jesús y de sus discípulos, en otras palabras, el *Sitz im Leben* interno de la comunidad prepasual.

Incluso en una perspectiva reduccionista, nadie puede negar que Jesús predicara y que tuviera discípulos, escogidos y formados por él. Jesús acoge a la gente, pero escoge a sus discípulos. La tradición se muestra firme en este punto; en varias ocasiones Jesús dirige una llamada a unos hombres que ha observado y a los que ha reclutado para ser sus compañeros. Y a esos hombres les pide que lo dejen todo para seguirle a él y compartir su trabajo.

Ese grupo de Jesús y de los suyos forma una comunidad «aparte», distinta del mundo ambiental, precisamente porque los discípulos se han puesto a seguir al maestro y tienen fe en él. Esa comunidad no es de tipo ocasional, alimentada por algún que otro encuentro efímero, sino que presenta un carácter de estabilidad. Toda la tradición nos presenta la imagen de un Jesús que no se separa nunca de los discípulos. Unirse a Jesús es concretamente seguir a un predicador itinerante. Jesús no enseña como un rabino, en el marco de una sinagoga, sino que predica a lo largo de los caminos, pasando de aldea en aldea, atravesando primero Galilea y luego Judea. Cuando el reino

2. Sin excluir por ello la vía de la criteriología histórica propiamente dicha.

está ya a las puertas, no es cuestión de sentarse, de instalarse, sino de advertir a todo el pueblo. Los discípulos comparten la vida precaria de Jesús; están siempre con él y de esta manera se convierten en testigos de su vida y de su enseñanza<sup>3</sup>.

Esta presencia estable de «discípulos» alrededor de Jesús no es un hecho espontáneo, sino que exige una causa. Esta causa, además de la llamada de Jesús, es la fe en su palabra. Señalemos que el elemento decisivo de esta fe no fue, al menos al principio, la percepción de Jesús de algún atributo cristológico, sino la estima y la admiración por su palabra, propuesta por él como la última palabra de Dios antes del final de los tiempos. Jesús aparece como portador de la revelación definitiva de Dios. En el plano de la enseñanza su autoridad impresiona a sus oyentes: nadie hablaba como aquel hombre. En el plano de la acción su prestigio no tiene precedentes; jamás se había visto nada igual. Los testimonios sobre el impacto producido por la aparición de Jesús son de una historicidad indiscutible.

Tal es el ambiente en donde resuena la enseñanza de Jesús. Unos hombres, llamados por él, se agruparon a su alrededor y vivieron en su intimidad. Se sintieron seducidos por él, fascinados por su palabra. ¿Cómo concebir entonces que dejaran que esa palabra se evaporase o cayera en el olvido? La familiaridad con semejante maestro nos autoriza más bien a pensar que conservaron el tesoro de su palabra con un soberano respeto y que hicieron todo lo que pudieron por mantenerla sin alteraciones.

Si admitimos la fe (en el sentido de una adhesión profunda) de los discípulos en la palabra de Jesús, estamos en posesión de un principio metodológico importante, a saber, que la palabra de Jesús como tal era juzgada digna de ser conservada y transmitida y que, de hecho *podía* serlo en virtud de la intimidad de vida de Jesús con los suyos. Este *Sitz im Leben* es suficiente para explicar el interés por las palabras de Jesús, así como el interés por conservarlas. Más aún, el hecho mismo de que se nos hayan transmitido los *logia* de Jesús es ya un signo de esa estima y de este interés. La adhesión a Jesús explica en particular la conservación de los *logia* que difícilmente podían ser comprendidos en vida de Jesús, ya que eran deliberadamente oscuros y proféticos, orientados por completo hacia el porvenir. Pensamos especialmente en los *logia* relativos al destino trágico de Jesús. Creados después de pascua, esos discursos no habrían podido conservar su carácter enigmático.

La fe de los discípulos en la palabra de Jesús explica no solamente la «posibilidad de una tradición», sino también la fisonomía propia de esa tradición. Efectivamente, la actitud de una comunidad ante la

3. A. Descamps, *Aux origines du ministère*, o. c., 29-32.

palabra de un rabino o de un sabio es necesariamente distinta de la que se adopta ante un profeta, mucho más ante el profeta mesiánico y escatológico. El que unos discípulos se reúnan en torno a un maestro, o un sabio, o un jefe, o un profeta, o una figura mesiánica, no es ni mucho menos un fenómeno idéntico. La figura que se convierte en el centro de atracción de esa comunidad determina igualmente el tipo de adhesión a la persona y la firmeza de la tradición a que da origen.

Pues bien, está claro que Jesús fue para sus discípulos más que un rabino o un sabio y que el círculo de sus discípulos no puede compararse sin más con el de los que seguían a los maestros de Israel. La comunidad prepasual está más bien emparentada con la de los profetas y sus discípulos. La analogía debe buscarse en esa dirección. En efecto, la palabra de Jesús resuena como la palabra decisiva, como la última revelación de Dios en la hora suprema de la llegada inminente del reino. Por otra parte, la personalidad de Jesús se impone como la de un profeta; más aún, como la del mayor de los profetas. Jesús se porta como un agrupador de hombres, como el pastor que guía a su rebaño.

Se concibe entonces fácilmente la importancia que tenía para los discípulos conservar, más todavía que la forma literaria, el *mensaje* mismo de Jesús en su contenido original. El carácter de urgencia y de unicidad de ese mensaje constituye una garantía de fidelidad muy superior a la de todas las técnicas rabínicas, sin que neguemos por ello que Jesús haya recurrido a los medios mnemotécnicos habituales en su época.

En resumen: a) la comunidad íntima de Jesús y de los discípulos llamados por él, de manera estable y permanente; b) la adhesión de esos discípulos a la personalidad prestigiosa de Jesús, alma de esa comunidad y centro de atracción y de cohesión del grupo; c) la autoridad de su palabra única y decisiva: estos rasgos convergentes constituyen un *Sitz im Leben* interno que basta para explicar la posibilidad y la continuidad efectiva de una tradición de las palabras y gestos de Jesús.

### 3. La actividad prepasual de los discípulos:

#### *Sitz im Leben externo*

El estudio del *Sitz im Leben* interno no hace superfluo el estudio del *Sitz im Leben* externo. Al contrario, los dos se iluminan mutuamente. La inteligencia de la vida íntima de la comunidad nos abre al sentido de su actividad exterior y ésta a su vez nos revela a ciertos factores que aseguran al proceso de la tradición una nueva consistencia. Dos de estos factores son la actividad misional de los discípulos y las exigencias de la vida comunitaria prepasual.

1. La tesis de Schürmann es que Jesús predicó y propuso su mensaje con la intención concreta de proporcionar a sus discípulos un instrumento adecuado con vistas al ejercicio de una actividad misionera, no solamente para después de pascua, sino incluso durante su vida, en calidad de embajadores y predicadores del reino. Si realmente Jesús dirigió una llamada particular a unos hombres en los que se fijó para que fueran sus compañeros de vida, esa llamada significa sin duda alguna que tendrían también ellos parte de su misión religiosa. Gran parte de los *logia* que se nos han transmitido proceden al parecer de esa intención de proporcionar a los discípulos un instrumento de evangelización. En este sentido, la *misión* de los apóstoles antes de pascua constituyen un *Sitz im Leben* especialmente importante para comprender el origen y el proceso de transmisión de la tradición evangélica.

En efecto, parece probable que Jesús diera a sus palabras un «cuño» particular, precisamente con la finalidad de imprimirlas en la memoria de sus discípulos. El hecho mismo de una «misión» o más probablemente de varias «misiones» de los discípulos antes de pascua nos autoriza a pensar que Jesús tuvo realmente esta preocupación. Así por ejemplo, las parábolas con su carácter incisivo parecen estar destinadas a una ulterior interpretación y desarrollo según la diversidad de las situaciones. Fueron propuestas en una situación original «típica» a fin de poder ser luego repetidas, explicadas y actualizadas indefinidamente.

Por tanto, si Jesús se propuso confiar a sus discípulos una «misión», sin él y antes de pascua, tuvo que prepararlos para ello, tanto más cuanto que se trataba de hombres sin cultura y sin instrucción, o más bien de hombres que pertenecían a un ambiente de cultura oral en donde todo se memoriza: los salmos, la ley, los profetas. En este contexto, el único medio para Jesús de evitar que su mensaje de salvación y sus exigencias morales no se degradasen ni «banalizasen» era proponerlos de una forma más o menos estereotipada.

Mateo, Marcos y Lucas refieren que Jesús, después de un tiempo notable de ministerio ejercido en medio de sus discípulos, los envió a misionar (Mc 6, 7). Sobre este punto algunos autores como Dibelius y Bornkamm están de acuerdo con los exegetas católicos en reconocer que los discípulos participaron de la actividad de Jesús ya antes de pascua. La intención de Jesús de enviar a los suyos a misionar está atestiguada en Marcos (3, 14-15; 6, 7), así como en el discurso de misión cuya parte central (Mt 10, 5b-6; Lc 10, 8-12) representa un núcleo muy antiguo. El contexto, el vocabulario, el eje de pensamiento de este discurso representan realmente una situación prepasual. La colaboración de los discípulos en la actividad de Jesús se expresa por el poder que se les da, por una parte, de predicar y, por otra, de

expulsar a los demonios y de realizar curaciones: dos poderes y dos actividades que están igualmente unidas en el ministerio de Jesús<sup>4</sup>. Al volver de su misión los apóstoles, reunidos en torno a Jesús, le cuentan todo lo que han hecho y todo lo que han enseñado a los demás (Mc 6, 30).

Esta primera predicación de los discípulos tiene como temas esenciales el anuncio del reino (Mc 1, 15; Mt 10, 7) y la invitación a la penitencia (Mc 6, 12).

El tema del *reino* recibiría seguramente un desarrollo y una explicación; pueden estar relacionados con él, por ejemplo, el triple macarismo de Lc 6, 20b-21, las parábolas del reino, los *logia* sobre la llegada inminente del reino (Lc 13, 18-21; Mc 4, 2-9.26-29), sobre el fin que se avecina (Lc 17, 34 s). Hemos de añadir que el anuncio del reino es inconcebible sin el acompañamiento de los *signos* de su venida. En efecto, ¿cómo iba Jesús a poder enviar a sus discípulos a predicar una nueva tan inaudita sin proporcionarles argumentos capaces de abrir los ojos y los oídos de sus oyentes? Esos signos eran, en la perspectiva de las promesas mesiánicas, la liberación de los posesos y la curación de los enfermos, en vinculación estrecha con el anuncio de la salvación (Lc 11, 20; Mc 3, 27). En fin, era imposible predicar el reino sin referirse al mismo Jesús en quien el reino es a la vez anunciado y hecho presente. El tema de la *penitencia* probablemente recibía un tratamiento más fuerte que el del reino, con todos los temas anejos a él: necesidad de la vigilancia, amenazas de juicio contra la incredulidad y la impenitencia de Israel. Todos estos *logia* y otros muchos, de contenido inédito, fueron el material de la misión o de las misiones de los discípulos, así como los elementos de una tradición constituida ya antes de pascua.

2. Un segundo factor indicado para explicar la formación y la transmisión de una tradición es el hecho innegable de una *vida en común*. No cabe duda de que el grupo de los primeros discípulos no tuvo una regla definida, como la secta de Qumrán, pero sí que tuvo unas normas de vida destinadas a estrechar los vínculos entre los miembros. Los discípulos tenían que abandonar su familia, bienes y profesión para unirse a un predicador itinerante y seguirle por todas partes. Este radicalismo de Jesús se explica por el hecho de que su llamada se dirige a unos hombres que han de consagrarse por entero al reino. Con esa exigencia de vida comunitaria se relaciona todo un conjunto de *logia* que podemos ordenar en tres grupos:

a) Palabras que intentan justificar el riesgo de seguir a Jesús y afianzar los ánimos vacilantes. Algunos *logia* (por ejemplo, Lc 9,

4. V. Taylor, *The mission of the twelve*, en *The life and ministry of Jesus*, o. c., 113-119.

60.62; 14, 28-32), que expresan las exigencias de Jesús para con los que desean seguirle, tienen un tono tan radical, tan tajante, que sólo se explican en el contexto prepascual de un seguimiento material de Jesús.

b) Un grupo de preceptos que se refieren directamente a los discípulos, a pesar de que siguen conservando todo su sentido después de pascua, se explican mucho mejor en un contexto prepascual (Lc 12, 22-31.33; 10, 4-7).

c) Un último grupo de *logia* puede considerarse como las «reglas de la comunidad» de los que tienen fe en Jesús. Por ejemplo, la invitación a portarse como el servidor y el último de todos los hermanos (Mc 9, 35; Lc 22, 27).

#### 4. Balance de una investigación

1. El origen y la tradición de los *logia* de Jesús comenzaron ya antes de pascua, en el círculo mismo de los discípulos de Jesús. La FG se equivocó al encerrarse en el estudio de la comunidad postpascual. No cabe duda de que se interesa por los *logia* primitivos, pero los separa de la comunidad en donde nacieron. Pues bien, es posible —como ha demostrado Schürmann— establecer por medio de las mismas técnicas del método de la FG que la *tradición* de los *logia* de Jesús tiene su origen en el grupo de los discípulos de Jesús. El iniciador de la tradición es el mismo Jesús, tal como atestiguan 1 Jn 1, 1 s; Lc 1, 2; Hech 1, 21-22. Mediante la comunidad prepascual se alcanza a Jesús. Si la tradición descansase únicamente en pascua y en pentecostés, sin poder remontarse al Jesús de la historia y al círculo de sus discípulos, no descansaría ya en un dato histórico; apenas podría distinguirse de una gnosis.

2. El mérito principal de Schürmann consiste en haber aplicado el método de la escuela de las formas al estudio del ambiente prepascual, en haber distinguido en ese ambiente un *Sitz im Leben* a la vez externo e interno y en haber mostrado que la discontinuidad innegable que representa la pascua no impide una continuidad igualmente innegable de adhesión a la palabra y a la persona de Jesús, así como también una continuidad de actividad misionera. Después de pascua Jesús fue mejor identificado, mejor comprendido; su palabra se reveló más claramente como la palabra del Señor. De aquí se sigue que su autoridad, lejos de disminuir, creció más todavía. La adhesión a su palabra ganó en profundidad. Siguió adelante la predicación del reino, pero haciéndose más concreta: ya ha llegado el reino anunciado desde hace siglos por los profetas. No hay ruptura, sino continuidad y profundización. La discontinuidad de los momentos no volatiliza los

recuerdos ni rompe la continuidad en el proceso de tradición y de fidelidad a Jesús. Pascua no es una bomba atómica que lo haya aniquilado todo, sino una llama que ha iluminado las cosas.

3. Otro mérito de Schürmann es el de haber abierto el camino a una empresa similar que se refiere esta vez a la comunidad postpascual. Efectivamente, la FG en sus investigaciones sobre la comunidad primitiva no se preocupó de estudiar las actitudes *interiores* que inspiran y dirigen la actividad exterior de la misma. Pues bien, es el conocimiento de estas actitudes y convicciones profundas el que nos permite cualificar el ambiente eclesial como fiel o infiel a Jesús. Schürmann no ha estudiado personalmente el *Sitz im Leben* interno de la comunidad postpascual, pero sus trabajos han hecho posible esta empresa.

4. Sin duda alguna Schürmann, en el análisis del *Sitz im Leben* externo, habría podido completar y robustecer su demostración estudiando no solamente el discurso de misión, sino también los relatos de vocación y los abundantes *logia* de la tradición sobre la *sequela Jesu*. Pero su argumentación de base conserva plenamente su validez y logra establecer que es posible y altamente probable una verdadera continuidad, no sólo temporal y sociológica sino también de *tradición* —es decir, de adhesión, de actividad y de mensaje— entre la comunidad prepascual y la comunidad postpascual. Con esto se ha llevado a cabo la primera verificación crítica que nos proponíamos.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

- Cerfaux L., *Jésus aux origines de la tradition*, Bruges 1968.  
 Descamps A., *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus: Revue théologique de Louvain* 2 (1971) 3-45.  
 Hengel M., *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21 f und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin 1968.  
 Perrin N., *Jesus and the language of the kingdom*, London 1976.  
 Schürmann H., *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1962, 342-370; *Le groupe des disciples de Jésus prototype de la vie selon les conseils: Christus* 13 (1966) 184-209.



## Lenguaje y actitudes del ambiente eclesial primitivo (I)

Aun cuando haya quedado establecido, con Schürmann, que se da una continuidad real de tradición entre la comunidad prepascual y la comunidad postpascual, no por ello se ha verificado que el ambiente eclesial, al diversificarse y al alejarse del acontecimiento, haya evolucionado manteniéndose bajo el signo de la fidelidad a Jesús. Por otra parte, aun cuando se haya establecido que los evangelistas, a pesar de una libertad redaccional evidente, pero controlable, han sido substancialmente fieles a sus fuentes, es preciso reconocer que, detrás de las fuentes escritas utilizadas por ellos, siempre se encuentra la misma y única fuente, a saber, el ambiente eclesial en que se formó y se desarrolló la tradición evangélica. Sea cual fuere el resquicio por donde se aborde el problema de los evangelios, siempre se ve uno reducido a esta cuestión fundamental: ¿cuál es la calidad del ambiente eclesial, matriz y terreno donde nació la tradición? Esta cuestión, al poner en discusión la mediación misma de la iglesia, en su doble relación con Jesús y con los evangelistas, es todavía más aguda que la de la relación entre las dos comunidades de antes y de después de pascua. La *verificación crítica* de la fidelidad de la iglesia primitiva a Jesús es el segundo punto de importancia de nuestra demostración.

A nuestro juicio, es aquí donde la distinción de Schürmann entre *Sitz im Leben externo* y *Sitz im Leben interno* encuentra una nueva aplicación y una nueva fecundidad. La escuela de las formas ha estudiado sobre todo el ambiente sociológico (*Sitz im Leben externo*) de la iglesia primitiva en su actividad litúrgica, misionera y catequética. Este análisis tiene su importancia, pero no descubre más que una parte de la realidad. En efecto, pasa con la comunidad postpascual lo mismo que con la comunidad anterior a la pascua; lo que importa ante todo es conocer sus actitudes interiores y el espíritu, la mentali-

dad que inspira su comportamiento exterior. En este sentido puede resultar extraño, como observa Gerhardsson<sup>1</sup>, que ninguno de los pioneros de la escuela de las formas, Dibelius y Bultmann, haya prestado atención al concepto de «tradición», a pesar de ser tan fundamental para comprender el cristianismo de los años 30-50.

Se trata, pues, a través de una especie de psicoanálisis, de percibir cuáles son los reflejos espontáneos y por así decir viscerales de la comunidad primitiva frente a Jesús y su palabra y, en consecuencia, la estructura psicológica y mental de dicha comunidad. Creemos que es posible emprender esta investigación por el camino de la semántica, a partir de ciertos *vocablos* que se repiten con tanta frecuencia en la iglesia naciente que llenan de algún modo todo el horizonte de la conciencia cristiana y expresan su orientación más profunda. Aludimos a los textos que describen directamente el ambiente eclesial primitivo, a saber, las cartas de san Pablo y los Hechos de los apóstoles. La referencia a Jesús en esta literatura, al ser menos directa que en los evangelios, resulta por eso mismo más significativa. En efecto, sabemos que una comunidad, lo mismo que un individuo, se traiciona o, mejor dicho, se revela por su *lenguaje*, en el empleo privilegiado de ciertos términos<sup>2</sup>. Señalemos que, para ser verdaderamente reveladores, esos vocablos tienen que alcanzar no solamente una proporción elevada de empleo, sino aparecer además en contextos importantes. En el presente caso se trata de saber si la mentalidad que nos revela el vocabulario de base de las cartas de Pablo y de los Hechos va en el sentido de la fidelidad a Jesús o de la fabulación creadora.

Si mediante el estudio de estos vocablos privilegiados llegamos a determinar el *Sitz im Leben interno* de la comunidad primitiva (tendencias, actitudes, convicciones, mentalidad), estaremos en posesión de un criterio importante para apreciar la calidad del ambiente eclesial en que se formó y se desarrolló la tradición evangélica. La fidelidad de los evangelistas a la iglesia tiene como garantía la fidelidad misma de la iglesia a Jesús. En ese caso no solamente habremos demostrado que hay una continuidad de Jesús a la iglesia, sino también una continuidad de la iglesia a Jesús, ya que la actitud de la joven iglesia en los años en que se formó la tradición ha seguido siendo radicalmente una actitud de fidelidad.

1. B. Gerhardsson, *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic judaism and early christianity*, Uppsala 1961, 13.

2. Así por ejemplo, un vanguardista o un conservador tienen cada uno su propio vocabulario. El primero hablará de progreso, de porvenir, de planificación, de evolución, de liberación, de revolución; el segundo, por el contrario, hablará de proteger, de guardar, de defender.

Entre los vocablos que manifiestan de este modo la actitud de la iglesia primitiva respecto a Jesús podemos distinguir como tres grupos que dibujan en torno a Jesús tres zonas concéntricas. El primero, general pero muy primitivo, se relaciona con la idea de tradición «recibir» (*paralambanem*) y «transmitir» (*paradidonai*) el segundo se refiere a los colaboradores inmediatos de Jesús «testigo» (*martyrs*) «apóstol» (*apostolos*) y «servidor» (*diakonos*) de la palabra, el tercero atañe a la actividad más amplia y englobante de todos los predicadores del evangelio «enseñar» (*didaskain*) «proclamar» (*keryssein*) «evangelizar» (*euaggelizesthai-euaggelion*). En el examen de estos vocablos se trata, más que de realizar una encuesta semántica exhaustiva, de captar como estas palabras-clave y este vocabulario de base de la iglesia primitiva nos dan acceso a la conciencia y a la subconciencia cristiana frente a Jesús.

## 1 La *paradosis* o tradición

### a) *Recibir y transmitir en las cartas de Pablo*

Las cartas de Pablo, que se remontan a los años 50-60, es decir, antes de la redacción de los evangelios, atestiguan toda la importancia de esta categoría en la conciencia cristiana. El sustantivo «tradición» (*paradosis*) aparece 12 veces en el nuevo testamento y designa el contenido de la transmisión. El verbo «transmitir» (*paradidonai*) aparece 120 veces, con diversos sentidos. El relación con la *paradosis* o tradición, designa el acto de transmitir unas instituciones (Mc 7, 3 4 5 9) recibidas por vía oral, o una enseñanza (1 Cor 15, 3) comunicada a su vez por otras personas.

Pablo, como bien sabemos, fue primeramente fariseo y, como tal, fiel observador de la tradición consignada en la Tora escrita u oral «Ya estais enterados —nos dice— de mi conducta anterior en el judaísmo, como sobrepasaba en el judaísmo a muchos de mis compatriotas contemporáneos, superándolos en el celo por las tradiciones de mis padres» (Gal 1, 13-14). Pablo abandona esas tradiciones para adoptar las de Jesús. Sin embargo, cuando designa esta nueva tradición, conserva la terminología que ha recibido del judaísmo «recibir» (*paralambanem*) y «transmitir» (*paradidonai*). El apóstol no posee nada propio, ha recibido todo lo que tiene que transmitir e incluso la autoridad que le confiere el poder de transmitir. En la Carta a los galatas, el, el más independiente de los apóstoles, declara que ha sometido su evangelio a la iglesia de Jerusalén para que confirme su autenticidad «para saber si corría o había corrido en vano» (Gal 2, 1-6).

Pablo establece una correspondencia estricta entre «recibir» y «transmitir», especialmente en dos pasajes importantes que se refieren a la resurrección (1 Cor 15, 3) y a la última cena (1 Cor 11, 23). La identidad entre lo recibido y lo transmitido subraya la fidelidad de Pablo en el cumplimiento de su misión. El contenido de la tradición en los textos mencionados son los misterios esenciales de la salvación y su sentido más profundo: la cena, la pasión, la muerte, la resurrección. La autoridad de la *paradosis* proviene del hecho de que el apóstol transmite fielmente lo que ha recibido, la misión de transmitir «Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros» (2 Cor 5, 20).

En algunos otros pasajes encontramos, si no los mismos términos, al menos la misma actitud. Así, por ejemplo, los tesalonicenses tienen que portarse según lo que han «recibido» de Pablo «Sabeis, en efecto, las instrucciones que os dimos (*didonai*) de parte del Señor Jesús» (1 Tes 4, 2). Son invitados a la fidelidad «Así pues, hermanos, manteneos firmes y conservad las tradiciones que habeis aprendido de nosotros, de viva voz o por carta» (2 Tes 2, 15, cf 3, 6). A los filipenses escribe «Todo cuanto habeis aprendido y recibido y oído y visto en mí, ponédlo por obra» (Flp 4, 9). Felicita a los corintios por guardar las «tradiciones» que les ha «transmitido» (1 Cor 11, 2). Alaba la fidelidad de los colosenses «Vivid, pues, según Cristo Jesús, el Señor, tal como le habeis recibido, enraizados y edificados en él, apoyados en la fe, tal como se os enseñó, rebosando en acción de gracias» (Col 2, 6-7). Y al contrario, condena a los que han abandonado el evangelio que les había predicado «Si alguno os anuncia un evangelio distinto del que habeis recibido, ¡sea anatema!» (Gal 1, 9). Abandonar la tradición del evangelio de Pablo equivale a abandonar el evangelio de Cristo.

No es una casualidad el hecho de que Pablo recoja la terminología de la *paradosis* judía, de este modo significa que la acción de «recibir» y de «transmitir» en el ambiente cristiano se parece al modo de transmisión que se utilizaba en el judaísmo. La segunda carta a Timoteo contiene otro ejemplo de la influencia judía y rabinica sobre la concepción paulina de la *paradosis*. Toda tradición, que pretenda ser auténtica, tiene que reproducir la lista ininterrumpida de los que la transmitieron. La carta a Timoteo enumera cinco de los eslabones de la tradición: Cristo (2 Tim 1, 10), Pablo, apóstol y doctor (2 Tim 1, 11), Timoteo, discípulo de Pablo (2 Tim 1, 6), luego los fieles (2 Tim 2, 2) y los demás hombres (2 Tim 2, 2). Enumerando de esta forma los testigos de la tradición, sin discontinuidad, Pablo manifiesta su fidelidad y, en consecuencia, su autenticidad y autoridad.

En las cartas pastorales encontramos, en lugar de la *paradosis* —término que revela un origen rabinico— el término de *paratheke*,

sacado del vocabulario jurídico griego. Las exhortación a la fidelidad suena entonces de este modo: «Ten por norma las palabras sanas que oíste de mí en la fe y en la caridad de Cristo Jesús. Conserva el buen depósito (*parathèkè*)» (2 Tim 1, 13-14).

Si agrupamos los datos que acabamos de recoger en las cartas de san Pablo sobre la *paradosis*, constatamos que este término designa algunas veces esos compendios de la fe cristiana que son los primeros «credos» (1 Cor 15, 3 s). Esas fórmulas las ha recibido Pablo como el núcleo de su evangelio; las transmite tal como las ha recibido, demostrando de esta manera que él no es el dueño, sino el servidor de la palabra. En la concepción judía y rabinica a la que pertenece, la categoría del *paralambanin-paradidonai* supone una actitud de fidelidad ante lo que se ha recibido y se transmite. No se trata de crear, de innovar, de transformar, sino de transmitir. La palabra revela una mentalidad y un ambiente dominados por la preocupación de conservar la palabra recibida como si se tratara de un depósito, de una herencia. La autenticidad de la tradición queda asegurada por la cadena cualificada de los «transmisores», que va desde Cristo a los apóstoles, desde los apóstoles a sus discípulos y desde éstos a los fieles. Hemos de subrayar que la tradición de Pablo, como la de Jesús (Hech 1, 1) está constituida de gestos, de ejemplos, así como de instrucciones (Flp 4, 9). Una comunidad que vive de este modo bajo el signo de la *paradosis*, vive bajo el signo de la fidelidad y no de la innovación aventurera<sup>3</sup>.

3 Puede resultar extraña la ausencia total en san Juan, en sus cartas y en su evangelio, de ciertos terminos característicos de la predicación y de la transmisión del mensaje cristiano, tan frecuentes en el resto del nuevo testamento. Por ejemplo, *evangelho* (76 veces), *evangelizar* (54 veces), no aparecen en san Juan. También faltan por completo *paradidonai*, en el sentido de comunicar una doctrina, y *paradosis*. En realidad, no se trata tanto de una ausencia como de una sustitución de terminos. De hecho, si se agrupan los vocablos joanicos relacionados con la predicación y su transmisión, pueden distinguirse tres temas y tres acciones: a) el tema de *comunicar* el mensaje, que aparece en terminos como dar (83 veces), atestiguar (43), hablar (63), decir (272), enseñar (12); b) el tema de *recibir*, que encontramos en las palabras escuchar (74), ver (39), tomar (52); c) el tema de *conservar* que se encuentra en conservar, observar (25), permanecer (67), tener (118), conocer, saber (82). Estos vocablos nos permiten comprender cual es la concepción joánica de la transmisión del mensaje. En san Juan los eslabones de la tradición quedan reducidos a dos, a saber, *escuchar* y *anunciar*. Falta un eslabon entre el anuncio y la audición. Se afirma la cadena tradicional, pero reduciendola a una estructura binaria. Así, en Jn 17, 8 «Yo les he *comunicado* lo que tú me *comunicaste*, ellos han *aceptado*». Como se ve, en Juan el movimiento de la tradición tiene su origen en el mismo Dios. Jesús es el primer sujeto de esta transmisión, es el que ve y escucha al Padre, el que recibe de él y da testimonio de él (Jn 3, 31-32, 8, 32, 8, 26). Pablo, por el contrario, lo mismo que Lucas, pone el comienzo de la tradición en Jesús. Juan, haciendo comenzar la tradición en la vida trinitaria, tiene que recurrir a terminos mas generales, capaces de una aplicación amplia, más bien que a términos técnicos ya en uso, limitados a los transmisores humanos. Así, transmitir (*paradidonai*) no es tan conveniente para designar la acción del Padre respecto al Hijo, es mejor dar (*didonai*), mas general. Del mismo modo, en vez de *evangelho*, que designa el anuncio específico del mensaje de salvación, Juan utiliza la expresión «palabras» (*remata*). En este sentido cf. C. M. Martini, *Osservazioni sulla terminologia della predizazione nell' opera giovannea*, en *Atti della XVII Settimana Biblica*, Brescia 1964, 111-122.

## b) La tradición en el judaísmo rabinico

Apoyándose en gran parte en las cartas de san Pablo, que conservó y aplicó a la tradición cristiana el vocabulario de la tradición rabinica, dos representantes de la escuela de Uppsala, H. Riesenfeld y sobre todo B. Gerhardsson, su discípulo, han estudiado de forma metódica la naturaleza y los medios de transmisión de la tradición judía: la Torá escrita y la Torá oral, que comenta, interpreta y amplía a la Torá escrita, especialmente en materia de derecho penal.

La Torá escrita, o pentateuco, es objeto de una enorme veneración. Hay tres tipos de instituciones que aseguran su transmisión fiel: 1) las escuelas de copistas profesionales, sometidos a un entrenamiento muy severo; 2) las escuelas elementales, en donde se enseña a leer y aprender de memoria, sin alteración, el texto sagrado; 3) la lectura pública, en el templo o en las sinagogas, de la ley escrita.

Gerhardsson estudia a continuación con especial interés la transmisión de la Torá oral, es decir, los comentarios e interpretaciones de la ley hechos por los grandes rabinos. Hay instituciones superiores que aseguran la fidelidad de esta transmisión. El origen de estas escuelas sigue siendo obscuro, pero se presentan como la prolongación y el desarrollo de instituciones multiseculares en Israel (por ejemplo, los recabitas en tiempos de Jeremías, los nazarenos, los discípulos de los profetas).

La transmisión metódica y controlada de la Torá está confiada a los *tannaim*. Estos especialistas de la memorización —verdaderas bibliotecas vivientes— están a disposición de los estudiantes. El ideal de estos *tannaim* es ser como una cisterna, que no pierde ni una sola gota del agua que contiene.

En la base de la pedagogía rabinica de la transmisión de la Torá hay dos principios. En primer lugar, *memorizar*. Bajo la dirección de un maestro el discípulo se aprende de memoria el texto, sección por sección, y lo repite indefinidamente. Nuestra divilización del «papel impreso» difícilmente logra comprender la eficacia de semejante pedagogía. Sin embargo, no está tan lejana la época en que la letra impresa ha destronado a la memoria y a la tradición oral. Durante mucho tiempo la humanidad ha progresado por el camino del testimonio. Hoy todavía hay una gran parte de la humanidad que confía a la memoria su patrimonio cultural. Los indios, los griegos, los romanos, los judíos, todas las grandes civilizaciones fueron al principio memorizantes. Se aprendían de memoria las leyes, los libros sagrados, los grandes clásicos. Se aprendían de memoria las cosas antes de comprenderlas y comentarlas.

El segundo principio de esta pedagogía es el de conservar *inalterado* el texto aprendido de memoria. Gerhardsson estudia las técnicas utilizadas para asegurar esta transmisión fiel de los *ipsissima verba* de la ley: uso de resúmenes o sumarios, secuencias rítmicas, paralelismos, antítesis, palabras clave, recurso a un proverbio inicial que evoca la doctrina que se explica a continuación. La mayor parte de estas técnicas se encuentran ya en los salmos o en los libros proféticos. La técnica esencial es la repetición. Un rabino no cesa de repetir la ley, la ley está siempre en sus labios.

La tradición rabínica conserva no solamente la enseñanza de los grandes maestros, sino también sus decisiones, sus maneras de obrar, sus ejemplos. De esta manera el discípulo aprende tanto por los ojos como por la palabra. La vida del maestro es la ley en acto.

En la segunda parte de su obra, Gerhardsson aplica a la tradición cristiana estos datos de la tradición judía. La existencia y la influencia de una tradición oral está atestiguada por todas partes en la historia del cristianismo primitivo. Se expresa en las declaraciones de Papias, de Justino, de Ireneo, de Clemente de Alejandría y en los escritos extra-evangélicos del nuevo testamento, como por ejemplo las cartas de san Pablo y los Hechos. Es universal el convencimiento de que en el origen de los evangelios hay una tradición oral, que se mantiene a continuación, incluso después de que quedara fijado por escrito el evangelio oral.

Resumamos las conclusiones a las que llega Gerhardsson al final de su estudio<sup>4</sup>.

1 Su tesis fundamental, que es igualmente la de Riesenfeld, es que el cristianismo no comenzó con la predicación de la iglesia, sino con Jesús y con la santa tradición de sus dichos y de sus gestos<sup>5</sup>. El evangelio de Jesucristo es la buena nueva relativa a Jesucristo, pero también la buena nueva traída por Jesucristo.

2 Pero el propio Jesús no puede comprenderse sin referencia a la tradición judía a la que pertenece. Jesús nació y vivió en un ambiente judío, está arraigado en él por su historia y por toda su existencia terrena. Se alimentó de la ley, se la aprendió de memoria, cantó sus salmos. No vino a abolir esa ley, sino a cumplirla.

3 Desde el comienzo de su predicación fue considerado como un maestro en Israel. Y no hay nada que nos autorice a pensar que sus métodos de enseñanza fueran diferentes de los que se practicaban en aquella época. Lo mismo que los rabinos, enseñaba en las sinagogas o en las plazas públicas, con sus ejemplos lo mismo que con sus palabras. Familiarizado con la Tora, la comentada y la interpretaba.

4 B. Gerhardsson *o.c.* 324-335.

5 *Ibid.* 324. H. Riesenfeld *The gospel tradition*. Oxford 1970. 28.

Lo mismo también que los rabinos, tuvo que animar a sus discípulos a que aprendieran de memoria su enseñanza. Y todo nos invita a creer que la veneración de los discípulos por el maestro contribuyó a asegurar la transmisión fiel de sus dichos y de sus gestos.

4 Gerhardsson observa justamente que los doce permanecieron en Jerusalén quince o veinte años, es decir, durante todo el período de la formación de la tradición evangélica. Proclamaron allí el evangelio de la muerte y la resurrección. Enseñaron el nombre de Jesús y atestiguaron de lo que habían visto y oído. Los fieles por su parte acudían asiduamente a la enseñanza de los apóstoles (Hech 2, 42). En este ambiente, dominado por la presencia y la influencia del colegio de los doce que hace pensar en las escuelas rabínicas, es donde se fijó la tradición sobre Jesús.

5 Esta tradición se desarrolló según dos formas privilegiadas: a) la forma del *midrash* que estaba igualmente en uso en los círculos apocalípticos y en la secta de Qumrán, a saber, la interpretación de la Escritura a la luz de la enseñanza de Jesús y de la nueva experiencia eclesial, b) la forma de respuesta a las cuestiones doctrinales y a los problemas de vida que suscitaban los miembros de la comunidad, respuesta que se sacaba de la Escritura y de la tradición de Jesús. En este trabajo de interpretación y de actualización se evocaban, repetían y explicaban los *logia* de Jesús, lo mismo que se practicaba en los círculos rabínicos. También se evocaba el comportamiento del maestro en las diversas situaciones de su existencia terrena (por ejemplo, sus polémicas contra los jefes de la nación).

6 Puesto que Jesús era considerado como el maestro por excelencia, mas aun como el Mesías, la joven iglesia concedió a sus palabras una autoridad incomparablemente superior a la de los rabinos. En todo casi es curioso como sus *logia* no se confundieron nunca con los de otros rabinos, sino que constituyen un caso único.

7 Los *logia* de Jesús se recogieron según diversos criterios de agrupación. Ordinariamente su unidad se hizo en torno a un mismo tema (parábolas del reino, consejos a los misioneros, relatos de milagros), o sencillamente mediante el uso de medios mnemotécnicos: palabras-clave, antítesis, paralelismo, etcétera. Los *logia* de Jesús circulaban así de boca en boca según una pedagogía de la que el mismo Cristo fue el iniciador.

8 Después de haber subrayado con tanta fuerza la fidelidad normativa de la transmisión oral, Gerhardsson tiene que explicar las variantes actuales de los *logia* y las recensiones distintas de un mismo acontecimiento. En este punto resulta demasiado breve. Estas variantes —nos dice— pueden provenir de la enseñanza misma de Jesús, o de actualizaciones ulteriores de la tradición, o de la actividad redaccional de los evangelistas. Lo cierto es que, cuando estos emprenden

la composición de su evangelio, disponen de un material ya consistente, a saber, la tradición *de* Jesús *sobre* Jesús, escrita u oral, pero claramente distinta de la enseñanza de los rabinos.

## 2. Tradición judeo-cristiana y otros ambientes de cultura oral

Antes de dar un juicio de valor sobre la contribución de Gerhardsson a la inteligencia del concepto de «tradición» en el cristianismo primitivo, creemos que será interesante confrontar este ambiente judeo-cristiano con el de otras civilizaciones de cultura oral, contemporáneas del judaísmo o por lo menos dominadas por las mismas leyes. Tal es el caso de la India, del Africa y de los países de Europa en donde nacieron los grandes poemas épicos. Estas relaciones, aunque sean necesariamente breves, pueden ilustrar nuestro caso.

1. Los *Vedas* o libros sagrados del hinduismo se remontan a los años 1000-1200 a. C. Estos libros, como por otra parte la mayoría de los libros sagrados de la India cuyo conjunto constituye una verdadera biblioteca, fueron transmitidos por vía oral. Pues bien, la fidelidad de esta transmisión es enorme, asegurada como está por un entrenamiento severo de los maestros y de los estudiantes. Estos textos fueron transmitidos sin notables alteraciones durante siglos, gracias a un conjunto de técnicas rigurosas: contar los metros y las palabras, repetir el texto invirtiendo el orden de las palabras, etcétera. Estos procedimientos manifiestan la preocupación profunda por conservar en toda su integridad las tradiciones sagradas del país. La actitud del hinduismo respecto a sus tradiciones se compara justamente con la del judaísmo respecto a la ley, teniendo además en cuenta que las dos corrientes religiosas son paralelas en el tiempo.

2. J. Vansina, en su estudio sobre la tradición oral en el ambiente africano<sup>6</sup>, especialmente en el Congo, observa que los textos de carácter religioso y ritual se transmiten allí con una fidelidad excepcional. En la mentalidad popular, alterar las palabras sería exponerse a las peores sanciones sobrenaturales. Por eso las fórmulas rituales se aprenden de memoria y se recitan con el mayor cuidado, la mayor parte de las veces por unos especialistas (sacerdotes o hechiceros). El motivo y la garantía de esta fidelidad es el carácter religioso de la fuente. La poesía religiosa, lo mismo que los grandes mitos en los que se expresa la concepción del universo, participan de esta misma fidelidad<sup>7</sup>.

6. J. Vansina, *De la tradition orale. Essai de méthode historique*, Tervuren (Belgique) 1961.

7. *Ibid.*, 122-126.

3. A. Lord<sup>8</sup>, después de haber estudiado los poemas eslavos y griegos (Odisea e Iliada), así como los cantares de gesta medievales (la Canción de Roldán, Beowulf), concluye que el dinamismo que explica la conservación fiel de estos grandes poemas es la convicción profunda de que la tradición que transmiten contiene el secreto de la vida y de la felicidad. Todas las técnicas orales están al servicio de esta convicción. El artista se deja seducir por la forma literaria; inmediatamente el dinamismo de la tradición se debilita y se resiente de ello la fidelidad. Pero el cantor de los poemas épicos «no es un artista, sino un vidente. Los modelos de pensamiento que ha heredado fueron concebidos, no para servir al arte sino para servir a la religión en el sentido más fundamental»<sup>9</sup>. Todas las técnicas de memorización están al servicio de esta finalidad última.

Por diversos caminos de aproximación hemos llegado a la misma conclusión: en los ambientes de cultura oral las tradiciones religiosas son objeto de una veneración y de una conservación excepcionales. Esos ambientes son de tipo conservador y las técnicas de memorización están al servicio del mensaje religioso.

En esta perspectiva más amplia de la historia de las religiones en ambientes de cultura oral, ¿qué pensar de la obra de Gerhardsson?

Se le han hecho dos reproches principales. El primero<sup>10</sup> (objeción de Morton Smith) es el de que ha propuesto una descripción de las escuelas rabínicas que corresponde más bien a la situación del judaísmo después del año 70 que a la de Palestina en tiempos de Jesús. Esta objeción es verdad sólo en parte. En efecto, las escuelas rabínicas después del año 70 no son el fruto de una generación espontánea, sino que tienen un origen y una preparación que se remontan a los ambientes judíos del antiguo testamento. Estas escuelas representan más bien una sistematización y un aprendizaje de técnicas orales que llevaban ya mucho tiempo de vida en Israel. Además, estas técnicas se encuentran en la mayoría de los ambientes de cultura oral. El exceso de Gerhardsson está más bien en haber llevado demasiado lejos el paralelismo entre el colegio de los doce y las escuelas rabínicas. Aunque el grupo de Jesús y de los suyos y luego el colegio de los doce presentan cierta analogía con los ambientes rabínicos, no se puede pretender sobre la base de este parecido que la tradición de Jesús se haya transmitido con la fidelidad casi mecánica de las tradiciones relativas a la Torá. Gerhardsson manifiesta un optimismo excesivo sobre la posibilidad de alcanzar los *ipsissima verba Jesu*.

8. A. Lord, *The singers of tales*, Cambridge (USA) 1964.

9. *Ibid.*, 220-221.

10. M. Smith, *A comparison of early christian and early rabbinic tradition*: Journal of Biblical Literature 82 (1963) 169-176.

Esta sobrevaloración de las fuerzas de conservación de las técnicas memorísticas no tiene en cuenta otro hecho real (es la segunda objeción que se le hace a Gerhardsson, esta vez por W. D. Davies)<sup>11</sup>, a saber, el de la libertad de la iglesia respecto a los dichos y gestos de Jesús. Es verdad que Gerhardsson reconoce en sus conclusiones ciertos fenómenos de actualización y de interpretación de la tradición, pero no llega a sospechar la curiosa libertad que se atribuye la iglesia primitiva de profundizar cada vez más en la palabra original. Encarece el dinamismo de la tradición oral y subestima las fuerzas de actualización que obran en la iglesia. Confunde la fidelidad histórica con la literalidad absoluta de las palabras de Jesús. Pues bien, la novedad del cristianismo no está solamente en la personalidad y la enseñanza de Jesús, que es más que un rabino, sino también en el nuevo tipo de transmisión que autorizan su presencia y la misión que confía a los suyos.

Sin embargo, la analogía rabínica, si no se lleva hasta el extremo sino que se la sitúa en el horizonte más amplia de las fuerzas de la tradición oral, en el ambiente judío, en Qumrân o en los ambientes religiosos de cultura oral (India, África, Europa), ofrece un gran apoyo y consistencia al argumento sacado de las cartas de san Pablo y de los primeros escritos de los padres sobre la existencia efectiva y eficaz de un ambiente de tradición oral en el cristianismo primitivo.

No obstante, esta tradición es algo más que un fenómeno de memorización y de transmisión mecánica (tal es la objeción que añadimos a las anteriores); es ante todo, como atestiguan las cartas de san Pablo, la expresión de una mentalidad profunda. La iglesia conserva y transmite los dichos y los gestos de Jesús por fidelidad a aquel a quien proclama Mesías y Señor. La existencia de esta mentalidad no es una invención del catolicismo tardío, sino un hecho que pertenece a la historia. La categoría de la *parádosis*, como mentalidad y como procedimiento y transmisión, está en el corazón de la iglesia primitiva, pero es sobre todo su voluntad interior de fidelidad la que inspira y garantiza la fidelidad del proceso de transmisión.

### 3. Doble dinamismo de la tradición

La tradición evangélica representa un caso único, lo mismo que el propio Jesús. Está animada por un doble dinamismo: un dinamismo de conservación y de preservación, ligado a una actitud de fidelidad y también en parte al hecho de la transmisión de los *logia* de Jesús en un ambiente de cultura oral; un dinamismo de actualización y de profun-

11. W. D. Davies, *Reflections on a scandinavian approach to the gospel tradition*, en *Neotestamentica et Patristica*. Festschrift O. Cullmann, 1962, 14-34.

dización, ligado al hecho de que los *logia* de Jesús tienen que iluminar los problemas vitales siempre nuevos.

Así pues, por una parte, un dinamismo de *conservación*, atestigüado en las cartas de san Pablo. En este sentido no se puede negar que la memorización desempeñó un papel capital en la conservación de la tradición evangélica. Efectivamente, los apóstoles, sin haber estudiado en las escuelas rabínicas, pertenecían a un ambiente de cultura oral. En ese ambiente la fuerza de la memoria está en razón inversa al hábito que se tiene de escribir. No solamente los apóstoles son hijos de la sinagoga, sino que vivieron en la familiaridad más íntima de los maestros. Aquí la memoria se ve sostenida y vivificada por la autoridad de la palabra.

Pero no puede de todo esto sacarse la conclusión de que Jesús sea el responsable de todas las formas actuales de nuestros evangelios. La obsesión de los *ipsissima verba* es inútil y está en contradicción con los hechos. La fidelidad de la tradición no es del tipo *ne varietur*. Se trata de una fidelidad que salvaguarda ante todo el fondo y el sentido del mensaje, pero que respeta también su «cuño» en sus rasgos más característicos, muy cercanos con frecuencia a la formulación original.

Los relatos (de milagros, por ejemplo) no son evidentemente de Jesús, sino que se han forjado según formas y estructuras literarias muy sencillas, a menudo idénticas, aun cuando el contenido varía de un relato al otro (por ejemplo, un relato de exorcismo y el relato de la tempestad calmada). Este hecho significa que estos relatos se transmitieron de boca en boca, bajo una forma esterotipada que favorecía su memorización y conservación.

Sin embargo, este dinamismo entra en composición con un segundo dinamismo, que contradice la tesis de una transmisión mecánica. Efectivamente, la iglesia recibió la palabra de Jesús, no como un tesoro inerte, sino como una palabra viva, capaz de iluminar situaciones inéditas. La acción de este dinamismo puede verse y controlarse, sobre todo en las parábolas, en donde el mensaje se conserva y al mismo tiempo se actualiza según las condiciones nuevas en que se va encontrando la iglesia. Así, la parábola de los invitados al banquete de Lucas se convierte en Mateo en una alegoría, a saber, en una aplicación de la parábola inicial y típica de Jesús a toda la historia del pueblo judío. Lo mismo ocurre con algunos relatos de milagros (por ejemplo, el relato de la curación del niño epiléptico).

Una fidelidad meramente literal llevaría rápidamente a una fosilización del mensaje de Jesús, sin verdadera creatividad; al contrario, una actualización incontrolada, sin preocupación de fidelidad, llevaría a un sacrificio de los puntos esenciales del mensaje. Este doble dinamismo de la tradición está ya inscrito en la actitud y en la mentalidad de la iglesia primitiva.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

- Boman T, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Göttingen 1967
- Davies W D, *Reflections on a scandinavian approach to the gospel tradition*, en *Neotestamentica et Patristica*, Festschrift O Cullmann, 1962, 14-34
- Geden A S, *Inspiration* (hindú) en *Encyclopedia of religion and ethics*, col 352-354
- Gerhardsson B., *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic judaism and early christianity*, Uppsala 1961
- Jousse M, *Le style oral et mnémotechnique chez les verbo-moteurs. Etudes de psychologie linguistique*, Paris 1925
- Lengsfeld P, *Tradition, Ecriture et église dans le dialogue oecuménique*, Paris 1964
- Lord A, *The singers of tales*, Cambridge (USA) 1964.
- Riesenfeld H, *The gospel tradition and its beginnings*, en *Studia Evangelica* I, Berlin 1959, 43-65. Texto reproducido en *The gospels tradition*, Oxford 1970, 1-300
- Smith M, *A comparison of early christian and early rabbinic tradition* Journal of Biblical Literature 81 (1963) 169-176
- Vansina J, *De la tradition orale. Essai de methode historique*, Tervuren 1961

## Lenguaje y actitudes del ambiente eclesial primitivo (II)

### 1. Testigo, apóstol, servidor de la palabra

Estas tres categorías aparecen en las cartas de Pablo o en los Hechos. Tanto en Lucas como en Pablo expresan un proyecto teológico bien determinado; por eso mismo nos interesan para nuestro caso, donde se trata de discernir las actitudes y motivaciones profundas de la iglesia primitiva respecto a Jesús. Los títulos de *testigo* y de *apóstol* califican a los doce, en su actividad y en su mismo ser, pero en referencia a la persona de Jesús y a su misión en el mundo. El servicio de la palabra (*diakonia tou logou*) define la relación del apóstol y del testigo con la palabra de Jesús: están al servicio de esa palabra. Estos tres términos expresan una voluntad idéntica de fidelidad.

#### a) Testigo y testimonio

El recurso a la categoría del testimonio en el nuevo testamento no es ocasional, sino repetido e intencional. Una simple estadística sobre la frecuencia de la palabra *martys* (testigo) y de sus derivados (substantivos y verbos) es sumamente significativa: este término aparece 198 veces.

Atestiguar y testigo pertenecen ante todo a la terminología de los Hechos y a la teología de Lucas. «Atestiguar» caracteriza la actividad apostólica a partir de la resurrección. El título de «testigos» designa en primer lugar a los apóstoles. Hay cuatro rasgos que los definen como tales: 1) Lo mismo que los profetas, han sido elegidos por Dios (Hech 1, 26; 10,41); 2) Han visto y oído a Cristo (Hech 4, 20; 1 Jn 1, 1-3), han vivido en su intimidad (Hech 1, 21-22) y por

consiguiente tienen una experiencia viva y directa de su persona, de su enseñanza y de sus obras, han comido y bebido con él antes y después de su resurrección (Hech 10,41), en una palabra, han sido los íntimos y los comensales de Cristo, los demás pueden predicar, pero en sentido estricto solo los apóstoles pueden atestiguar. 3) Han recibido de Cristo la misión de dar testimonio (Hech 10,41) y para cumplir ese mandato han quedado investidos de la fuerza del Espíritu (Hech 1,8). 4) El último rasgo de los apóstoles como testigos es el compromiso, actitud que se traduce por una fidelidad absoluta a Cristo y a su enseñanza reconocida como la verdad y la salvación del hombre. Los Hechos no cesan de repetir que los apóstoles anuncian la palabra de Dios con seguridad (*parresia*) esto es, con un coraje sobrenatural, fruto del espíritu que actúa en ellos y que triunfa de las reacciones demasiado humanas ante las dificultades del apostolado: la timidez, el respeto humano, el temor, el miedo a las persecuciones y a la muerte. Bajo el efecto de este coraje interior los apóstoles declaran «No podemos nosotros dejar de hablar de lo que hemos visto y oído» (Hech 4,20). San Juan se hace también eco de esta idea «Lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida (de eso) damos testimonio» (1 Jn 1, 1-3).

Para suceder a Judas y para que sea «testigo de la resurrección», Matías tuvo que cumplir estas condiciones. Fue compañero de los apóstoles «todo el tiempo que el Señor Jesús convivió con nosotros», es decir desde el bautismo, que señala el comienzo de su ministerio, hasta su glorificación como Cristo y Señor (Hech 1, 22, 2, 36). Así pues, no hay solución de continuidad entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado. Los apóstoles son como la bisagra entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la iglesia. Por otra parte es significativo el hecho de que Lucas, al principio de los Hechos (Hech 1, 13), repita la lista de los apóstoles, manifestando de este modo que son ellos los que aseguran la continuidad entre la comunidad de antes y de después de pascua. De esta lista falta el nombre de Judas, en adelante es sustituido por el de Matías, *designado* por Dios (Hech 1, 26). En efecto, la autoridad del testigo no procede de él, sino de Dios que lo envía o lo designa. De esta manera, llamado por Dios, después de haber visto y oído a Jesús, abierto a la inteligencia de las Escrituras, robustecido por el Espíritu, Matías está cualificado para transmitir con fidelidad lo que atañe a Jesús y para hacerse testigo de su resurrección (Hech 1, 21-26).

Efectivamente, el testimonio recae a la vez sobre las cosas vistas y oídas y sobre el *sentido* de los hechos sucedidos. Tiene una doble dimensión: a la vez narración y confesión.

Por una parte, como los apóstoles han vivido en la intimidad de Cristo, son los testigos oculares y auriculares de toda su carrera, desde el bautismo hasta la resurrección (Hech 4, 20) «Y nosotros —dice Pedro— somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén» (Hech 10, 39). Pero son sobre todo testigos de la resurrección, ya que este es el hecho esencial que autoriza todo lo anterior y todo lo que sigue. Ese Jesús a quien crucificaron los judíos ha resucitado (Hech 5, 31) y se ha aparecido (Hech 10, 40) «Nosotros somos testigos de estas cosas» (Hech 5, 32) tal es la expresión que aparece como un *leitmotiv* a lo largo de toda la primera parte de los Hechos.

Pero el testimonio no recae solamente sobre la realidad empírica, fenomenal, de los dichos y de los gestos de Jesús. Los apóstoles dan testimonio sobre todo de la importancia salvífica de esos hechos, son testigos del sentido profundo de su existencia terrena, es decir, de la salvación inaugurada por su muerte y su resurrección (Hech 5, 31, 10, 42).

Hech 10, 37-43 reúne en un mismo texto estos dos elementos esenciales del testimonio apostólico. Pedro recuerda en primer lugar los *acontecimientos* de la vida de Jesús: su ministerio, sus milagros, su crucifixión, su muerte, su resurrección, sus apariciones.

Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea comenzando por Galilea después que Juan predicó el bautismo como Dios a Jesús de Nazaret: le ungió con el Espíritu santo y con poder y como el paso haciendo el bien y curando a todos los oprimidos por el diablo porque Dios estaba con él y nosotros somos testigos de todo lo que hizo en la región de los judíos y en Jerusalén a quien llegaron a matar colgándole de un madero a este Dios le resucitó al tercer día y le concedió la gracia de aparecerse no a todo el pueblo sino a los testigos que Dios había escogido de antemano a nosotros que comimos y bebimos con él después que resucitó de entre los muertos (Hech 10 37-41)

Después de este testimonio sobre la carrera terrena de Jesús el texto enlaza con otro testimonio que recae esta vez sobre la dimensión interior y sobrenatural de esta realidad histórica. «Y (Jesús de Nazaret) nos mandó que predicásemos al pueblo, y que diésemos testimonio de que él está constituido por Dios juez de vivos y muertos. De este todos los profetas dan testimonio de que todo el que cree en él alcanza, por su nombre, el perdón de los pecados» (Hech 10, 42-43). El vocabulario de esta segunda parte sigue siendo el del testimonio, pero la realidad atestiguada se escapa de la observación empírica, aunque pertenece al mismo objeto, ya que expresa el sentido profundo, el ser íntimo de lo que percibieron los ojos y los oídos. Ese Jesús de Nazaret, a quien los apóstoles y el pueblo judío vieron y escucharon, es identificado ahora como el juez de vivos y de muertos. Su



muerte no es ya una muerte vulgar, como las demás, nos salva del pecado, lleva a cabo nuestra salvación

En el testimonio apostólico que nos describen los Hechos hay por tanto un vínculo indisoluble entre el acontecimiento histórico (dimensión horizontal) y su significado religioso y salvífico (dimensión vertical) Lo mismo ocurre también en el kerigma de Pablo Para el, *Jesús* perseguido, crucificado, muerto, resucitado, glorificado, es el *Cristo* De este modo, lejos de negar o de reducir la realidad histórica o fenomenal, el testimonio apostólico la reafirma y la confirma, para descubrir su dimensión interior que se escapa de todas las miradas No confiere ninguna historicidad a un acontecimiento no sucedido, pero descubre el alcance trascendente de lo que ha ocurrido Sin Jesús (sus obras y sus palabras) el testimonio carece de soporte y se derrumba<sup>1</sup>

Para ser completos, hemos de añadir al testimonio apostólico un tercer elemento En efecto, cuando declara el *sentido* del acontecimiento histórico, el testimonio no da de él una interpretación arbitraria, sino que se apoya en la historia vivida la de Jesús y la del pueblo judío Así por ejemplo, cuando Pedro declara el día de Pentecostes «Sepa, pues, con certeza toda la casa de Israel que Dios ha constituido Señor y Cristo a este Jesús a quien vosotros habéis crucificado» (Hech 2, 36), fundamenta su interpretación en los hechos de la vida de Jesús que lo autorizan, a saber, sus milagros, su resurrección y las apariciones Efectivamente, Pedro señala «A este Jesús Dios le resucitó, de lo cual todos nosotros somos testigos» (Hech 2, 32-33) Y añade «A Jesús nazareno, hombre a quien Dios acreditó entre vosotros con milagros, prodigios y señales que Dios hizo por su medio entre vosotros, como vosotros mismos sabéis, a este Dios le resucitó» (Hech 2, 22-24) La resurrección se basa a su vez en las apariciones (Hech 10, 40-41) y estas encuentran su fundamento en ciertas experiencias de un intenso realismo, como comer y beber (Hech 10, 41, Lc 24, 42) y palpar (Jn 20, 27) El testimonio de Pedro sobre la *identidad* de Jesús de Nazaret, como Mesías y Señor, se apoya por consiguiente en la realidad histórica de su vida y de sus obras Esta misma preocupación es la que se observa en el evangelio de Juan «Jesús realizó en presencia de los discípulos otras muchas señales que no están escritas en este libro Estas lo han sido para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que, creyendo, tengáis vida en su nombre» (Jn 10, 30-31) Por tanto, el testimonio apostólico se refiere a la historia por un doble título porque declara el sentido de

un acontecimiento que supone y reafirma al interpretarlo y porque la interpretación que da de él se basa a su vez en la autenticidad de los dichos y gestos de Jesús

La categoría del testimonio dice no solamente referencia a Jesús, sino voluntad de referencia a Jesús Si Jesús no realizó de verdad las obras que hizo, el testimonio apostólico no vale y el evangelio no existe

## b) *El título de apóstol*

Según el substrato semítico, este término significa un delegado, un embajador que ejerce una misión de plenipotenciario en nombre de alguien que tiene autoridad y que se hace en cierto modo presente por medio de su delegado El apóstol representa al que lo ha mandado «En verdad, en verdad os digo no es más el siervo que su amo, ni el enviado más que el que lo envía» (Jn 13, 16) Aunque el término no tiene un sentido absolutamente unívoco, se encuentra en todos los escritos del nuevo testamento, excepto en la segunda Carta a los tesalonicenses, la carta de Santiago y las cartas de Juan Utilizado solo o en composición con doctores y profetas, este término es característico de la edad apostólica (del 50 al 80)

1 *Apostolos* es un término privilegiado en las cartas de Pablo En este sentido es importante el testimonio de la primera a los tesalonicenses, no solo debido a la antigüedad de este documento (el año 51), sino también porque el término está exento todavía de todo aire de polémica Pablo se presenta como «apóstol de Cristo» (1 Tes 2, 7), encargado de anunciar el evangelio (1 Tes 4, 4, 2, 9) Por medio de él, es Dios mismo el que se dirige a los corintios «Somos, pues, embajadores de Cristo, como si Dios exhortara por medio de nosotros» (2 Cor 5, 20) El apóstol es un embajador de Cristo, un enviado por él Su misión de apóstol la ha recibido Pablo de Cristo resucitado, no de los hombres (Gal 1, 1) Esta misión es ante todo una misión de evangelización La trilogía tradicional «apóstoles, doctores y profetas» que encontramos en las cartas a los corintios y a los efesios (Ef 4, 11-12) concierne igualmente al ministerio misional y parece ser que Pablo la recibió de Antioquía

2 En Lucas la noción de apóstol está íntimamente ligada a la de *testigo* Los apóstoles son hombres escogidos por Jesús durante su vida pública y que, antes de la ascensión, recibieron el encargo de una misión definitiva, se convirtieron entonces en los testigos de su enseñanza, de sus obras, de su pasión y resurrección En Lucas la delegación del poder y la función de testigo forman una sola cosa, tal como aparece en el relato de la elección de Matías Para Lucas, los

<sup>1</sup> R. Latourelle, *Evangelisation et témoignage* en *Evangelisation* Roma 1975 77-110 *Teología de la revelación* Salamanca 1966 53-60 75-84 *Le témoignage chrétien* Tournai-Montreal 1971, 18-22

apostoles son no solamente los embajadores de Cristo, sino sobre todo hombres que asumen unas funciones reservadas a los doce, concretamente la de testigos cualificados de la vida y de la resurrección de Jesús

Podemos aquí preguntarnos si Jesús, durante su vida pública, les dio a sus discípulos el título de apostoles (Lc 6, 13). La cuestión es discutida. No cabe duda alguna de que Jesús llamó a cierto número de personas para que lo siguieran y fueran sus discípulos. Tampoco puede dudarse de que Jesús, durante su vida pública, escogió a cierto número de discípulos «para estar con él», con la misión de proclamar el reino de Dios, de echar a los demonios y de curar a los enfermos. La constitución de un grupo de «doce» pertenece a la más antigua tradición (Mc 3, 14, Lc 9, 1). Pero no puede decirse otro tanto del término «apostol» y de la expresión «los doce apostoles». La crítica actual opina que el término *apostolos* tuvo su origen en Antioquia y que designó a los misioneros itinerantes. Por este título es como se aplicó a Pedro y a Pablo. La expresión «los doce apostoles» parece ser el resultado de la fusión de dos expresiones: los «doce» y los «apostoles», en uso en la iglesia primitiva.<sup>2</sup>

La respuesta a esta cuestión no es por otra parte esencial a nuestro propósito. Efectivamente, aquí lo importante es conocer el sentido que la iglesia primitiva dio a este término, así como también la actitud que revela respecto a Jesús. Pues bien, el apostol, en el lenguaje y en la mentalidad de la iglesia primitiva, tanto si es considerado como embajador y representante de Cristo (concepción de Pablo) o más bien como testigo de la vida de Jesús (concepción de Lucas), mantiene siempre una relación de fidelidad respecto a aquel que lo ha delegado para representarlo y de quien es testigo.

### c) Servidor y servicio de la palabra

1 En san Pablo *diakonos* no es un término técnico. Se aplicó en primer lugar a todos los misioneros itinerantes, incluidos los apostoles (Rom 16, 1, 1 Cor 3, 5, 2 Cor 3, 6, 6, 4, 11, 23, Ef 3, 7, Col 1, 23-25), luego sirvió para designar a los colaboradores de los apostoles, especialmente del mismo Pablo, como Crescencio, Tito, Lucas y Marcos, que se desplazan con él según las necesidades de la evangelización (2 Tim). Así pues, este término se relaciona con el ministerio de la misión. En la Carta a los colosenses, san Pablo se presenta como *diakonos* del evangelio y *diakonos* de la iglesia para implantar la

palabra de Dios (Col 1, 25). En cuanto servidor del evangelio, el apostol es *diakonos* de Cristo (2 Cor 11, 23), mas aun, *doulos* o esclavo de Cristo (Tit 1, 1, Rom 1, 1), término que expresa con mayor energía su pertenencia a Cristo. El «enseñaba lo referente al Señor Jesucristo» (Hech 28, 31).

*Diakonia* tiene un sentido paralelo. En la segunda Carta a los corintios y en la Carta a los romanos designa en primer lugar el ministerio de la palabra, luego, en segundo lugar, el servicio material de las iglesias locales (por ejemplo, la colecta por los pobres). Es en las cartas a Timoteo donde la *diakonia* despliega todo su sentido. Para Pablo, la *diakonia* es el encargo de anunciar el evangelio, encargo que él recibió en el momento de su vocación apostólica (1 Tim 1, 12). Pablo exhorta a Timoteo a ser un buen *diakonos* de Jesucristo (1 Tim 4, 6) «realiza la función de evangelizador, desempeña a la perfección tu ministerio (*diakonia*)» (2 Tim 4, 5). Timoteo tiene que proclamar la palabra, refutar, exhortar, con una paciencia incansable y la preocupación de instruir Pablo, lo mismo que los rabinos de su tiempo, transmite su autoridad a uno de sus discípulos, que asegurara a su vez la transmisión de la palabra de Dios y del evangelio en su integridad. La *diakonia* es esencialmente ministerio de la palabra.

2 En los Hechos de los apostoles, se designa como «servicio de la palabra» (Hech 6, 4) al más elevado de los servicios cristianos, a saber, la proclamación de la buena nueva de la salvación en Jesucristo. Esta *diakonia tou logou* se identifica con lo que Lucas llama la *didache* de los apostoles (Hech 2, 42). En los Hechos, el servicio de la palabra está en relación con las funciones de apostol y de testigo.

Cuando se trata de escoger entre Barsabas y Matías para suceder a Judas, los primeros fieles hacen esta oración: «Tu, Señor, que conoces los corazones de todos, muéstranos a cual de estos dos has elegido, para ocupar en el ministerio (*diakonia*) del apostolado (*apostole*) el puesto del que Judas deserte» (Hech 1, 24-25). En efecto, una de las funciones esenciales del apostol es el servicio de la palabra: «No parece bien que nosotros abandonemos la palabra de Dios para servir a las mesas. Nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la palabra» (Hech 6, 2-4). Los apostoles se liberan entonces de otras tareas a fin de consagrarse por completo al servicio de la palabra.

Por otra parte, en los apostoles este servicio de la palabra se identifica concretamente con el testimonio que deben dar de Jesús de sus dichos y de sus acciones (Hech 1, 1), de todo cuanto hizo desde el bautismo hasta la ascensión (Hech 1, 22). En el prólogo de su evangelio, Lucas declara que los «testigos oculares» se han convertido en los «servidores de la palabra» (Lc 1, 2).

<sup>2</sup> A. Lemaire, *Les ministères aux origines de l'église*, Paris 1971, 179-180. A. Descamps, *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus*, RevThLouv 2 (1971) 19-24.

La palabra de que se trata es la «palabra de Dios» (Hech 4, 31; 6, 2; 11, 1; 12, 24; 13, 5), la «palabra del Señor» (Hech 6, 7; 8, 25; 13, 49; 15, 35), la cual es idénticamente la palabra de Cristo. De este modo, cuando a propósito de la conversión de Cornelio y de su familia se dice en Hech 11, 1 que los gentiles han recibido «la palabra de Dios», esto se entiende evidentemente del mensaje relativo a Jesús y a la salvación en Jesús. En las cartas de Pablo la palabra de Dios, la palabra del Señor, significa igualmente la palabra relativa a Jesucristo. Este uso está ya firmemente establecido en las cartas a los tesalonicenses (1 Tes 1, 6.8; 2 Tes 3, 1).

Esta palabra es reconocida, no solamente como palabra sobre Dios, en la que los apóstoles expresarían sus propias concepciones religiosas, sino como palabra de Dios por el mismo título que la palabra del antiguo testamento. La misma actitud de respeto y de servicio que se debe a la Torá se convierte en el nuevo testamento en respeto y servicio a la palabra de Jesús, relativa a Jesús. La tradición sobre Jesús es tradición de Jesús. Por eso Pablo se designa lo mismo *diákonos* del evangelio (Ef 3, 7) que *diákonos* de Cristo (2 Cor 11, 23). Evidentemente, semejante actitud es la expresión de una fidelidad.

## 2. Enseñar, predicar, evangelizar, evangelio

Estos términos, que pertenecen al vocabulario de la evangelización, no están reservados solamente a los apóstoles, sino que califican igualmente a sus colaboradores en la difusión de la buena nueva. En los Hechos dominan los verbos; en san Pablo prevalece el sustantivo *evangelio*.

1. En los Hechos el testimonio de los apóstoles se difunde a través de su predicación o kerigma. Si estos términos coinciden en la actividad concreta de los apóstoles, lo cierto es que *atestiguar* es una actividad propiamente apostólica basada en una situación privilegiada (la de quienes vieron y oyeron), mientras que *anunciar*, *proclamar* y *predicar* ponen el acento en el carácter dinámico, publicitario de este testimonio y se aplican tanto a los predicadores como a los apóstoles (Hech 15, 35; 18, 25): Pablo, Bernabé, Silas, Felipe, Timoteo.

El testimonio indica fidelidad a una experiencia única y coraje para notificarla. El kerigma dice más bien explosión, fuerza, expansión, notoriedad (Hech 2, 14; 8, 5; 10, 42; 9, 20; 20, 25). En el sentido de proclamar se encuentra también *evangelizar*. Así por ejemplo, Pedro y Juan «evangelizan» a numerosas aldeas samaritanas (Hech 8, 25); Pablo y Bernabé «evangelizan» a la ciudad de Derbé (Hech 14, 21). En una visión Pablo comprende que tiene que «evangelizar» a Macedonia (Hech 16, 10). *Evangelizar* y *enseñar* están agrupados

muchas veces. En Antioquía Pablo y Bernabé «enseñan y anuncian la buena nueva» (Hech 15, 35; 5, 42; 18, 25; 28, 31).

Lo que los apóstoles anuncian, predicar, proclaman, enseñan, y lo que sus oyentes están invitados a escuchar y a recibir es la «buena nueva de Jesucristo» (Hech 5, 42), la «buena nueva de Jesús» (Hech 8, 35), la «buena nueva del Señor Jesús» (Hech 11, 20), «lo que se refiere a Jesús» (Hech 18, 25), «lo que se refiere al Señor Jesucristo» (Hech 28, 31). El término común a todos estos textos y el elemento unificante es *Jesús*, identificado como Cristo y Señor.

Más explícitamente se dice que Pablo en Damasco «se puso a predicar a *Jesús* en las sinagogas, proclamando que es el Hijo de Dios» (Hech 9, 20). En Tesalónica Pablo, dirigiéndose a los judíos de la sinagoga, les explica a partir de las Escrituras que Cristo tenía que sufrir y resucitar de entre los muertos y les decía: «Este Cristo es *Jesús*, a quien yo os anuncio» (Hech 17, 1-3). A los griegos de Atenas Pablo «anunciaba a *Jesús* y la resurrección» (Hech 17, 18).

Si por encima de estas fórmulas breves y sintéticas pasamos a los ejemplos de predicación que constituyen los grandes discursos de los Hechos (cap. 3, 5, 10, 13), la evangelización se nos presenta como la proclamación de la obra de salvación que Dios ha llevado a cabo en el mundo por el ministerio, la pasión, la muerte, la resurrección y la glorificación de Jesús. La evangelización primitiva anuncia el acontecimiento por excelencia, con sus consecuencias de transformación para todo el que cree en Jesús. La salvación del mundo se lleva a cabo por la fe en Cristo y por el bautismo que actúa la remisión de los pecados y confiere el Espíritu, el don por excelencia. La evangelización, lo mismo que el testimonio, establece un vínculo indisoluble entre el acontecimiento y su alcance salvífico. Pero el punto continuo de referencia es la persona histórica de Jesús identificada y confesada ahora como Cristo, Señor, Hijo de Dios, en quien se cumplen las promesas del Dios salvador.

2. La evangelización es uno de los temas fundamentales del pensamiento paulino. El sustantivo *evangelio* se repite 60 veces, y el verbo *evangelizar* 21 veces.

Pablo se define a sí mismo por el evangelio. Ha sido «escogido para el evangelio de Dios» (Rom 1, 1). Si Dios lo ha apartado del judaísmo, ha sido para consagrarle al evangelio. Dios le ha revelado a su Hijo «para que lo anuncie (evangelice) entre los paganos» (Gál 1, 15-16; 2, 7). Pablo se ha convertido entonces en «ministro del evangelio» (Col 1, 23; Ef 3, 7).

Predicar el evangelio o evangelizar es su tarea primordial. «Predicar el evangelio no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el evangelio!» (1 Cor 9, 16). «No me envió Cristo a bautizar, sino a predicar el

evangelio» (1 Cor 1, 17). No es que los sacramentos sean inútiles, sino que el mismo orden sacramental depende del anuncio de la palabra. Efectivamente, no basta con que Jesús haya vivido, haya muerto y resucitado, para que tenga lugar la salvación. Es preciso que estos hechos salvíficos sean divulgados; se necesitan hombres que prediquen el evangelio (Rom 10, 14-15). Por eso Timoteo, siguiendo el ejemplo de Pablo, tiene que «predicar la palabra» con coraje y con insistencia (2 Tim 4, 2).

En el lenguaje de Pablo el evangelio designa la buena nueva revelada al mundo. En la mitad de los casos el término se utiliza absolutamente, sin que sea necesario caracterizarlo mediante un sustantivo o un relativo. Con frecuencia el acento recae en la actividad apostólica; el evangelio equivale entonces al acto de anunciar (1 Cor 9, 14; Flp 4, 15). Otras veces se refiere al contenido de este anuncio (Rom 2, 16; 2 Cor 11, 4), al propio mensaje tal como lo conoce la comunidad primitiva.

En Rom 1, 1-2 se encuentran agrupados los dos aspectos, el activo y el objetivo. Pablo es apóstol «para anunciar el evangelio de Dios», es decir, «lo que Dios había ya prometido por medio de sus profetas en las Escrituras sagradas».

El contenido del evangelio, en los raros casos en que Pablo lo explicita, se identifica con la historia de Jesús, especialmente con su pasión, su muerte y su resurrección. En Rom 1, 3-4 el evangelio se refiere al Hijo de Dios, «nacido del linaje de David según la carne» y constituido Señor por su resurrección. En 1 Cor 15, 1-5, el contenido esencial del evangelio predicado y confesado es la muerte, la sepultura, la resurrección y las apariciones de Jesús resucitado. Para Pablo éste es el corazón del evangelio.

No existe ruptura alguna entre el evangelio y el nuevo testamento. Efectivamente, el evangelio no es más que la revelación de la salvación realizada por Dios en Jesucristo al final de los tiempos. La equivalencia concreta entre *evangelio* y *misterio* lo demuestra claramente (Rom 16, 25; Col 1, 25-26; Ef 1, 9-13; 3, 5-6). «El evangelio mío y la predicación de Jesucristo», dice Pablo, es «revelación de un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente, por las Escrituras que lo predicen..., dado a conocer a todos los gentiles» (Rom 16, 25-27). En los dos casos se trata de la economía de la salvación, pero considerada desde dos ángulos diferentes. En una parte se trata de un secreto oculto y luego desvelado, revelado, manifestado y comunicado; en otra, de una buena nueva, de un mensaje anunciado y proclamado. Plan divino oculto y revelado, plan divino proclamado: el evangelio y el misterio tienen el mismo objeto y el mismo contenido. El evangelio es la nueva economía de la salvación, manifestada y realizada en Jesús por su vida, su muerte y su

resurrección, en cuanto que es notificada y se propaga por la predicación y por la fuerza divina que habita en ella.

Pablo habla del mismo modo del evangelio sin más (1 Tes 2, 4) o del «evangelio de Dios» (Rom 1, 1; 15, 16), del «evangelio de su Hijo» (Rom 1, 3), del «evangelio de Cristo» (Rom 15, 19-20; 2 Cor 2, 12; Gál 1, 7; Flp 1, 27), del «evangelio de nuestro Señor Jesús» (2 Tes 1, 8).

En lugar del evangelio, pero con el mismo sentido técnico de mensaje cristiano, Pablo utiliza también el término de «palabra» (Col 1, 25-26; 1 Tes 1, 6), de «palabra de Dios» (1 Tes 2, 13; Rom 9, 6; 1 Cor 14, 36), de «palabra del Señor» (1 Tes 1, 8; 4, 15; 2 Tes 3, 1), de «palabra de Cristo» (Rom 10, 17). Esta palabra es «palabra de salvación» (Ef 1, 13), «palabra de vida» (Flp 2, 16), «palabra de verdad» (2 Cor 6, 7; Col 1, 15; Ef 1, 13; 2 Tim 2, 15), «palabra de reconciliación» (2 Cor 5, 19).

En algunos textos Pablo resume en una palabra todo lo que significa su misión de apóstol: «No nos predicamos a nosotros mismos, sino a Cristo Jesús como Señor, y a nosotros como siervos vuestros por Jesús» (2 Cor 4, 5). Pone en guardia a los corintios contra todo el que «os predicase un Cristo distinto del que os hemos predicado» (2 Cor 11, 4). Del mismo modo, la vida nueva está en «el Cristo que vosotros habéis aprendido, si es que habéis oído hablar de él y en él habéis sido enseñados conforme a la verdad de Jesús» (Ef 4, 21). Correlativamente, la fe que responde a esta predicación es «la fe en Jesús» (Rom 3, 26), la que «confiesa que Jesús es Señor» (Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3).

El objeto de la predicación de Pablo, lo mismo que del testimonio de los apóstoles en los Hechos, es siempre *Jesús* de Nazaret, en su vida y en su muerte, identificado plenamente por su resurrección como Cristo, Señor e Hijo de Dios.

### 3. Conclusión

Aunque no haya sido exhaustiva, la investigación semántica que hemos llevado a cabo nos autoriza por lo menos una conclusión. Una comunidad, cuyas actitudes fundamentales son las de la misión, el testimonio, la tradición, el servicio, es algo muy distinto de una comunidad que se inclina a cualquier viento, sin eje y sin punto de referencia, inconsciente de su pasado y despreocupada de su porvenir. Un grupo humano, que muestra su empeño explícito en transmitir íntegramente lo que ha recibido, atestiguar lo que ha visto y oído, actuar como delegado y representante del que lo ha enviado y resaltar este servicio por encima de todo lo demás, es un grupo que vive decididamente bajo el signo de la *fidelidad*. Esta actitud de fidelidad se

expresa por medio de vocablos que atraviesan e impregnan las cartas de san Pablo y los Hechos de los apóstoles, principales escritos extra-evangélicos. El alma de la iglesia primitiva fue como moldeada y plasmada por estos vocablos de base. No se concibe a Pablo ni los Hechos sin los términos de apóstol, de testigo, de evangelio, de servicio, de tradición. Eliminarlos o reducirlos sería lo mismo que privar a una lengua de su vocabulario de base. Enumerarlos es describir las reacciones primeras, los resflejos fundamentales, las actitudes esenciales de la iglesia primitiva; es definir su lenguaje y su mentalidad. Pues bien, lo que aquí importa es que ese vocabulario de base, en su empleo original, no pretende más que una cosa ni manifiesta más que una intención: *Jesús* y la *fidelidad a Jesús*. Si esto es así, tenemos pleno derecho a afirmar que hay en el ambiente eclesial primitivo no solamente una continuidad de tradición entre Jesús y la iglesia (como ha establecido Schürmann), sino también una preocupación y un empeño de fidelidad «continuada» de la iglesia a Jesús. El rechazo de los apócrifos y de los escritos gnósticos, en el siglo II, confirma que esta actitud de la iglesia no se vio desmentida a continuación<sup>3</sup>. Sin embargo, para acabar esta demostración será preciso verificar el *hecho*, la *realidad* de esta fidelidad, recurriendo a los criterios de autenticidad histórica.

#### NOTA BIBLIOGRAFICA

##### *Sobre testigo y testimonio*

- Brox N , *Zeuge und Martyrer*, Munchen 1961, *Testimonianza*, en *Dizionario teologico*, Brescia 1969, 492-502
- Cerfaux L , *Témoins du Christ d'après le livre des Actes*, en *Recueil L. Cerfaux II*, Gembloux 1954, 157-174
- Jaeger H , *Parrèsia et fiducia*, en *Studia Patristica I*, TU 63, Berlin 1957, 221-239
- Latourelle R , *Teología de la revelación*, Salamanca 1966, 53-60, 75-84, *Le témoignage chrétien*, Tournai et Montréal 1971, 18-22, *Évangélisation et témoignage*, en *Évangélisation Documenta misionalia 9* (Roma 1975) 77-100
- Menoud Ph -H , *Jésus et ses témoins* Eglise et Théologie (jun 1969) 1-14
- Retif A , *Foi au Christ et mission*, Paris 1953.
- Schmitt J , *Jésus ressuscité dans la prédication apostolique*, Paris 1949
- Strathmann H , *martus, martureô, marturia*, en *TWzNT 4* 492-514

##### *Sobre apóstol*

- Agnew F , *On the origin of the term apostolos* Catholic Biblical Quarterly 38 (1976) 49-53
- Cerfaux L , *Pour l'histoire du titre apostolos dans le nouveau testament*, en *Recueil L. Cerfaux III*, Gembloux, 1962, 185-200
- Descamps A , *Aux origines du ministère. La pensée de Jésus* Revue theologique de Louvain, 2 (1971) 3-45.
- Dupont J , *Le nom d'apôtres a-t-il été donné aux douze par Jésus?* L'Orient syrien 1 (1956) 267-290, 425-444
- Giblet J , *Les douze, histoire et théologie*, en A Descamps (ed ), *Le prêtre, foi et contestation*, Gembloux-Paris 1969
- Jaubert A , *L'election de Matthias et le trage au sort*, en *Studia Evangelica VI*, TU 112, Berlin 1973, 267-280
- Lemaire A , *Les ministères aux origines de l'eglise*, Paris 1971
- Rengstorf K H , *Apostolos*, en *TWzNT 1* 406-448.
- Rigaux B , *Los doce apóstoles* Concilium 34 (1968), 7-18, con bibliografía
- Roloff J , *Apostolat, Verkündigung, Kirche*, Gutersloh 1965
- Schelkle K H , *Jungerschaft und Apostelamt*, Freiburg 1961.

##### *Sobre diácono y diaconia*

- Beyer W , *diakonos, diakonia*, en: *TWzNT 2* 87-93
- Gerhardsson B , *Memory and manuscript*, Uppsala 1961.
- Lemaire A , *Les ministères aux origines de l'eglise*, Paris 1971.
- Riesenfeld H , *The gospel tradition and its beginnings*, en *The gospel tradition*, Oxford 1970, 1-30.

##### *Sobre evangelizar y evangelio*

- Blaeser P , *Évangile*, en H Fries (ed ), *Encyclopédie de la foi III*, Paris 1965, 78-95.
- Dhavamony M , (ed), *Évangélisation en Documenta Missionalia*, 9, Roma, 1975.
- Dumais M , *Le langage de l'évangélisation*, Paris-Tournai-Montréal 1976
- Friedrich G , *Euaggelion*, en *TWzNT 2*. 705-735
- Martini C , *L'evangelizzazione negli Atti degli apostoli*, en *Chiesa per il mondo Miscellanea Michele Pellegrino*, 2 vol , Bologna 1974, 1 121-130, *La primitiva predicazione apostolica e le sue caratteristiche*, en *La Cività Cattolica III*, 1962, 246-255
- Mollat D , *Évangile*, en *Dictionnaire de spiritualité*, 4 1745-1772
- Mussner F , *Évangile y Centre de l'Évangile*, en R Schnackenburg, A Vogtle, H. Schurmann, F Mussner, H Fries, H Schlier, *Le message de Jésus et l'interprétation moderne*, Paris 1969, 151-176

3 Véase en este sentido lo que dijimos *supra*, 138.

## La mediación de los evangelistas y la contribución de la Redaktionsgeschichte

La escuela de las formas no excluye de su proyecto el estudio del papel que representaron los evangelistas en la formación de los evangelios, ya que su ambición era trazar toda la historia de la tradición en conformidad con el principio fundamental de la escuela, a saber, que nuestros evangelios son la conclusión de una larga tradición. De hecho, sin embargo, absorbidos por el análisis minucioso de las unidades primarias de los evangelios, Dibelius y Bultmann hablan relativamente poco de la etapa de la última redacción. La FG reduce al mínimo la parte de los redactores. Se les trata como meros recopiladores, por otra parte bastante ingenuos, que recogieron con mayor o menor acierto los diversos elementos de la tradición. Afortunadamente, el movimiento pendular que caracteriza a la historia de la crítica de los dos últimos siglos ha obligado a considerar con más atención la cualidad de autores de los evangelistas. Desde hace unos veinte años se lleva a cabo una investigación sobre la contribución de los evangelistas y sobre el papel de las comunidades y de los ambientes en cuyo seno redactaron su evangelio. Trabajos cada vez más numerosos han permitido señalar las intenciones teológicas de cada uno de los evangelistas y comprender por eso mismo como trataron la materia anterior. La consecuencia de ello es que se han ido borrando las diferencias entre el evangelio «teológico» de Juan y los evangelios «historicos» de los sinópticos. Marcos, Lucas y Mateo fueron promovidos al rango de «teólogos» por el mismo título que Juan. Incluso se ha llegado, a fuerza de subrayar las preocupaciones teológicas y la actividad redaccional de los evangelistas, a hacer que nazca la sospecha sobre su fidelidad a Jesús. Tras la pantalla de la iglesia primitiva tendríamos la nueva pantalla de los evangelistas.

De este modo la FG les negaba a los evangelistas toda iniciativa, la RG, por el contrario, solo atiende a su iniciativa y a su libertad. Así pues, la valoración exacta del papel de los evangelistas se convierte en un momento necesario en la demostración de la historicidad de los evangelios. La curiosa libertad, por no decir la franca desenvoltura de los evangelistas frente al material recibido, nos obliga a una *tercera verificación crítica*. ¿En qué medida es compatible esa libertad con una fidelidad cierta y controlable a la tradición anterior? Tenemos entonces dos motivos para estudiar la RG: un motivo externo, a saber, el problema suscitado por la FG que infravalora la contribución de los evangelistas, y un motivo interno, a saber, la valoración exacta de la mediación de los evangelistas en la historia de la tradición.

### 1 En los orígenes de la Redaktionsgeschichte

La expresión *Redaktionsgeschichte* está sacada de la obra de W. Marxsen sobre el evangelio de Marcos<sup>1</sup>. Se trata realmente de una disciplina que se dedica a descubrir la *forma* y el *contenido* de los materiales utilizados por el evangelista, para discernir a continuación la naturaleza y la extensión de su trabajo en la ordenación del material preexistente, así como también en los retoques redaccionales que le son propios. Por tanto, podría hablarse igualmente de *Kompositionsgeschichte* (*Composition criticism*).

En principio, el método de la RG puede aplicarse al evangelio de Juan o a cualquier otro escrito del nuevo testamento. Si de hecho ha estudiado especialmente los sinópticos, es sobre todo porque poseemos dos de sus fuentes.

La RG no es una novedad absoluta. Los exegetas no han esperado hasta nuestros días para estudiar las características de nuestros evangelios. Pero lo cierto es que la exégesis antigua no distinguía con tanta claridad lo que procede del trabajo redaccional del evangelista y lo que pertenece a la tradición anterior.

Los orígenes de la RG se remontan a la discusión que se entabló a comienzos de siglo en torno al evangelio de Marcos. En efecto, la escuela liberal, convencida de que era posible conocer a Jesús *tal como fue*, se apoyaba ante todo en Marcos, fuente de Lucas y de Mateo, el más cercano a los acontecimientos y por eso el más fiable desde el punto de vista histórico. Mientras que Lucas y Mateo dejan asomar intenciones teológicas, el evangelio de Marcos parecía más puro y sin contaminaciones.

1 W. Marxsen *El evangelista Marcos* Salamanca 1981

Fue Wrede, en su obra sobre el secreto mesiánico, de 1901, el que sembró primero la sospecha, estableciendo que el evangelio de Marcos reflejaba lo mismo que el de Mateo y el de Lucas una concepción «teológica». Según Wrede, la idea de un «secreto» que rodeaba a la conciencia mesiánica de Jesús es una «creación» de Marcos, sin fundamento histórico de ninguna clase en la vida de Jesús. Wrede tenía razón en dos puntos: es verdad que el evangelio de Marcos encierra una visión teológica, por consiguiente, es verdad que el exegeta tiene que dedicarse a definir los rasgos de esta teología marciana. De este modo Wrede fue, antes de que apareciera esta palabra, un practico de la RG. Sin embargo, concibió de manera demasiado simplista el trabajo de los evangelistas, en particular, no llegó a captar que, para apreciar correctamente el trabajo redaccional de estos, es menester conocer con precisión la historia anterior de la tradición.

En esta perspectiva se comprende mejor que la RG haya venido a reemplazar a la FG en su investigación sobre la historia de la tradición, es el segundo tiempo de un proceso del que históricamente la FG fue tan solo una primera etapa. Efectivamente, la escuela de las formas no escudriña suficientemente la actividad redaccional de los evangelistas. Debelius los considera sobre todo como unos *sammler* unos recopiladores. Bultmann, siguiendo a Wrede, considera ciertamente a Marcos como más teológico que a Mateo y a Lucas. Pero opina que Marcos no dispuso de mucho margen de maniobra, ya que su plan se ve limitado o contrariado por sus fuentes. Al describir las operaciones redaccionales de Mateo y de Lucas, Bultmann indica que Mateo no está llevado tan conscientemente como Marcos por las preocupaciones dogmáticas y que refleja más bien su ambiente eclesial. En cuanto a Lucas, si consigue una historia más seguida, enlazada a través de algunos temas privilegiados (el Espíritu, la piedad por los pobres, etcétera), sus procedimientos siguen siendo rudimentarios. Es evidente que la atención de la FG recae sobre la historia de la tradición evangélica más que sobre la historia de la redacción de los evangelios.

El impulso más palpable de la RG comenzó después de la guerra de 1945. Sin embargo, se puede considerar a R. H. Lightfoot (en *Historia e interpretación* publicado en 1934) como un precursor del mismo. Él fue realmente el que demostró que todo el evangelio de Marcos revela una intención teológica. Los trece primeros versículos son una verdadera introducción a la cristología de Marcos, a saber, la buena nueva del Cristo, Hijo de Dios. Lightfoot estudió igualmente el contenido y la estructura del segundo evangelio, descubriendo allí el proyecto teológico de Marcos presente por todas partes. Ilustró como la elección y la agrupación de los materiales, así como las transiciones, proceden de la actividad redaccional de Marcos.

## 2 Impulso decidido y jefes de fila

Después de la guerra de 1945 tres trabajos importantes consagraron a la RG como método y como etapa en la historia de la exégesis.

1 En un artículo fechado en 1948 Gunther Bornkamm<sup>2</sup> estudiaba la pericopa de la tempestad calmada en Mt 8, 23-27, comparándola con el relato de Mc 4, 35-41. Demuestra como Mateo interpretó el acontecimiento en un sentido que es propio suyo. En efecto, insertó el episodio dentro del contexto de la llamada a la vida apostólica y de la fe en la palabra de Jesús, por eso, en el relato de Mateo, la lección sobre la fe precede al gesto de Jesús aplacando la tempestad. En Marcos, por el contrario, el milagro precede a los reproches dirigidos a los apóstoles. Los retoques redaccionales de Mateo nos revelan su intención.

En un segundo artículo aparecido en 1954<sup>3</sup>, Bornkamm estudia la ordenación de los discursos de Jesús en Mateo y la interpretación eclesiológica que de allí se deduce. Subraya la importancia que tiene en la cristología mateana la relación de Jesús con la ley, profundiza en el sentido de los títulos cristológicos, así como en la relación entre la cristología y la eclesiológica. Los discípulos de Bornkamm (especialmente G. Barth, H. Held, H. E. Todt, F. Hahn) han trabajado en el surco de su maestro.

2 El primer clásico de la RG es *El centro del tiempo* de H. Conzelmann, aparecido en 1954. Esta obra sobre la teología de Lucas puede compararse por su importancia con la de Bultmann sobre la tradición sinóptica o con la de Jeremías sobre las parábolas. Antes de Conzelmann se consideraba de buena gana a Lucas como el primer historiador del cristianismo, desde entonces, se presenta más bien como un gran teólogo.

A partir de Marcos y de la *Quelle* Conzelmann estudia la actividad propiamente redaccional de Lucas. Se empeña en descubrir la aproximación teológica que inspira y dirige todo su trabajo, así como los motivos que justifican los retoques de detalle. En este aspecto Conzelmann ve en Lc 16, 16 la clave de su evangelio y de su concepción de la historia de la salvación: «La ley y los profetas llegan hasta Juan, desde ahí comienza a anunciarse la buena nueva del reino de Dios». Según Conzelmann, Lucas distribuye la historia de la salvación en tres épocas: el tiempo de Israel, hasta Juan Bautista, el tiempo de Jesús o el «centro» del tiempo, hasta la ascensión, final-

<sup>2</sup> G. Bornkamm, G. Barth, H. J. Held, *Tradition and interpretation in Matthew* London 1963.

<sup>3</sup> W. D. Davies, D. Daube (eds.), *The background of the new testament and its eschatology. Studies in honour of C. H. Dodd* Cambridge 1954.

mente, el tiempo de la iglesia, hasta la parusia. Para concebir este tercer periodo, Lucas tuvo que alargar la esperanza escatológica y hacer del tiempo de la iglesia no ya un simple prelude de la parusia, sino una magnitud histórica indefinida. El tiempo de la iglesia se «dilata», pero al mismo tiempo también se dilata el tiempo de la vida de Jesús. Esta doble «dilatación» afecta a la posición de la iglesia, que se convierte así en el tiempo de la salvación bajo la moción del Espíritu. Estas tres épocas, íntimamente relacionadas entre sí, tienen cada una su propia característica. Esta perspectiva teológica de Lucas afecta a todo su evangelio, incluso en sus más pequeños detalles.

3 Un tercer representante de la RG es Willi Marxsen, en su estudio sobre Marcos (*El evangelista Marcos*), aparecido en 1956. La obra empieza con una comparación entre los métodos respectivos de la FG y de la RG.

Mientras que la FG considera a los evangelistas como recopiladores, la RG los considera como verdaderos autores. Mientras que la FG se interesa en primer lugar por las unidades pequeñas y por el ambiente de vida en que nacieron, la RG se interesa más bien por los grandes conjuntos y procura discernir los motivos que los explican. Marxsen observa que la FG no hace justicia a Marcos, que es el que «crea» la forma «evangelio». La RG estudia este nuevo género literario creado por Marcos, con la teología que esto supone, así como también el uso que de él han hecho Mateo y Lucas. Finalmente, los estudios de la RG obligan en adelante a la crítica a distinguir con claridad un triple *Sitz im Leben* de la tradición: Jesús, la iglesia primitiva y el evangelista.

Marxsen no estudia todo el evangelio de Marcos, sino solamente cuatro puntos: las tradiciones relativas al Bautista, el marco geográfico de Marcos, la noción de evangelio y el capítulo 13. Ilustremos el primer estudio. A los ojos de Marxsen, el comienzo del segundo evangelio es una composición personal de Marcos que nos ilumina sobre su teología. Marcos interpreta la historia de Jesús a partir del Bautista: este tiene sentido, no ya en sí mismo, sino como *precursor* de Jesús. Con él comienza la historia de Jesús, que es el Cristo y el Hijo de Dios. Esto es lo esencial. Marxsen estudia a continuación las modificaciones que aportaron Mateo y Lucas al material recibido de Marcos, estos retoques manifiestan la concepción teológica propia de cada uno.

Mediante su estudio Marxsen cree que es posible dejar asentado que el evangelio de Marcos refleja la situación histórica de Galilea por el año 66. Si el estudio de la teología de un evangelio permite de este modo determinar el momento histórico de su composición en la iglesia, hemos de concluir que la RG abre nuevas perspectivas sobre la historia del cristianismo primitivo.

4 W. Trilling publicó en 1959 *El verdadero Israel*, una obra sobre la teología de Mateo. El autor estudia los temas fundamentales de Mateo y su influencia en la composición del primer evangelio. Trilling ha analizado en especial Mt 28, 18-20 y tres secciones importantes: la crisis de Israel, el verdadero Israel, la ley del verdadero Israel. Un ejemplo típico de su método es el análisis del proceso de Jesús ante Pilato (Mt 27, 15-26). Trilling muestra como Mateo ha inclinado toda la escena en el sentido de la responsabilidad de los judíos.

Estos primeros ensayos nos ayudan a captar mejor el problema que plantea la RG en una investigación sobre el acceso a Jesús por los evangelios. Al poner de manifiesto toda la complejidad del trabajo redaccional de los evangelistas, la RG establece una «mediación» más y por eso mismo acrecienta la distancia hermenéutica que nos separa del acontecimiento Jesús. En adelante se trata de determinar el grado de fidelidad y de libertad del evangelista respecto a la tradición anterior. ¿En qué medida se siente ligado por dicha tradición? ¿En qué medida puede librarse de ella? ¿Su libertad es de tal naturaleza que llega a comprometer su fidelidad a la historia?

### 3 Descripción general del trabajo de la RG

Así pues, la RG se propone estudiar la fisonomía propia de cada uno de los evangelios: la perspectiva teológica del autor, la estructuración del material que ha escogido, su huella estilística. La Instrucción de la Comisión bíblica de 1964 ha descrito en sus líneas esenciales este trabajo de los evangelistas: han realizado una *selección* en los materiales de la tradición, han hecho un trabajo de *síntesis* y han *adaptado* su evangelio a las necesidades de las respectivas iglesias locales.

1 El material no se crea, sino que se encuentra ya bajo una forma escrita u oral. En este material los evangelistas *eligieron* unos relatos o palabras, dejando otros al margen. El hecho de esta selección está atestiguado claramente por el evangelio de Juan, tanto en la primera como en la segunda conclusión (Jn 20, 30, 21, 25). Es igualmente manifiesto en el evangelio de Marcos, que es sobre todo narrativo y que solo recoge dos discursos: las parábolas (cap 4) y el discurso escatológico (cap 13). Lucas omite algunos relatos de Marcos, por ejemplo, la segunda multiplicación de los panes. El material omitido no es menos revelador que el que se nos ha conservado.

2 El material recogido por los evangelistas fue estructurado de manera que expresara su punto de vista particular. Es típico en este sentido el uso que hacen Mateo y Lucas de sus fuentes principales: Marcos y la *Quelle*. Mateo estructura su evangelio en cinco grupos de



hechos y de palabras, a fin de simbolizar el nuevo pentateuco del nuevo Moisés para el nuevo Israel. El sermón de la montaña es una síntesis, en parte redaccional, de *logia* pronunciados por Jesús en diversas circunstancias. El ciclo de los milagros (cap. 8-9) constituye junto con este discurso (cap. 5-6-7) una síntesis que intenta proponer a Jesús como el legislador y el taumaturgo de los tiempos mesiánicos. Este gran conjunto queda «incluido» entre dos sumarios (Mt 4, 23; 9, 35) que resumen la doble actividad de Jesús: en obras y en palabras. Lucas por su parte respeta la estructura cuatripartita tradicional del ministerio de Jesús (predicación del Bautista, Galilea, viaje a Jerusalén, Jerusalén), pero tiene dos incisos, de los que el más largo (Lc 9, 51-18, 14), inserto en el viaje a Jerusalén, significa que Jerusalén es el centro del sacrificio y de la victoria de Cristo, y también sin duda que la vida cristiana consiste en seguir a Jesús en el sufrimiento para entrar con él en la gloria.

3. Finalmente, los evangelistas han tenido en cuenta en su redacción las condiciones y las situaciones diversas de sus lectores. Mateo escribe para los judeo-cristianos, mientras que Lucas se dirige a los gentiles. De ahí la orientación respectiva de sus evangelios.

En el sermón de la montaña Mateo quiere señalar a los judíos que Cristo no ha venido a abolir la ley, sino a «perfeccionarla»; para ello propone seis ejemplos que ilustran cómo la justicia de los discípulos de Cristo tiene que superar a la de los escribas y fariseos, que eran los observadores más fieles de la ley (Mt 5, 20-47). Mateo muestra además que la perfección cristiana exige que no se juzgue al prójimo (Mt 7, 1), sino que se le trate como nos gusta que nos traten a nosotros (Mt 7, 12). Lucas por su parte no muestra especial interés en señalar a los cristianos venidos de la gentilidad cómo llevó Jesús a la ley a su perfección; por eso desarrolla el tema de la caridad, que tiene que extenderse hasta el amor a los enemigos (Lc 6, 27-36). Lucas ha «concentrado» las ideas, pero conservando lo que constituye la esencia de la ley y de los profetas, a saber, la caridad (Mt 7, 12).

Son particularmente numerosos los ejemplos de esta adaptación a las condiciones de las iglesias locales en las parábolas. Así por ejemplo, la parábola del banquete nupcial (Lc 14, 16-24) se convierte en Mateo (22, 1-14) en una alegoría para describir el destino trágico del pueblo judío. Este ha sido llamado al reino, pero ha rechazado la invitación: ha matado a los profetas y ha perseguido a los apóstoles; por eso ha quedado fuera y ha sido castigado, mientras que los gentiles ocupan su lugar.

#### 4. Diversos tipos de actividad redaccional

La indicación de los procedimientos generales utilizados por los evangelistas no es suficiente para dar una respuesta a la cuestión anteriormente planteada, a saber: ¿cuál es el grado de su fidelidad y de su libertad? Para apreciar la extensión real de su actividad redaccional y *a fortiori* para enunciar un juicio crítico creemos necesario señalar en detalle los diversos tipos de esta actividad<sup>4</sup>. He aquí los principales:

1. *Correcciones estilísticas*. Un gran número de modificaciones introducidas por Lucas o Mateo son de orden puramente estilístico. Por tanto, es excesivo ver en toda modificación del texto-fuente una intención teológica: la prueba tiene que establecerse en cada caso. Así, cuando Lucas utiliza el aoristo en vez del presente histórico (en el relato de la tempestad aplacada), o la subordinación de las proposiciones en lugar de la yuxtaposición, se trata de puros retoques estilísticos.

2. *Precisiones*. El evangelista, para ayudar a su lector, añade a veces al texto-fuente una palabra que tiene el valor de una aclaración. Por ejemplo, *tau Theou* de Lc 22, 69 es para precisar el *dynamis* de Mc 14, 62.

3. *Omisiones*. En otros casos acude más bien a la sustracción. De esta forma, en el relato de la curación del leproso Mateo y Lucas omiten la frase de Mc 1, 43: «Entonces Jesús le despidió, ordenándole severamente». ¿Pensó Lucas que esta frase sonaba demasiado dura a los oídos del lector? ¿O la consideró como una glosa tardía?

4. *Adaptación de una metáfora*. En la parábola de la casa construida sobre la roca o sobre la arena, Mt 7, 24-27 piensa en una casa de tipo palestino, mientras que Lucas piensa visiblemente en una casa de tipo griego (Lc 6, 47-49).

5. *Trasposición de pericopas*. Lucas agrupa en un solo relato (Lc 3, 1-20) dos hechos de la vida del Bautista que en el evangelio de Marcos aparecen separados, a saber, su predicación (Mc 1, 1-8) y su encarcelamiento (Mc 6, 17-29).

6. *Trasposición dentro de una misma pericopa*. En el relato de la triple tentación de Jesús en el desierto, la segunda tentación, que en el evangelio de Mateo tiene como teatro a Jerusalén, se convierte en el evangelio de Lucas en la tercera y última tentación, probablemente porque en la perspectiva de Lucas Jerusalén es el lugar del sacrificio y de la victoria de Cristo.

7. *Reducción de dos momentos de la narración a uno solo*. En el relato de la resurrección de la hija de Jairo Mateo no menciona la

4. Utilizamos aquí ampliamente la obra de H. Zimmermann, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart 1967.

delegación de los criados de Jairo que vienen a anunciar la muerte de la niña (Mc 5, 35), Jairo es el único que se presenta ante Jesús para decirle que su hija ha muerto (Mt 9, 18)

8 *Añadido de un logion «errante»* En la parábola del banquete nupcial (Lc 14, 16-24) Mateo añade un *logion* que con toda probabilidad tenía una vida propia e independiente, sobre el invitado que será castigado por no llevar traje de boda (Mt 22, 11-14) En la parábola de los obreros enviados a la viña Mateo añade un versículo «Así, los últimos serán primeros, y los primeros últimos» (Mt 20, 16) Pues bien, este mismo *logion* se encuentra en Mt 19, 30 a propósito del joven rico, en Mc 10, 31 a propósito de la recompensa prometida al desprendimiento, y finalmente en Lc 13, 30 a propósito de la puerta estrecha para entrar en el reino de los cielos Nos encontramos en presencia de un *logion* «errante», que sirve de clave interpretativa para diferentes casos, ya que ilustra admirablemente el cambio de perspectiva y de mentalidad introducido por el evangelio Otro ejemplo Lucas añade a la parábola del fariseo y del publicano el *logion* «Todo el que se ensalce será humillado, y el que se humille, será ensalzado» (Lc 18, 14) Este mismo *logion* aparece en Lc 14, 11 a propósito de escoger los puestos y en Mt 23, 12 a propósito de la hipocresía y vanidad de los escribas y fariseos

9 *Inserción de un logion tradicional* Marcos introduce entre la parábola del sembrador (Mc 4, 3-9) y su explicación (Mc 4, 13-20) un *logion* del Señor, que no solo sirve de transición, sino que además nos revela la teología de Marcos sobre el secreto mesiánico

10 *Añadido de un relato procedente de otra tradición* Por ejemplo, Mateo añade un versículo (27, 19) en el relato del proceso de Jesús ante Pilato (Mt 27, 15-26) sobre el sueño de la esposa del gobernador, que con mucha probabilidad proviene de otra fuente

11 *Abreviación de un documento-fuente* Lucas y Mateo suelen condensar a menudo a Marcos en las partes narrativas Mateo especialmente atiende solo a lo esencial de los relatos de milagros, hasta el punto de que su texto reviste con frecuencia un carácter lineal bastante hierático Las preocupaciones de Mateo siguen siendo de orden catequético, incluso cuando narra, lo que le interesa es la doctrina del Señor (Mt 8, 28-34 y Mc 5, 1-20, Mt 9, 1-8 y Mc 2, 1-12)

12 *Utilización de palabras-gancho* Este procedimiento, frecuente en la literatura rabínica, aparece igualmente en nuestros evangelios Puede llevarnos a la etapa oral de la tradición evangelica, pero puede también revelar muchas veces la actividad redaccional del evangelista Así por ejemplo, en Mt 6, 5-13, la expresión «cuando oreis» sirve para insertar el *padrenuestro* en la trama del sermón de la montaña

13 *Vinculación de las pericopas aisladas* Mientras que Marcos se contenta a menudo con yuxtaponer las pericopas, Lucas y Mateo

se preocupan de vincularlas entre sí Estos vínculos no tienen de ordinario más que un valor literario, por ejemplo, las expresiones «entonces», «en aquel tiempo» (en Mateo), «después de esto» (Lucas y Juan) Otras veces, por el contrario, estas transiciones son intencionales y tienen un valor de interpretación Así por ejemplo, después de la tentación en el desierto, Lucas añade «Acabado todo género de tentación, el diablo se alejó de él *hasta un tiempo oportuno*» (Lc 4, 13), de este modo Lucas anuncia la futura manifestación del diablo en tiempos de la pasión (Lc 22, 3, 22, 53)

14 *Los sumarios* Son unos medios de transición, pero constituyen también síntesis para definir un aspecto de la actividad de Jesús Estos sumarios, al ser composiciones personales del evangelista, tienen una importancia capital para conocer su teología Así por ejemplo, Mt 4, 23 y 9, 35 proponen a Jesús como el profeta y el taumaturgo de los tiempos mesiánicos

15 *Las indicaciones geográficas* Estas indicaciones tienen a veces un carácter biográfico, por ejemplo Nazaret, Cesarea de Filipo, Naim, Emaus También tienen a veces un valor teológico, como el lugar del sermón de la «montaña» en Mateo, que es una «llanura» en Lucas, ya que Mateo ve en Jesús al nuevo Moisés que promulga la nueva ley en el monte, mientras que Lucas ve en la montaña el lugar de la oración solitaria de Jesús (Lc 6, 12, 9, 28) Es igualmente clásico el sentido que Lucas atribuye a Jerusalén, centro al mismo tiempo geográfico y místico de la historia de la salvación Este sentido teológico se difunde a través de los relatos de la infancia, en la triple tentación en el desierto, en el gran viaje hacia Jerusalén, difícil de seguir geográficamente, pero fácil de comprender teológicamente, y finalmente en los primeros capítulos de los Hechos

16 *Referencia al antiguo testamento* Los evangelistas ven en Jesucristo el cumplimiento del antiguo testamento Esta conciencia del «cumplimiento», muy viva en Mateo que se dirige a los judeo-cristianos, se manifiesta explícitamente en la fórmula que se repite como un *leitmotiv* «Todo esto sucedió para que se cumpliera el oráculo del Señor por medio del profeta» (Mt 1, 22, 2, 5 15 17, 3, 3, 4, 14-16, 8, 17, 12, 7 17, 13, 35, 21, 4, 27, 9) También está a menudo presente de manera «implícita» en la interpretación o en la orientación de un relato (parábola del banquete nupcial), o bajo la forma de una simple alusión Jesús fue el primero que dio ejemplo de esta referencia al antiguo testamento, que a continuación recogió y profundizó la iglesia primitiva, y finalmente los evangelistas

17 *Dramatización de una escena* El relato tan sobrio de la curación de la hija de una sirfénica (Mc 7, 25-30) se convierte en Mateo en una escena intensamente dramática (Mt 15, 22-24) Igualmente, la pericopa de Marcos sobre el origen davidico de Jesús (Mc

12, 35) se convierte en Mateo en un diálogo entre Jesús y los fariseos (Mt 22, 41-46).

18. *Interpretación teológica de la tradición.* Así por ejemplo, Marcos le da al milagro de la multiplicación de los panes un sentido cristológico; señala en Jesús al mesías, pastor de su pueblo, que enseña y alimenta a los suyos (Mc 6, 34). En el relato de la vocación de Leví, Lucas es el único que añade: «Y dejándolo todo», para subrayar que el que decide seguir a Jesús tiene que renunciar a todo (Lc 5, 28; Mc 2, 14). Cuando Lucas indica que tenemos que llevar nuestra cruz «cada día» (Lc 9, 23; Mc 8, 34), quiere sin duda dar a entender que la abnegación es una realidad que abarca toda la existencia cristiana.

19. *Añadido de un logion de valor redaccional y teológico.* Sucede a veces que el evangelista «compone» un texto en donde revela abiertamente su proyecto teológico. Por ejemplo, Lucas introduce el relato de la subida de Jesús a Jerusalén con una frase que constituye una verdadera interpretación de la vida de Cristo: «Como se iban cumpliendo los días de su ascensión, él se afirmó en su voluntad de ir a Jerusalén» (Lc 9, 51). Esta subida de Jesús hacia la ciudad santa es realmente el comienzo de su doble ascensión: a la cruz y a la gloria.

##### 5. Contribución de la RG a la investigación sobre Jesús

1. Observemos en primer lugar que la RG evoluciona dentro de unos límites concretos. Acepta las conclusiones de la FG sobre la formación de la tradición evangélica y por otra parte presupone continuamente la validez de la teoría de «las dos fuentes». Por eso se preocupa en primer lugar de los sinópticos. Su trabajo resulta más hipotético cuando no están tan claras las fuentes concretas, como es el caso de Juan y de los Hechos.

2. La FG había pulverizado los documentos de la tradición y había reducido a los evangelistas al papel de meros recopiladores. La RG los ha «rehabilitado» estableciendo que están guiados por el contrario por unos imperativos personales, de orden literario y teológico. Un estudio minucioso de los fenómenos redaccionales ha puesto de manifiesto la fisonomía de cada uno de los evangelistas, como escritores y como teólogos. Por otra parte, si es verdad que la RG ha contribuido a «personalizar» a los autores, hemos de añadir que ese «perfil de autor» tiene que concebirse, no como un estado civil de pasaporte, sino más bien como la suma de los hechos redaccionales e intencionales que caracterizan a un evangelio.

3. La RG, lo mismo que la FG, corre algunos riesgos de los que no siempre ha sabido escapar. El principal es el de no prestar interés

en los evangelios más que a su valor teológico, ignorando prácticamente su relación con Jesús. Este defecto es el de Conzelmann y el de Marxsen. La FG establecía una ruptura entre la iglesia y Jesús; esta vez se produce cierto hiato entre el evangelista y Jesús. Se conoce mejor la teología del evangelista, pero se toman distancias respecto al mismo Jesús. En realidad, cuando se trata de los escritores, no es cierto que la preocupación teológica sea la única dominante. El interés por los detalles de la vida de Jesús no está ausente de la predicación primitiva; por consiguiente, hay en los evangelios algunos fragmentos biográficos, incorporados desde entonces a la tradición. Para asegurar la validez de su investigación, la RG tiene que manifestar por tanto una doble sensibilidad: sensibilidad ciertamente al proyecto teológico del escritor, pero sensibilidad también por la tradición de la que es depositario.

4. De hecho, el examen de los procedimientos redaccionales empleados por el evangelista demuestra que está sometido a una verdadera tensión entre su fidelidad a la tradición y su libertad de creación. Su libertad es relativa. Está ligada ante todo a la firmeza de las fuentes anteriores: las fuentes principales identificadas por la *Quellenkritik* y los materiales de pequeña dimensión identificados por la FG. Depende también del peso de la tradición sobre su proyecto y de la libertad que tiene de librarse de esa tradición y de las comunidades de que es portavoz.

5. La RG nos permite medir, «palpar» por así decirlo, el grado de libertad y de fidelidad de los evangelistas respecto a sus fuentes. Su libertad de interpretación y de redacción es real, pero «controlable»; se muestra discreta, motivada, y siempre bajo el signo de la fidelidad. *Lucas*, por ejemplo, se muestra especialmente fiel a sus fuentes; la libertad que se toma se explica, bien porque tiene en cuenta la condición de los gentiles, bien porque se preocupa de proponer a sus lectores un relato armonioso y literariamente bien compuesto, bien porque desea introducir en el esquema tradicional que ha recibido ciertos elementos procedentes de fuentes que le son propias, bien finalmente porque quiere subrayar la inteligencia teológica que tiene de la obra de salvación que se ha realizado en Jesucristo. *Mateo* obedece más bien a ciertas preocupaciones catequéticas; hace una obra de síntesis; propone a la intención de sus lectores y ordena en un cuerpo doctrinal unificado una materia que lleva mucho tiempo predicándose en la iglesia; por otra parte, al dirigirse a lectores judeo-cristianos, tiene que explicar el sentido del acontecimiento Jesús a la luz de la historia de Israel. Finalmente, en el evangelio de *Marcos* la huella redaccional se manifiesta menos en los retoques literarios, generalmente de escasa importancia, que en la estructura y en la economía de su obra. En resumen, la actividad redaccional de los

evangelistas manifiesta más fidelidad que libertad; y esta misma libertad, al ser «verificable», inspira confianza.

6. Nos es posible ahora, a partir de criterios *literarios*, remontar el curso de la tradición hasta la etapa más primitiva, distinguir entre las capas más recientes y las más antiguas, ver por una parte lo que pertenece a la actividad redaccional y a la interpretación teológica del evangelista y por otra parte lo que manifiesta la intervención actualizante de la iglesia. Estamos en disposición de conocer las dos «mediaciones» que nos separan de Jesús y apreciar su contribución respectiva. Pero no es suficiente el recurso a los criterios literarios. Todavía queda por establecer que el mensaje transmitido por esas formas literarias primitivas es verdaderamente de Jesús. En realidad, el estudio de la FG y de la RG nos encamina obligatoriamente hacia el estudio del *contenido histórico* de las formas literarias identificadas. Se trata ahora de establecer ciertos criterios de historicidad propiamente dichos, válidos y críticamente experimentados, que permitan descubrir y aislar el material evangélico que se remonta al mismo Jesús. Tal es la *cuarta* y última *verificación crítica* que nos queda por realizar. Solamente entonces será posible trazar la *historia de la tradición* (*Traditionsgeschichte*) y mostrar la continuidad que va desde Jesús hasta el evangelio actual. El estudio de la FG y de la RG exige por consiguiente completarse por una *criteriología* de historicidad.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

- Perrin N, *What is redaction criticism?*, London 1970  
 Potterie I de la (ed), *De Jesus aux évangiles*, Gembloux 1967.  
 Rohde I, *Die redaktionsgeschichtliche Methode*, Hamburg 21958.  
 Stein R. H., *What is Redaktionsgeschichte?* *Journal of Biblical Literature*, 88 (1969) 45-46  
 Zimmermann H, *Neutestamentliche Methodenlebre*, Stuttgart 1967

*Sobre Mateo*

- Bornkamm G, Barth G, Held H J, *Ueberlieferung und Auslegung im Matthäus-Evangelium*, Neukirchen 1959  
 Didier M. y otros, *L'évangile selon Matthieu rédaction et théologie*, Gembloux 1972.  
 Hummer R, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäus-Evangelium*, München 1963  
 Rigaux B, *Témoignage de l'évangile de Matthieu*, Bruxelles 1967  
 Sabourin L, *Il vangelo di Matteo*, Marino 1975, *Il discorso della montagna nel vangelo di Matteo*, Marino 1976  
 Strecker G, *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen 1962  
 Trilling W., *Das Wahre Israel Studium zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München 1964

*Sobre Marcos*

- Marxsen W, *El evangelista Marcos*, Salamanca 1981.  
 Minette de Tillesse G, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris 1968  
 Radermakers J., *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, Bruxelles 1974.  
 Robinson J M, *The problem of history in Mark*, London 1957  
 Rigaux B, *Témoignage de l'évangile de Marc*, Bruxelles 1965  
 Sabbe M y otros, *L'évangile selon Marc Tradition et rédaction*, Gembloux 1974

*Sobre Lucas*

- Gonzelmann H, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen 1954  
 Flender H, *Heil und Geschichte in der Theologie des Lukas*, München 1965.  
 Keck L E., Martyn J. L, *Studies in Luke-Acts*, London 1968.  
 Lohse E, *Lukas als Theologe der Heilsgeschichte*, Bruxelles 1970  
 Neiryck F, *L'évangile de Luc problèmes littéraires et théologiques*, Gembloux 1973.  
 Papa B, *La cristologia dei sinottici e degli Atti degli apostoli*, Bari 1972  
 Rasco E, *La teologia de Lucas origen, desarrollo, orientaciones*, Roma 1976  
 Voss G, *Die Christologie der lukianischen Schriften in Grundzügen*, Paris 1965.

*Sobre la «Quelle»*

- Luhrmann D., *Die Redaktion der Logienquelle*, Neukirchen-Vluyn 1971.  
 Schulz S, *Q-Die Spruchquelle der evangelisten*, Zurich 1972

*Sobre los sinópticos en general*

- Gnilka J., *Die Verstockung Israels Is 6, 9-10 in der Theologie der Synoptiker*, München 1961.

## Crterios de autenticidad histórica de los evangelistas

Para establecer la autenticidad histórica del contenido de los evangelios no basta con demostrar que hubo desde los orígenes una posibilidad de transmisión activa y fiel de las palabras y de las acciones de Jesús, ni tampoco que hubo a lo largo de todo el período de formación de la tradición una preocupación y un empeño de transmisión fiel de esos dichos y gestos de Jesús no sólo por parte de la iglesia primitiva sino también por parte de los evangelistas; es preciso establecer además que esta fidelidad pertenece al *orden de los hechos* y que es posible verificarla; en otras palabras, que los escritos y la realidad se corresponden entre sí. Esta *última verificación* se lleva a cabo apelando a los criterio de autenticidad histórica, dejando que la crítica literaria ceda aquí el paso a la crítica histórica. Efectivamente, la crítica literaria, aun cuando llegue a las formas más antiguas de la tradición, no está autorizada en cuanto tal a concluir en favor de la historicidad del contenido de un relato o de un *logion*.

El estudio de los criterios de historicidad es una empresa reciente que se remonta a Käsemann, a partir de 1954. Desde entonces no ha cesado de crecer el interés por los problemas de criteriología. Se manifiesta ya en N. A. Dahl, R. Bultmann, F. Mussner, B. Rigaux, H. Schürmann, H. Conzelmann, W. Trilling, X. Léon-Dufour, C. Martini, etcétera. A partir de 1964 comienzan los primeros intentos de sistematización, que se esfuerzan en definir, en agrupar y hasta en jerarquizar estos criterios. A esta segunda fase pertenecen los trabajos de H. K. McArthur, N. Perrin, I. de la Potterie, L. Cerfaux, M. Lehmann, J. Jeremias, R. S. Barbour, D. G. A. Calvert, J. Caba, N. J. McEleney, D. Lührmann, E. Schillebeeckx, F. Lambiasi, F. Lentzen-Deis<sup>1</sup>.

1. En la nota bibliográfica que acompaña a este capítulo puede verse la lista completa de artículos y de obras que tratan de criteriología de historicidad aplicada al caso de los evangelios.

Sin embargo, estos autores no siempre se entienden entre sí ni en cuanto al número, ni en cuanto a la nomenclatura, ni en cuanto a la clasificación, ni en cuanto al valor respectivo de estos criterios. R. Bultmann, por su parte, sólo se queda con cuatro criterios; Perrin señala tres; I. de la Potterie y McArthur indican cuatro; Lehmann ocho; Calvert once. En total llegan a enumerarse hasta quince criterios distintos.

Observemos inmediatamente que el empleo que se puede hacer de estos criterios a fin de calificar de auténtico o de inauténtico el material estudiado, depende en gran parte de la *Vorverständnis* o de la actitud previa que se ha adoptado respecto a los evangelios<sup>2</sup>. Así, A. Calvert observa que con la ayuda de estos criterios es posible llegar a una imagen objetiva de Jesús, pero añade a continuación que no se trara de una tarea fácil, «ya que constantemente es preciso dar juicios personales sobre la naturaleza del material evangélico»<sup>3</sup>. Dahl se expresa en término análogos: «Aquí generalmente es decisiva la actitud personal del investigador para apreciar el problema estudiado, y no al revés»<sup>4</sup>. Hemos de reconocer que esta dificultad afecta del mismo modo a la crítica radical, típicamente representada por R. Bultmann y N. Perrin<sup>5</sup>, que a la crítica católica, naturalmente más optimista. Sin infravalorar la crítica radical en todo lo que tiene de válido, hemos de reconocer sin embargo que va perdiendo cada vez más terreno. Entre los exegetas se va estableciendo un *consensus* cada vez más universal respecto a ciertos criterios y su valor respectivo. Este *consensus*, que está tan lejos de la sospecha total como de la confianza ingenua, representa un criterio moderado. A partir de este *consensus* es como procederemos en el examen del material evangélico y de los criterios de autenticidad histórica.

### 1. Indicios y criterios, aproximaciones y actitudes

Sin embargo, antes de pasar al estudio de los criterios propiamente dichos, conviene establecer cierto número de distinciones y de observaciones críticas.

2. R. E. Brown, *After Bultmann, what? An introduction to the post-bultmanians: CathBibQuart* 26 (1964) 26.

3. «Because persistently personal judgements have to be made about the nature of the gospel material» (A. Calvert, *An examination of the criteria for distinguishing the authentic words of Jesus: New TeestSt* 18 (1972) 219).

4. «Here, generally, the total perspective of the scholar is decisive for an evaluation of the case in point, and not vice-versa» (N. A. Dahl, *Kerygma and history*, en H. K. McArthur (ed.), *In search of the historical Jesus*, London 1970, 133).

5. N. Perrin, *Rediscovering the teaching of Jesus*, London 1967, 15.

1 Distingamos en primer lugar entre *indicios* y *criterios*<sup>6</sup> Un indicio puede conducir a una probabilidad, a una verosimilitud, pero no a un juicio cierto de autenticidad histórica. Así por ejemplo, el hecho de que los evangelios hayan conservado cierto número de detalles absolutamente «neutros», es decir, que no revelan ninguna intención teológica visible (por ejemplo, Jesús durmiendo sobre un *cabezal* durante la tempestad Mc 4, 38, o la curación de un ciego cerca de Jerico Mc 10, 46) constituye un indicio favorable, pero no un criterio en sentido propio. Lo mismo sucede con el colorido y la vivacidad de algunos relatos, especialmente en Marcos, que invoca V Taylor<sup>7</sup> como signo de un testigo ocular, pero que no pueden merecer el nombre de criterio. Semejantes hechos pueden ciertamente manifestar la fidelidad de la tradición al acontecimiento real, pero pueden provenir igualmente de la actividad redaccional. Queda por establecer la prueba de la historicidad. Lo mismo hay que decir de la «impresión de verdad» que producen los evangelios<sup>8</sup>. Son de sobra conocidas las reservas y hasta la desconfianza de los historiadores frente a este tipo de argumentos.

2 También conviene no confundir el carácter arcaico de las *formas* con la autenticidad histórica de su *contenido*. Así por ejemplo, Bultmann opinaba que el estudio del trato que sufrió el material evangélico al pasar de Marcos y de la *Quelle* a Mateo, Lucas y Juan y finalmente a los apócrifos revela las tendencias de la tradición en el curso de su transmisión. Una vez conocidas las leyes que gobiernan esta transmisión, es posible presumir que desempeñaron ese mismo papel en el caso de Marcos y de la *Quelle*. De esta forma se podrían descubrir las formas primitivas de la tradición, o por lo menos unas formas más puras de la misma<sup>9</sup>. McArthur señala algunas de esas tendencias de la tradición en su desarrollo: a) tendencia a modificar el lugar, el tiempo y el orden de los acontecimientos, b) modificación del comienzo o del final del relato, quedando sin embargo intacta la parte central del mismo, c) mayor estabilidad de los *logia* que del material narrativo, d) tendencia a precisar los relatos mediante el añadido de nombres propios, e) tendencia a dejar que desaparezcan los arameismos<sup>10</sup>.

6 Veanse a este propósito las útiles observaciones de F. Lambiasi *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia*. Bologna 1976. 139-140.

7 V. Taylor *Evangelio según san Marcos*. Madrid 1981. 51-75.

8 A. Dulles *Apologetics and the biblical Christ*. Westminster 1964. 37-41. J. B. Philips *Ring of truth*. London 1967.

9 R. Bultmann *The new approach of the synoptic problem*. The Journal of Religion 6 (1926) 337-362. Texto reproducido en S. M. Ogden (ed.) *Existence and faith. Shorter writings of Rudolf Bultmann*. New York 1960. 35-54. sobre todo 41.

10 H. K. McArthur *A survey of recent gospel research*. Interpretation 18 (1964) 49.

Observemos que la aplicación de este criterio se basa en una solución del problema sinóptico a la que se ha dado la preferencia ya desde el punto de partida. Notemos además que el establecimiento de las «tendencias» o de las «leyes» de la tradición es una empresa frágil, expuesta a todos los riesgos del subjetivismo. Concluir que las leyes de la tradición observadas en Mateo, Lucas y Juan deben imponerse también en la formación de Marcos y de la *Quelle* es todavía más hipotético. La exégesis contemporánea revela por el contrario que la tradición ignora semejantes leyes y que se desarrolla en las direcciones más opuestas: «Es a la vez más larga y más corta, más detallada y menos detallada, más semítica y menos semítica»<sup>11</sup>. Si se quiere hablar de tendencia de la tradición, habrá que ofrecer entonces pruebas rigurosas y definir la amplitud de este fenómeno. Además, semejante criterio, si permite remontarse a las formas más antiguas de la tradición, se sitúa todavía en los límites de la crítica literaria. Nos encontramos entonces con un criterio de arcaicidad de las *formas* pero no de autenticidad del *contenido* de esas formas.

3 Mas justa es la aproximación y más válido el proyecto de la *Redaktionsgeschichte* cuando se dedica a descubrir los elementos redaccionales propios de cada evangelista. En efecto, cuando la exégesis ha llegado a descubrir en un *logion* o en un relato los elementos redaccionales que pueden atribuirse al evangelista o a la iglesia primitiva, y que se encuentra frente a la forma más antigua, podemos presumir que tenemos un indicio serio de historicidad, ya que hemos reducido al máximo las mediaciones que nos separan de Jesús y por tanto quedan reducidas al mínimo las posibilidades de deformación. Así por ejemplo, en la pericopa de la multiplicación de los panes (Mc 6, 30-45), si apartamos los elementos redaccionales de Marcos y las huellas de la relectura de este acontecimiento en la catequesis litúrgica anterior a Marcos, encontramos el siguiente núcleo que se remonta a la tradición más antigua que podemos alcanzar: un relato de milagro, en el que se contaba que Jesús alimentó a sus discípulos y a un gran gentío con un número muy pequeño de panes y de peces. Buscar y descubrir de este modo los elementos redaccionales de una pericopa y remontarse hasta su etapa más antigua es prácticamente remontarse al mismo *Sitz im Leben Jesu*. Sin embargo, hablando con todo rigor, no se trata aun de crítica histórica, sino de crítica literaria. Queda por demostrar la *realidad histórica* que subyace a ese relato. Y entonces es cuando intervienen los criterios propiamente dichos de autenticidad histórica. No obstante, los resultados de la crítica literaria en algunos casos son tan poderosos, tan constrictivos, que se acercan mucho al criterio de historicidad. Esto demuestra que

11 E. P. Sanders *The tendencies of the synoptic tradition*. Cambridge 1969. 272.

las fronteras entre indicio y criterio, entre criterio literario y criterio histórico, son a veces difíciles de trazar y que el paso del uno al otro es imperceptible.

4. En un artículo muy sugestivo<sup>12</sup>, McEleney observa que en definitiva el criterio *decisivo* es el de la «presunción histórica», utilizado constantemente por los historiadores. «Se acepta un enunciado basándose en la palabra del que lo afirma, mientras no se pruebe lo contrario»<sup>13</sup>. Sin esta confianza mutua resulta imposible el trato entre los hombres. Hay que suponer en el que habla que sabe de lo que está hablando y que tiene la intención de decir la verdad. Si no hay motivos serios que lleguen a quebrantar esta confianza, se cree en sus palabras. Por consiguiente, no sería lógico negar a los evangelios esta presunción de veracidad y por tanto de autenticidad que se concede de buena gana a la palabra humana y a toda obra de historia. Este criterio tiene tanto más peso en el caso de los evangelios cuanto que éstos pertenecen al género literario «historia» (reconociendo evidentemente que tienen una gran parte de interpretación) y que no tenemos ningún motivo serio para poner en duda la buena fe de los evangelistas y de la iglesia primitiva. Todo lo contrario. En realidad, concluye McEleney, los exegetas y los historiadores apelan regularmente a este criterio.

Reconocemos el valor de las observaciones de McEleney, pero nos parece que el criterio que evoca expresa una *actitud* del exegeta ante los evangelios más bien que un *criterio*, una actitud que *precede* a la investigación o que *resulta* de ella. En efecto, la consideración del género literario «evangelio», los datos de la crítica externa (sobre todo el testimonio de las iglesias del siglo II), el conocimiento del ambiente en que se formó la tradición evangélica (comunidad prepasual en torno a Jesús, comunidad postpasual en torno a los apóstoles), el modo de transmisión oral en los ambientes judíos, todo esto, autoriza una confianza global ante los evangelios, una disposición favorable, una «presunción de autenticidad». El historiador no tiene ninguna razón para acercarse a los evangelios con sentimientos de sospecha o de agresividad. Sin embargo, su presunción, para que no siga siendo vaga y sin fundamento, tiene que someter el material evangélico a todas las exigencias de una verificación crítica y rigurosa. Una vez realizada esta verificación mediante el recurso a los criterios de autenticidad, su presunción inicial, fundamentada ya globalmente, se convierte en *certeza, críticamente fundada*. La presunción inicial se apoya en criterios externos; la certeza obtenida al final de la demos-

12. N. J. McEleney, *Authenticating criteria and Mark 7, 1-23*: CathBibQuart 34 (1972) 430-460, sobre todo 445-448.

13. *Ibid.*, 446.

tración se basa más bien en criterios internos. Por consiguiente, nos parece importante no confundir los criterios de autenticidad con la *actitud* o con el *estado anímico* que preceden o que engendran su aplicación.

Del mismo modo hay que evitar la confusión entre *criterios* y *prueba*. Los criterios son *normas* aplicadas al material evangélico que permiten experimentar la consistencia histórica de los relatos y dar un juicio sobre la autenticidad o inautenticidad de su contenido. Su aplicación permite establecer la *prueba* o la *demostración* de autenticidad histórica.

Una vez hechas estas observaciones, podemos distinguir entre los criterios propiamente dichos unos criterios primordiales o fundamentales, otros criterios secundarios o derivados, y otros criterios mixtos.

## 2. Criterios primordiales o fundamentales

Por criterios *fundamentales* entendemos los criterios que tienen un valor propio, en sí mismos, y que por consiguiente autorizan un juicio cierto de autenticidad histórica. No decimos que estos criterios tengan que emplearse de forma exclusiva, pero sí que poseen un valor intrínseco suficiente para conducir a resultados ciertos y fructuosos. Estos criterios, reconocidos incluso por los exegetas más radicales (excepto el último criterio), son los siguientes: el criterio de testimonio múltiple, el criterio de discontinuidad, el criterio de conformidad y el criterio de explicación necesaria.

### a) El criterio de testimonio múltiple

Este criterio ha sido propuesto especialmente por Manson, Burkitt, Walker, Dodd, Downing, McArthur, Calvert, Perrin, Delorme, de la Potterie, Léon-Dufour, Zedda, Caba, Lambiasi, McEleney, Schillebeeckx. Se enuncia de este modo:

Se puede considerar como auténtico un dato evangélico sólidamente atestiguado en todas las fuentes (o en la mayor parte de ellas) de los evangelios (*Marcos*, fuente de Mateo y de Lucas; *Quelle*, fuente de Lucas y de Mateo; las fuentes especiales de Mateo y de Lucas y eventualmente de Marcos) y en los otros escritos del nuevo testamento (especialmente los Hechos, el evangelio de Juan, las cartas de Pablo, de Pedro y de Juan, la epístola a los Hebreos).

Este criterio tiene más peso si el hecho se encuentra en formas literarias diferentes, atestiguadas a su vez en fuentes múltiples. Así, el tema de la simpatía y de la misericordia de Jesús con los pecadores

aparece en todas las fuentes de los evangelios y en las formas literarias mas variadas (parabolas Lc 15, 11-32, controversias Mt 21, 28-32, relatos de milagros Mc 2, 1-12, relato de vocacion Mc 2, 13-17)

Este criterio es de uso corriente en historia. Un testimonio concordante, procedente de fuentes diversas y no sospechosas de estar intencionadamente vinculadas entre si, merece ser reconocido como autentico. En definitiva la critica historica dira *testis unus, testis nullus*. La certeza obtenida se basa por tanto en la convergencia y la independencia de las fuentes<sup>14</sup>

La dificultad principal con que tropieza el historiador en la aplicacion de este criterio a los evangelios se refiere evidentemente a la independencia de las fuentes. ¿En que medida queda asegurada esta independencia, siendo asi que por detras de las fuentes escritas esta la tradicion oral, en el curso de la cual el material estudiado pudo ser introducido en las diversas fuentes, en virtud del papel que tenia en la iglesia primitiva?<sup>15</sup> No es posible desconocer o minimizar esta dificultad. Por eso mismo las condiciones de validez de este criterio tienen necesidad de definirse.

Es verdad que la tradicion oral y la iglesia primitiva son la fuente comun en donde tuvo su nacimiento la tradicion evangelica en sus diversas formulaciones escritas. Sin embargo, esta afirmacion tiene que matizarse y explicarse. Observemos en primer lugar que no hay que confundir *fuentes unica* con *testimonio unico*. Una fuente puede representar un numero eventualmente elevado de testigos tal es el caso de 1 Cor 15, 3-9, que atestigua la resurreccion y las apariciones de Jesus. Pero lo que importa sobre todo en los evangelios es la *calidad del ambiente eclesial*. Por eso la segunda verificacion critica de nuestra demostracion tenia precisamente por objeto el estudio de ese ambiente. Pues bien, de esa verificacion resulta que la actitud fundamental de la iglesia primitiva respecto a Jesus es la de la fidelidad, una fidelidad garantizada por la presencia de unos testigos oculares, los apóstoles, e inscrita en los vocablos mas utilizados en el kerigma primitivo (por ejemplo testigos, tradicion, servicio y servidor de la palabra, apóstoles, evangelizar, enseñar, predicar).

Sabemos ademas que las iglesias del siglo II estan convencidas de que los evangelios les dan verdaderamente acceso a Jesus (vida y mensaje), hasta el punto de que los evangelios constituyen para esas iglesias una norma de fe y de vida hasta el compromiso por el martirio. Conocemos igualmente las leyes de la transmision oral en el

14 H I Marrou *De la connaissance historique* Paris 51966 128 132, G J Garrag han *A guide to historical method* New York 1946 308 C V Langlois C Signobos *Introduction aux études historiques* Paris 41897 168

15 N J McEleny o c 434

judaismo de la epoca, en donde la palabra del maestro —y cuanto mas la palabra de aquel a quien la iglesia confiesa como su Señor!— es objeto de un respeto soberano. Sabemos por otra parte que la diversidad y el regionalismo de las comunidades eclesiales (diversidad de lengua, de mentalidad, de cultura) constituyen un factor de independencia que sirve de contrapeso al peligro de uniformidad. Finalmente, gracias a la historia de la redaccion, podemos verificar el grado de fidelidad de la tradicion escrita respecto a la tradicion oral. La fidelidad de la primera nos permite abogar razonablemente por la fidelidad de la segunda. Todos estos argumentos autorizan una *presuncion*<sup>16</sup> (si no una certeza) en favor de la historicidad del material evangelio atestiguado por varias fuentes.

Sobre este fondo de fidelidad en la libertad y de unidad en la diversidad de las actualizaciones y de las interpretaciones podemos poner confianza en el criterio de testimonio multiple y considerarlo como un criterio fundamental, sobre todo cuando se trata de reconocer los rasgos esenciales de la figura, de la predicacion y de la actividad de Jesus, por ejemplo su toma de postura ante la ley, los pobres y los pecadores, su resistencia al mesianismo real y politico, su actividad de taumaturgo y su predicacion en parabolas.

Cuando se trata de los *logia* o de los hechos particulares, este criterio tendra que iluminarse generalmente con la ayuda de otros criterios, por ejemplo el de la discontinuidad y el de la conformidad. Efectivamente, puede suceder que se introdujera algo del material evangelico, presente en varias fuentes, antes de que se formaran esas fuentes. Asi por ejemplo, Mc 8, 34 (sobre la necesidad de que el discipulo de Jesus cargue con su cruz) se explica mejor en el contexto de la predicacion primitiva que en el de la predicacion de Jesus. Este *logion* a pesar de que esta presente en la triple tradicion (Mt 16, 24, Mc 8, 34, Lc 9, 23), refleja un periodo postpascual. Sin embargo, la conformidad de este *logion* con el conjunto del mensaje de Jesus sobre la necesidad de morir a si mismo para entrar en el reino, asi como el ejemplo de su propia vida y de su muerte, permite establecer que representa una interpretacion fiel de Jesus. En otros casos este criterio basta por si mismo para establecer un juicio de autenticidad. Asi ocurre con el hecho de la muerte de Jesus por la salvacion de los hombres, atestiguado en todas las fuentes y que irradia sobre todas las pericopas.

En resumen, podemos concluir que el criterio de testimonio multiple es valido y hay que reconocerlo como tal siempre que se trate de establecer los rasgos esenciales de la figura, de la predicacion y de la actividad de Jesus. Cuando se trata de pericopas particulares, el

16 Repetimos la expresion de N J McEleny



criterio es válido si está apoyado por otros criterios o cuando no existe ningún motivo serio para poner en duda la autenticidad del material atestiguado.

#### b) El criterio de discontinuidad

El acuerdo sobre este criterio es prácticamente unánime, aun cuando las formulaciones que del mismo se proponen encierran algunas variantes. Es aceptado por Bultmann, Käsemann, Conzelmann, Bornkamm, Jeremias, Perrin, McArthur, Dahl, Mussner, Trilling, Schürmann, Rigaux, Cerfaux, Léon-Dufour, Caba, Lentzen-Deis, de la Potterie, Calvert, Zedda, Lambiasi, McEleney, Schillebeeckx. Puede formularse así:

Se puede considerar como autentico un dato evangelico (sobre todo si se trata de las palabras y de las actitudes de Jesus) que no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o a las concepciones de la iglesia primitiva<sup>17</sup>.

Incluso antes de considerar los relatos particulares se puede decir que los evangelios en su conjunto se presentan como un caso de *discontinuidad*, en el sentido de que constituyen algo único y original respecto a cualquier otra literatura. El género literario «evangelio» está en discontinuidad con la literatura judía antigua, así como con la literatura cristiana posterior. Los evangelios no son ni biografías, ni apologías, ni especulaciones doctrinales, sino *testimonios* sobre el acontecimiento único de la venida de Dios en la historia, el lenguaje y la carne del hombre. Su *contenido* es la persona de Cristo: una persona que es imposible clasificar ni según las categorías de la historia profana universal ni según las de la historia de las religiones. Jesús se descubre a los ojos del historiador como un ser absolutamente único<sup>18</sup>. Los ejemplos de esta discontinuidad, a nivel de las pericopas, son innumerables y afectan tanto a la *forma* como al *contenido*. He aquí en primer lugar algunos ejemplos de discontinuidad respecto al

17 En una perspectiva de *Redaktionsgeschichte* se puede seguir hablando de discontinuidad o de «tradiciones refractarias» en un sentido que conviene precisar. Una vez admitido que cada evangelista tiene su punto de vista y sus temas privilegiados, se puede considerar como autentico todo dato que no cuadre con ese punto de vista. El mantenimiento o la inserción de ese dato significa por lo menos que reviste a los ojos de la iglesia primitiva tal importancia que el evangelista no puede omitirlo o interpretarlo de otro modo. Sabemos, por ejemplo, que Mateo y Marcos tienen una idea diferente de los apóstoles a Marcos le gusta subrayar su falta de comprensión, mientras que Mateo se muestra más indulgente. La conservación de un pasaje que va contra la actitud reconocida de Marcos y de Mateo es una garantía de autenticidad.

18. E. Käsemann, *Essays on new testament themes*, London 1964, 46-47, J. Jeremias, *The problem of the historical Jesus*, Philadelphia 1964, L. Cerfaux, *Jésus aux origines de la tradition*, Bruges 1968, 62.

judaísmo antiguo. Jeremias ha estudiado con particular atención los casos de discontinuidad que afectan a la *forma*<sup>19</sup>. Así, en el uso tan frecuente que hace del *paralelismo antitético*, Jesús a diferencia del antiguo testamento pone el acento en la segunda parte del paralelismo más bien que en la primera (Mt 7, 3-5). Igualmente, a diferencia del antiguo testamento que se sirve de la expresión *amén* para manifestar un asentimiento a la palabra ya dicha, Jesús recurre a las expresiones *amén* («en verdad», en los sinópticos) o *amén amén* (en Juan), seguida de «os digo», «os lo digo», para introducir sus propias palabras. Análogo al de los profetas, este modo de hablar manifiesta la autoridad única de aquel que dice igualmente: «yo soy».

Esta discontinuidad es más significativa todavía a nivel de las *actitudes* y del *contenido*. Así, la expresión *Abba* que utiliza Jesús para dirigirse a Dios manifiesta una intimidad de relaciones que resulta algo inaudito respecto al judaísmo antiguo. Sólo Jesús tiene el poder de dirigirse a Dios como a su Padre y sólo él puede autorizar a los suyos a repetir con él: «Padre nuestro»<sup>20</sup>. Frente a la *ley* Jesús no tiene la actitud de los fariseos atrapados en los detalles de su observancia exterior; su atención se dirige de antemano al espíritu de la ley. Por ejemplo, su actitud respecto al sábado y las purificaciones legales representa un caso de ruptura con el mundo rabínico. Igualmente, su visión del *reino* es radicalmente distinta de la del judío medio. Esta imagen une la grandeza del reino davídico con la humildad de la predicación a los pobres y la glorificación final del Hijo del hombre con el sufrimiento redentor del Siervo de Yahvé.

Veamos ahora algunos ejemplos de discontinuidad respecto a las concepciones de la iglesia primitiva:

1. El bautismo de Jesús lo sitúa entre los pecadores: ¿cómo pudo la iglesia primitiva, que proclama a Jesús «Señor», inventar una escena en contraste tan violento con su fe? Lo mismo hemos de decir de la triple tentación, de la agonía, de la muerte en la cruz.

2. La orden que se les da a los apóstoles de no predicar a los samaritanos y a los gentiles no corresponde a la situación de una iglesia que se abre a todas las naciones.

3. La llamada de los discípulos por Jesús está en discontinuidad con el contexto rabínico, en donde es el discípulo quien escoge al maestro, y con el de la iglesia primitiva, en donde la expresión «discípulo» designa ante todo al que cree en Jesús.

4. Todos los pasajes de los evangelios en donde, a pesar de la veneración de la iglesia primitiva por los apóstoles, se subraya su falta

19 J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento I. La predicación de Jesús*, Salamanca 1974, cap. I.

20 *Ibid.*, cap. II.

de comprensión, sus defectos y hasta sus fallos (traición de Judas, negaciones de Pedro), están en contraste con la situación postpascual.

5 Los evangelios han conservado los enigmas del lenguaje de Jesús, siendo así que la iglesia, capaz finalmente de comprenderlos, podía sentir la tentación de eliminarlos (Mt 11, 11-12, Mc 9, 31, 14, 58, Lc 13, 32, Mc 4, 11)

6 El mantenimiento en los evangelios de ciertas expresiones como «reino», «Hijo del hombre», representa una situación ya anacrónica en relación con la teología más elaborada de Pablo

Para Bultmann y Kasemann el criterio de la discontinuidad es prácticamente el único criterio legítimo. Para otros (que forman la mayoría) se trata de un criterio fundamental, pero que debe ser utilizado juntamente con los demás, especialmente con el criterio de conformidad.

Miss Hooker, en un artículo sobre la posición de N Perrin<sup>21</sup>, subraya muy acertadamente los peligros de un uso demasiado exclusivo de este criterio, que tendería a desechar como inauténtico todo aquello que se situase en la línea del judaísmo o de la iglesia primitiva. Razonar de este modo sería hacer de Cristo un ser intemporal, separado de su ambiente y de su época. Sería colocar a Cristo en un *vacuum* sin ninguna influencia recibida del judaísmo y sin ninguna influencia ejercida sobre la iglesia, o sería también aceptar el presupuesto sin base alguna de que la iglesia no ha hecho más que deformar o inventar todo lo que concierne a Jesús. La verdad es que Cristo, un judío de su época, tuvo que asumir su ambiente y la historia de su pueblo, con sus tradiciones lingüísticas, sociales y religiosas. Por otra parte, los Hechos nos muestran como la iglesia siguió estando unida al judaísmo y cuanto le costó despegarse de él para no hundirse con él.

Podemos concluir entonces que el criterio de discontinuidad nos ofrece sobre Jesús un mínimo importante de datos históricos. Resulta perfectamente válido para conocer ciertas palabras, ciertos acontecimientos de su existencia, ciertos temas esenciales de su predicación. Pero no sería legítimo, sobre la base de este único criterio, eliminar todo aquello que es conforme con la tradición judía o la tradición eclesial.

21 Crítica de la posición de N Perrin o c por M D Hooker *Christology and methodology* NewTestSt 17 (1970-1971) 480-487

### c) El criterio de conformidad

El criterio de conformidad (o de *continuidad* o de *coherencia*) ha sido propuesto y aceptado por autores tan diferentes como Bultmann, Bornkamm, Dahl, Mussner, Rigaux, Leon-Dufour, Trilling, Calvert, Perrin, Jeremias, de la Potterie, Lentzen-Deis, Zedda, Cerfaux, Caba, Schillebeeckx, Lambiasi, etcétera. No todos sin embargo lo entienden de la misma manera.

Así por ejemplo, B Rigaux en un importante artículo de la *Revue Biblique*<sup>22</sup>, subraya de buena gana la *conformidad* de los relatos evangélicos con el ambiente palestino y judío de la época de Jesús, tal como lo conocemos por la historia, la arqueología y la literatura. De hecho, la descripción evangélica del ambiente humano (trabajo, habitación, oficios), del ambiente lingüístico y cultural (esquemas de pensamiento, substrato arameo), del ambiente social, económico, político y jurídico, y sobre todo del ambiente religioso (con sus rivalidades entre fariseos y saduceos, sus preocupaciones religiosas relativas a lo puro y lo impuro, la ley y el sábado, los demonios y los ángeles, los pobres y los ricos, el reino de Dios y el final de los tiempos) es profundamente *fiel* a la imagen de conjunto de Palestina en tiempos de Jesús. Esta conformidad con el momento *único* que representa la aparición de Jesús en Israel constituye, a los ojos de Rigaux, una señal indudable de autenticidad. Efectivamente, no es posible inventar en todas sus piezas un conjunto de datos tan considerables y tan complejos, que afectan a los evangelios hasta en sus últimos detalles, lo mismo que si se tratara de un tejido de trama muy cerrada. La razón suficiente de esta fidelidad tiene que estar en la realidad misma.

Bultmann y Perrin consideran como auténticos solamente los materiales que se reconocen *conformes* con los materiales ya obtenidos por el criterio de discontinuidad. En otras palabras, una vez obtenido por medio del criterio de discontinuidad el núcleo auténtico de los dichos y de los gestos de Jesús (especialmente su muerte en la cruz y su predicación sobre el reino), todo lo que está en conformidad con estos elementos y con la imagen que de ellos se desprende pertenece al Jesús de la historia. De esta forma, la aplicación de este criterio permite reconocer como auténticas las parábolas del reino.

Ampliando y profundizando en este criterio, de la Potterie reconoce como auténtico todo lo que está en conformidad con la enseñan-

22 B Rigaux *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente* RevBill 68 (1958) 518-520

za central de Jesús sobre la venida inminente del reino<sup>23</sup>. El tema del reino de Dios pertenece realmente a las capas más antiguas de la tradición evangélica. Está atestiguado además por el criterio de discontinuidad; omnipresente en los sinópticos, tiene un eco de urgencia escatológica que lo distingue tanto del judaísmo antiguo como de la predicación primitiva de la iglesia<sup>24</sup>.

La conformidad con el ambiente, tal como la entiende Rigaux, nos parece un argumento válido para establecer la historicidad global de los evangelios. Efectivamente, cuando unos relatos tan considerables reflejan un ambiente de una forma tan fiel, se puede decir que hay en ellos una presunción sólida de autenticidad. Tanto más cuanto que la descripción evangélica mana directamente de la fuente y no revela el más pequeño esfuerzo de reconstrucción *post factum*. Observemos sin embargo que semejante conformidad no conduce directamente al Jesús histórico, sino al *ambiente* en que vivió. No puede bastarse a sí misma.

Por eso proponemos del criterio de conformidad la definición siguiente, que engloba las posiciones de Perrin, Rigaux y de la Potterie:

Se puede considerar como auténtico un dicho o un gesto de Jesús en estrecha conformidad, no solo con la época y el ambiente de Jesús (ambiente lingüístico, geográfico, social, político, religioso), sino además y sobre todo íntimamente coherente con la enseñanza esencial, con el corazón del mensaje de Jesús, a saber, la venida y la instauración del reino mesiánico

En este sentido son típicos el ejemplo de las parábolas, centradas todas ellas en el reino y las condiciones de su desarrollo (analizado por Jeremias); el ejemplo de las bienaventuranzas, originalmente proclamación de la buena nueva de la llegada del reino mesiánico (analizado por J. Dupont); el ejemplo del padrenuestro, que era primitiva y esencialmente una oración por la instauración del reino (analizado por H. Schürmann, J. Alonso Días, R. E. Brown, J. Jeremias); el ejemplo de los milagros<sup>25</sup>, íntimamente ligados al tema del reino de Dios y al tema de la conversión; el ejemplo de la triple tentación (analizado por J. Dupont y J. Jeremias), conforme con el contexto de la vida de Jesús y con su concepción del reino: petición insistente de un prodigio por parte de los judíos y negativa

23 I de la Potterie, *Come impostare il problema del Gesù storico?* CivCatt 120 (1969) qu 2855, 447-463 Véase también H. Schürmann, *Die Sprache des Christus* BblZ 2 (1958) 55

24 J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento I, o. c.*, cap I, N Perrin, *Jesus and the language of the kingdom*, London 1976

25 R. Latourelle, *Authenticité historique des miracles de Jésus Essai de critères* Greg 54 (1973) 225-262

constante de Jesús, espera de un mesías político y temporal por parte de los judíos y predicación de un reino interior por parte de Jesús, enfrentamiento del reino de Dios y del reino de Satanás.

Si intentamos ahora definir la relación que existe entre el criterio de discontinuidad y el criterio de conformidad, podemos decir que estos dos criterios *se distinguen y se completan* al mismo tiempo.

La conformidad con el ambiente es lo que permite situar a Jesús en la historia y concluir que es verdaderamente de su tiempo, mientras que el criterio de discontinuidad revela a Jesús como un fenómeno único y original. Se destaca de su tiempo y se vincula con él a la vez. Es también el criterio de discontinuidad el que permite establecer los rasgos esenciales de su personalidad y de su enseñanza. Sobre esta base, limitada todavía pero firme, el criterio de conformidad amplia y va aumentando como en círculos concéntricos las zonas de autenticidad. El tema del reino, por ejemplo, irradia sobre las parábolas, las bienaventuranzas, los milagros, la triple tentación, el padrenuestro. En fin, el empleo de estos dos criterios es lo que nos permite establecer lo que más tarde llamaremos el *estilo* de Jesús. Por consiguiente, hay que guardarse en la práctica de aislar estos dos criterios como si se tratara de dos absolutos. Válidos en sí mismos, están destinados a iluminarse el uno al otro, a prestarse un mutuo apoyo.

#### d) *El criterio de explicación necesaria*

Aunque ignorado por la mayor parte de los autores que se interesan por el problema de la cristeriología evangélica, este criterio nos parece capital. Lo consideramos incluso como el más importante de los criterios fundamentales. Porponemos de él la siguiente formulación:

Si, ante un conjunto considerable de hechos o de datos que exigen una explicación coherente y suficiente se ofrece una explicación que ilumina y agrupa armónicamente todos esos elementos (que de lo contrario seguirían siendo un enigma), podemos concluir que estamos en presencia de un dato auténtico (hecho, gesto, actitud, palabra de Jesús)<sup>26</sup>

Este criterio evidentemente pone en obra todo un conjunto de observaciones que actúan por vía de convergencia y cuya totalidad exige una solución inteligible, a saber, la realidad de un hecho inicial.

26 Los hechos que se trata de explicar pueden ser de naturaleza muy distinta y pertenecer tanto a la crítica externa como a la crítica interna. Por ejemplo la seducción de Jesús, el entusiasmo de la gente, el odio de las autoridades judías, la fecundidad y la difusión de la fe cristiana. Lo esencial es el testimonio y la acumulación de los hechos que exigen una explicación satisfactoria.

El exegeta que por su oficio trabaja más bien a nivel de las pericopas particulares se mostrará quizás menos sensible a este género de criterio, a pesar de que suele utilizarse frecuentemente en la historia, en cuestiones de derecho, en teología, y en la mayor parte de las ciencias humanas (sociología, antropología)

La verdad es que este criterio no es más que la aplicación, en el terreno del derecho o de la historia, del principio de razón suficiente. Así, cuando se trata de descubrir al autor de un delito, la hipótesis que consigue aclarar el mayor número de hechos es la que considera la justicia como la explicación del delito. Igualmente, la crítica histórica considera como aceptable la interpretación que da cuenta del mayor número de hechos atestiguados por una documentación rigurosa.<sup>27</sup> En el caso de los evangelios, la crítica tiene razón por consiguiente en retener como auténtica una explicación que resuelve un gran número de problemas sin dar origen por ello a otros mayores o sin hacer que nazca ninguno.

1 Un gran número de hechos de la vida de Jesús (por ejemplo, su actitud frente a las prescripciones legales, las autoridades judías, las Escrituras, las prerrogativas que se atribuye, el lenguaje que adopta, el prestigio que posee y la seducción que ejerce sobre sus discípulos y sobre la gente) no tienen sentido alguno más que si admitimos en su origen la existencia de una personalidad única y trascendente. Semejante explicación tiene mayor consistencia que la del recurso a una iglesia primitiva creadora del mito de Jesús.

2 Este criterio permite establecer las líneas generales de la carrera de Jesús: su éxito inicial, su ruptura con Galilea, su actividad en Jerusalén, su ruptura con el pueblo, la atención que el pone y concentra en sus discípulos.

3 En el caso de los milagros, nos encontramos ante una decena de hechos importantes que la crítica más severa no puede rechazar y que están pidiendo una explicación suficiente: la exaltación ante la aparición de Jesús, la fe de los apóstoles en su mesianidad, el lugar que ocupan los milagros en la tradición sinóptica y joánica, el odio de los sumos sacerdotes y de los fariseos por causa de los prodigios realizados por Jesús, el vínculo constante entre los milagros y el mensaje de Jesús, sobre la llegada decisiva del reino, el lugar de los milagros en el kerigma primitivo, la relación íntima entre las pretensiones de Jesús como Hijo del Padre y los milagros como signos de su poder. Todos estos hechos exigen una explicación, una razón suficiente.

<sup>27</sup> «The only possible explanation why so many bits of evidence point to the same alleged fact is that the fact is objectively true (G. J. Garraghan *A guide of historical method* o. c. 305)

Siguiendo más adelante en nuestra investigación, creemos que este criterio de la «explicación necesaria» es de tal naturaleza que aclara algunos de los problemas más agudos de la cristología contemporánea, especialmente los de la conciencia mesianica y de la filiación divina de Jesús. Efectivamente, ¿cómo explicar que desde el comienzo del cristianismo, en los Hechos de los apóstoles, en las cartas de Pablo, en las fórmulas de fe más antiguas, en los himnos litúrgicos, en la predicación y el comportamiento nuevo de los apóstoles, Jesús sea presentado siempre como el Cristo, el Señor y el Hijo de Dios? Nos encontramos ante un acuerdo unánime. Pretender que en todo esto no hay más que generación espontánea, creación de una imaginación exaltada o fruto de una fe sin raíces, es más bien un *deus ex machina* que una verdadera explicación. Es más económico y más coherente pensar que este acuerdo unánime de la iglesia primitiva tiene su razón de ser en la existencia misma de Jesús que, durante su vida, por su comportamiento tanto como por su lenguaje, le permitió al tema de su mesianidad y de su filiación divina ir germinando, madurando y fructificando.<sup>28</sup> La fe de la iglesia no es un satélite sin rama de lanzamiento.

Aunque el campo de acción privilegiado del criterio de explicación necesaria es el de los temas principales del evangelio, observemos que se aplica igualmente a las pericopas particulares, tal como ha mostrado muy bien I de la Potterie a propósito de la multiplicación de los panes. En el caso de este episodio es menester explicar por qué, después de este acontecimiento, Jesús fue considerado como un gran profeta y hasta como el profeta esperado por la nación y por qué quisieron hacerlo rey, hay que explicar la explosión tan peligrosa de mesianismo político que provocó el acto de Jesús, hay que explicar

<sup>28</sup> A Dulles desconfiando justamente de una apologetica que pretendiera aislar el acontecimiento de su interpretación, recurre en su propia exposición al criterio de la explicación necesaria. Subraya efectivamente que el cristianismo presenta cierto número de hechos que exigen una razón suficiente. Estos hechos son: 1) la imagen única de Cristo que subyace a la diversidad de perspectivas y de aproximaciones del nuevo testamento; 2) la seguridad invencible de los testigos de Cristo basada en una experiencia irrecusable; 3) el carácter inédito y hasta inaudito del mensaje del evangelio; 4) la transformación radical de los apóstoles y el fuego contagioso de su esperanza y de su caridad; 5) la fecundidad de un mensaje que regeneró a un mundo en decadencia y que no perdió nada de su fuerza de transformación. El corazón del mensaje es la persona de Cristo con unos rasgos característicos y trascendentes. Tras esta exposición A Dulles concluye: «The rational inquirer must seek to give some explanation for the genesis of the extraordinary faith and the unique religious society depicted for us in the new testament. One answer is that given by the new testament writers themselves. If we accept that explanation we can readily account for all the attributes we have just noted in the message and in the witness of the primitive Church. If it be false the faith of the first Christians is an enigma» (A Dulles *Apologetics and the biblical Christ* o. c. 37-41). Todos los hechos enumerados por Dulles pueden ser objeto de observación por parte de un investigador honesto. El principio de razón suficiente permite concluir en favor de una realidad que da cuenta de ellos.

por que Jesús obligo a los discípulos a tomar la barca cuanto antes, como si se negaran a abandonar una cosa en la que se empeñaban de forma exagerada, hay que explicar que este episodio, incomprensido anteriormente, fue sin embargo para los discípulos un hecho decisivo en su camino hacia la fe en la mesianidad de Jesús, hay que explicar por que Marcos puso tan fuertemente de relieve el sentido cristológico de este acontecimiento en su valor de revelación mesianica, hay que explicar el hecho, unico en su genero, de la importancia que adquirio este relato en las etapas sucesivas de la tradición, primero en la catequesis liturgica, luego en la composición de los sinopticos y del evangelio de Juan y finalmente en la tradición patristica y en la iconografía de los primeros siglos

Todos estos hechos acumulados, unos de poco interes, pero la mayoría de gran importancia, exigen una explicación que sea algo distinto de una falsa escapatoria. Si se admite que Jesús realizo realmente este gesto mesianico de alimentar de una manera admirable a la gente en el desierto, se encuentra en ese hecho inicial el fundamento y la razón suficiente de todos los hechos que acabamos de mencionar<sup>29</sup>

### 3 Criterio secundario o derivado el estilo de Jesús

Efectivamente, existen en el lenguaje y en la manera de obrar de Jesús ciertos rasgos característicos que constituyen lo que podríamos llamar el estilo de Jesús, un estilo unico e inimitable. Por *estilo* entendemos aquí no tanto el estilo literario como el estilo *vital*<sup>30</sup>

Jeremias, en sus estudios sobre el substrato arameo de los evangelios, se ha dedicado a descubrir los modos de hablar privilegiados de Jesús<sup>31</sup>. Es verdad que el estudio de los arameismos y de las formas semíticas subyacentes al texto actual nos permite remontarnos más arriba en la tradición y alcanzar la etapa de la iglesia primitiva y de la tradición oral, pero no necesariamente las *ipsissima verba Jesu*. Repitámoslo, no hay que confundir el carácter arcaico de una expresión o de un *logion* con su autenticidad histórica. La influencia de la tradición puede bastar para dar cuenta de estos fenómenos lingüísticos. El estudio del estilo *literario* será muchas veces un sólido indicio de autenticidad, pero no un criterio propiamente dicho. Hay que decir de este indicio lo que dijimos anteriormente a propósito de la conformi-

29 I de la Potterie *Le sens primitif de la multiplication des pains* en J Dupont (ed) *Aux origines de la christologie* Gembloux 1975 323 325

30 Cf G Bornkamm *Jesús de Nazaret* Salamanca 1975 55 65 F Lambiasi *La autenticità storica del vangelo* o c 178 181

31 J Jeremias *Teología del nuevo testamento* I o c cap I

dad de los evangelios con el medio juicio ambiental, se trata en este caso de la conformidad con el ambiente lingüístico de la época

Más importante y decisivo nos parece lo que llamamos el *estilo vital* o *personal* de Jesús. El estilo esta vez es el giro de pensamiento que modela el lenguaje, es el impulso, el movimiento del ser que se inscribe no solamente en el lenguaje, sino en las actitudes y en todo el comportamiento. Es esa huella inimitable de la persona en todo lo que hace y en todo lo que dice. Sin embargo, los componentes de ese estilo no pueden establecerse más que a partir de los criterios fundamentales de testimonio múltiple, de discontinuidad, de conformidad y de explicación necesaria. Por eso hablamos de criterio secundario o derivado. Una vez reconocido y definido, el estilo se convierte a su vez en criterio de autenticidad.

A propósito del *lenguaje* de Jesús, Schurmann hace observar que se caracteriza por una conciencia de sí mismo de una majestad singular, sin paralelo, por una nota de solemnidad, de elevación, de sacralidad, por un acento al mismo tiempo de autoridad, de sencillez, de bondad, de urgencia escatológica. Jesús inaugura en su persona una era realmente nueva<sup>32</sup>

En su *comportamiento* observa Trilling, se puede advertir un amor siempre igual a los pecadores, una compasión por todos los que sufren o están oprimidos, una dureza implacable frente a toda forma de suficiencia, una santa cólera contra la mentira y la hipocresía, y sobre todo una referencia radical a Dios, Señor y Padre<sup>33</sup>

Estos rasgos se encuentran tanto en las obras como en la enseñanza de Jesús. Hay en sus palabras un acento de sencillez, de mansedumbre y al mismo tiempo de autoridad soberana. Así por ejemplo, el mismo Jesús que se proclama servidor de todos, buen pastor, amigo de los pobres y de los pequeños, es también el que declara «Yo he venido. Yo os digo. En verdad, en verdad os digo. El que construye sobre mi palabra. Ven. Sigüeme. Levantate. Camina». Su palabra lleva un acento de urgencia escatológica «Hasta ahora se ha dicho. En adelante. Entonces se vera al Hijo del hombre. El cielo y la tierra pasaran, pero mis palabras no pasaran. Aquellos días, la miseria será tan grande.» No solamente Jesús inaugura una nueva época, la época decisiva anunciada y esperada por los profetas, sino que es el mismo, *en persona* el punto de convergencia del antiguo testamento y el comienzo del *eschaton* final.

Su acción manifiesta los mismos rasgos de sencillez y de autoridad, y sobre todo de bondad, de compasión con los pecadores y con todos los que sufren. Así, la parábola de Lucas sobre el hijo prodigo

32 H Schurmann *Die Sprache des Christus* o c 54 84

33 W Trilling *Jesús y los problemas de su historicidad* Barcelona 1970 59

describe la incomprensible bondad de Dios para con los pecadores, pero justifica al mismo tiempo la actitud personal de Jesús que trata con publicanos y pecadores y se sienta a comer con ellos. Esta misma actitud es la que aparece en la parábola de la oveja perdida. Pertenece al *estilo* de Jesús. El estilo de los milagros es idéntico al de su enseñanza: esta hecho de sencillez, de sobriedad y de autoridad.<sup>34</sup>

#### 4 Criterios mixtos

En algunas ocasiones los indicios literarios entran en composición con uno o con varios de los criterios históricos. Se trata entonces de un criterio mixto. Proponemos a continuación dos formas de especial importancia de este criterio.

##### a) Inteligibilidad interna del relato

Cuando un dato evangélico está perfectamente inserto en su contexto inmediato o mediato y es además perfectamente coherente en su estructura interna (en todos los elementos que lo componen), se puede pensar que se trata de un dato auténtico. Sin embargo, por sí sola, esta constatación de la inteligibilidad interna de un relato o de un conjunto de perícopas no puede constituir un criterio de autenticidad histórica, estamos aun dentro de los límites del indicio *literario*. Para tener validez en el plano histórico, el hecho de la inteligibilidad interna tiene que apoyarse en uno o en varios criterios, por ejemplo, el del testimonio múltiple, la discontinuidad, la conformidad. El conjunto constituye un criterio *mixto*.

Así por ejemplo, los sinópticos, lo mismo que Juan, atestiguan que el verdadero motivo de la muerte de Jesús es la hostilidad de los jefes de Israel contra Cristo y contra sus pretensiones de ser el mesías y de ser igual a Dios (Jn 10, 33, Mc 14, 60-64). Sin embargo, todos hablan del motivo aparentemente político de su muerte y todos narran el hecho de la inscripción de la cruz: «Jesús, rey de los judíos». Se da una coherencia interna entre el proceso, la actitud de los jefes de Israel ante los romanos y la inscripción de la cruz. Esta coherencia del relato, *al mismo tiempo* que el testimonio múltiple del hecho (tradicción sinóptica, san Juan, los Hechos) y el contraste, la discontinuidad entre el relato evangélico y la convicción de la iglesia primitiva, constituyen un criterio *mixto* y una garantía sólida de historicidad.

Del mismo modo, el hecho de la sepultura de Jesús está atestigüado en los sinópticos, en san Juan, en la primera Carta a los corintios (1 Cor 15, 3) y en los Hechos. Además, en el relato de Marcos nos encontramos con todo un conjunto de indicaciones perfectamente coherentes entre sí. Por ejemplo, Pilato se extraña de que Jesús haya muerto tan pronto, por eso manda venir e interroga al centurión responsable. La petición de sepultar a Jesús la hace un miembro del sanedrín llamado José de Arimatea: un hecho que todos pueden verificar. Hay prisa por sepultar a Jesús, ya que están en vísperas del sábado. Las mujeres, asustadas, se contentan con mirar. Se deposita el cuerpo de Jesús en una tumba situada cerca del Calvario. Pues bien, una tumba es algo que perdura y cuya existencia se puede controlar. Todos estos detalles, múltiples y coherentes, constituyen un indicio literario que, junto con el criterio de testimonio múltiple, tiene un valor de criterio mixto.

##### b) Interpretación diversa: acuerdo en el fondo

De suyo, la interpretación diversa de una enseñanza o de un milagro es un fenómeno que corresponde a la actividad redaccional. Atestigüa al mismo tiempo la libertad del escritor y su respeto a las fuentes. Nos lleva a una tradición más antigua y por consiguiente reduce al mínimo las mediaciones que nos separan de Jesús, así como las posibilidades de deformación, pero no constituye por eso un criterio de historicidad. Así, el hecho de que Lucas haya subrayado el alcance social de las bienaventuranzas, mientras que Mateo haya mostrado más bien su sentido moral, permite a Dupont reconstruir la forma primitiva más probable de las bienaventuranzas en la tradición oral. Pero es la aplicación de los criterios de discontinuidad y de conformidad lo que permite pasar de la crítica literaria a la crítica histórica, de nuevo estamos aquí en presencia de un criterio *mixto*. El acuerdo de fondo, a pesar de la diversidad de las interpretaciones, constituye sin embargo una fuerte presunción de autenticidad histórica.

Otro ejemplo. La parábola del banquete en *Lc 14 16-24* significa que los hombres están invitados a la alegría mesiánica, bajo la figura tradicional de un banquete, pero que desprecian esa felicidad prometida por culpa de sus preocupaciones demasiado terrenas. Los lugares que dejan vacíos los invitados son ofrecidos a los pobres. En *Mt 22 1-14* que escribe para los judeo-cristianos, esta parábola se convierte en una alegoría que se aplica a la historia de Israel: los judíos invitados al reino mesiánico han rechazado la invitación, han matado a los profetas y han perseguido a los apóstoles, por eso los soldados

34 R. Latourelle *Authenticité historique* o. c. 251-255

romanos han destruido a Jerusalen, mientras que los gentiles ocupan el puesto de los judios en el reino y entran en la fe Tanto en Lucas como en Mateo el mensaje es el mismo, mas primitivo en Lucas, mas actualizado en Mateo La invitacion al reino por los caminos del desprendimiento y de la fe es sin embargo un tema que se relaciona con la enseñanza fundamental de Jesus Pertenece a Jesus El criterio de conformidad viene en apoyo de un indicio literario

A proposito de la multiplicacion de los panes, Juan subraya mas que Marcos el simbolismo sacramental del milagro Marcos a su vez subraya mas que Lucas el sentido cristologico del hecho y presenta a Cristo como buen pastor que tiene piedad de «las ovejas sin pastor» (Mc 6, 34) El evangelio de Juan recoge varios detalles que le son propios el lugar y la epoca del milagro, el dialogo con los discipulos, la identificacion de Jesus por el pueblo como el profeta mesianico, el intento por apoderarse de el y hacerlo rey, el discurso sobre el pan de vida, la division entre los discipulos ante las exigencias de Jesus (Jn 6) Se trata siempre del mismo hecho, pero interpretado y profundizado Este indicio literario se ve apoyado por el criterio del testimonio multiple, ya que el hecho esta atestiguado por la tradicion sinoptica y por la tradicion joanica, por el criterio de conformidad, ya que se presenta como un signo del reino mesianico y escatologico, finalmente, por el criterio de explicacion necesaria, ya que sin la realidad del acontecimiento hay varios hechos que se quedarian sin razon suficiente

La curacion del niño epileptico esta atestiguada por los tres sinopticos, pero interpretada de tres maneras diferentes *Lucas* ve en el milagro un gesto bondadoso de Jesus en favor del padre desolado (Lc 9, 42), *Marcos* en conformidad con la perspectiva general de su evangelio ve allí ante todo una victoria aplastante de Jesus sobre Satanás (Mc 9 14-27), *Mateo* finalmente subraya la necesidad de la fe en la mision de Jesus (Mt 17, 19) como faltaba esa fe, los discipulos no pudieron liberar al poseso Se da un acuerdo general en el hecho, pero diversidad de interpretaciones Estas interpretaciones se deben a la riqueza misma del acontecimiento, de una inteligibilidad indefinida

## 5 Conclusiones

1 La primera conclusion se refiere al uso mismo de los criterios La prueba o demostracion de autenticidad historica de los evangelios se basa en el uso *convergente* de los criterios Aunque en un caso particular no pueda aplicarse un criterio concreto (por ejemplo, el del testimonio multiple), en la mayor parte de los episodios se da la

convergencia de varios criterios o al menos un criterio manifiestamente valido se ve confirmado por otro y por otros distintos Mas aun, cuando se trata de los temas principales de los evangelios, por ejemplo los temas del reino y de los milagros, hay aplicacion de todos los criterios<sup>35</sup>

2 La segunda conclusion se refiere a la extension y a la calidad del material evangelico atestiguado como autentico mediante la aplicacion de los criterios de autenticidad Incluso adoptando la posicion de la critica moderada (a medio camino entre una confianza de principio y la sospecha de principio), se llega a resultados interesantes Casi la totalidad del material evangelico se ve recuperado de este modo Estos resultados afectan a los siguientes datos

a) el ambiente lingüístico, humano, social, político, económico, cultural, jurídico, religioso (Rigaux),

b) las grandes líneas del ministerio de Jesus los comienzos de Galilea, la exaltacion del pueblo y de los apóstoles ante los prodigios realizados por Jesus, la progresiva falta de comprensión, el ministerio en Jerusalen, el proceso político y religioso, la condenacion y la muerte (Trilling),

c) los grandes acontecimientos de la vida de Jesus el bautismo (de la Potterie), las tentaciones (Dupont), la transfiguracion (Dupont), la enseñanza sobre la venida decisiva del reino, la invitacion a la penitencia y a la conversion (Bultmann, Perrin), la enseñanza en parábolas, las parábolas del reino (Jeremias, Schurmann, Brown), los milagros y exorcismos como signos del reino (Mussner), la traicion de Judas, la agonía, el proceso, la crucifixion, la sepultura, la resurreccion (Trilling),

d) las controversias con los escribas y los fariseos sobre las prescripciones relativas al sabado, la pureza legal, el divorcio, los impuestos,

e) la actitud antitética de sencillez y de autoridad, de pureza absoluta y de compasion por los pecadores, los pobres, los enfermos, los oprimidos, la actitud de servicio hasta la entrega de la vida (Schurmann, Jeremias, Trilling),

f) las formulas de una cristologia obscura, a veces enigmatica el signo de Jonas, el signo del templo, el Hijo del hombre,

g) los *logia* que señalan el rebajamiento de Jesus y lo constituyen inferior a Dios,

h) la repulsa de un mesianismo político y temporal, la predicacion de un reino en el que se entra por el camino de la penitencia, de la conversion, de la fe,

i) las pretensiones admirables que se manifiestan en las antítesis del sermón de la montaña, en las actitudes respecto a las prescripciones de la ley, en el empleo del término *Abba* para señalar sus relaciones con Dios, en su asimilación con el Hijo del hombre profetizado por Daniel y en las declaraciones que lo condujeron a la muerte;

j) la vocación y la misión de los apóstoles; su exaltación y más tarde su falta de comprensión; su traición y su abandono.

Sobre cada uno de los temas que acabamos de enumerar podemos invocar los testimonios de varios exegetas. A medida que se van realizando las debidas investigaciones crece continuamente el material reconocido como auténtico hasta llegar a cubrir el evangelio por entero.

3. Finalmente, la tercera conclusión se refiere a la actitud del historiador respecto a los evangelios. Después de una aplicación rigurosa de los criterios de autenticidad histórica no se puede decir lo que dijo Bultmann: «De Jesús de Nazaret no se sabe nada o casi nada». Una afirmación de este género no puede sostenerse en la actualidad.

Más aún, es toda la actitud respecto a los evangelios la que tiene que modificarse. Durante casi un siglo se ha mantenido frente a los evangelios un prejuicio sistemático de sospecha, recayendo siempre sobre los evangelios el peso de la prueba. Después de los estudios recientes que se han venido haciendo desde el año 1950 sobre los criterios de autenticidad histórica no es posible sostener ya esa actitud de los maestros de la sospecha, ya que va en contra de los argumentos mismos de la historia. Hay que dar la vuelta a las posiciones y decir: *In dubiis stat traditio*. En otras palabras, al peso de la prueba recae, no ya sobre los que reconocen a Jesús en el origen de las palabras y de las acciones que se conservan en los evangelios, sino en aquellos que las consideran como interpolaciones o creaciones de la iglesia primitiva. Es fundado el presupuesto de que los evangelios merecen confianza, mientras que carece de fundamento el prejuicio de que los evangelios no son dignos de confianza.

Esta inversión de posiciones no significa que la crítica haya vuelto a una actitud de confianza ingenua y acrítica. La confianza deja sitio para una infinidad de matices. Constatamos solamente que los evangelios han vuelto a adquirir crédito a los ojos de la crítica histórica. Y este cambio de actitud puede atribuirse en gran parte a las recientes investigaciones sobre los criterios de autenticidad.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

- Barbour R. S., *Traditio-historical criticism of the gospels*, London 1972
- Bultmann R., *Die Geschichte der synoptischen tradition. Ergänzungsheft, bearbeitet von G. Theissen und P. Viehauer*, Göttingen 1971, 9-12.
- Caba J., *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, 391-403
- Calvert D. G. A., *An examination of the criteria for distinguishing the authentic words of Jesus* *New Testament Studies* 18 (1972) 209-218
- Carlston C. E., *A positive criterion of authenticity?* *Biblical Research* 7 (1962) 33-44
- Cerfaux L., *Jesus aux origines de la tradition*, Bruges 1968
- Gonzelmann H., *Jesus Christus*, en *Religion in Geschichte und Gegenwart* III, Tübingen 1959, 619-653
- Dahl N. A., *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem* *Kerygma und Dogma* 1 (1955) 104-132
- Delorme J., *Pour une approche méthodique des évangiles* *Foi et Vie*, 4 (1968) 3-71
- Downing F. Y., *The church and Jesus*, London 1968, 96-117
- Dulles A., *Apologetics and the biblical Christ*, Westminster 1964, 36-43
- Fitzmyer J. A., *Essays on the semitic background of the new testament*, London 1971, *The languages of the Palestine in first century A. D.* *Catholic Biblical Quarterly* 32 (1970) 501-531
- Fuller R., *Critical introduction to the new testament*, London 1966, 96-97
- Hooker M. D., *Christology and methodology* *New Testament Studies* 17 (1972) 480-487
- Jeremias J., *Teología del nuevo testamento I La predicación de Jesús*, Salamanca 1974
- Kasemann E., *Das Problem des historischen Jesus* *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954) 125-153
- Lambiasi F., *L'autenticità storica dei vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1976
- Latourelle R., *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critériologie* *Gregorianum* 54 (1973) 225-262, *Créer d'authenticité historique des évangiles* *Gregorianum* 55 (1974) 609-638.
- Lehmann M., *Synoptische Quellenanalyse und die Frage nach dem historischen Jesus* *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 38 (1970) 63-205
- Lentzen-Deis F., *Die Wunder Jesu* *Theologie und Philosophie* 43 (1968) 392-402, *Kriterien für die Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien*, en K. Kertelge (ed.), *Rückfrage nach Jesus*, Freiburg 1974, 78-117
- Leon-Dufour X., *Los evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1967.
- Luhrmann D., *Lieber eure Feinde (Lk 6, 27-36, Mt 5, 39-48)* *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 69 (1972) 412-438, *Die Frage nach Kriterien für ursprüngliche Jesusworte - eine Problemskizze*, en J. Dupont (ed.), *Jesus aux origines de la christologie*, Gembloux 1975, 59-72
- Martin C. M., *La storieta dei vangeli sinottici*, en *Il messaggio della salvezza* IV, Torino 1968, 127-145
- McArthur H. K., *A survey of recent gospel research* *Interpretation* 18 (1964) 39-55
- McEleney N. J., *Authenticating criteria and Mark 7, 1-23* *Catholic Biblical Quarterly* 34 (1972) 430-460
- Mussner F., *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens* *Biblische Zeitschrift* 1 (1957) 224-252.
- Perrin N., *Rediscovering the teaching of Jesus*, London 1967, 38-49
- Potterie I. de la, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?* *La Civita Cattolica* 120 (1969), 1u 2855, 447-463
- Rigaux B., *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente* *Revue Biblique* 68 (1958) 481-522
- Schillebeeckx E., *Jesus, la historia de un viviente*, Madrid 1981
- Schurmann H., *Die Sprache des Christus Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten* *Biblische Zeitschrift* 2 (1958) 54-84



Trilling W., *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu*, Düsseldorf 1966.

Walker W. O., *The quest for the historical Jesus*: Anglican Theological Review 51 (1969) 38-56.

Zedda S., *I vangeli e la critica oggi, II: Il Gesù della storia*, Treviso 1970, 37-44; *Criteri letterari e criteri reali nella ricerca del Gesù storico*: Rivista Biblica 21 (1973) 329-336.

## CONCLUSION

### Balance de un estudio

Al final de este estudio creemos que los resultados obtenidos pueden agruparse en torno a estos tres ejes principales: el género de demostración elaborada, los caminos de aproximación que implica, el itinerario que autoriza para llegar a Jesús. Este capítulo final recoge sintéticamente los elementos del análisis, pero al mismo tiempo muestra cómo la convergencia de los argumentos da un peso nuevo a la demostración y a la certeza que infunde.

#### 1. *Una demostración*

La primera conclusión atañe a la naturaleza de la empresa. No se trata de una introducción a los evangelios, ni de una historia de la crítica evangélica, ni de una presentación de los métodos recientes de exégesis aplicados a los evangelios. Se trata ante todo de un problema por resolver y de una demostración, cuyas etapas respectivas se articulan y encadenan entre sí con vistas a una conclusión, calificada a su vez por el valor de los argumentos invocados y por su uso convergente.

El problema es el de la relación que existe entre el Cristo de los evangelios, confesado como Mesías, Señor e Hijo de Dios, y Jesús de Nazaret, el profeta seguido por las gentes entusiasmadas y luego rechazado y condenado por los jefes de su nación. Si es verdad que no tenemos acceso a Jesús más que por el testimonio de las primeras comunidades cristianas, ¿es igualmente cierto que el Jesús que presentan los evangelios corresponde substancialmente a la realidad histórica de Jesús de Nazaret? ¿Es posible establecer que la interpretación eclesial de Jesús es fiel al sentido que Jesús dio y manifestó en su

existencia? ¿Que caminos hemos de recorrer, a partir de los textos, para llegar hasta el mensaje, los gestos y la persona de Jesús? Si el cristianismo no puede definir su relación con Jesús, como lugar de la intervención decisiva de Dios en la historia, el discurso de la fe es inútil y se ve amenazado por la ideología

En un primer tiempo hemos seguido la evolución de la crítica evangélica. Después de un período de creciente radicalización, que se extiende desde Reimarus hasta Bultmann, la crítica inaugura un movimiento de reacción que se despliega en tres oleadas sucesivas. Bultmann veía una ruptura total entre el Cristo del kerigma y el profeta de Nazaret. Continuidad cronológica, sí, pero discontinuidad teológica real. Además, los evangelios, invadidos por la leyenda, nos ocultan al verdadero Jesús. Kasemann establece en contra de Bultmann que la discontinuidad inherente a todo proceso histórico no prohíbe en lo más mínimo que se hable de continuidad verdadera. Si no, hay que abolir la historia. La verdad es que el kerigma estaba ya «en germen» (como lo implícito respecto a lo explícito) en los dichos y gestos de Jesús. Sin un retorno constante a Jesús el mismo kerigma se viene abajo y se disuelve, mientras que Cristo se convierte en mito o en gnosis. La «nueva hermenéutica» opina que, como la fe en Jesús es la única interpretación auténtica de la existencia humana, es necesario emprender una investigación histórica sobre el profeta de Nazaret a fin de descubrir la fe auténtica del que es la norma y el fundamento de la nuestra. Esta evolución de la crítica protestante coincide con la aparición de una nueva generación de teólogos (Pannenberg, Moltmann), que reafirman el vínculo indestructible entre la fe y la historia, entre Jesús y el Cristo. La cristología tiene sus orígenes y su fundamento en la existencia y en el proyecto de Jesús de Nazaret.

Esta evolución de la crítica constituye ya una primera pieza documental. En efecto, si en el proceso que se ha intentado contra los evangelios, el jurado constituido por el conjunto de exegetas católicos y protestantes declara que el acceso histórico a Jesús de Nazaret es una empresa necesaria y posible, se puede presumir que la verdad va en este sentido. Este argumento de autoridad tienen su peso y su sentido.

En un segundo tiempo, que sirve de transición entre la historia de la crítica y la reflexión sistemática propiamente dicha, hemos tocado un problema de método. Efectivamente, antes de comprometernos en una discusión que pone en causa la autenticidad histórica de los evangelios, convenía determinar de antemano si estos tienen realmente algo que ver con la instancia histórica. Pues bien, un examen atento del género literario «evangelio» y de los rasgos que lo definen muestra evidentemente que, sin ser biografías o memorias, los evangelios nos enfrentan con los gestos, los dichos y el proyecto de una

persona histórica de los que se ofrecen como garantía. Entonces los evangelios no pueden escaparse del «cuestionamiento» y de los criterios de la historia, aun cuando este no pueda asumírselos por completo. De ahí el capítulo dedicado a la naturaleza y a los límites de la investigación histórica para determinar si el objetivo de los evangelios, lejos de alejarse de las preocupaciones de la historia, no alcanza a por el contrario su intención principal.

El tercer tiempo va enumerando uno tras otro los argumentos de la demostración propiamente dicha. Todos estos argumentos están vinculados entre sí.

1 Aunque los criterios internos se encuentran ahora en el primer plano de la crítica evangélica, no es posible prescindir de los datos de la crítica externa. En este sentido, el testimonio de las iglesias de los siglos II y III sigue siendo insustituible para informarnos de los puntos esenciales: los autores de los evangelios, su autoridad en la iglesia, la actitud de la misma frente a los apócrifos y los escritos gnósticos.

2 La crítica interna tiene como primer objetivo determinar en qué medida la doble mediación de los evangelistas y de la iglesia primitiva mantiene o rompe la continuidad que va desde Jesús (o por lo menos desde las tradiciones más antiguas sobre Jesús) hasta nosotros. Los trabajos de la RG nos permiten ahora dibujar el verdadero perfil de cada evangelista. La libertad de interpretación y de redacción de cada uno es real, pero puede controlarse, se muestra generalmente discreta, motivada, y siempre bajo el signo de la fidelidad a la tradición recibida.

3 El estudio del ambiente en que se formó esta *tradición* correspondió a la FG. El gran mérito de esta escuela está en haber proporcionado un método riguroso de análisis literario de los textos y un medio de llegar a los ambientes de vida que los vieron nacer. Conocemos ahora el *ambiente* y el estilo de vida de la iglesia primitiva: oración, culto, esfuerzo misionero y catequético, dificultades frente al mundo que la rodeaba, desarrollo dentro de unas esferas religiosas y culturales diferenciadas. La exégesis se encuentra ahora en disposición de encontrar el contexto original de varias pericopas y de discernir las primeras actualizaciones e interpretaciones de la iglesia respecto al dato primitivo. Sin embargo, este progreso realizado por la FG ha tenido también su contrapartida. Las posiciones radicales de la escuela han suscitado dos graves problemas, obligando así a la crítica a importantes verificaciones.

4 Respecto al pasado, la FG ha exagerado la ruptura entre Jesús y el Cristo, entre la comunidad prepaschal y la comunidad postpaschal. En consecuencia, la crítica tiene que precisar la naturaleza y el grado de continuidad que vincula a estas dos comunidades. Por

otra parte, al exagerar la fuerza creadora de la comunidad primitiva, la FG ha alumbrado una grave sospecha sobre la fidelidad de la iglesia a Jesus. Es aqui, a nuestro juicio, donde un estudio sobre el lenguaje y las actitudes del ambiente eclesial primitivo, tal como puede realizarse a partir de los vocablos mas utilizados, a saber, las palabras-clave, nos permite un acceso a las zonas mas profundas de la conciencia y de la subconsciencia de la iglesia. Pues bien, este vocabulario de base manifiesta sin lugar a dudas que la iglesia primitiva evoluciono bajo el signo de la fidelidad a Jesus. De la iglesia a Jesus hay no solamente continuidad, sino tambien empeño de fidelidad continuada. De esta forma queda exorcizado el fantasma de un ambiente eclesial deformante y mitificante.

5 En una ultima etapa se trata de verificar el *hecho* de esta fidelidad recurriendo a los criterios de autenticidad historica. En efecto, no basta con remontarse a la etapa mas antigua de la tradicion por medio de los criterios literarios. Hay que establecer ademas que el mensaje transmitido por esas formas literarias primitivas es atribuible a Jesus. Se trata, por tanto, de establecer unos criterios de historicidad propiamente dichos, validos y criticamente bien probados, que nos permitan discernir y aislar el material evangelico que se remonta al mismo Jesus. Se trata de descubrir al autentico Jesus y su autentico mensaje.

Esta demostracion, a nuestro juicio, no elude ninguna de las dificultades principales planteadas por el problema inicial. Tiene en cuenta los recursos de la critica externa y de la critica interna. Estudia la naturaleza de las dos mediaciones que separan a Jesus del lector moderno. Procede a las verificaciones impuestas por esas dos mediaciones, asi como por las dificultades que provienen de la FG y de la RG, en sus intentos de eliminar ambas mediaciones. Una vez efectuadas estas verificaciones, se deduce que hay una corriente de fidelidad que atraviesa toda la tradicion desde los origenes en Jesus hasta la ultima etapa de redaccion de los evangelios se puede observar una preocupacion y una realidad de transmision fiel de las palabras y de las acciones de Jesus. No hay ruptura alguna entre Jesus y el Cristo de los evangelios, sino continuidad viva y organica. Sin embargo, la tradicion no es simple repeticion, sino actualizacion y profundizacion. La critica, por otra parte, es capaz de discernir las huellas de ese proceso y de captar su orientacion.

La conclusion legitima de todo ello es que es verdaderamente posible, por medio de los evangelios, llegar a Jesus, escuchar su mensaje, conocer su proyecto de existencia, identificar los acontecimientos principales de su actividad entre nosotros. La certeza adquirida por este procedimiento es *firme*. En algunos puntos (por ejemplo, la pasion y la crucifixion de Jesus) roza la evidencia. En otros, por el

contrario, es capaz de progreso, segun el ritmo de las investigaciones, pero es ya suficiente para motivar la confianza de la critica contemporanea. Efectivamente, existe una certeza propia de los terrenos respectivos de las matematicas, de la metafisica, de la historia, de la psicologia, de la percepcion sensible. Nuestra demostracion se mueve en el plano de la historia y desemboca en una certeza del mismo orden, por otra parte muy elevada.<sup>1</sup>

## 2 Una convergencia de aproximaciones y argumentos

En la demostracion que hemos propuesto no solo hay un encadenamiento lineal de los argumentos, sino tambien una *convergencia* entre las aproximaciones y los argumentos.

Efectivamente, la demostracion evoluciono en diversos niveles: nivel *literario* (trabajos de la FG y de la RG), nivel *historico* (historia de la critica evangelica, investigacion de la misma ciencia historica para definirse mejor, datos de la historia de las religiones, trabajos recientes de la criteriologia historica aplicada a los evangelios), nivel *filosofico* (reflexion sobre la naturaleza del lenguaje y sobre la historicidad del hombre), nivel *sociologico* (analisis de la comunidad prepas-cual y de los ambientes de vida de la iglesia primitiva), nivel *psicologico* (analisis de la conciencia de la iglesia por el camino de la semantica), nivel *teologico* (entre los representantes de la «nueva hermeneutica») y entre los teologos que se dedican a los problemas de la cristologia. Todas estas perspectivas, situadas a partir de disciplinas muy diversas, orientan hacia una conclusion identica: el acceso a Jesus a traves de los evangelios es una empresa realizable y fecunda.

Los argumentos sacados de estas aproximaciones se agrupan a su vez como las lineas convergentes de un mismo circulo, orientadas todas ellas hacia un mismo centro: Jesus.

1 *La evolucion de la critica*. Desde su actitud francamente radical, la critica va evolucionando cada vez mas en el sentido de la moderacion y manifiesta una vuelta a la confianza en los evangelios como fuente de conocimientos sobre Jesus.<sup>2</sup> Tipico de este «viraje» de actitud es el fenomeno del interes creciente por Jesus y por la vida de Jesus. Pensamos, por ejemplo, en las obras de G. Bornkamm, O.

1 La posesion de los argumentos que apoyan esta certeza es un hecho colegial: es decir una posesion de la iglesia en cuanto cuerpo social. Lo mismo que un medico no podria poseer por si mismo toda la ciencia medica en su conjunto tampoco un teologo puede agotar la inteligibilidad de los argumentos que fundamentan la autenticidad historica de los evangelios. Los fieles en diversos grados segun su preparacion y su cultura participan de esta ciencia colectiva de la iglesia.

2 W. G. Kummel, *Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965-1975)*. Theologische Rundschau NF 41 (1976) 197-258, 295-363.

Cullmann, W Grundemann, N Perrin, D Flusser, H Braun, K Niederwimmer, J Blank, H Zimmermann, J Dupont, P E Langevin, A Nisin, J Klaussner, H Zahrnt, G Baumbach, G Vermes, R Aron, L Sabourin, J Guillet, E Stauffer, etcetera Las numerosas critologías de los últimos años atentigan este mismo interés (Ch Duquoc, W Kasper, K Rahner, L Boff, E Schillebeeckx, H U von Balthasar, J Alfaro, J Galot, L Bouyer, P Schoonenberg, H Kung, W Pannenberg, J Moltmann, etcetera)

2 *La reflexión sobre la historia* Una concepción positivista de la historia pone a los evangelios en una situación desfavorable Su libertad se parece mucho a una traición Afortunadamente, los trabajos de G Dilthey, H I Marrou, R Aron, H G Gadamer, P Ricoeur, sobre el sentido y el alcance real de la historia han rehabilitado a los evangelios En efecto, el conocimiento histórico concebido como interpretación recreadora del proyecto-realización de la historia vivida demuestra que los evangelistas, proponiéndose interpretar el proyecto de la existencia de Jesús, es decir, su ofrenda libre al Padre por la salvación de la humanidad, alcanzan más profundamente el sentido de la historia que una fidelidad material al desarrollo de su vida Al introducirnos en el sentido profundo de la vida de Jesús, a saber, la entrega de sí mismo por la salvación de todos, los evangelios se sitúan en el corazón mismo de la historia

3 *El género literario «evangelio»* Esta creación específicamente cristiana nos vincula a la historia El evangelio es realmente la feliz proclamación del acontecimiento decisivo de la salvación en la persona histórica de Jesús La *arce* del evangelio de Marcos subraya el dinamismo, bajo el signo de la temporalidad, del establecimiento del reino Este *comienzo* (predicación del Bautista y bautismo de Jesús) exige un *desarrollo* (ministerio en Galilea y en Judea) y un *cumplimiento* (muerte y resurrección) El comienzo que marca la presencia de Jesús es una novedad absoluta (como la creación primera) que solo se comprenderá al final Adoptando el género narrativo de la historia en el respeto a los planos temporales, los evangelistas manifiestan su intención de introducirnos en el movimiento de una existencia comprometida en la condición de los hombres Cristo llevó a cabo nuestra salvación recorriendo unos caminos y unas etapas, según un ritmo de proyecto-realización La historia puede señalar esas etapas y encontrar ese ritmo

4 *Contribución de la crítica externa* Aunque no constituye la aportación más decisiva de la demostración, la crítica externa tiene su peso, ya que expresa la actitud de las iglesias de los siglos II y III y nos permite saber que es lo que representaba a su ojos el texto de nuestros evangelios Pues bien, esta actitud es la del respeto absoluto que se debe a una autoridad indiscutible, este hecho está atestiguado por el

uso de los evangelios como textos litúrgicos y como argumento irrefutable en la polémica contra los herejes Mas aun, las iglesias locales expresan claramente su convencimiento de que por medio de los evangelios alcanzan realmente a Jesús de Nazaret y su mensaje vivo Se trata de un convencimiento espontáneo, acrítico, pero irresistible

5 *Conocimiento del ambiente prepascual* Es posible, gracias a las mismas técnicas de la FG, establecer que la tradición tiene sus orígenes en el grupo de Jesús y de sus discípulos El iniciador de la tradición es el mismo Jesús En efecto, el círculo de Jesús y de los suyos es una comunidad estable, caracterizada por la intimidad de vida con el Maestro, principio de atracción y de cohesión del grupo En esta comunidad se impone la personalidad de Jesús y su palabra impone autoridad Semejante contexto basta para explicar el interés por las palabras de Jesús, así como el interés por conservarlas La crítica puede igualmente establecer que Jesús, durante su vida, envió a sus discípulos a misionar y que los preparó para predicar sobre los temas esenciales de su mensaje En un ambiente de cultura oral, en donde las memorias se entrenan para ello, la tradición se ve favorecida por este género de empresa

6 *Lenguaje y actitudes de la iglesia primitiva* Por los caminos de la semántica tenemos acceso a la conciencia de la iglesia primitiva En efecto, el estudio del vocabulario de base utilizado en las cartas de Pablo y en los Hechos de los apóstoles nos revela las reacciones primeras, los reflejos fundamentales, las actitudes «instintivas» de la iglesia respecto a Jesús Pues bien, las palabras-clave de este vocabulario (por ejemplo tradición, testigo y testimonio, apóstol, servidor y servicio de la palabra, evangelio, evangelizar, enseñar) expresan todas ellas la misma preocupación el ambiente eclesial primitivo quiere ser fiel a Jesús

7 *La aportación de la criteriología* Aunque de fecha reciente, esta aportación no es la más pequeña En efecto, es ella la que autoriza el paso de la crítica literaria a la crítica de historicidad propiamente dicha Cada vez mejor definidos y calificados, estos criterios nos permiten verificar la fidelidad del contenido de los evangelios a la realidad de Jesús de Nazaret La aplicación de estos criterios (testimonio múltiple, discontinuidad, conformidad, explicación necesaria, estilo de Jesús, inteligibilidad interna, acuerdo de fondo y diversidad de interpretación) ha permitido ir extendiendo cada vez más el campo del material evangélico reconocido como auténtico, hasta cubrir poco a poco el conjunto de los evangelios

8 *Técnicas de control de la historia de la tradición* Después de los trabajos de la RG, de la FG y de la investigación histórica en materia de criteriología, estamos en disposición de discernir en nume-

rosos casos la actividad redaccional del evangelista, las primeras actualizaciones e interpretaciones de la iglesia y finalmente, mediante la aplicacion de los criterios de autenticidad, lo que es probablemente el mensaje original de Jesus, sus gestos, su forma de proceder. Esta verificacion de las contribuciones respectivas de cada elemento de la tradicion nos permite vislumbrar la continuidad organica, viva y, al mismo tiempo, la profundizacion que llevo a cabo la tradicion. Pues bien, esta verificacion, efectuada en un gran numero de pericopas, revela en el corazon de la tradicion una actitud fundamental de fidelidad a Jesus. Ya no estamos en apriorismos, ni en hipotesis, sino en el nivel de las verificaciones criticas.

Todos estos argumentos manifiestan una *convergencia*. Sea cual fuere el procedimiento de acceso, sea cual fuere el argumento, los evangelios nos remiten siempre a Jesus. No son una pelicula de su vida, ni un registro de sus palabras, sino una *relectura* de su existencia a la luz de la resurreccion, del antiguo testamento y de la experiencia eclesial. Son tambien por parte de los evangelistas, una *re-escritura* de la tradicion en una perspectiva teologica propia. En esta doble operacion los dichos y los gestos de Jesus han sido mejor comprendidos, profundizados y tambien actualizados segun las necesidades, el lenguaje, la mentalidad y la cultura de las iglesias locales. Sin embargo, la convergencia de los argumentos que acabamos de enumerar establece que los evangelios nos dan acceso a Jesus, a su mensaje autentico y a los hechos principales de su existencia terrena. Esta certeza se basa tanto en los detalles como en la convergencia de aproximaciones y de argumentos.

### 3 *Un itinerario*

El tercer resultado de nuestro estudio afecta al itinerario que hay que seguir para llegar a Jesus. Esta marcha, en nuestra opinion, tiene que ser *fundamentalmente* regresiva y *complementariamente* progresiva.

Ha de ser en primer lugar y necesariamente regresiva. Nuestro objetivo, efectivamente, es conocer a Jesus de Nazaret, tal como se manifesto durante su vida, tal como lo vieron y conocieron sus primeros testigos, y tal como puede ser percibido actualmente por el exegeta que trabaja con los medios de la historia. Pues bien, insistimos en ello, el historiador no tiene como documentos mas que unos textos dificiles. Nuestros evangelios nos presentan realmente unas superestructuras complejas, en donde el Jesus de los testigos se ve como «recubierto» por el Cristo de la fe. La fe en el Señor ha como

«hieratizado» al Jesus terreno. Por otra parte, los evangelistas atestiguan un deseo y una necesidad real de arraigar la fe en la historia. Por tanto, podemos y debemos servirnos de sus textos para «dar un salto hacia atras».

#### a) *Proceso regresivo*

1 El punto de partida es el texto actual. Mientras que la tradicion del siglo II considera los evangelios como un *todo* es decir, como cuatro formas de una unica buena nueva, la *Redaktionsgeschichte*, mediante el examen minucioso de los textos, intenta descubrir lo que es manifiestamente un añadido, una explicacion o una interpretacion del propio evangelista. No cabe duda de que lo esencial de cuanto narra le viene de la tradicion anterior, pero hay en su texto una parte de redaccion, de formulacion, de elaboracion literaria y teologica, que es *posesion suya*. La RG intenta descubrir igualmente los elementos que no cuadran con su perspectiva teologica, es decir, las «tradiciones refractarias». El mantenimiento o la insercion de esos elementos significa que revisten a los ojos de la iglesia primitiva tal importancia que el evangelista no puede omitirlos o interpretarlos de otra manera. Sabemos, por ejemplo, que Marcos se complace en subrayar la falta de comprension de los apóstoles, mientras que Mateo se muestra mas indulgente. La conservacion de un elemento que va contra la actitud reconocida de Marcos y de Mateo es una garantia de autenticidad. Este trabajo es una aplicacion del criterio de discontinuidad, pero a nivel de la RG.

2 En una *segunda* etapa (nivel de la FG) se trata de discernir lo que puede atribuirse a la primera comunidad cristiana antes de la redaccion de los evangelios. Se trata de ver como los ambientes de vida (*catequético, litúrgico, polémico, misionero*) y las preocupaciones de la iglesia que predica el evangelio han podido dar a tal palabra o a tal acontecimiento una nueva resonancia, una interpretacion actualizante. Así, a nivel de la comunidad cristiana, el relato de la multiplicacion de los panes revela un ambiente litúrgico y una interpretacion eucaristica. Se llega de este modo a encontrar la etapa mas primitiva, la forma literaria mas antigua de la tradicion. Esta investigacion se situa todavia a nivel de la critica literaria.

3 En una *tercera* etapa (nivel de la critica historica) hay que descubrir lo que pertenece a Jesus es la investigacion del acontecimiento mismo, con el sentido que reviste en su contexto original. Se trata de saber en que medida la forma literaria mas arcaica nos introduce en la realidad Jesus. En este momento es cuando se efectua el paso del kerigma primitivo al *Jesus que vivio*. Este paso se lleva a

cabo recurriendo a los criterios de historicidad, aplicados por via de complementariedad y de convergencia. En este nivel la critica descubriera por ejemplo que el milagro de la multiplicacion de los panes se presenta como una manifestacion de la *agape* de Dios, con un sentido mesianico y escatologico. Jesus es el nuevo Moises que renueva el prodigio del mana en el desierto, el profeta esperado en quien se cumplen las esperanzas mesianicas.

#### b) *Proceso progresivo*

Si un itinerario a traves de un proceso regresivo es algo que se nos impone por la naturaleza misma de nuestras fuentes, exige sin embargo que se le complete mediante un procedimiento «progresivo». En efecto, a lo largo de las decadas que siguieron a la resurreccion, el Jesus de la historia en cierto sentido *se convierte* en Cristo, en Señor, sin dejar de ser Jesus. Hay una tradicion y una novedad, una memoria y una profecia, una continuidad y una profundizacion. Por tanto, no basta con remontarse a la fuente. Hay que saber ademas lo que los acontecimientos y las palabras de Jesus pudieron y debieron significar en cada una de esas tres etapas de la tradicion, como hay una fidelidad pero tambien una maduracion y fructificacion de un mismo dato inicial.

1 En una *primera* etapa se trata de agrupar los datos que recogimos en el proceso regresivo sobre la primera comunidad de Jesus y sus discipulos. En primer lugar que es lo que fue la primera imagen de Jesus: la del profeta escatologico que anuncia la llegada inminente del reino y que invita a la conversion, la del maestro que enseña con autoridad y que envia a los suyos en mision. Se trata tambien, a partir de nuestros conocimientos actuales sobre la Palestina de la epoca, de conocer el impacto que causo la presencia de Jesus, sus declaraciones y sus actitudes frente a las instituciones judias. En ese momento hay que precisar tambien la actitud de los discipulos ante Jesus, aunque el escandalo de su muerte produjo una conmocion en los apóstoles, esa conmocion no borro la imagen del Jesus prepascual. Los apóstoles quedaron profundamente afectados por su recuerdo. El hecho de que el resucitado se apareciera a quienes lo conocieron en su condicion prepascual subraya mas todavia la continuidad con la memoria del Jesus terreno.

2 En una *segunda* etapa se trata de precisar la cristologia de la comunidad primitiva. Esta cristologia atribuye a Jesus ciertos titulos que lo identifican en su persona y en su mision. Pero el esquema del kerigma primitivo evoca siempre la carrera de Jesus de Nazaret, desde el bautismo a la ascension (Hech 1, 21-22). Es tambien el tiempo de

las primeras actualizaciones bajo la influencia de los diversos ambientes de vida.

3 En una *tercera* etapa se puede estudiar la cristologia de los evangelios. Aunque se conceda una real libertad de composicion y de interpretacion, los evangelios representan sin duda una vuelta al pasado, adoptan el genero narrativo y desarrollan los elementos del kerigma para poner de relieve el arraigo de la fe en la existencia terrena de Jesus.

La percepcion de la continuidad de la tradicion es el fruto de este proceso de tipo progresivo o diacronico. Permite captar el camino interior de la iglesia que asimila poco a poco el acontecimiento. Jesus se lo apropia, lo recuerda, lo relaciona con el antiguo testamento, lo comprende, lo formula, lo profundiza y tambien lo actualiza para los primeros creyentes. Uno de los rasgos dominantes de la exegesis contemporanea es precisamente la reflexion sobre las relaciones profundas que vinculan al evangelio con la iglesia primitiva. Una lectura «diacronica» de los evangelios nos introduce asi poco a poco en la corriente de la tradicion.

#### c) *Critica historica*

Como se ve, estos dos procesos son complementarios. Sin embargo, en ambos casos se verifica la fidelidad de los evangelios a la realidad viva de Jesus mediante el recurso a los criterios de historicidad.

El criterio de discontinuidad (contraste entre la gloria del resucitado y la humillacion brutal de la muerte en la cruz) nos permite establecer el sentido fundamental del proyecto de vida de Jesus, a saber, su pasion y su muerte como acto de abandono en manos del Padre por la salvacion de los hombres. El criterio de discontinuidad, el criterio de explicacion necesaria y el criterio de testimonio multiple nos permiten reconstruir el nucleo central de la vida de Jesus, ademas del hecho de su muerte, todos los dichos y los gestos de Jesus que son inexplicables en el ambiente judio, ciertas expresiones como «Abba», «En verdad, en verdad», los gestos de compasion con los pecadores, los leprosos, los débiles, los oprimidos, los enigmas de su mensaje, la tentacion en el desierto, el bautismo que situa a Jesus entre los pecadores, el fracaso de su obra, el mantenimiento de expresiones como «reino», «Hijo del hombre», la predicacion de la instauracion inminente del reino mesianico.

El criterio de conformidad permite establecer la autenticidad historica de cierto numero de *logia* y de hechos vinculados con ese

nucleo central, por ejemplo, los antecedentes de la muerte de Jesus (declaracion sobre si mismo y sobre su mision, controversias con los jefes de la nacion), del mismo modo, su enseñanza y sus acciones relativas al reino (las parabolos, las bienaventuranzas, los milagros, la triple tentacion, el padrenuestro) El uso de los criterios de discontinuidad y de conformidad permite a su vez definir eso que hemos llamado el estilo de Jesus

Tomar así como punto de partida la muerte en la cruz de Jesus no es una eleccion arbitraria, sino un dato que nos ofrece la misma predicacion primitiva (Hech 2, 23, 1 Cor 2, 2) La pasion-muerte de Jesus es el nucleo del kerigma y de los evangelios

#### 4 Fe e historia

Al final de nuestro estudio nos parece importante concretar algunos puntos que afectan a las relaciones entre la fe y la historia

1 Debe quedar bien claro que nuestro esfuerzo por alcanzar a Jesus por los caminos de la investigacion historica no es una vuelta sutil a las perspectivas de la *Leben-Jesu-Forschung* Pensarlo así seria no haber comprendido absolutamente nada de nuestro proyecto No se trata de someter la fe a la investigacion historica No se trata de reducir a Cristo al hombre Jesus para proponerlo a continuacion como ideal religioso de la humanidad No se trata tampoco de eliminar las interpretaciones cristologicas del kerigma y de los concilios para quedarse tan solo con un Jesus inmunizado contra toda interpretacion ulterior Se trata mas bien de acceder a Jesus de Nazaret, que fue identificado como Cristo y Señor, sobre la base precisamente de lo que dijo y de los que hizo verdaderamente durante su paso terreno entre nosotros La *Leben-Jesu-Forschung* se mantuvo en el fondo en la investigacion del acontecimiento, nuestra investigacion por el contrario no ha separado jamas el acontecimiento de su sentido Si Jesus no ceso nunca de alimentar la reflexion de la iglesia, es porque era ya Dios entre nosotros, no identificado, pero en proceso de identificacion

2 Una investigacion historica y critica sobre Jesus no impone evidentemente la fe, pero le rinde eminentes servicios Puede ofrecer a la fe un contenido concreto Puede mostrar que es posible y realizable la empresa de un acceso al Jesus autentico y a su mensaje autentico Puede mostrar que la interpretacion eclesial de Jesus es coherente con la vida y con el mensaje historicos de Jesus aportacion importante, ya que lo que se pronuncia sobre Jesus no es algo indefinido En definitiva, la fe se refiere a Jesus de Nazaret, tal como fue, ya que en el es donde Dios se manifiesta La investigacion historica puede ademas

establecer que la llamada a la decision de fe pertenece al mensaje original de Jesus Puede incluso, iluminandonos sobre su mensaje, disponernos para captarlo y para entender su credibilidad No puede sin embargo imponernos la decision de fe ni obligarnos a reconocer en el que habla al Hijo del Dios vivo La investigacion historica no impone la fe, pero la hace posible, da acceso al autentico evangelio del autentico Jesus Todavia nos falta dejarnos interpelar por Cristo y abandonarnos al *Espiritu que habla dentro de el y nos hace percibir como palabra viva, dirigida personalmente a nosotros, el mensaje vivo de Jesus*

3 Ademas, la investigacion historica hace un precioso servicio al creyente En primer lugar establece que la confianza multiseccular de la iglesia en los evangelios como fuente de conocimiento de Jesus se basa en argumentos solidos que resisten el choque de la critica Le enseña ademas a leer concretamente los evangelios, en efecto, ante los evangelios se trata no de preguntarles simplemente lo que nos dicen hoy, sino de preguntarles que sentido tiene *hoy* para nosotros lo que Jesus, leído y comprendido por la iglesia y por el evangelista, *dijo e hizo ayer* Si no, el evangelio corre el peligro de ser una simple doctrina y hasta una ideologia apartada de su autor, un mensaje sin mensajero Un riesgo tremendo en el caso presente, ya que aqui el mensaje tiene como objeto al propio mensajero

# Bibliografía general

La literatura relativa al acceso histórico a Jesús a través de los evangelios ha adquirido proporciones considerables en los últimos lustros. Sin pretender ser exhaustiva, esta bibliografía cubre todo el conjunto del tema. Sobre los aspectos particulares del problema pueden consultarse las notas bibliográficas que acompañan a cada capítulo.

- Audet L, D'Aragon J-L y otros *Jesus De l'histoire a la foi* Montreal 1974
- Baldensperger G, *L'historicité de Jesus. A propos des recits evangeliques de la passion et de la resurrection* Revue d'histoire et de philosophie religieuses 15 (1935) 193-209
- Barr A, *Recurrent questions in the historical study of the gospels* en *Historicity and chronology in the new testament* London 1965, 19-27
- Bauer J B, *Evangelium und Geschichtlichkeit* en *Evangelienforschung* Graz 1968, 9-32
- Bea A *La storicita dei vangeli* Brescia 1964
- Beilner W, *Die Geschichtlichkeit der Evangelien* Bibel und Liturgie 40 (1967) 159-176, *Die Frage nach dem historischen Jesus* Salzburg-München 1968
- Berten I, *Christologie et recherche historique sur Jesus* Revue des Sciences philosophiques et theologiques 53 (1969) 233 244, *Le retour de la question historique de Jesus* *ibid* 54 (1970) 128 165
- Biehl P, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* Theologische Rundschau 24 (1957-1958) 54 76
- Bornkamm G, *Jesus de Nazaret* Salamanca 1975
- Bourke J, *El Jesus de la historia y el Cristo del kerygma* Concilium 11 (1966) 29 50
- Bouttier M, *Du Christ de l'histoire au Jesus des evangelies* Paris 1969
- Bowman J W, *The quest of the historical Jesus* Interpretation 3 (1949) 184-190
- Braaten C E Harrisville R A (eds), *Kerygma and history* New York 1962, *The historical Jesus and the kerygmatic Christ. Essays on the new quest of the historical Jesus* New York 1964
- Brown R E, *The problem of historicity in John* Catholic Biblical Quarterly 24 (1962) 1 14, *New testament essays* Milwaukee 1965
- Bultmann R, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* Göttingen 1957, *Jesus* Tübingen 1926, *Das Verhalms der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* Heidelberg 1960
- Caba J, *De los evangelios al Jesus historico* Madrid 1970
- Cadoux C J *The historical Jesus. A study of Schweitzer and after* Expository Times 46 (1934-1935) 406-410
- Cambier J, *Historicité des evangelies synoptiques et formgeschichte* en Heuschen E (ed), *La formation des evangelies* Bruges-Bruxelles Paris 1957, 195-212



- Cerfaux L., *La probite des souvenirs evangeliques* Ephemerides Theologicae Lovanienses 4 (1972) 13-28, *La voix vivante de l'evangile au debut de l'eglise* Tournai 1946, *Jesus aux origines de la tradition*, Bruges-Bruxelles-Paris 1968
- Clavier H., *Recherche du Jesus de l'histoire* Revue d'histoire et de philosophie religieuses 44 (1964) 236-244
- Clogg F. B., *The trustworthiness of the Marcan outline* Expository Times 46 (1934-1935) 534-538
- Cross F. L. (ed.), *Studia evangelica* «Texte und Untersuchungen» (=TU) vol I, TU 73, Berlin 1959, vol II, TU 87, Berlin 1964, vol III, TU 88, Berlin 1964 vol IV, TU 102, Berlin 1968, vol V, TU 103, Berlin 1968, vol VI, TU 112, Berlin 1973 Principales aportaciones referentes al problema que estudiamos  
Vol I, TU 73 Riesenfeld H., *The gospel tradition and its beginnings* 43-65, Ramsey A. M., *The gospel and the gospels* 35-42  
Vol II, TU 87 Dunstone A. S., *Ipsissima verba Christi* 57-64, Radermakers J., *Mission et apostolat dans l'evangile johannique* 100-121  
Vol III, TU 88 Bornkamm G., *The problem of the historical Jesus and the kerygmatic Christ* 33-44  
Vol IV, TU 102 Ramsey A. M., *History and the gospel* 75-85  
Vol VI, TU 112 Fuller R. H., *The choice of Matthias* 140-146
- Dahl N. A., *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches problem* Kerygma und Dogma 1 (1955) 104-132
- Delling G., *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* en *Wort und Gemeinde* Berlin 1967, 19-42, *Geprägte Jesus Tradition im Urchristentum* en *Studien zum NT und zum hellenistischen Judentum* Göttingen 1970, 160-175
- Delorme J., *Des evangiles a Jesus* Paris 1972
- Descamps A., *L'approche des synoptiques comme documents historiques* Ephemerides Theologicae Lovanienses 46 (1970) 5-16, *Progres et continuite dans la critique des evangiles et des Actes* Revue theologique de Louvain 1 (1970) 5-44, *Portee christologique de la recherche historique sur Jesus* en J. Dupont (ed.), *Jesus aux origines du christianisme* Gembloux 1975, 23-45
- Dodd C. H., *Evangelie et histoire* Paris 1974, *El fundador del cristianismo* Barcelona 1977, *The gospel as history a reconsideration* The Bulletin of the John Rylands Library 22 (1938) 122-143
- Dulles A., *Jesus of history and Christ of faith* Commonweal 87 (1967) 225-232, *Apologies and the Biblical Christ* Westminster 1964
- Dupont J. (ed.), *Jesus aux origines de la christologie* Gembloux 1975
- Ebeling G., *Die Frage nach dem historischen Jesus und das Problem der Christologie* en *Wort und Glaube I* Tübingen 1967, 300-318
- Enslin M. S., *The meaning of the historical Jesus for faith* The Journal of Bible and Religion 30 (1962) 219-223
- Farmer W. R., Moule C. F. D., Niebuhr R. R. (eds.), *Christian history and interpretation* Cambridge, 1967
- Fuchs E., *Zur Frage nach dem historischen Jesus* Tübingen 1960, *La question du Jesus historique dans la theologie contemporaine* Bulletin du Centre protestant d'études, 22, 6s, Geneve, 1970, 5-17
- Gaboury A., *La structure des evangiles synoptiques* La structure-type a l'origine des synoptiques Leiden 1970
- Geiselmann J. R., *Der Glaube an Jesus Christus Mythos oder Geschichte?* Theologische Quartalschrift, 129 (1949) 257-277, 418-439, *Jesus el Cristo I La cuestion del Jesus historico* Alcoy 1971
- Gerhardsson B., *Memory and manuscript* Lund 1961
- Gisel P., *Verite et histoire* La theologie dans la modernite Ernst Kasemann Paris et Geneve 1977

- Graesser E., *Christologie und historischer Jesus Kritische Anmerkungen zu Herbert Brauns Christologieverständnis* Zeitschrift für Theologie und Kirche 70 (1973) 404-419
- Grech P., *Jesus Christ in history and kerygma* en *A new catholic commentary on holy Scripture* London 1969, 822-837, *From Bultmann to the new hermeneutic* Biblical Theology Bulletin 1 (1971) 190-213, *La nuova ermeneutica* Fuchs e Ebeling Augustinianum, 12 (1972) 227-296
- Hahn F., *Die Frage nach dem historischen Jesus* Trierer Theologische Zeitschrift, 82 (1973) 193-205
- Hanson A. (ed.), *Vindications Essays on the historical basis of christianity* London 1966
- Hengel M., *Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt an Hand einiger Monographien* Theologische Quartalschrift 151 (1971) 323-336
- Henry Carl F. H. (ed.), *Jesus of Nazareth Saviour and lord* Grand Rapids 1966  
Contribucion de Martin R., *The new quest of the historical Jesus* 23-45, Gerhardsson B., *The authenticity and authority of revelation* 47-59, Bruce F. F., *History and the gospel* 87-107, Van Elderen B., *The teaching of Jesus and the gospel records* 109-119
- Hoffmann J. G. H., *Les vies de Jesus et le Jesus de l'histoire* Paris 1947
- Huby J., *L'evangile et les evangiles* Nueva edicion revisada por X. Leon-Dufour, Paris 1954
- Jellouschek H., *Zur christologischen Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus* Theologische Quartalschrift 152 (1972), 112-123
- Jeremias J., *Kenntnisse der ipsissima verba Jesu* en *Synoptische Studien* München 1953, 86-93, *The present position in the controversy concerning the problem of the historical Jesus* Expository Times 69 (1957-1958) 333-339, *Das Problem des historischen Jesus* 1960, *El mensaje central del nuevo testamento* Salamanca 1972, *Teologia del nuevo testamento I* Salamanca 1974
- Kahler M., *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* 1982
- Kasemann E., *El problema del Jesus historico* en *Ensayos exegeticos* Salamanca 1978, *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus* en *Exegetische Versuche und Besinnungen II* Göttingen 1964, 31-68, *Die neue Jesus-Frage* en J. Dupont (ed.), *Jesus aux origines de la christologie* Gembloux 1975, 47-57
- Kee H. C., *Jesus in history* New York 1970
- Kertelge K., *Rückfrage nach Jesus* «Quaestiones disputatae» 63, Freiburg 1974  
Contribucion de Hahn F., *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus* 11-77, Lenzen-Deis F., *Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien* 78-117, Mussner F., *Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus* 118-147, Schnackenburg R., *Der geschichtliche Jesus in seiner standigen Bedeutung für Theologie und Kirche* 194-220
- Kreck W., *Die Frage nach dem historischen Jesus als dogmatisches Problem* Evangelische Theologie 22 (1962) 460-478
- Kremer J., *Die Methoden der historisch-kritischen Evangelienforschung und die Frage nach Jesus von Nazareth* Bibel und Liturgie 46 (1973) 83-91
- Kummel W. G., *Das Neue Testament Geschichte der Erforschung seiner Probleme* München 1958, *Das Problem des historischen Jesus in der gegenwertigen Diskussion* Dutsches Pfarrwrtblatt 61 (1961) 573-578, *Jesusforschung seit 1950* Theologische Rundschau 31 (1965-1966) 15-46, 289-315, *Ein Jahrzehnt Jesusforschung (1965-1975)* Theologische Rundschau NF 41 (1976) 197-258-363
- Lambiasi F., *L'autenticita storica dei vangeli* Studio di criteriologia Bologna 1976
- Latourelle R., *Authenticite historique des miracles de Jesus* Essai de criteriologia Gregorianum 54 (1973) 225-262, *Criteres d'authenticite historique des evangiles* Gregorianum 55 (1974) 609-638

- Leal J, *Valor histórico de los evangelios* Granada 1950, *Nuestra confianza en los evangelios* Madrid 1965
- Leon-Dufour X, *Los evangelios y la historia de Jesús* Barcelona 1967
- Lohse E, *Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen neutestamentlichen Forschung* Theologische Literaturzeitung 87 (1962) 161-174
- Magnani G, *Introduzione alla cristologia fondamentale I Metodologie e ricerche storiche su Gesù di Nazaret* (ad usum privatum) Roma 1976
- Malevez L, *Jésus de l'histoire et interprétation du kerygme* Nouvelle Revue théologique 91 (1969) 786-808, *Jésus de l'histoire fondement de la foi* Nouvelle Revue théologique 99 (1967) 785-799, *Le message chrétien et le mythe* La théologie de R. Bultmann Bruxelles 1954
- Manson T W, *The life of Jesus - a study of the available materials* The Bulletin of the John Rylands library 27 (1942-1943) 323-337
- Marle R, *Le Christ de la foi et le Jésus de l'histoire* Etudes 302 (1959) 65-76, *Le problème de Jésus et les évangiles* Recherches de science religieuse 48 (1960) 466-489 *Parler de Dieu aujourd'hui* La théologie herméneutique de Gerhard Ebeling Paris 1975
- Martini C M, *La storieta dei vangeli sinottici* en *Il messaggio della salvezza* IV, Torino 1968, 127-145, *Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate evangeliorum synopticarum* Verbum Domini 41 (1963) 3-10
- Marxsen W, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* Theologische Literaturzeitung 87 (1962) 575-580
- McArthur H K, *The burden of proof in historical Jesus research* Expository Times, 82 (1970-1971) 116-119, *In search of the historical Jesus* London 1970
- McCool F J, *The preacher and the historical witness of the gospels* Theological Studies 21 (1960) 517-543
- Moreau J L, *The historical value of the gospel materials* Biblical Research 5 (1960) 22-43
- Moule C F D, *The intention of the evangelists* en Higgins A J B (ed.), *New testament essays: Studies in memory of T W Manson* Manchester, 1959, 165-177
- Mussner F, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens* Biblische Zeitschrift 1 (1957) 224-252, *Der historische Jesus* Trierer theologische Zeitschrift 69 (1960) 321-337, *Leben Jesu-Forschung* en *Lexikon für Theologie und Kirche* 6 859-864, *Le langage de Jean et le Jésus de l'histoire* Bruges Bruxelles-Paris 1969
- Neil S, *The interpretation of the new testament 1861-1961* New York y Toronto 1966, *What we know about Jesus* Grand Rapids 1972
- Nineham D E, *Some reflections on the present position with regard to the Jesus of history* en *Historicity and chronology in the new testament* London 1965, 1-18
- Ogden S M, *Wie neu ist die neue Frage nach dem historischen Jesus?* Zeitschrift für Theologie und Kirche 59 (1962) 46-87, *Bultmann and the new quest* Journal of Bible and Religion 30 (1962) 209-218
- Perrin N, *Rediscovering the teaching of Jesus* London 1967, 207-248, *Jesus and the language of the kingdom* London 1976
- Pesch R, *Jesu ureigene Taten?* «Quaestiones disputatae» 52, Freiburg 1970
- Pesch W, *Jésus in den Evangelien* Stuttgart 1970
- Pontificia Commissio de re Biblica, *Instructio de historica evangeliorum veritate* Verbum Domini 42 (1964) 113-120
- Potterre I de la (ed.), *De Jésus aux évangiles* Paris 1967, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?* La Civiltà Cattolica 120 (1969), qu. 2855, 447-463
- Randellini R, *Posiamo ricostruire una biografia di Gesù* Bibbia e Oriente 1 (1959) 82-88
- Reicke B, *Incarnation and exaltation The historic Jesus and the kerygmatic Christ* Interpretation 16 (1962) 156-168
- Riesenfeld H *The gospel tradition* Oxford 1970

- Rigaux B, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente* Revue Biblique, 68 (1958) 481-522
- Ristow H y Matthiae K, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* Berlin 1961 *Contribucion de Jeremias J, Der gegenwärtige Stand der Debatte und das Problem des historischen Jesus* 12-25, Marle R, *Der Christus des Glaubens und der historische Jesus* 26-38, Kummel W G, *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage* 39-53, De'Fraine J, *Die Eigenart der Geschichtlichkeit Jesu* 121-135, Diem H, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens* 219-232, Bultmann R, *Das Verhältnis des urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus* 233-235, Cullmann O, *Unzeitgemäße Bemerkungen zum historischen Jesus der Biltmannschule* 266-280, Bornkamm G, *Glaube und Geschichte in den Evangelien* 281-288, Riesenfeld H, *Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu* 331-341, Schürmann H, *Die vorosterlichen Anfänge der Logientradition* 342-370
- Rizzi A, *Cristo verita dell'uomo* Roma 1972
- Robinson J M, *The new quest of the historical Jesus* London 1959 = *Kerygma und historischer Jesus* Zurich 1960 = *Le kerygme de l'église et le Jésus de l'histoire* Genève 1960, *The recent debate on the new quest* Journal of Bible and Religion 30 (1962) 198-208, *Kerygma and history in the new testament* en Hyatt J P (ed.), *The Bible in modern scholarship* New York 1965, 114-150
- Roloff J, *Das Kerygma und der irdische Jesus* Historische Motive in den Jesus-Erzählungen der Evangelien Göttingen 1970, 9-50, *Die Geschichtlichkeit der Schrift und die Bezeugung des einen Evangeliums* en Vajta V, *Evangelium als Geschichte* Göttingen 1974, 126-159
- Rowlingson D T, *The gospel-perspective and the quest of the historical Jesus* Journal of Bible and Religion 33 (1965) 329-336
- Scheffler J R, *Así nacieron los evangelios* Bilbao 1976
- Schillebeeckx E, *L'approccio a Gesù di Nazaret* Brescia 1972
- Schmit J, *Le kerygme et l'histoire de Jésus* en Weber J J y Schmitt J, (eds), *Ou en sont les études bibliques* Paris 1968, 213-233
- Schnackenburg R, *Jesuforschung und Christusbeglaubung* Catholica, 13 (1959) 1-17, *Cristologia del nuevo testamento* en *Mysterium salutis* III/1, Madrid 1968
- Schnackenburg R, Vogtle A, Schürmann H, Mussner F, Fries H, Schlier H, *Le message de Jésus et l'interprétation moderne* Paris 1969
- Schubert K, *Das Problem des historischen Jesus* Bibel und Liturgie 38 (1964-1965) 369-378, *Der historische Jesus und der Christus unseres Glaubens* Wien 1962
- Schweitzer A, *Geschichte der Leben Jesu* Forschung Tübingen 1906
- Schweizer E, *Mark's contribution to the quest of the historical Jesus* New Testament Studies 10 (1963-1964) 421-432
- Slenczka R, *Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi* Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage Göttingen 1967
- Stock H, *Das Verhältnis der Christusbotschaft der synoptischen Evangelien zum historischen Jesus als Problem des biblischen Unterrichts in der Schule* en Dinkler E, *Zeit und Geschichte* Tübingen 1964, 703-717
- Strecker G, *Die historische und die theologische Problematik der Jesusfrage* Evangelische Theologie 29 (1969) 453-476, *Jesus Christus in historie und theologie* Tübingen 1975
- Strube G, *Wer war Jesus Nazareth? Die Erforschung einer historischen Gestalt* München 1972
- Taylor V, *The formation of the gospel tradition* London 1935
- Trilling W, *Fragen zur Geschichtlichkeit Jesu* Düsseldorf 1966 *Jésus y los problemas de su historicidad* Barcelona
- Turner H E W, *Jésus Master and Lord A Study in the historical truth of the gospels* London 1953, *Historicity and the gospels A sketch of historical method and its application to the gospels* London 1963

- Vanhrngel M, Peters J, *Este Jesus* Concilium 20 (1966) 509-518
- Vogtle A, *Die historische und theologische Tragweite der heutigen Evangelienforschung* Zeitschrift für Theologie und Kirche 86 (1964) 385-417, *Formazione e struttura dei vangeli* Brescia 3 1967, *Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters der Christusoffenbarung* en Thils G y Brown R E (eds), *Exegese et theologie Les saintes Ecritures et leur interpretation theologique* Paris 1968, 191 208, *Das Evangelium und die Evangelien* Dusseldorf 1971
- Walker W O, *The quest for the historical Jesus* Anglican Theological Review 51 (1969) 38-56
- Weber J J, *Les evangiles meritent ils notre confiance?* en Weber J -J y Schmitt J (eds), *Ou en sont les etudes bibliques* Paris 1968, 185-212
- Wilkens U, *Tradition et kerygme du Christ la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif* Revue d'histoire et de philosophie religieuses 47 (1967) 1-20
- Zahrnt H, *Es begann mit Jesus von Nazareth* Stuttgart-Berlin 1960
- Zedda S, *I vangeli e la critica oggi II Il Gesu della storia* Treviso 1970, *Il problema del Gesu storico nella luce del Vaticano II* La Civiltà Cattolica 2 (1968) 334 357, *Gesu storico alle origini della cristologia del nuovo testamento* Sacra Doctrina 16 (1971) 433-448
- Zimmermann H, *Neutestamentliche Methodenlehre* Stuttgart 1967

## INDICE GENERAL

INTRODUCCION	9
1 <i>Cristianismo y credibilidad</i>	11
1 El problema	11
2 Triple aproximacion al problema	13
3 Tres urgencias actuales	16
2 <i>El acceso historico a Jesus</i>	19
1 Un verdadero problema	19
2 Las respuestas de la critica	21
3 El problema en la historia de la hermeneutica cristiana	23
4 El problema y sus implicaciones teologicas	26
I LA EVOLUCION DE LA CRITICA	31
3 <i>Fase de radicalizacion</i>	35
1 Los prebultmanianos	36
2 Bultmann y la teologia del kerigma	40
4 <i>Periodo de reaccion</i>	46
1 Joachim Jeremias	46
2 Ernst Kasemann	48
3 Gunther Bornkamm	51
5 <i>La «nueva hermeneutica»</i>	
1 La «nueva investigacion» sobre Jesus	57
2 Los predecesores de la «nueva hermeneutica»	60
3 E Fuchs y G Ebeling	66
4 Conclusiones	70

6	<i>La generacion de los teologos</i>	73
1	Cristologia entre los protestantes	73
2	Cristologia entre los catolicos	77
3	Conclusiones y lecciones de una historia	83
7	<i>La exegesis catolica</i>	85
1	Puntos de convergencia	86
2	Critica de la posicion «clasica» sobre la relacion Jesus-evangelios	87
3	Tres niveles de la «Traditionsgeschichte»	90
4	Los ejes de la investigacion actual	93
II	INDICACIONES METODOLOGICAS	99
8	<i>Indole especifica del genero literario «evangelio»</i>	101
1	Del evangelio oral al evangelio de Marcos	101
2	¿Por que los evangelios despues de las epistolas?	105
3	Rasgos caracteristicos del genero literario «evangelio»	108
9	<i>Estatuto de la historia y conduccion del historiador</i>	114
1	Memoria, historia e historicidad	114
2	El conocimiento historico	116
3	Aplicacion al problema de los evangelios	120
4	Condicion del historiador	123
5	Resultados	125
III	BOSQUEJO DE UNA DEMOSTRACION	127
10	<i>La aportacion de la critica externa</i>	131
1	La nocion de autor	132
2	La autoridad de los evangelios	135
3	La actitud de la iglesia	138
11	<i>La mediacion de la iglesia primitiva y el proyecto de la escuela de las formas</i>	141
1	La escuela de las formas su proyecto	141
2	Originalidad y meritos de la FG	143
3	Aspectos negativos de la FG	147
4	Tres problemas principales	150
12	<i>Jesus y sus discipulos o la comunidad prepascual</i>	152
1	Punto de partida y metodo	153
2	La comunidad de Jesus y de los discipulos «Sitz im Leben» interno	155
3	La actividad prepascual de los discipulos «Sitz im Leben» externo	157
4	Balance de una investigacion	160

13	<i>Lenguaje y actitudes del ambiente eclesial primitivo (I)</i>	162
1	La paradoxis o tradicion	164
2	La tradicion judeo-cristiana y otros ambientes de cultura oral	170
3	Doble dinamismo de la tradicion	172
14	<i>Lenguaje y actitudes del ambiente eclesial primitivo (II)</i>	175
1	Testigo, apostol, servidor de la palabra	175
2	Enseñar, predicar, evangelizar, evangelio	182
3	Conclusion	185
15	<i>La mediacion de los evangelistas y la contribucion de la «Redaktionsgeschichte»</i>	188
1	En los origenes de la «Redaktionsgeschichte»	189
2	Impulso decidido y jefes de fila	191
3	Descripcion general del trabajo de la RG	193
4	Diversos tipos de actividad redaccional	195
5	Contribucion de la RG a la investigacion sobre Jesus	198
16	<i>Criterios de autenticidad historica de los evangelistas</i>	202
1	Indicios y criterios, aproximaciones y actitudes	203
2	Criterios primordiales o fundamentales	207
3	Criterio secundario o derivado el estilo de Jesus	218
4	Criterios mixtos	220
5	Conclusiones	222
	CONCLUSION Balance de un estudio	227
1	Una demostracion	227
2	Una convergencia de aproximaciones y argumentos	231
3	Un itinerario	234
4	Fe e historia	238
	<i>Bibliografia general</i>	241