

TRADICIÓN DE JESÚS Y KERIGMA DE CRISTO

El autor, teólogo e historiador del cristianismo, esboza la historia de la tradición cristiana primitiva estudiando un problema fundamental del NT: la relación que existe entre el carácter peculiar de la predicación misionera en las Iglesias helénicas, llevada a cabo por Pablo, y la tradición palestina, reflejada en los evangelios.

Tradition de Jésus el kérygme du Christ: la double histoire de la tradition au sein du christianisme primitif, Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses, 47 (1967) 1-20

El problema

Considerando globalmente el NT nos encontramos con uno de sus problemas fundamentales: la mayor parte de los materiales contenidos en los evangelios falta en las cartas de Pablo y en los demás textos que provienen de las regiones helénicas, alcanzadas por la misión cristiana en la época paulina y postpaulina. Faltan totalmente los relatos de los evangelios sobre Jesús si prescindimos de las siguientes perícopas: -1Cor 11,23: tradición de la Cena del Señor; -2Pe 1,17: cita sacada del relato de la Transfiguración según Mt; -1Tim 6,13: alusión al solemne testimonio de Jesús ante Pilato; -Heb 5,7: puede ser que remita a la perícopa sinóptica de Getsemaní.

En cuanto a las citas de las "palabras" de Jesús, Pablo se remite a ellas sólo en tres ocasiones: -1Cor 7,10: prohibición del divorcio; -1Cor 9,14: los que predicán el evangelio deben vivir del evangelio; -1Tes 4,15: sobre la parusía, sin paralelo sinóptico preciso.

Entre los textos no paulinos se halla el discurso de Mileto (Act 20,35) donde se cita una sentencia del Señor Jesús sin paralelo sinóptico verificable: "Mayor felicidad hay en dar que en recibir".

Las palabras de Jesús en Pablo

Con todo, esta primera impresión puede ser engañosa. Si bien es verdad que Pablo no cita palabras del Señor, excepto en los tres pasajes aludidos, con todo no es menos cierto que en el curso de los desarrollos parenéticos dirigidos a sus fieles se ocultan palabras de Jesús, que conocemos por la tradición sinóptica.

Por ejemplo: en Rom 12,14 se dice: "benedicid a los que os persiguen, bendecid y no maldigáis". Tomada aisladamente, esta frase es una variante de la de Jesús, que Lc (6,27-28) y Mt (5,44) sacan de Q bajo dos formas distintas. En Le está formada por cuatro miembros: "amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os maltraten". Mt le da una forma bimembre que combina el primero y el último de los miembros de Lc: "amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persiguen". Muy probablemente esta segunda formulación es secundaria, como lo es la que se encuentra en Pablo. La prueba la constituye la adición: "benedicid . y no maldigáis". Por otra parte, el hecho de que las palabras mismas de la frase primitiva hayan sido permutadas, es el signo típico de que esta frase ha sido usada en la tradición oral de las iglesias, de donde Pablo la ha sacado. La Didagé (1,3) formula

así, ulteriormente, esta misma sentencia: "benedicid a los que os maldicen y orad por vuestros enemigos, pero ayunad por los que os maldicen". Se trata de una variante que integra más la sentencia en la vida de la Iglesia. Un paso más hacia la aplicación eclesial de esta sentencia lo da Policarpo (Filip 12,2) exhortando a la intercesión "por los reyes y potestades y príncipes y por los que os persiguen y odian y por los enemigos de la cruz". Es decir: la regla de pedir por las autoridades se encuentra íntimamente ligada con la exhortación de Jesús a rogar por los perseguidores, a los que se añaden los enemigos de la cruz. La Iglesia ha tenido experiencia de ellos y la sentencia del Señor debe tener también valor para ellos: la Iglesia no excluye a nadie de su amor. Así se valora la exhortación de Jesús en la situación histórica en que ella se encuentra.

A esta sentencia paulina de Rom 12,14 se le une otra que revela ser -también ella-, una variante de la sentencia de Jesús: "no volváis a nadie mal por mal" que aparece en Mt 5,38 procedente de Q y que se halla en Rom 12,17 (cfr. 1Tes 5,15). Pero en Pablo es la versión negativa de las sentencias formuladas positivamente en Mt, donde toda la serie se halla dominada por este tema. Así se explica la presencia en Pablo de estas dos sentencias en el mismo contexto (Rom 12), lo cual no parece debido a la casualidad. Más bien se podría admitir que toda esa serie de sentencias de la fuente Q ha sido incluida en el contexto más vasto de la tradición parenética. Esta hipótesis queda comprobada en 1Pe 3,9: "no devolváis mal por mal, ni insulto por insulto; por el contrario, bendecid". Se observa muy claramente aquí la combinación de dos sentencias: prohibición de la ley del talión y mandamiento del amor al enemigo.

Estos ejemplos muestran que los lazos de la "historia de la tradición" entre la tradición sinóptica de las sentencias y la tradición parenética de Pablo, son más estrechos de lo que a primera vista podía parecer. Y la razón deberá estar en que una parte del mensaje de Jesús -o su enseñanza- ha penetrado, en cuanto al fondo, en la tradición eclesiástica de las Iglesias de misión helénico-cristianas y ha contribuido allí, de una manera determinante, a la formación de una ética específicamente cristiana.

Diferencia entre las sentencias de Jesús en Pablo y en Q

Mientras en Q son presentadas, sin excepción, como palabras de Jesús y como enseñanza suya, en Pablo se encuentran colocadas bajo la autoridad del Señor glorificado -o bajo la autoridad del Espíritu- y se citan como preceptos cristianos de orden general, pues para Pablo la totalidad de la vida cristiana se encuentra colocada bajo la dirección del Espíritu (Gál 5, 25: "si vivimos según el Espíritu, obremos también según el Espíritu"), ya que todo lo que hacen y dicen los cristianos es "fruto del Espíritu" (Gál 5,22). No se trata, empero, de una tesis teológica particular de Pablo, sino de la opinión corriente en la tradición de las Iglesias de misión (cfr. 1Pe 1,2), pues para él la exhortación a una conducta tal según el Espíritu es la exhortación del mismo Señor. Así puede introducir todo el pasaje parenético de 1Tes de la manera siguiente: "Por lo demás, hermanos, os exhortamos y rogamos *en el nombre del Señor Jesús*, a que viváis como conviene que viváis para agradar a Dios, según aprendisteis de nosotros, y a que progreséis más. Sabéis, en efecto, las instrucciones que os dimos *de parte del Señor Jesús*. Porque ésta es la voluntad de Dios: vuestra santificación" (1Tes 4, 1-3). *De parte del Señor Jesús* es una fórmula muy empleada por Pablo y con la cual quiere atestiguar el poder y la fuerza de su parentesis como poder y fuerza de Cristo. Agrupados todos los pasajes semejantes aparece claramente que Pablo piensa en el Cristo glorioso.

Con todo, el pasaje a propósito del divorcio (1Cor 7,10) parece indicar que Pablo conoce algunas sentencias originales del Señor, pues cuando distingue entre la autoridad directa del Señor y la suya propia adopta en su modo de expresarse una noción que, en el fondo, no corresponde verdaderamente a su forma de pensar. Esta noción procedería del medio intelectual de la tradición sinóptica de Jesús, y como en esta tradición toda sentencia no puede ser sino palabra de Jesús, hemos de concluir que 1 Cor 7,10 es un signo aislado de que, en el período prepaolino, algunas sentencias de Jesús debieron pasar a la tradición de las Iglesias misioneras helénico-cristianas y, con ellas, esta noción de la autoridad particular de la tradición de Jesús. De este empréstito parece tener conciencia Heb 2,3 al hacer depender la tradición eclesiástica de la enseñanza de Jesús mismo.

El hecho de que Pablo no invoque en sus cartas la autoridad del Jesús prepaolino, como único maestro, no es consecuencia de un juicio teológico personal de Pablo, como ha dicho Bultmann. Ya que cualquiera que sea el verdadero sentido de expresión realmente difícil de Pablo: "y si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así" (2 Cor 5,16), se puede decir que se trata de una tesis teológica enunciada *a posteriori*, con la que justifica la situación adquirida en materia de tradición por sus Iglesias.

Evangelios escritos y tradiciones orales

Por otra parte, no se puede probar una influencia de los evangelios escritos sino hacia la mitad del siglo II. Las citas de las palabras del Señor que se encuentran en los Padres Apostólicos, lo mismo que en Pablo, han debido ser tomadas de las tradiciones orales. Examinadas las citas bajo la óptica de la historia de la tradición, resulta que las citan sin precisar que se trata de palabras de *Jesús*, y se las emplea como exhortaciones cristianas de orden general. Si bien en los Padres Apostólicos se encuentran también palabras de Jesús -y en mayor número que en Pablo- expresamente designadas como tales, ello depende de una evolución, realizada a finales del siglo I y comienzos del II, en la autoridad reconocida a las palabras del Señor. Esta evolución se realiza en la zona de tradición helénico-cristiana, donde los elementos de la tradición de Jesús son cada vez más utilizados, cobrando mayor importancia el carácter normativo de sus palabras, y preparando el terreno a la adopción de los evangelios escritos, cuya formación ha constituido un momento decisivo en la historia de la tradición en el seno del cristianismo primitivo.

El evangelio de Mc debe ser considerado como un ensayo muy original destinado a reunir los diversos materiales de la tradición de Jesús en la perspectiva del *kerigma misional*, que tenía por tema, central -lo mismo que las cartas de Pablo- la muerte y resurrección de Jesús. Así, Mc hace del relato de la pasión y de la pascua el punto hacia el cual convergen todas las líneas de fuerza de su libro, que se profesa "euangélion" en el sentido más estricto del término. Término que, en la zona adicta a la tradición de las Iglesias de misión, designaba la predicación misionera, es decir: el anuncio de la muerte y resurrección de Jesús.

La difusión de estos evangelios escritos entre las Iglesias misionales helénico-cristianas significará el descubrimiento de una multitud de materiales nuevos: el Señor muerto, resucitado y glorioso toma los rasgos del Jesús prepaolino de la tradición de Jesús. Este

Jesús prepascual se hace la imagen normativa del "kyrios christós" que la fe helénico-cristiana había concebido siempre como el Crucificado resucitado y glorioso.

Los evangelios escritos contribuirán, así, a la interpenetración de los dos dominios de la tradición, hasta entonces distintos: la tradición de Jesús y el *kerigma* de Cristo.

Prehistoria de la traducción sinóptica fuera de Palestina

Pero, ¿cómo puede explicarse que la tradición de Jesús, hasta entonces aislada, penetrase de repente en la zona helénico-cristiana de las Iglesias misioneras, antes de la difusión de los evangelios escritos?

He aquí nuestra hipótesis: la tradición de los judeo-cristianos de Palestina -que tenía antes de su exilio del año 70 (guerra judía) la huella de la *tradición de Jesús*- es la que ha penetrado, a través de Siria, en el medio, ambiente de las tradiciones misioneras que tenían hasta entonces la huella diferente de un *kerigma de Cristo*.

Confirmaciones de este intercambio las constituyen las pocas palabras del Señor que se encuentran en Pablo, los elementos de coloración helenística de la tradición sinóptica (estilo griego de una gran parte de los sinópticos, amplio uso de los LXX), todo lo cual nos lleva a concluir que existe una prehistoria de la tradición sinóptica de Jesús fuera de Palestina. El carácter particular del evangelio de Juan encontraría, sin duda, aquí su mejor explicación: en una comunidad cuya tradición tuviese en Palestina su primer origen, pero que hubiese sufrido a continuación una evolución particular.

Así llegamos a nuestra hipótesis de trabajo: algunos materiales de la tradición sinóptica conocieron relativamente pronto una historia extra-palestinense.

Con todo, siempre hay que reconocer que en los materiales de la tradición judeo-cristiana el centro normativo es el Jesús prepascual; mientras que en las de las Iglesias de misión helénico-cristianas, lo era el Cristo glorioso.

HISTORIA DE LA TRADICIÓN CRISTIANA PRIMITIVA

Estructura de los materiales sinópticos de la tradición de Jesús

En su estado primitivo los materiales de los sinópticos remontan a los testigos judeo-cristianos, pues la comunidad primitiva portadora de la tradición de Jesús está en su origen. Según la "historia de las Formas" conviene clasificar estos materiales en las siguientes categorías:

1. - El relato seguido de la historia de la pasión y resurrección del Señor, que ostenta un carácter propio y cuya trasmisión ha obedecido a reglas particulares.
2. - Los materiales muy abundantes y variados de la tradición de los logia (Q) a los que se pueden añadir las parábolas. Se trata de elementos aislados, transmitidos aisladamente, pero que fueron agrupados en pequeñas colecciones.

3. - Los relatos muy variados relativos a Jesús, entre los cuales hay un grupo que representa, en términos de la historia de la tradición, el estadio más antiguo. Son los que Dibelius ha llamado "paradigmas", y que se formaron por cristalización en torno a una sentencia de Jesús. La conexión orgánica entre el acontecimiento y la sentencia que los caracteriza falta en la gran masa de los puros relatos y leyendas. Su forma muestra estrechas relaciones con la tradición de los logia (Q). Por ello podríamos decir que estos relatos han sido transmitidos en el mismo medio vital que los logia (Q).

4. - Otro grupo lo forman los relatos relativos a Jesús que proceden secundariamente de los anteriores, que han sido elaborados bajo un interés cristológico, y que denotan un número importante de caracteres helénicos.

El medio vital de la tradición de los logia (Q)

Se presenta en ellos al Jesús prepascual como predicador y maestro. Es falso eliminar la existencia de toda tradición de la época prepascual y contar sólo con los "recuerdos vivos" de los discípulos u otra cosa parecida. No; ya que la existencia de una amplia tradición postpascual que se presenta en su *forma* como una tradición que remonta al Jesús anterior a la Pascua, presupone la existencia de una tradición prepascual.

El medio vital postpascual de la tradición de los logia está determinado por el hecho de que se sitúa en la prolongación del medio vital de la tradición prepascual de Jesús. Así se explica que en la tradición que se transmite después de Pascua, sea el mismo Jesús de antes de Pascua quien habla. E igualmente se explica el que allá donde los testigos elaboran -basándose en las palabras de Jesús que han recibido- una enseñanza nueva, resulta que no enuncian dogmas cristianos generales, sino que lo presentan como palabras de Jesús. Este es el sentido que hay que dar a Mt 23,8: "no os dejéis llamar Rabbi, porque uno sólo es vuestro maestro, y vosotros sois todos hermanos". Esta sentencia, colocada en un cuadro de polémica antifarisaica, define la tradición palestino-cristiana de Jesús con mucha claridad: la comunidad cristiana no se contenta con descartar toda otra enseñanza que no sea la enseñanza de Jesús; va más lejos: no quiere como maestro sino a Jesús. Esto ilumina el medio vital de esta tradición, el cual difiere sensiblemente de la escuela y de la sinagoga judía del mundo ambiente. La relación entre maestro y discípulo en la sinagoga judía queda reemplazada aquí por la relación entre los discípulos y Jesús, el maestro. Así se podría decir: el medio vital del conjunto de la tradición de los logia ha sido la actividad didáctica que se ejercía en una sinagoga cristiana, transformada así por la relación fundamental con Jesús.

¿Qué autorizaba a los discípulos de Jesús, portadores de una tradición prepascual, para crear y conservar -incluso después de la muerte de su único maestro- una institución que se diferenciaba tan profundamente de las sinagogas y de las instituciones rabínicas que funcionaban en el ambiente judío, del cual ellos mismos habían salido?

La respuesta es: la experiencia de la resurrección de Jesús, que era la constatación de que Dios había otorgado a Jesús -único maestro antes de la Pascua- una confirmación escatológica. Lo cual implicaba: 1) por una parte, que su enseñanza, así como había sido el vehículo antes de Pascua, recibía también después esta misma autoridad escatológica; 2) por otra, que la *relación de los discípulos con Jesús*, maestro único, había cambiado de estructura y que ahora tenían que rehacerla ellos mismos; 3) la explicación del

proceso de transmisión que se instaura: se transmiten los relatos que se tenían del período anterior a la Pascua y se crean nuevos fragmentos de tradición. Para la formación de estas nuevas tradiciones existe una ley dictada por el medio vital en un círculo de los discípulos de Jesús: no se *puede* formular ni transmitir ninguna enseñanza si no es formulada o transmitida como enseñanza de un solo y único maestro.

El medio vital de la historia de la Pasión y Pascua

Esta historia, en su forma, no tiene ningún paralelo en las tradiciones de la sinagoga judía y se diferencia de la tradición de los logia. Constituye un relato bastante largo, seguido y autónomo, cuyas unidades han sido cuidadosamente incorporadas al hilo continuado del relato que, de esta manera, se alarga más y más sin perder, por ello, su unidad y continuidad.

¿Qué razón hay para elaborar una forma tal y para que arraigue sin cesar en la tradición? No en vistas a la enseñanza, ya que no tiene un carácter didáctico. Aquí se cuenta y se quiere contar, y contando se presupone un auditorio que escucha desde el comienzo hasta el fin. Se trata, por tanto, de una leyenda cultural destinada a ser recitada y ¿por qué no en torno a una mesa que se tomase como recuerdo del banquete de despedida de Jesús? El tema del banquete parece estar en el fondo del relato de la pasión. Por tanto el relato de la pasión y Pascua tiene, desde su origen; el carácter, de una recitación cultural y difiere por su medio vital, de todo el resto de la tradición de Jesús, cuyo cuadro es el discurso didáctico.

Distinguir dos medios vitales, uno para los logia y otro para la pasión, no implica que haya dos tradiciones distintas, pues los agentes de su transmisión son los mismos para los dos grupos, a saber: la única comunidad primitiva de Jerusalén como comunidad de los discípulos de Jesús, reconstruida después de Pascua, que ha conservado en dos medios vitales de su existencia unas tradiciones que estos medios han marcado con su impronta respectiva.

Considerada en su conjunto toda la antigua tradición palestina de Jesús, se constata que no se puede separar de su relación con Jesús maestro y mediador; y precisamente con el Jesús de antes de Pascua, que es la norma de la enseñanza cristiana. Aquí radica, precisamente, la diferencia de estructura entre la tradición de Jesús procedente del cristianismo palestino y la tradición del kerigma misional que existió al mismo tiempo que aquella, pero separada de ella y localizada en la zona helénica: En el kerigma misional el mensaje central sobre Jesús se limita a la predicación de su muerte, sepultura y resurrección, en función de una mediación escatológica, mientras que las palabras de Jesús se disuelven en una parénesis de orden general. Los cristianos de esta zona de tradición velan en Jesús al único Señor resucitado; no al único maestro. Así queda constatada una profunda diferencia de estructura entre la primera tradición helénico-cristiana y la tradición palestina-cristiana.

Relación histórica existente entre la tradición de Jesús y el kerigma de Cristo

Para explicar esta profunda diferencia que acabamos de enunciar, hay que examinar los comienzos, de la tradición misionera helénico-cristiana. Pero como los comienzos del

cristianismo helénico se sustraen a la investigación histórica, será necesario trabajar con hipótesis y combinaciones. Habrá que lanzarse a ellas si queremos encontrar una respuesta a nuestros interrogantes.

El primer indicio nos lo proporciona la biografía de Pablo. Su conversión se coloca antes de la mitad del cuarto decenio del siglo 1. Conoció las primeras tradiciones cristianas en Damasco y, más tarde, en la comunidad de Antioquía, de donde debió sacar los elementos de tradición que estuvieron a la base de su trabajo misionero y que, marcadas con su impronta, iban a formar el núcleo de la tradición básica de todas sus comunidades. La tradición del kerigma misional, de la que buscamos los orígenes, existía, pues, ya, lo más tarde, hacia el año 40 -probablemente ya alrededor del 35-. Es muy improbable que en esa época Pablo haya tomado paralelamente la tradición de Jesús, procedente de la comunidad primitiva, o que haya adquirido de ella un conocimiento más profundo. El contenido de los textos paulinos prueba que Pablo no ha conocido la tradición de Jesús porque ésta, bajo la forma descrita, faltaba en la tradición del cristianismo helénico del cual él es el representante.

El segundo indicio nos lo proporciona Esteban. Las tradiciones antioqueñas que afloran en los Hechos a partir del capítulo 6 permiten remontarnos un poco más arriba. Esteban había sido convertido a la fe en Jesús en los primeros tiempos de la comunidad primitiva. Pero, ¿cómo se puede pensar que algunas gentes hayan llegado a ser cristianos en Jerusalén sin conocer la tradición de Jesús de la comunidad primitiva? Y si se convirtió Esteban y sus amigos bajo la influencia de alguno de los miembros de la comunidad primitiva, ¿cómo explicar que hayan formado una tradición que se diferencie tan fundamentalmente de la tradición primitiva? El círculo de Esteban había recibido la designación de "helenistas" para diferenciarlo del de los "hebreos". Se trata de una diferencia de lengua y de conducta. Los "helenistas" son judíos de lengua griega, provenientes de la diáspora, que habían asimilado bien los elementos de la cultura griega y eran aceptados en los medios judíos palestinos, de donde salían los miembros de la comunidad primitiva.

Después del estudio de Ernst Haenchen sobre Act 6,9 podemos señalar las siguientes hipótesis sobre los comienzos del cristianismo helenístico:

1. - Los "helenistas" de Jerusalén, amigos de Esteban, constituían un grupo autónomo de cristianos, ninguno de los cuales había vivido jamás con Jesús y que, por consiguiente, no habían tenido ninguna relación personal con la tradición del Jesús prepascual. En la historia de la Iglesia era la primera vez que todo un grupo de cristianos llegaba a la fe por el anuncio de la resurrección de Cristo (en el sentido de Rom 10,17: "la fe viene de la predicación").
2. - La estancia de los amigos de Esteban en Jerusalén después de su conversión es muy breve, así como breve es también el contacto que tuvieron con la comunidad primitiva.
3. - Este contacto no tuvo lugar sin tensiones (Act 6,1). Según el acta de acusación de Esteban (Act 6,11; compárese con 21,21) se puede suponer que la piedra de toque haya sido la postura de los helenistas frente a la ley.
4. - Los "helenistas" eran diferentes, en todo caso, por su lengua de los miembros de la comunidad primitiva de lengua aramea.

5. - Los "helenistas" concentraron todos sus esfuerzos en las tentativas para ganar a su fe los miembros de su sinagoga de origen. Puede ser que, después de su conversión, los amigos de Esteban no se integrasen plenamente en la vida comunitaria, sino que formasen un círculo relativamente autónomo, sobre todo debido a que tenían que emprender una campaña misional en el seno de su sinagoga de origen. Esta última reacciona violentamente: Esteban sufre el martirio. Sus amigos huyen de Jerusalén y fundan en diversos lugares de la diáspora -Antioquía entre otros- los embriones de las comunidades cristianas que se desarrollan muy rápidamente. En efecto: este cristianismo helénico ha sido desde sus comienzos intensamente misionero. Los Hechos lo refieren en muchos pasajes de una manera digna de fe. Así se explica, igualmente, el carácter kerigmático de toda la tradición de este medio.

De ser ciertas estas hipótesis tendríamos una explicación satisfactoria del carácter peculiar de la tradición helénico-cristiana.

La resurrección de Jesús, y su función escatológica de mediador, fue el mensaje -vivido por la comunidad primitiva- que provoca la conversión de los helenistas. Mensaje que encontraba su sentido y su significación profunda a propósito de la transmisión de la *enseñanza* de Jesús. Enseñanza que no se podía conocer si uno no se integraba en la vida cotidiana de la comunidad y en su *actividad didáctica*. En la medida en que los helenistas no participan de esa vida comunitaria -por sus circunstancias históricas particulares- resulta que el mensaje de la resurrección de Jesús queda en ellos relativamente aislado. Pero en la medida en que han permanecido en contacto con la comunidad, ha pasado a su tradición un número restringido de palabras de Jesús, y un cierto conocimiento de su enseñanza y de su autoridad única. Pero en el contexto de su kerigma misional esta enseñanza de Jesús recibe otra significación: la tradición se caracteriza, en primer lugar, por el mensaje aislado de la resurrección de Jesús y su mediación redentora escatológica, mientras que las palabras de Jesús se integran en las exhortaciones y reglas de vida para los creyentes. La parénesis, y en su contexto las palabras que la tradición atribuía a Jesús, sufre la atracción del kerigma dominante y las palabras de Jesús llegan a perder de vista su carácter particular: la referencia al Jesús prepascual.

Independientemente de estos hechos, la comunidad primitiva ha conservado, por su parte, la tradición de Jesús; la ha continuado desarrollando y la otorgó en dote a la tradición helénico-cristiana a la que debía pertenecer el futuro histórico, transmitiéndole así un patrimonio central y decisivo.

La continuidad histórica de las tradiciones

Si este esbozo de la historia de la tradición cristiana primitiva es válido, resulta que existe una solución de continuidad en la historia de los comienzos del cristianismo primitivo; no entre Jesús y la comunidad primitiva (o más exactamente: entre la tradición de Jesús tal como existía *antes y después* de Pascua) sino más bien entre la tradición de la comunidad primitiva palestina y la de las Iglesias de misión helénico-cristianas.

Pero, ¿cómo se puede comprender teológicamente y reconstruir históricamente -al menos en una hipótesis- la formación de la tradición misionera helénico-cristiana y su relación con la tradición de la comunidad primitiva?

La comprensión teológica hay que llevarla a cabo en función de la resurrección de Jesús, que tiene una significación central en las dos tradiciones y que las une de una manera total y decisiva. En la tradición palestina la resurrección constituye el preámbulo divino que permite que el mensaje y la enseñanza de Jesús se continúe después de Pascua. En la helénica, por su parte, la resurrección es el preámbulo realizado por Dios para que la salvación escatológica sea otorgada a la fe en Jesús, el Señor resucitado.

El problema de la continuidad histórica encuentra también su explicación en la resurrección de Jesús, que es la confirmación escatológica a la vez que el lazo fundamental entre la enseñanza de Jesús y su muerte y resurrección. Anunciando la resurrección de Jesús se expone, de hecho, lo esencial del mensaje prepascual de Jesús.

Ya que toda la predicación de Jesús remite a su verificación escatológica por Dios mismo, ésta es ciertamente la experiencia que los discípulos de Jesús realizan después de su muerte. Así, la experiencia de la resurrección de Jesús es la condición de la transmisión postpascual de su enseñanza para la comunidad primitiva misma.

Por consiguiente: en la perspectiva teológica de esta última, lo esencial del mensaje de Jesús se encontraba presente y activo en el mensaje helénico-cristiano de la resurrección de Jesús por Dios. Por esta razón decisiva la Iglesia primitiva ha podido considerar que formaba, con las Iglesias helénico-cristianas, la comunidad única e indivisible de los discípulos de Jesús, y sobre esta base es como se han podido regular las relaciones mutuas.

Así, en la época postapostólica, en el momento en el que -desde el punto de vista histórico- expiraba la comunidad primitiva, pudo ésta transferir toda su tradición de Jesús al fondo de la tradición del cristianismo helénico. Visto bajo este ángulo, el canon neotestamentario es, efectivamente, el primer término alcanzado por la historia de la tradición cristiana primitiva, al mismo tiempo que constituye la herencia que el cristianismo primitivo ha legado a la Iglesia de todos los tiempos.

Tradujo y condensó: CARLOS MARIA SANCHO