

EL JESÚS HISTÓRICO Y EL CRISTO DE LA FE

Das Problem des historischen Jesus, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 51 (1954) 125-153. Publicado también en Exegetische Versuche und Besinnungen, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1964, I, 187-214

LA SITUACION ACTUAL

De la teología liberal a Bultmann

Dos hechos motivaron el que, pasada la primera guerra mundial, se considerara que el problema del Jesús de la investigación histórica, aun sin haber llegado a una solución plena, pareciera haber alcanzado un cierto término: 1) La discusión de la teología dialéctica con el liberalismo y la renovación del mensaje de la Reforma descubrían un falseamiento del evangelio donde quiera que la cuestión del Jesús histórico se presentara como decisiva para la teología y predicación. 2) Al mismo tiempo, el trabajo de la "historia de las formas" probaba que gran parte del mensaje de Jesús contenido en los sinópticos no era auténtico, sino formación de la fe de la comunidad primitiva en sus diversos estadios. Y como la tradición sobre Jesús sólo nos ha llegado mediante la predicación del cristianismo primitivo, se concluía que el auténtico portador y formador del evangelio era la fe pascual.

Bultmann sacó de manera radical las consecuencias de lo dicho. Ya en su obra sobre Jesús dejó de apoyarse exclusivamente en aquel material cuya autenticidad quedaba fuera de duda en su "Historia de la Tradición Sinóptica". Se limitaba a buscar cuál era la capa más antigua de predicación primitiva cristiana en la que, prácticamente, se fundían la predicación de Jesús y su reflejo en el kerigma de la comunidad; pero evitaba conscientemente realizar la separación de ambos. Posteriormente, en su obra sobre el cristianismo primitivo en el marco de las religiones antiguas, situó a Jesús dentro del judaísmo tardío y, de acuerdo con ello, esbozó la teología neotestamentaria como un desarrollo del mensaje cristiano primitivo, haciendo de Jesús simplemente un presupuesto del mensaje. En consecuencia, la fe cristiana se entiende como fe en el Señor glorificado; para ella, el Jesús histórico deja de tener, en cuanto tal, un significado constitutivo.

¿Superación de Bultmann?

Hasta el presente no ha habido una verdadera discusión sobre este punto. Pero parece que tal situación toca hoy a su fin. La antigua polémica se enciende de nuevo y, probablemente, se formarán frentes definidos. La ciencia progresa por antítesis y el radicalismo bultmanniano provoca una reacción. Por otra parte, actualmente nos preocupa el problema de una intelección correcta de la historia e historicidad, lo cual, en el teólogo, se concretará en torno al problema del Jesús histórico y su significado para la fe. Más en concreto, hay tres perspectivas que orientan ahora la crítica: 1) En primer lugar, un esfuerzo por probar que los sinópticos contienen mucha más tradición auténtica de lo que acepta la opinión contraria. 2) En segundo lugar, una defensa de la fidelidad, si no ya de toda la tradición evangélica acerca de la pasión y la pascua, sí al menos de la más antigua tradición. En ambos casos sirve de guía el interés por superar la oposición entre kerigma y tradición. Se quisiera mantener que el kerigma (el mensaje

evangélico) incluye la transmisión de hechos, tal como son mediados por la tradición. 3) Con esto se ha llegado, en tercer lugar, a la concepción sistemática de una historia salvífica paralela a la historia universal, incrustada en ella pero a la vez separable de ella, poseedora de leyes y continuidad propias, y representada en la historia de la fe y de la Iglesia.

Así, pues, nuestra situación se caracteriza por el hecho de que el problema típicamente liberal del "Jesús histórico" vuelve a adquirir peso teológico, y ello, a) en un tiempo en que, paradójicamente, el liberalismo ya ha sido abandonado en gran parte, y b) por oposición a una crítica teológica e histórica surgida precisamente del liberalismo. a) : Durante doscientos años la investigación crítica trató de liberar al Jesús histórico de las cadenas de la dogmática eclesial, para acabar reconociendo al final del camino que su intento estaba condenado al fracaso, porque la predicación cristiana primitiva y la dogmática eclesial unida a ella son la única manera que tenemos de saber algo acerca del Jesús histórico. b) : Pero en ese mismo momento, el que hasta ahora había sido enemigo de la crítica histórica da a su vez un viraje, porque teme que se podrían abrir las puertas a un escepticismo radical y que, renunciando a un acceso directo a la historia fáctica, se pondría en peligro la historicidad de la revelación misma. Para defenderla, recurre a la prueba de los hechos reales y de la credibilidad de la tradición.

Comenzaremos nuestra investigación preguntando por la significatividad de la historia fáctica en el marco de la historia como contexto significativo ¹.

LA PROBLEMÁTICA DE LO HISTÓRICO-FÁCTICO EN NUESTROS EVANGELIOS

Pasado y significación

También lo que en el NT se narra como historia significativa se ha convertido para nosotros, que vivimos casi dos mil años más tarde, en "puro pasado". Esto significa que, ni aun cuando lográramos descubrirlo con la mayor exactitud y amplitud posible, tendríamos acceso inmediato a ello. Nuestra lengua, modo de pensar situaciones y decisiones, difieren de las de entonces. Frente a ese pasado experimentamos que el hecho de morir co-determina la historia, lo cual se manifiesta, en el curso de las generaciones, como discontinuidad. La historia fáctica sólo nos llega por la tradición y se nos hace comprensible solamente mediante la interpretación. Porque conocer meramente los hechos ocurridos nos sirve de bien poco. El racionalismo y supernaturalismo han intentado en todas las épocas corroborar la credibilidad de lo narrado en el NT, ya sea de manera parcial, ya en su totalidad. Pero, ¿qué ha resultado? En manos de los racionalistas, el Jesús de los evangelios se convirtió en una imagen semejante a nosotros, dando como resultado tantas imágenes cuantas eran las personas que lo contemplaban. Mientras que el supernaturalismo logró hacer de Jesús un "prodigio" (*mirakel*) sólo accesible mediante el sacrificio de nuestro entendimiento. En ninguno de los dos casos se ganó algo para la fe.

Debería ser evidente que la historia evangélica no se nos aproxima más por el sólo hecho de que la disolvamos en "hechos desnudos" (*bruta facta*). Desconocer esto es el error de quienes quisieran extraer la historia salvífica, como hecho objetivamente comprobable, de la historia universal y, al hacerlo, logran, a lo más, recurrir a una

profusión de sucesos maravillosos. Por el hecho de destacar a Jesús como taumaturgo no se ha puesto a nadie, en sentido estricto, ante la decisión entre fe e incredulidad. La transmisión de meros hechos no fundamenta, en cuanto tal, la comunicación y continuidad históricas.

Por lo visto, la cristiandad primitiva era consciente de ello. Sólo así se explica que no concibiera los evangelios en primer término como "informes" y que su propio kerigma ocultara la imagen del Jesús histórico, lo cual nos sitúa, como historiadores, ante la dificultad o aun imposibilidad de una reconstrucción.

No fue por simple descuido o imprudencia por lo que la comunidad mezcló su mensaje con el de su Señor. La comunidad obró de la única manera que le era posible, dado que para ella no estaba en juego la reproducción de un suceso maravilloso, sino la decisión que se le exigía entre fe e incredulidad. Interpreta lo que también para ella se ha convertido ya en puro pasado, en historia fáctica; y lo hace a partir de su propia experiencia, sirviéndose para ello de su predicación. Sustraer así los hechos pasados a la posibilidad de que se les considere como meras curiosidades y prodigios. Con ello proclama que Jesús no es para ella solamente el taumaturgo, sino su *Kyrios*, su Señor. Dicho paradójicamente: la comunidad conserva la continuidad de significado histórico con Jesús, al dejar en el olvido gran parte de los hechos históricos fácticos de su vida terrestre, para reemplazarlos por su propio mensaje. Este proceso se ha repetido continuamente a lo largo de la historia de la Iglesia: la continuidad con el pasado se conserva siempre mediante el rompimiento con la terminología, las representaciones y las teologías recibidas y, en una palabra, con la tradición.

Lo dicho se puede observar ya en las diversas formas del kerigma palestino y helenístico. Especialmente en el paso de la predicación *de* Jesús a la predicación *sobre* Jesús se nota una variación en el mensaje neotestamentario que no es ni casual ni arbitraria, pero que nos pone en dificultades. Es comprensible que, como ha sucedido frecuentemente, se quiera concluir de aquí la total discontinuidad de la historia cristiana. Pero la variación a que aludimos posibilita, en realidad, la continuidad de esta historia. Porque la historia fáctica no adquiere importancia histórico-significativa por la tradición en cuanto tal (por la mera enumeración de hechos), sino por la interpretación (por la comprensión de los hechos). La variación del kerigma neotestamentario prueba que la cristiandad primitiva mantuvo su adhesión a la confesión de su fe en medio del cambio de los tiempos y situaciones, aunque este cambio la obligara a modificar la tradición que le había sido comunicada. La historia fáctica sólo tiene significado histórico-significativo en cuanto habla a nuestro presente, cuestionando y respondiendo, o sea, en cuanto encuentra intérpretes que escuchan y representan su pregunta y su respuesta para nuestra generación. Esto obliga a la cristiandad primitiva a transmitir la historia fáctica sólo dentro del kerigma.

Pasado y significación en los evangelios

Hay que tener en cuenta que los diversos escritos neotestamentarios tienen una relación muy diversa con los hechos de la vida de Jesús. Sólo los cuatro evangelios ofrecen el mensaje de Cristo en el marco de la vida terrestre de Jesús, lo cual causará extrañeza cuando se los contraponga a los demás escritos del NT. Estos, en efecto, aunque aluden a veces a su vida, sólo dan importancia al hecho de la cruz y resurrección, considerado,

no desde el punto de vista del historiador, sino desde la perspectiva de su significado salvífico.

Y ni siquiera los evangelios tienen una relación unívoca con la historia fáctica. Difícilmente puede dudarse de que los sinópticos creían de buena fe que transmitían una tradición auténtica sobre Jesús. Mas no es posible suponer lo mismo respecto al cuarto evangelista. Su manera de violentar el material narrativo, de descuidar la tradición sinóptica, de orientar la totalidad, obliga a suponer que era consciente de su discrepancia con la tradición y la buscaba positivamente. La historia fáctica tiene interés para él sólo en cuanto refleja las experiencias siempre recurrentes de la fe cristiana; es decir, en cuanto le ofrece la posibilidad de escribir, para su época, la historia significativa del Cristo presente.

Siguiendo a Dibelius, hay que decir que el evangelio de Marcos es el libro de las epifanías secretas de Jesús. La palabra y obra del Cristo son anticipación de la gloria del Resucitado; la vida terrena es la lucha que precede a la victoria y sólo puede entenderse desde ésta. La historia fáctica no ocupa, pues, el centro, sino que se limita a constituir el escenario sobre el cual el hombre-Dios se presenta ante sus enemigos para la lucha. Con ello se "mitifica" la historia de Jesús.

Sólo nos queda por considerar a Mateo y Lucas. Pero antes conviene hacer una pausa para dar un vistazo a lo obtenido hasta el presente. Es mérito de la crítica radical haber reconocido la problemática de lo histórico en los evangelios. La crítica, en contra de sus esperanzas originales, no llegó al Jesús histórico, sino al kerigma primitivo como dato primigenio de la tradición evangélica. Tuvo que renunciar a su intento de elaborar una vida de Jesús, pero no para caer de nuevo en brazos de la cristología metafísica, sino permaneciendo fiel a su planteo histórico, aun cuando hubiera de cambiar la formulación de su pregunta original.

El Jesús histórico, cuya exigencia no se niega, nos sale al encuentro en el NT, no como fue "en sí", sino como el Señor de la comunidad creyente. La vida histórica sólo juega un papel en los evangelios en cuanto que ya desde entonces era el Señor. Todo lo demás queda opaco, de suerte que no estamos en posición de determinar con precisión su imagen, su desarrollo, su camino real. El significado de este Jesús fue tan fuerte para la fe, que ya desde las épocas más remotas absorbió su historia fáctica casi por completo. La experiencia presente de épocas posteriores hizo que los hechos de su pasado terreno fueran irrelevantes cuando no le servían de reflejo de una experiencia permanente. Esto nos obliga a preguntarnos si es apta la fórmula "el Jesús histórico" (entendiendo histórico en el sentido de fáctico), dado que fomenta la ilusión de una posible reproducción de su vida.

Así, pues, es inútil insistir en el conocimiento de lo que fue la vida fáctica de Jesús. Más aún, la mesa tradición de los "hechos desnudos" de su vida podría incluso ser perjudicial para la comprensión auténtica. Sólo tiene continuidad de significado histórico con la historia fáctica quien mediante ella se sitúa en una nueva responsabilidad, pero no quien sólo se interesa por su causalidad y teleología o, simplemente, arrastra el peso de su tradición. Dicho teológicamente: sólo en la decisión de la fe o de la incredulidad puede aquella historia petrificada de la facticidad de Jesús cegar a ser historia viva. Ésta es la razón por la cual su conocimiento nos llega exclusivamente en el kerigma de la

comunidad. Ella no podía separar la historia del Jesús terreno de su propia historia; para ella, una problemática orientada sólo hacia el Jesús histórico constituía una abstracción.

EL PROBLEMA DE LA HISTORIZACION EN NUESTROS EVANGELIOS

Lo dicho tiene también un revés que no podemos dejar de lado. La decisión de la comunidad primitiva no puede llevarnos a ahogar el problema de la investigación histórica sobre Jesús, a pesar de todas sus dificultades. No podemos, sin más, sustraernos a la problemática de nuestros antepasados de la crítica liberal; por otra parte, la historiografía científica nos enfrentará siempre con este problema. Los evangelios muestran un interés real por esta historia fáctica, y a este interés debemos su origen y su forma, tan distinta de los demás escritos del NT. No podemos admitir soluciones unilaterales, llevados por la exageración de ciertas intuiciones válidas. Y esto es exactamente lo que sucedería si absolutizamos la proposición -en sí válida- de que el mensaje cristiano descansa sobre la fe pascual, cosa que hay que afirmar ante todo como antítesis de la investigación liberal sobre la vida de Jesús. Pero esta proposición no debe negar la relevancia que dan los evangelistas a lo fáctico para la fe misma. Porque aunque la cristiandad primitiva, al identificar al Jesús humilde con el Señor glorificado, manifiesta que, al exponer la historia, no puede hacer abstracción de su fe, también expresa igualmente que no quiere sustituir la historia por un mito. Lucha tanto contra el docetismo como contra una doctrina histórica de la kénosis². Para ella, el Jesús terreno sólo puede ser comprendido desde la pascua, pero la pascua no puede entenderse de manera adecuada si se abstrae del Jesús terreno. El evangelio se sitúa siempre en una guerra con dos frentes.

Es preciso determinar con precisión las causas de esta actitud. Parece que la manera más fácil de hacerlo será comenzar con aquella tradición de la cual consta que no es auténtica, puesto que allí se llegó a un proceso que podríamos caracterizar como historización de lo no histórico. El interés que sirvió de guía en este proceso determinará también, en líneas generales, la presentación de lo que realmente es histórico-fáctico. A este propósito parece especialmente instructiva la historia de la infancia en Mateo.

Mateo

Dos motivos se destacan en la narración sobre la infancia: por una parte, se hace referencia continuamente al cumplimiento de la escritura y, por otra, se establece un paralelo con la *haggada*³ de Moisés, cuyo significado puede resumirse en la fórmula siguiente: el segundo redentor es como el primero. Tanto en Moisés como en Jesús el nacimiento del niño produce la intranquilidad del gobernante, la petición de consejo a los sabios, la muerte de niños, la salvación milagrosa- Desde el punto de vista de la historia de la tradición se anotará que el relato de Moisés ofreció a la tradición de Jesús sus rasgos característicos y, desde el punto de vista de la historia de las religiones, se añadirá que esta transferencia de motivos es algo comprobable y que constituye un caso típico de mitificación. El problema teológico surge cuando se pregunta qué motivó la unión de lo mítico con la historia de Jesús. En este punto nos ayudará precisamente el paralelo con la manera de probar a base de las profecías: de la misma manera como la escritura encuentra su cumplimiento en los hechos descritos, el esquema mítico servirá

para caracterizar al niño como salvador futuro del pueblo de Dios. Invirtiendo la formulación: dado que Jesús es el salvador futuro, es posible trasladar a él el esquema tradicional; su infancia debió ser como la de Moisés. Así se llegó, pues, a una historización de lo mítico. Su evolución fue rápida, en la medida en que Mateo ya no duda que está transmitiendo una historia fáctica real. El proceso esbozado adquiere nueva significatividad cuando comprendemos que la escatología cristiana primitiva se hace presente aquí como presupuesto y como configuradora de la tradición de Jesús.

También en otros lugares la escatología ha determinado la historia fáctica de Jesús presentada por los evangelios. Se podrían aducir muchos ejemplos que lo demuestran claramente: en Mateo aparecen los milagros de Jesús bajo el signo de la misericordia de Dios, que ha de manifestarse en los últimos tiempos. Se interesa por los milagros de Jesús desde su escatología especial (cfr. Mt 9-10 y la respuesta al Bautista, 11, 5). Del sermón del monte resulta claro que Mateo ve en Jesús al portador de la Torá mesiánica. Esta perspectiva nos permite comprender por qué aparece Jesús como un rabino y como fundador de una comunidad orientada escatológicamente, (cuestión menos evidente de lo que podría parecer; en efecto, ¿cómo unir la imagen del rabino con la filiación divina?). La respuesta es que Jesús no era un rabino cualquiera: de nuevo la escatología del evangelista determina aquí la historia de Jesús- También en la pasión y en las narraciones pascuales es evidente la tendencia escatológica de las pruebas proféticas. Así, pues, toda la historia de Jesús del primer evangelio está formada a partir de la escatología.

Marcos y Juan

Lo mismo sucede en el segundo y cuarto evangelios. A pesar de las apariencias, no se trata para Marcos de presentar a Jesús como el hombre milagroso, sino de mostrar cómo en la vida terrena se hace presente la gloria del Hijo de Dios resucitado, revelándose a las potestades que dominan la tierra quién es su verdadero Señor. Esta manera de presentar Marcos a Jesús se debe a que, para los cristianos venidos del paganismo, la superación de lo demoníaco se sitúa en el centro del acontecimiento escatológico. Ello permite una fuerte reducción en lo referente a las palabras de Jesús.

En cuanto a Juan, su presentación de la historia de Jesús como historia de la presencia del Logos sobre la tierra, corresponde a su escatología y a la eliminación de lo apocalíptico. (En lugar de extenderme en este punto, me remito al comentario de Bultmann sobre Juan).

Lucas

En los escritos lucanos se complican las cosas. Es importante, a la vez que problemático, el que en ellos la historia de Jesús encuentre su continuación en la de los apóstoles. Esto tenía sentido en un mundo en el que la escatología apocalíptica ya no dominaba toda la vida, como había sido el caso en la cristiandad primitiva. Para Lucas, la esperanza escatológica, aunque ya no tiene un interés central, constituye aún un elemento de la doctrina cristiana (y cuando el tercer evangelio nos da una impresión diferente, habremos de atribuirlo al peso de la tradición asumida y conservada por Lucas). La historia salvífica, de continuidad histórica verificable, reemplaza a la

escatología cristiana primitiva. Esta historia, iniciada por el obrar de Dios en el AT y que alcanza su punto máximo en Jesús, se despliega en la historia de la Iglesia y llegará a su fin en el último día. El esbozo de una sucesión cronológica y geográfica determina toda la obra lucana, dándole claridad. Este orden externo manifiesta el orden interno creado por el plan salvífico. Dios es el gran ordenador del cosmos y de las edades (cfr. el discurso en el areópago). Con ello se constituye Lucas en el primer historiador cristiano que trata de trazar los períodos del plan salvífico. Su evangelio es la primera vida de Jesús en la que se tienen en cuenta la causalidad y teleología y se hacen perceptibles la comprensión psicológica, la labor recopiladora del historiador y la tendencia edificante. Para ello ha de pagar Lucas un precio no pequeño: su Jesús es el fundador de la religión cristiana; la cruz, una equivocación de los judíos, que no entendieron las profecías; la resurrección es la manera como corrige Dios el fracaso del hombre. La historia (*Geschichte*) de Jesús se convierte en un verdadero pasado, en historia fáctica, en el "initium christianismi". Como tal, puede unirse luego a la historia de los apóstoles y se contrapondrá al presente del catolicismo naciente como el pasado sagrado, modelo de lo que la Iglesia puede y debe ser. Esto resulta del reemplazo de la primitiva escatología cristiana por una consideración de historia de salvación. Pero, con ello, nos prueba Lucas, "*e contrario*", que la representación de la historia fáctica de Jesús depende de la manera como se conciba la escatología. *Si en los demás evangelios el problema de la historia táctica constituye un problema especial de la escatología, en Lucas la escatología se convirtió en un problema especial de la historia táctica.*

EL SENTIDO DE LO HISTÓRICO-FÁCTICO EN NUESTROS EVANGELIOS

Con este resultado, ¿qué hemos ganado para nuestra problemática? En primer lugar, a nuestros evangelios, si prescindimos de Lucas, no les interesaba comprender la historia de Jesús en su totalidad, ni comprobar si cuanto relataban era fiel a la realidad. Para ellos, la historia sólo importaba en cuanto era el punto de incisión de los acontecimientos escatológicos. Esto vale especialmente de Jesús, acontecimiento escatológico por antonomasia. Se presupone su historicidad y su vida humana, pero se convierte esta vida humana (sus palabras y obras) en una cadena de revelaciones divinas y obras del poder de Dios de modo que se imposibilita cualquier comparación con otra vida humana, y, por tanto, no puede ser captada con la categoría de una historicidad fáctica. Así, aunque el camino de Jesús discurre, como cualquier otro, entre el nacimiento y la muerte, no son éstos el comienzo y fin del camino, ni son hechos naturales, sino acontecimientos salvíficos. El intento de Lucas por colocar esta vida dentro de la categoría de la historicidad hace que Jesús sea el hombre milagroso, traedor de una moral nueva; hace de su cruz una equivocación de los judíos y de la resurrección el milagroso despertar de un muerto.

Ephapax

¿Qué sentido tiene, pues, para los demás evangelios esa historia fáctica; a veces casi absorbida por lo escatológico pero, sin embargo, subrayada por los evangelios? La respuesta puede darse con la palabra escatológica *ephapax*, que reúne en sí dos significados: "una vez" y "de una vez para todas". Es evidente que a los evangelios les interesa la contingencia por la que el acontecimiento escatológico se vincula a esta persona concreta. Porque este acontecimiento escatológico no es la culminación de un

proceso de evolución, cuyos lazos causales y cuyos efectos pudieran explicar su significado. La revelación dejaría de ser revelación de Dios si se la situara en un contexto de causalidad intrahistórica. Sólo puede serlo en un encuentro no justificable. Por lo demás, revelación no es la comunicación de una idea, sino un obrar que se apodera de mí. En ella conozco, no una cosa cualquiera, sino a mi Señor definitivo. De ahí que sea posible rechazar la revelación, siendo así que a los hechos objetivos se los puede quizá pasar por alto, pero no se los puede rechazar. La contingencia de la revelación, manifestada en su vinculación a una historia concreta (la de Jesús de Nazaret), refleja la libertad del Dios que actúa y fundamenta la posibilidad de nuestra decisión; dicho de otra manera: crea el momento decisivo (el *kairos*) que puede ser hora de gracia u hora de culpa⁴. Y puesto que la cristiandad primitiva experimentó la historia terrena de Jesús como el *kairos*, por eso escribió evangelios y, aun después de pascua, no renunció a la historia fáctica de Jesús. La pascua no superó sino que confirmó esta experiencia. La única modificación que experimentó la fe antes y después de pascua es que del "una vez" resultó el "una vez por todas"; del encuentro aislado con Jesús resultó la presencia del Señor glorificado.

"Condescendencia"

Hay otro elemento que obliga a la fe a mantener su vinculación a la historia fáctica de Jesús. Es bien extraño que el evangelio de Juan describa la presencia permanente del Señor glorificado precisamente en el marco de una historia del Jesús terreno (lo cual, es de notar, sucede igualmente en los sinópticos, si bien sin la osadía del cuarto evangelista). En el simbólico joánico lo pasado parece perder todo significado propio y convertirse casi en la proyección del presente sobre el pasado, el reflejo de la experiencia del presente. Pero, ¿por qué la historia del Señor glorificado se describe como si fuera la del terreno? Podríamos condensar la explicación de este hecho con el término "condescendencia" de Dios. El cuarto evangelio, surgido de las luchas antidocetistas, no puede renunciar al hecho de que la revelación tiene lugar sobre la tierra y en la carne. A pesar de la violencia hecha a la historia fáctica, no ha podido ni querido renunciar del todo a ella, dado que con ella se mantienen o caen, no sólo la contingencia de la revelación, sino también la corporalidad terrena como lugar suyo. La revelación sucede en la historia humana y se mantiene en ella. La ambigüedad de esta historia se echa de ver ante la posibilidad de que se la convierta en mero pasado insignificante. Pero esta ambigüedad es el reverso de la condescendencia divina. El evangelista lo expresa al escribir la historia del Señor glorificado como si fuera la del humillado.

El extra nos de la salvación⁵

Los sinópticos no le dieron cabida a este simbolismo. Establecen, ciertamente, la relación con el presente de sus lectores, pero dan a conocer con claridad el carácter pretérito de lo que narran. Esto se observa con máxima claridad, comparándolos con el cuarto evangelio, en la descripción de la pasión y resurrección. No creo que ello se deba meramente a una reflexión teológica más débil de parte de los sinópticos, sino que nos presenta una auténtica intención de la fe. Porque la historia, aunque esté determinada por las posibilidades y decisiones del hombre, no puede disolverse en una sucesión de situaciones. Nuestras posibilidades y decisiones se encuentran predeterminadas por los

acontecimientos del pasado, que nos cierran y abren posibilidades. Nos encontramos siempre en un *kairos* que trasciende el momento inmediato. Cuando los sinópticos, al revés que Juan, dan tanta importancia al pasado quieren referirse al *kairos* que ha comenzado con Jesús, es determinado por él y predestina cada situación y decisión posterior. Quieren, diría yo, destacar el "*extra nos*" de la salvación como un dato previo a la fe. La adhesión a la historia fáctica es una manera de expresar ese "*extra nos*". Se trata ciertamente de un procedimiento peligroso, según se evidencia en Lucas, quien convierte el *kairos* en una época, convierte la predestinación en una evolución progresiva, convierte a la salvación (en cuanto es algo previo a la fe) en presencia de hechos verificables que se presentan a nuestro conocimiento y finalmente, convierte a la gracia (en cuanto es una llamada a la fe) en legitimación de la Iglesia como organización de la religión cristiana.

Si lo dicho es de alguna manera correcto, se sigue, una vez más, que la escatología ha llevado a representar en los evangelios la historia de Jesús. Se sigue, en segundo lugar, que la cristiandad primitiva no centraba su interés en los hechos desnudos del pasado, sino en poner en claro la esencia de su fe y de su propia historia mediante el recurso al pasado. Se ve, en tercer lugar, que en este punto no se llegó a un parecer unánime, sino a respuestas divergentes, aunque todos aceptaban que la historia fáctica de Jesús era constitutiva para la fe, por haber una identidad entre el Señor terreno y el glorificado. La fe pascual fundó el kerigma cristiano pero no le dio su primer y único contenido; descubrió que Dios había obrado desde antes de que fuéramos creyentes y da testimonio de ello incluyendo en su predicación la historia terrena de Jesús. Nosotros no podemos hoy suprimir la identidad entre el Señor glorificado y el terreno sin caer en el docetismo y sin suprimir la posibilidad de distinguir la fe pascual de un mito. Pero ni nuestras fuentes ni los conocimientos que hemos adquirido en lo precedente nos permiten hacer que el Jesús histórico reemplace al Señor glorificado. Nos encontramos, pues, nuevamente ante el problema que los evangelios solucionaron a su manera. Su falta de unanimidad en la respuesta radicaliza la dificultad y nos muestra que la lucha en torno al Jesús histórico es un auténtico problema teológico.

LA PERPLEJIDAD DEL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

Derecho y límites de la crítica

Los evangelios creían de buena fe que transmitían una tradición en gran parte digna de crédito sobre el Señor terreno. A nosotros la crítica histórica nos ha destrozado esa buena fe. Ya no nos basta con una corrección crítica de la tradición (en la que se probaría la eventual inautenticidad de algún elemento); nosotros tenemos que analizar la autenticidad de cada uno de ellos. Es decir: no hemos de demostrar el derecho de la crítica, sino más bien sus límites. Porque también se olvida con frecuencia que los evangelios ofrecen primariamente el kerigma, y que sólo dentro de éste se dan dichos y obras del Jesús terreno. Con esto se desconoce que la crítica puede llegar a imponer correcciones y modificaciones en el material kerigmático que poseemos, pero de ningún modo puede llegar hasta el lenguaje y hechos del Jesús terreno. La consecuencia inevitable de este olvido es una confusión de imágenes de Jesús, todas ellas dignas de crédito -el rabino, el maestro sapiencial, profeta, siervo de Dios, etc-. Con respecto a los milagros, pasión y pascua, caben todas las posibilidades -el escepticismo, la crítica cautelosa, la confianza plena-; todas ellas pueden ser defendidas con el método histórico

crítico. Pero para llegar sólo a una postura personal en medio del caos general. Ante tal situación, sólo una crítica radical puede ayudarnos a salir adelante; entendiendo radical, no en el sentido de un impulso descontrolado hacia lo extremo, sino como la apertura frente a la problemática objetiva.

Pero también esta crítica se encuentra ante dificultades metódicas ingentes. No hay criterios formales para destacar el material que procede auténticamente de Jesús, a pesar de que los haya para distinguir muchos elementos de la tradición palestinese y helenística (por ejemplo, para el dicho sapiencial, profético, vaticinios escatológicos, etc). La razón es que la crítica se ha preocupado por la "situación vital" (*Sitz im Leben*) de los géneros narrativos, es decir, por el papel que juegan en la vida de la comunidad, pero no se ha preocupado por lo que cabía llamar "la individualidad histórica". Sólo puede ayudarnos a excluir la autenticidad de aquello que, por su misma "situación vital", no puede serlo.

Lo mismo sucede respecto a los criterios basados en la cronología y contenidos conceptuales del cristianismo primitivo. Podemos formarnos una idea suficiente sobre el reemplazo del entusiasmo post-pascual por un rabinismo cristiano y sobre su desarrollo ulterior, hasta llegar al catolicismo primitivo; pero la fase más antigua, cuya distinción de la tradición proveniente de Jesús sería importantísima, nos queda a oscuras. De ahí resulta una discusión interminable sobre cuestiones como la de si Jesús fundó una comunidad e instituyó sacramentos.

Posibilidades de la crítica

El resultado es un sinnúmero de enigmas: ¿desde cuándo data el enfrentamiento entre helenistas y judíos que aparece en Hechos 6?, ¿cuál es el papel jugado por Pedro? Y así sucesivamente. Mientras no se resuelvan estos problemas, hay poca probabilidad de llegar a una división y ordenación del material sinóptico en sus trozos más antiguos. Pero, en lugar de entrar en detalles que serían interminables, prefiero caracterizar la perplejidad de la investigación crítica en líneas generales. Consiste en que, por un lado, la credibilidad histórica de la tradición sinóptica en su conjunto se ha hecho incierta, y sin embargo, para determinar el material auténtico sobre Jesús, carecemos tanto de criterios sólidos como de un presupuesto imprescindible, es a saber, una visión de conjunto del cristianismo primitivo en sus estadios más antiguos. Sólo en un caso podemos pisar tierra firme con alguna seguridad: cuando nos encontramos con alguna tradición que por la razón que sea, no puede ni derivarse del judaísmo, ni ser atribuida a la primera cristiandad y, en especial, cuando la cristiandad judía ha suavizado o alterado el material recibido, por considerarlo demasiado atrevido. Vamos a considerar precisamente este material. Pero tenemos que ser conscientes, desde el comienzo, de que con ello no conseguiremos ninguna claridad sobre todo aquello que unió a Jesús con su medio ambiente palestinese y con su comunidad. En este punto quedan abiertas las posibilidades para las hipótesis más diversas. Sin embargo, para nosotros tal vez sea aún más importante comprender qué es lo que le separaba de sus enemigos y amigos.

LO CARACTERÍSTICO DE LA MISION DE JESÚS

Jesús y la Ley de Moisés

La exégesis está de acuerdo en que no puede dudarse de la autenticidad de la primera, segunda y cuarta antítesis del sermón del monte. El "pero yo os digo" reclama una autoridad igual a la de Moisés y opuesta a ella, con lo que Jesús -a pesar de haber sido presentado como rabino o profeta- se sitúa de hecho por encima de Moisés, bajo cuya autoridad se situaban siempre los rabinos y profetas. Un rabino sólo diría "pero yo os digo" para oponerse a otro rabino, jamás en contra de Moisés. Lo inaudito de esta fórmula prueba su autenticidad; prueba que Jesús supera la pretensión de los rabinos y profetas y que, aun siendo judío y presuponiendo la piedad judía tardía, rompe esta esfera. La única categoría que haría justicia a sus exigencias, independientemente de si él mismo la empleó o no, es aquella categoría que también sus discípulos le atribuyen luego, la de Mesías.

Lo precedente no es un fenómeno esporádico en los sinópticos. La toma de posesión frente al sábado y las prescripciones sobre la purificación reflejan la misma relación dialéctica con la Ley que, buscando la voluntad de Dios, rompe la letra de la Ley. Difícilmente se dirá que Jesús dejó intacta la Torá, y que sólo radicalizó su exigencia. Así lo entendió Mateo, ciertamente; pero la historia del evangelio es igualmente historia de incomprendimientos. La soberanía de Jesús se manifiesta, especialísimamente, en los casos en los que sus primeros discípulos se creyeron en el deber de debilitar y corregir sus palabras, para poder aceptarlas.

En este contexto es muy interesante la discusión sobre las espigas (Mc 2, 23 ss). Sólo Marcos trae la afirmación de que el sábado ha sido instituido para el hombre y no el hombre para el sábado. Y los tres sinópticos prosiguen con aquello de que el Hijo del Hombre es señor del sábado. Es evidente que ambos dichos chocan entre sí y que sólo el primero cabe dentro de una conversación que hasta ese momento no se había referido a Cristo. (Se podría tal vez objetar que es dudoso que Jesús haya empleado aquí el título de Hijo del Hombre; Bultmann proponía, a este propósito, que se trata de una mala traducción del arameo, donde se hablaría simplemente del hombre) ⁶. El dicho acerca de la libertad del Hijo del Hombre frente al sábado expresa una clara limitación y debilitamiento del dicho precedente. Se puede suponer que esta limitación fue obra de la comunidad, que sólo podía conceder a su Señor, pero no a todo hombre, la libertad que Aquél tomara para sí. La comunidad se asustó con la grandeza del don.

Con respecto a las prescripciones sobre la pureza legal se da el mismo proceso. Mateo opina que el ataque de Jesús valía sólo frente al rabinismo y farisaísmo, que exageraban las exigencias de la Torá. Pero cuando alguien niega que la impureza viene de fuera, toca los presupuestos mismos de la Torá y su texto, así como la autoridad de Moisés. Toca igualmente los presupuestos de la totalidad del culto antiguo, con su praxis sacrificial y expiatoria; suprime la diferencia entre sagrado y profano, con lo cual puede libremente unirse a los pecadores. Para Jesús, la impureza del mundo nace del corazón. La purificación del corazón del hombre es la salvación del mundo y el comienzo del sacrificio agradable a Dios.

Finalmente, Jesús destruye también las bases de la demonología antigua, basada en la concepción del hombre como un ser amenazado por las potestades del mundo y que, además, desconoce que el mundo mismo está amenazado por el hombre. Es cierto que

se relatan curaciones de endemoniados y que Jesús mismo, en un dicho de autenticidad casi indudable (Mc 3, 27; Mt 12, 28) hace suyo este poder. Pero lo importante es saber en qué sentido lo hace, si como mago que deja al mundo endemoniado y afirma un dualismo metafísico, o como quien, conocedor de la maldad del corazón humano y su fuerza demoníaca, arrebatada este corazón para Dios. No hay duda de que Jesús no defendió un dualismo metafísico -de lo contrario, ¿cómo podía ser descrito como maestro sapiencial?- y tampoco hay duda de que no se sentía enviado para luchar contra el demonio, sino para servir al hombre.

Con esto podemos formular nuestro primer resultado: Jesús pudo pasar por alto el texto de la Torá y la autoridad de Moisés con una soberanía inaudita. Esta soberanía destruye las bases del judaísmo antiguo (lo cual ocasiona la muerte de Jesús) y suprime además la demonología y cosmovisión de la antigüedad, que mantenían una antítesis entre lo cívico y lo profano.

¿Judío piadoso o rabino?

Lo dicho nos hace dudar de Jesús como el hombre piadoso, perteneciente al círculo de los "*anawim*", que estudia la escritura noche y día y encuentra allí el modelo de su camino como siervo de Dios. No hay por qué negar que Jesús conociera bien las escrituras, pero otra cosa es si fueron ellas el factor determinante de su obrar. Hay argumentos en contra. ¿Qué lo habría llevado al probable rompimiento con su familia y al bautismo de Juan? Además, su relación con Moisés y la Torá no recomiendan esta opinión. Es cierto que Mateo y la tradición precedente tenían motivos para presentar a Jesús como un rabino, pero no hubo jamás rabinos que no estuvieran bajo la autoridad de Moisés; por otra parte, ni era fácil hacerse rabino, ni debió mezclarse el rabinato con el movimiento del Bautista. Además, la mayoría de las citas bíblicas de los evangelios proceden claramente de la teología de la comunidad. Finalmente, es de notar que hay dos puntos en los que el Jesús sinóptico se aparta mucho de la imagen del rabino y de la del modelo de judío piadoso: Jesús como maestro sapiencial y como profeta.

Maestro sapiencial

Hay que reconocer que es difícil afirmar la autenticidad del material referente a este tema, dado que se trata de concepciones populares y refranes. Pero hay dichos tan paradójicos que parecen auténticos. Sirva de ejemplo el logion de Mt 10, 26 s y par, con su exigencia de gritar desde los tejados lo escuchado en secreto. Bultmann lo reduce a un refrán que pide precaución por lo pocas veces que los hombres guardan un secreto. Si esto es así, ¿cómo se ha llegado a darle la vuelta convirtiendo una amonestación en una exigencia? Si el sentido del actual dicho es que en los últimos tiempos hay que echar por la borda toda prudencia, coincidiría con el dicho que en Mt 6, 25 ss pide el abandono de las precauciones, dando un giro extraño a la tradición judía sobre la fe en la providencia: hay que aspirar al reino de Dios y dejar de lado toda otra preocupación. Dejarlo todo es el revés de recibirlo todo. Sea lo que fuere de la autenticidad de estos dichos, es, en todo caso, difícil de compaginar la imagen del maestro sapiencial con la del rabino, dado que el primero vive en la inmediatez de la intuición -tal como lo conocemos por las parábolas- y el segundo se encuentra determinado por la reflexión y vinculación a la estructura.

Una segunda consideración da pleno sentido a esta primera. En el dicho ya citado de Mt 12, 28, Jesús supera a los demonios por el espíritu de Dios que lo llena. Jesús se creía inspirado. El uso del "amén" al comienzo de los logia importantes lo demuestra. En efecto, el "amén" es primariamente una respuesta; y su empleo al comienzo de la frase expresa una seguridad equivalente a una aseveración juramentada y señala una certeza inmediata, como la procedente de una inspiración. A partir de esta certeza se afirman las antítesis del sermón del monte, se impugna la esencia de las leyes acerca del sábado y la pureza legal, surge la relación dialéctica con la escritura, se exalta la exigencia de lo que ve el amor frente a las exigencias de la obediencia ciega que exaltaba el rabinato. En esta certeza de conocer y anunciar la voluntad de Dios se distingue Jesús del rabinato. Debió él considerar que era el instrumento del espíritu de Dios que el judaísmo esperaba para los últimos tiempos.

Profeta

Por lo tanto, parecería natural llamar a Jesús profeta. Pero esto no es suficiente. Ningún profeta podía sustraerse a la autoridad de Moisés sin ser un falso profeta, y a ninguno correspondía el significado escatológico que Jesús da a su obra. En este lugar me parece instructivo el logion de Mt 11, 12 s, según el cual el reino de Dios padece violencia desde los días del Bautista hasta ahora y -según la única interpretación que, a mi parecer, es posible- se encuentra obstaculizado por los violentos. Es una idea bien extraña. Porque, ¿qué es el reino de Dios, para que ocurra tal cosa? Lucas no supo responder a esta pregunta y cambió el sentido al dicho, haciendo que Jesús proclamara que todos serían obligados a entrar en el reino. Y tampoco Mateo supo qué hacer con el dicho, por lo cual hizo de la proposición que en Lucas precedía a la otra ("la ley y los profetas llegan hasta Juan") una transición a la explicación acerca de Juan como Elías que regresa. La historia del logion muestra que se trata de un material de la más antigua tradición, ya ininteligible para los evangelistas. Pero su contenido indica claramente que es auténtico. Porque en este dicho se cierra el período salvífico del AT con el Bautista, el cual, a su vez, pertenece ya a una nueva época. De esta época puede decirse que, aunque el reino de Dios ha entrado ya, se encuentra aún impedido. El Bautista, que ha iniciado el cambio de los *eones*, se encuentra bajo la sombra de Jesús, que habla en este momento y pronuncia su "hasta ahora". ¿Quién más que Jesús puede contemplar retrospectivamente el período salvífico ya cerrado del AT, sin degradar al Bautista (como hicieron luego la comunidad y el NT), sino poniéndolo a su lado y haciendo de él el introductor del nuevo *eón* -cosa que habría sido considerada monstruosa por futuras generaciones? Evidentemente, esto sólo puede provenir de Aquel que, con su evangelio, trae el reino, un reino que puede aún ser obstaculizado, por presentarse en la forma desnuda del evangelio.

Mesías

Jesús creía que con su palabra llegaba a sus oyentes la *basileia* (el Reino). ¿Se entendía, pues, a sí mismo como mesías? Sólo daré mi opinión personal. No creo que se pueda probar la respuesta positiva a la pregunta. Creo que todos los lugares donde hay un predicador mesiánico han de ser tenidos por kerigma de la comunidad. Para mí, ni siquiera es auténtico Mc 8, 38 (el hijo del hombre se avergonzará de quien se avergüence de Jesús), dado el carácter de "dicho profético palestinese" que tiene. Esto

significa -en contra de Bultmann- que Jesús no contaba con un segundo Hijo del Hombre distinto de él. De lo contrario, ¿cómo podía el Bautista haber introducido ya el nuevo *eón* y mantenerse, sin embargo, a la sombra de Jesús? El predicado de Hijo del Hombre reflejará, pues, la cristología y apocalíptica postpascual. El no haber reclamado para sí la mesianidad sería algo muy característico de Jesús. Esto lo distinguiría tanto de la esperanza judía tardía como de la predicación de su comunidad. Jesús, en lugar de trazar una imagen futurista, habría hecho lo que era preciso hacer en el presente y habría dado importancia central a su tarea y no a su persona. Su comunidad, al confesar que era el mesías y el hijo de Dios, habría dado testimonio de que entendió la característica peculiar de su misión.

Hemos visto la singularidad del Jesús histórico en su predicación y desde ella hemos comprendido sus obras y su destino. El difícil problema de la importancia que la espera escatológica tiene en la determinación de esta predicación sólo podrá ser tocado de paso- Se hace arduo por lo difícil que es probar la autenticidad allí donde se coincide con el judaísmo antiguo y con la comunidad postpascual. Pero se podrá al menos conceder -en contra de la escatología realizada de Dodds- que Jesús habló del futuro del reino de Dios. Mas, ¿en qué sentido lo hizo? Para él, el Reino ha irrumpido en el mundo con su palabra, los hombres son puestos ante la presencia del Reino y ante la decisión de obediencia y desobediencia; el poder del Reino destierra a los demonios; el Reino es digno de cualquier sacrificio. Jesús predicó, pues, en lugar de la escatología realizada, la escatología que desde entonces se está realizando (E. Haenchen). Lo dicho se confirma con la consideración de las parábolas, que deben ser leídas dentro del contexto de la predicación de Jesús y de la orientación escatológica de su mensaje. (Es decir: al interpretarlas no podemos hacer caso omiso de esta orientación. Jesús no vino para predicar verdades religiosas o morales generales, sino para decir en qué situación estamos respecto al Reino que llega, y respecto a Dios que se acerca al hombre como gracia y como exigencia).

CONCLUSIÓN

Como resultado de lo dicho, ¿será posible reconstruir con precaución algo así como una vida de Jesús? Yo diría que no. En una vida de Jesús no se puede renunciar ni a la evolución externa ni a la interna. De la última nada sabemos; de la primera, casi nada: la marcha de Galilea a Jerusalén, la predicación del Reino, el odio del judaísmo oficial y la crucifixión por los romanos.

De aquí no se seguirán la resignación, escepticismo o desinterés por el Jesús terreno, a quien el cristianismo primitivo quiso siempre identificar con el glorificado. No se puede vaciar docetísticamente de contenido esta intención de la comunidad, ni negar una serie de datos auténticos que la tradición sinóptica ofrece y que el historiador ha de aceptar. La solución a la problemática que nace de la absorción del Señor terreno por el glorificado se ha de encontrar, no en supuestos "hechos históricos desnudos", sino en la unión y tensión entre la predicación de Jesús y la de su comunidad. *La cuestión del Jesús histórico, en su sentido legítimo, es la de la continuidad del evangelio en medio de la discontinuidad de las épocas y de la variación del kerygma.* Hemos de plantearnos este problema y ver allí el punto de verdad que hay en la investigación liberal sobre la vida de Jesús, cuyo planteamiento mismo ya no compartimos. El evangelio, si no quiere caer en moralismo y misticismo, ha de estar vinculado al que, antes y después de la

pascua, se reveló como Señor. En su vida lo hizo sin legitimarlo de manera comprobable y sin pretender ser el mesías, aunque con el poder del Hijo. No se lo puede, por tanto, situar ni psicológica ni históricamente, ni tampoco dentro de la historia de las religiones. De él vale especialmente la contingencia histórica. El problema del Jesús histórico no es nuestra propia invención, sino el enigma que él mismo nos dejó y que el historiador no podrá resolver. Sólo lo resuelve quien lo confiese como lo que Jesús fue de hecho, aunque sin pretender serlo durante su vida terrena, a saber, su Señor y el portador de la libertad de los hijos de Dios. A su contingencia corresponde la contingencia de la fe, para la cual la historia de Jesús se repite ahora de nuevo como historia del Señor glorificado y predicado, pero a la vez (igual que entonces) como historia terrena en la que la promesa y la exigencia del evangelio le salen al encuentro.

Notas:

¹ Como es usual en la teología alemana, el autor distingue entre *Geschichte* e *Historie*, dando al primer término el sentido de historia en cuanto interpretada y poseedora de un significado; y reservando el segundo para la mera verificación de los «hechos desnudos». En esta traducción, cuando se trate de *Historie*, emplearemos el término «historia fáctica» o «puro pasado». La palabra *historia*», a secas, o «historia significativa», la reservaremos para traducir el término *Geschichte* (N. del T.).

² Docetismo equivaldría aquí a un Dios sin verdadera historia humana. Y Kenotismo histórico equivaldría a una historia sin auténtica dimensión trascendente (N. del T.).

³ Haggada: género narrativo del AT. Cfr. SELECCIONES DE TEOLOGIA IX, 33 (1970) 142 (N. del T.).

⁴ Kairos: tiempo. En la lengua griega este vocablo se contrapone al de *chronos*. Mientras *chronos* significa al tiempo en su mera continuidad y sucesión (o cuantitativamente considerado), *kairos* alude al tiempo en cuanto cargado de una cualidad especial (cfr. en castellano los dos significados de la palabra hora) (N. del T.).

⁵ *extra nos* (fuera de nosotros): giro típico de la dogmática protestante por el que se alude al carácter de iniciativa de Dios y a la incapacidad del hombre respecto de la salvación (N. del T.).

⁶ Es decir: Hijo del Hombre es una expresión equívoca que, en arameo, puede también significar simplemente hombre. Cabe, pues, la posibilidad de que la frase a partir de la que argumenta Käsemann, en el caso de que la hubiera pronunciado Jesús, significara simplemente: el hombre es señor del sábado. En este caso no sería una debilitación de la frase anterior (N. del T.).

Tradujo y condensó: JAVIER ESCOBAR