

EL ACCESO A JESUS A TRAVES DE LOS EVANGELIOS

JOSE M. CASCIARO

Jesucristo, el Verbo Encarnado, implica la más seria asunción que podría imaginarse de lo humano por lo divino. En consecuencia, el cristianismo es doctrina e historia inseparablemente unidas. Tal implicación mutua aparece de modo insoslayable en los cuatro Evangelios, que tienen su origen en el mismo ministerio público de Jesús y en el *kérygma* apostólico y han sido escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo a los Evangelistas. Por todo ello, la cuestión del acceso a Jesús a través de los Evangelios se ha presentado siempre, pero sobre todo en la cultura europea moderna y contemporánea, como el problema primordial de la credibilidad de la religión cristiana. Quién es Jesucristo es una cuestión de fe, pero enraizada en la historia. La veracidad histórica está en la base de la credibilidad de la doctrina evangélica. Toda reflexión teológica sobre Jesucristo implica la veracidad histórica del acontecimiento que es Jesús y, por ende, la veracidad histórica de los Evangelios, las Escrituras divinamente inspiradas y canónicas que se presentan como la fuente primordial de la Revelación divina escrita sobre Jesús.

Entiendo que el trabajo, que se me ha encargado para el presente Simposio de Teología, debe orientarse a plantear en sus justos términos esta cuestión fundamental y preliminar de la Cristología.

He estructurado el presente estudio en dos partes: en la *Primera* pasaré revista valorativa al proceso de las investigaciones exegéticas realizadas durante las últimas tres décadas y me extenderé sobre la doctrina de la Constitución dogmática *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II. En la *Segunda Parte* haré una breve referencia al replanteamiento de la cuestión en algunas pocas obras de Cristología aparecidas en la última década y, sobre todo, abordaré el problema *Fe e Historia*, con el modesto y difícil intento de aportar luz, desde mi ángulo de visión de exégeta de la Escritura.

PRIMERA PARTE

EL MÉTODO HISTÓRICO-FORMAL: CUESTIONES
Y REACCIONES SUSCITADAS

Del fracaso del historicismo protestante liberal en la empresa de reconstruir la figura del *Jesús histórico* y del *impasse* a que había llegado hacia el año 1900, intentaron salir Martin Kähler y siguiendo y desarrollando sus puntos de vista, Martin Dibelius y, sobre todo, Rudolf Bultmann. La solución propuesta por estos primeros fautores de la *Formgeschichtliche Methode* consistía, como es sabido, en radicalizar hasta el extremo la dificultad del problema para mostrar, definitivamente, la ilegitimidad de su planteamiento: era la negación más absoluta de que la fe tenga necesidad de buscar apoyatura alguna en la historia. Evidentemente esta actitud es la consecuencia última, pero perfectamente coherente, del principio luterano de la ruptura entre fe y razón, revestido de las orquestaciones de la crítica literaria moderna. Entre 1920 y 1940, en números redondos, la exégesis histórico-formal de los Evangelios planteaba el problema del acceso a Jesús según los puntos de vista siguientes, bien conocidos por todos: 1) Es imposible alcanzar al «Jesús de la historia», conocer su vida real y su obra personal. 2) Lo único cognoscible es el kérygma de la primitiva comunidad acerca de Jesús; además es lo único que nos interesa para la fe. 3) Se atribuye una extraordinaria capacidad creadora a la comunidad cristiana primitiva. 4) Las expresiones neotestamentarias están vehiculadas, de modo general, en la categoría precientífica del mito.

No nos vamos a detener más en las posiciones teoréticas de la *Formgeschichte*. Si las hemos mencionado como punto de partida de exposición de nuestro tema es porque, bien su aceptación, bien su repulsa, con toda la gama intermedia, están gravitando, todavía en estos momentos, sobre las discusiones del problema que se considera fontal de la Cristología, ya sea por parte de los exégetas, ya sea por parte de los cultivadores de la Dogmática.

Las investigaciones de detalle sobre el texto de los Evangelios, desarrolladas por los cultivadores posteriores del método histórico-formal desmentían, en buena proporción, el escepticismo radical de Bultmann y Dibelius y evidenciaban un cierto grado de historicidad; es decir, según los mismos métodos se venía a concluir que no sólo

podemos conocer lo que la primitiva comunidad creyó y predicó *acerca de* Jesús, sino también aspectos relevantes de la auténtica *predicación de Jesús*¹.

La exégesis católica en los años inmediatamente anteriores al Concilio Vaticano II

Con la Teología de la divina inspiración de S. Escritura, profundizada desde la Constitución *Dei Filius* del Concilio Vaticano I y las

1. Así, Ernst Käsemann, a partir de 1953, en su conferencia en Marburg sobre *Das Problem des historischen Jesus*, publicada en «Zeitschrift für Theologie un Kirche» 51 (1954) 125-153,² reclamaba la legitimidad, necesidad y posibilidad de la investigación sobre la continuidad real entre la predicación *de* Jesús y el kerygma apostólico *acerca de* Jesús. Günther Bornkamm, a partir de 1956, en su *Jesus von Nazareth*, y coincidiendo en buena medida con Käsemann *adversus* Bultmann, se mostraba persuadido de que se detectaba en el texto evangélico un talante de originalidad, fuerza y frescor que reclaman el sello de la personalidad inconfundible de Jesús y que, por tanto, la fe pascual se asienta en la historia prepascual. Ambos autores empezaron a tender el puente crítico que une el kerygma apostólico con la auténtica predicación y acciones de Jesús.

Por su parte, Hans Conzelmann y Willy Marxsen, desde 1954 y 1956 respectivamente (cfr. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas*, Tübingen 1954; W. MARXSEN, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums*, Göttingen 1956),³ mostraban con gran fuerza crítica que los evangelistas no habían sido meros compiladores del material evangélico,⁴ como habían afirmado Dibelius y Bultmann, sino verdaderos autores, que habían impreso en ese material el sello de su marcada elaboración personal, claramente reflejada en la estructura del esquema redaccional y en la peculiar concepción teológica. Con ellos se abría camino el método de la *Redaktionsgeschichte*. Mérito de Marxsen era también 'la distinción neta de un triple *Sitz im Leben* en la historia de las perícopas evangélicas: Jesús, el kerygma apostólico, los evangelistas.'

Las conclusiones de Conzelmann y de Marxsen abogaban también por una vuelta al valor histórico de los Evangelios, *adversus* Bultmann, aunque no tan decididamente como Käsemann y Bornkamm.

Ya desde 1925 el exégeta calvinista Oscar Cullmann, en su artículo *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 5 (1925) 459-477, se oponía enérgicamente al escepticismo bultmanniano y su desprecio por la «historia de Jesús». Cullmann, fiel a su concepción de la Revelación como incidencia sobrenatural en un proceso histórico de 'salvación', refutaba las interpretaciones simbólicas y míticas de la historia bíblica y defendía su carácter sustancialmente sobrenatural e histórico.

Pero la reacción quizá más fuerte *adversus* Bultmann, dentro de la exégesis luterana, ha sido la de Joachim Jeremias, en una larga serie de trabajos que empiezan por los años cuarenta (por ejemplo, *Die gleichnisse Jesu*, Zürich, 1947). Jeremias investiga sobre todo la *ipsisima vox Jesu*, que él hace emerger de los textos evangélicos sometidos a un minucioso análisis crítico. Hay mucho de legítimo en los trabajos de Jeremias, pero también una actitud reductora del Nuevo Testamento, pues parece desprenderse de sus consideraciones que sólo las auténticas palabras de Jesús serían las divinamente inspiradas de modo estricto, relegando el kerygma a una interpretación importante pero no definitivamente configuradora de la fe cristiana. Si a Bultmann y Dibelius les había importado sólo el kerygma, a Jeremias parece importarle sólo lo estrictamente cognoscible de Jesús: el valor del kerygma se reduciría a la transmisión del mensaje de Jesús y no sería ya un intérprete realmente válido,

grandes encíclicas bíblicas², los exégetas católicos consideraban incontestable la inerrancia y veracidad histórica de los Evangelios. Las diferencias observadas en el texto evangélico eran cuestiones, en todo caso, pendientes de soluciones concretas satisfactorias, que irían siendo allanadas con el progreso de las investigaciones y de los descubrimientos. La actitud era sustancialmente semejante a la de San Agustín en el *De consensu evangelistarum*, aunque la argumentación poseyera nuevos horizontes y datos.

Las posiciones del liberalismo protestante, del modernismo católico y de los primeros propugnadores de la Historia de las formas, precisamente por su radicalidad, produjeron en principio, entre los católicos, más bien una postura de repulsa de las nuevas posiciones que de profundización en la actitud tradicional.

Por otro lado, la Teología fundamental seguía admitiendo como válidos los argumentos de la apologética, ya clásicos desde hacía más de un siglo: los evangelistas estaban bien informados; eran hombres de probada honradez y bondad; luego no cabía atribuirles intenciones ocultas de engañar a sus lectores o de presentar alterado el contenido de sus libros. A mayor abundancia, los estudios históricos iban mostrando la coherencia global de la narración evangélica con el ambiente en que se sitúa. Así, pues, desde el punto de vista de la verificación histórica, geográfica, social, etc., los Evangelios merecían plena confianza. La teoría de los géneros literarios no modificaba sustancialmente estas posiciones, sino que ayudaba a precisarlas³.

que forma parte de la Revelación del Nuevo Testamento. Cfr. la síntesis programática de Jeremías en su libro *Das Problem des historischen Jesu*, 1960.

El Congreso Internacional sobre los Evangelios de 1957, celebrado en Oxford, fue ocasión para que se debatieran importantes aspectos, entre ellos, más o menos directamente, el de la historicidad y, consecuentemente, el del acceso a Jesús. Muchos de los exégetas británicos mostraban repulsas a los principios y conclusiones del *Formcriticism*. En buena parte de los planteamientos coincidían con los católicos, sobre todo en la repulsa del escepticismo radical de Bultmann sobre la imposibilidad de remontarse a la auténtica predicación de Jesús a partir del Nuevo Testamento.

Especial impacto causó el trabajo presentado por el profesor sueco H. Riesenfeld, *The gospel Tradition and its beginnings* (publicado poco después en «Texte und Untersuchungen» 73 (1959) 43-65), y ampliado y profundizado más tarde por su discípulo B. Gerhardsson (*Memory and Manuscript. Oral tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961). Estos estudiosos de Uppsala insistían en la fidelidad de la transmisión de las enseñanzas de Jesús por medio de los métodos de la tradición oral de la primitiva cristiandad judeocristiana, semejante a los del judaísmo rabínico de aquella época.

2. *Providentissimus Deus, Spiritus Paraclitus y Divino afflante Spiritu*.

3. Cfr. por ejemplo, J. LEAL, *El valor histórico de los Evangelios*, Granada 3.^o edic. 1956. L. STEFANIAK, *De Novo Testamento ut christianismi basis historica*, en «Divus Thomas» (Plac.) 61 (1958) 113-130. J. M. VOSTE, *De Synopticorum mutua relatione et dependentia*, Roma 1928. Cfr. J. HUBY, *L'Évangile et les Évangiles*, Paris

De los años 1920 a 1960, aproximadamente, el interés de los exégetas católicos por la investigación del origen literario de los Evangelios y la *quaestio synoptica* fructifica en un gran número de trabajos, algunos de ellos muy valiosos⁴. Tal interés tendió un puente, en la década de los años cincuenta, hacia el diálogo con la Historia de las formas. En efecto, se observa en esos años un rápido giro, que va, de la actitud crítica y de repulsa global, a considerar lo que desde entonces empieza a calificarse de aspectos aprovechables o positivos del nuevo método.

El diálogo con los nuevos métodos desarrollado especialmente en el lustro de 1955 a 1960, fue ocasión de divergencias de opinión entre los católicos. Aunque muchos grandes maestros de la exégesis procedían con perspicacia y seriedad, no ocurría lo mismo con otros estudiosos renombrados que extraían conclusiones poco profundas e inmaduras. Así, en vísperas del Concilio Vaticano II, y a resultas de la polémica sobre todo en torno a la exégesis bultmanniana, la cuestión de la historicidad de los Evangelios se convirtió rápidamente en uno de los problemas más confusos: para unos, la veracidad histórica y objetiva de los relatos evangélicos debía considerarse inquestionable como consecuencia de la divina inspiración de la Biblia. Para otros, el principio dogmático debía mantenerse, pero las exigencias concretas de «objetividad histórica» debían ser consideradas también desde el análisis histórico-literario de los pasajes, de modo que el principio dogmático, por sí solo, no resolvía todos los problemas de historicidad. Finalmente, para otros, era la crítica histórico-literaria la que debía determinar el grado de historicidad de cada relato, reclamando la autonomía, práctica o teórica, de tales

1940, edic. española, Buenos Aires 1949. L. CERFAUX, *La voix vivante de l'évangile au debut de l'Eglise*, Tournai 1946; edic. española, San Sebastián 1958. E. OSTY, *Les Evangiles Synoptiques*, Paris 1948. S. GAROFALO, *Dall'Evangelo agli Evangelii*, Roma 1953. L. VAGANAY, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Paris 1954. A. G. DA FONSECA, *Quaestio Synoptica*, Roma 3.^a edic. 1952. S. ZEDDA, *Introduzione ai Vangeli*, Roma 1957.

4. Cfr. A. DESCAMPS, *Perspectives actuelles dans l'exégèse des Synoptiques*, en «Rev. Diocés. de Tournai» 8 (1953), 3-16; 301-314; 497-523. L. CERFAUX, una serie de trabajos publicados en *Recueil L. Cerfaux*, Glembox, 2 vols, 1954. Y, como publicación ciertamente relevante, el libro colectivo *La Formation des Evangiles. Problème synoptique et Formgeschichte*, Journées Bibliques de Louvain, publicado en 1957, y en el que colaboran L. Cerfaux, J. Cambier, J. W. Doeve, A. Descamps y algunos más). Quizás el diálogo con la *Formgeschichte* fue facilitado por el interés general de los católicos por la *Redaktionsgeschichte*, que aparecía por aquellos años y que era mirada con simpatía desde el principio por lo que implicaba de corrección de algunos aspectos del método histórico-formal. (Cfr. A. FEUILLET, *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration*, en «Biblica» 38 (1958) 281-301. W. TRILLING, *Das Wahre Israel. Studium zur Theologie des Matthäus Evangeliums*, Leipzig 1959; 3.^a edic. München 1964; edic. española, Madrid 1974.

investigaciones respecto de cualquier principio dogmático; como conclusiones, a veces, se hacían afirmaciones que comprometían la historicidad de acontecimientos de la vida de Jesús que están en la base de los dogmas cristológicos. Tal situación llegó a preocupar seriamente a los pastores y a los responsables de los estudios exegéticos y teológicos. Evidentemente, las cuestiones sobre la veracidad histórica de los pasajes evangélicos gravitaban inmediatamente sobre las bases de la Cristología dogmática y aún de la misma fe. Si para Bultmann, por su concepción luterana de la fe desnuda, desconectada de la razón, la carencia de apoyatura histórica de la Cristología está en la misma base de su concepción de la fe, para los católicos, en cambio, la falta de apoyatura histórica conduce fácilmente a poner en crisis la misma fe. Por esta causa, los debates sobre la exégesis bultmanniana en esos años entre los católicos se hacen muy acalorados.

Los años 1958 a 1960 fueron particularmente polémicos. En ese último año el Cardenal A. Bea dirigía una exhortación a la serenidad y a la prudencia con ocasión de la «Settimana Biblica Italiana»⁵, y al año siguiente el Santo Oficio intervenía con un *Monitum*, para poner en salvaguardia la veracidad histórica de los Evangelios⁶.

A la sazón, el Papa Juan XXIII ya había anunciado el Concilio Vaticano II, pero aún no se había inaugurado. El *Monitum* no lograba imponer la calma en las discusiones, que en buena parte se polarizaban sobre el enjuiciamiento de la *Formgeschichte*. En 1960 había aparecido, entre otros, un libro colectivo, editado por H. Ristow y K. Matthiae, que tuvo una gran repercusión y que llevaba el expresivo título de *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, donde colaboraban exégetas protestantes y católicos⁷. El diálogo con la *Formgeschichte* y la *Redaktionsgeschichte* y las discusiones sobre

5. *Parole de Chiusura*, publicadas en «La Civiltà Cattolica», 111, IV (1960), 290 ss.

6. El *Monitum* lleva fecha de 20 junio 1961; AAS 53 (1961) 507.

7. Por su extraordinaria repercusión merecen citarse las colaboraciones de esta obra: J. JEREMIAS, *Der gegenwärtige Stand der Debate und das Problem des historischen Jesus*, pp. 12-25; R. MARLE, *Der Christus des Glaubens und der historische Jesus*, pp. 26-38; W. G. KÜMMEL, *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage*, pp. 39-53; J. DE FRAINE, *Die Eigenart der Geschichtlichkeit Jesu*, p. 121-135; H. DIEM, *Der irdische Jesus und der Christus des Glaubens*, pp. 219-232; R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christuskerygmas zum historischen Jesus*, pp. 233-265; O. CULLMANN, *Unzeitgemässe Bemerkungen zum historischen Jesus der Bultmannschule*, pp. 266-280; G. BORNKAMM, *Glaube und Geschichte in den Evangelien*, pp. 281-288; G. SCHÜRMAN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*, pp. 344-370; H. RIESENFELD, *Bemerkungen zur Frage des Selbstbewusstseins Jesu*, pp. 331-341.

estos métodos y sus consecuencias se habían generalizado y marcarán, desde entonces, una fuerte impronta no sólo en la exégesis del Nuevo Testamento, sino en los principios estructurales de las Cristologías que se han venido publicando estos últimos veinte años.

Me parece digno de destacar, entre los trabajos metodológicos de aquellos años el de H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, publicado en la obra colectiva que acabamos de mencionar. Schürmann, partiendo de la fe católica en el valor dogmático del kerygma apostólico y su fiabilidad histórica, y con el empleo de las mismas técnicas de análisis crítico histórico-formal, muestra la incoherencia de los primeros propugnadores de este nuevo método al reducir el horizonte de su investigación a la Iglesia postpascual. Así, el postulado de Dibelius «Am Anfang war die Predigt» resulta falso, pues en el principio lo que hay es Jesús y el grupo de sus discípulos, que ya en su estadio prepascual, constituyen una verdadera comunidad estable de tradición, que se continúa en el estadio postpascual. A través del testimonio de esa comunidad de tradición, plasmado literariamente en el texto evangélico, podemos tender, sostiene Schürmann, el puente de acceso a Jesús y, precisamente, con los mismos procedimientos de crítica histórico-literaria empleados en las últimas décadas de la exégesis europea.

La historicidad de los Evangelios en los años de gestación de la Const. «Dei Verbum» (1962-1965)

En el clima de opiniones encontradas de que hemos hablado, a fines de 1962, S.S. Juan XXIII encomendó a la Pontificia Comisión Bíblica un estudio sobre el método histórico-formal. El 21-IV-1964 se presentaba al Papa y era aprobado el texto de la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* sobre la veracidad histórica de los Evangelios⁸. Como es sabido, la Instrucción reprueba clara y brevemente los errores y muchas de las conclusiones de dicho método, pero no quiere cerrar la vía de utilización de las puras técnicas de análisis crítico histórico-literario desarrolladas por el método, aunque advirtiendo de la suma cautela con que deben aplicarse. La Instrucción facilitaría los trabajos de redacción, en su fase final, de algunos párrafos de la Constitución *Dei Verbum*, especialmente de los actuales nn. 18 y 19.

8. AAS, 56 (1964) 712-718.

Haciendo un balance valorativo de los diversos esfuerzos de la investigación contemporánea, la Instrucción, como es sabido, señala *tria tempora* fundamentales «por los que atravesaron la vida y las enseñanzas de Cristo antes de llegar hasta nosotros»: 1) La propia vida y enseñanza del Señor en presencia de sus discípulos; 2) la predicación de los Apóstoles después de los acontecimientos de Pascua y de la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés; 3) la puesta por escrito, bajo la inspiración del Espíritu Santo, de ese testimonio y enseñanza oral de los Apóstoles por obra de algunos de ellos y de otros varones apostólicos. Este esquema de los *tria tempora*, recogido enteramente, aunque con redacción más concisa, por el número 19 de la *Dei Verbum*, constituirá desde entonces una orientación valiosísima para los estudios sobre el acceso a Jesús. De un lado, afirma la continuidad entre la enseñanza prepascual de Jesús y el kerygma apostólico: «Después que Cristo resucitó de entre los muertos y su divinidad se manifestó de forma clara, la fe no sólo no les hizo olvidar el recuerdo de los acontecimientos; antes bien lo consolidó, pues esa fe se fundaba en lo que Cristo había realizado ante ellos y les había enseñado»⁹. Y de otro, señala la validez del acceso a Jesús a través del kerygma apostólico plasmado en los textos evangélicos: «Por el culto con que luego los discípulos honraron a Cristo, como Señor e Hijo de Dios, no se verificó una transformación suya en persona 'mítica', ni una deformación de su enseñanza»¹⁰.

Para la investigación de sentido del texto evangélico, la *Instructio* estimula al estudio de las peculiaridades de cada evangelista¹¹. En cuanto a la veracidad histórica, la *Instructio* repetidamente la afirma, bien de forma implícita, o bien explícitamente, como en el siguiente párrafo, donde establece tal veracidad como consecuencia necesaria de la divina inspiración: «y no olvide (el exégeta) que los apóstoles predicaron la buena nueva llenos del Espíritu Santo, y que los Evangelios fueron escritos bajo la inspiración del Espíritu Santo, que preservaba a sus autores de todo error»¹².

Poco antes de la promulgación de la *Sancta Mater Ecclesia*, el Card. Agustín Bea publicaba dos artículos, donde, con mucha mayor

9. *Instructio*, n. 2.

10. *Ibid.*

11. Parece implicar la recta utilización de las aportaciones técnicas de análisis *redaktionsgeschichtlich*: «el exégeta debe investigar cuál fue la intención del evangelista al expresar un dicho o un hecho en una forma determinada y en un determinado contexto. Verdaderamente no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso» (*Ibid.*).

12. *Ibid.*

extensión y pormenores que la *Instructio*, pero apoyándose en ésta —de cuyo texto disponía el Cardenal— abordaba el mismo tema¹³. Son de extraordinaria importancia desde tres puntos de vista: Primero, aun sin presentarse expresamente como un comentario a la *Instructio*, lo son en realidad. Segundo, en el orden metodológico se hace una distinción interesante: el primer artículo, *La Storicità dei Vangeli Sinottici*, aborda el tema en el ámbito de la crítica histórico-literaria, en diálogo con quienes no profesan el dogma de la divina inspiración de la Biblia tal como se concibe en la Iglesia Católica; pero en el segundo artículo: *Il carattere storico dei Vangeli Sinottici come opere ispirate*, afronta la cuestión dentro de las exigencias de la fe católica; se mueve, pues, el trabajo con una clara distinción entre el nivel de la Teología fundamental y apologética (primer artículo) y el de la Exégesis bíblica como disciplina netamente teológica (segundo artículo). Tercero, se hace una aguda aplicación del principio de la causalidad instrumental como criterio hermenéutico a la hora de analizar la naturaleza de la veracidad histórica que se debe exigir a los relatos evangélicos, y, al mismo tiempo, se aplica el principio de la *synkatábasis* para analizar las limitaciones humanas del hagiógrafo, perfectamente compatibles con el carisma de la divina inspiración y, por ende, con la verdad y con la finalidad de la Revelación. La claridad de juicio de estos artículos los constituye en una de las exposiciones más relevantes de los últimos veinte años¹⁴.

La literatura exegética de esos años se debatía en el concepto de objetividad histórica. Los estudios de crítica histórico-literaria de las últimas décadas parecían decantar dos apreciaciones, que se van admitiendo como conclusiones adquiridas: Primera, el proceso de formación de los Evangelios, especialmente los Sinópticos, es mucho más complejo de lo que se vislumbraba en épocas precedentes; las noticias de los escritores eclesiásticos del siglo II sólo dan una versión resumida de la realidad, en la que entraron en juego muchos más elementos. Segunda, la verdad histórica y, por ende, el carisma de la divina inspiración de la S. Escritura, no exigen una reproducción, digamos, «magnetofónica» de los *logia* de Jesús —por otra parte conservados sólo generalmente por el intermedio de su traducción griega—, ni la fidelidad de los pasajes narrativos reclama una obje-

13. Los dos artículos aparecieron casi simultáneamente en varias publicaciones. He manejado los impresos en «La Civiltà Cattolica» 115, II (1964) 417-436 y 526-545.

14. En otra dirección bien distinta, por los mismos años de la gestación de la *Dei Verbum*, aparecieron obras, como la de Xavier Léon Dufour, *Les Evangiles et l'histoire de Jesus* (Paris 1963), de gran aparato de erudición, pero que no lograban el esclarecimiento de los principios sobre el tema.

tividad, digamos, «fotográfica» en las descripciones. Sin embargo, la ingente cantidad de datos y análisis de la reciente crítica, ya enjuiciados en la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, quedaban pendientes de integrarse en una visión de conjunto acerca de la Revelación divina y su transmisión, coherente con la doctrina de la fe. Esta fue una de las cuestiones sobre las que se propuso dar luz la Constitución *Dei Verbum*.

La doctrina de la Constit. «Dei Verbum» (1965)

La enseñanza del Magisterio acerca de la veracidad de la Biblia, resumida en la redacción definitiva del n. 11 de la *Dei Verbum*, teóricamente no habría tenido que abordar el caso particular de la veracidad histórica de los Evangelios. Sin embargo, dada la importancia singular de esta cuestión y las dudas planteadas, el Concilio juzgó conveniente tratar del tema específicamente, y así lo hizo en los definitivos números 18 y 19 de la *Dei Verbum*, en los que respectivamente trata del origen apostólico y de la índole histórica de los Evangelios.

En efecto, el n. 19 enseña expresamente la veracidad histórica de los Evangelios, a saber, su fidelidad en la transmisión de las auténticas enseñanzas de Jesús y de los acontecimientos reales de su vida entre los hombres, pero no a la manera de una crónica biográfica, sino bajo la forma de anuncio (*praeconium*). También afirma que los Evangelios conservan el contenido sustancial del *kérygma* apostólico, según diversos esquemas de redacción y con vistas a la utilidad de las iglesias, y de tal modo que *semper ut vera et sincera de Iesu nobiscum communicarent*¹⁵.

En línea de continuidad con el Magisterio anterior y con la secular tradición de la Iglesia, la *Dei Verbum* tiene en consideración las investigaciones crítico-literarias más recientes, sobre las que da orientaciones claras aunque, naturalmente, generales, dado el género del documento. Reafirma la doctrina tradicional sobre la divina inspiración y su efecto de la veracidad, con detenimiento específico en los Evangelios. Distingue entre esa inspiración y veracidad (doctrina

15. Evidentemente no es éste el lugar para recensionar el prolijo proceso redaccional de esta parte de la Constitución desde su primer esquema hasta el quinto, que fue el aprobado en la Congregación general del 29 de octubre de 1965; un estudio de este proceso puede verse, entre otros, en J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid (BAC) 1971, pp. 45-66 y bibliografía ahí citada.

de fe, que tiene apoyatura en la razón histórica) y la autenticidad de los escritos sagrados (doctrina relacionada con la fe, y que se fundamenta en los datos de las tradiciones de las Iglesias y es completada por la investigación histórica). Relaciona, finalmente, fe e historia evangélica, en la perspectiva de que la fe en Jesucristo es, en primer lugar, un don sobrenatural, pero que incluye en su objeto de conocimiento y de adhesión lo que Jesús realmente hizo y dijo, cuyo testimonio fiel e interpretación auténtica nos han transmitido los cuatro Evangelios canónicos.

La *Dei Verbum* trasciende la reducción del concepto de historia como reconstrucción de la mera facticidad, según los módulos del viejo positivismo histórico. A la vez tampoco está ligado el documento conciliar a otras concepciones recientes de la Historia, sino que se mueve con independencia de posiciones de escuela.

La literatura exegética católica posterior al Vaticano II

Para evitar las referencias a los numerosos trabajos aparecidos en los últimos quince años, nos vamos a fijar únicamente en unos pocos, que nos van a servir de paradigma.

1) *La investigación según los métodos críticos histórico-literarios*. Para ser breves podemos fijar nuestra atención en la obra colectiva, publicada en 1967 y que lleva por título *De Jesús aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les Evangiles synoptiques*¹⁶.

Los diversos trabajos ahí publicados vienen a mostrar —en diverso grado, desde luego, según los matices posicionales respectivos de cada estudioso— la luz que puede obtenerse de los recientes métodos exegéticos de crítica histórico-literaria, si se aplican correctamente al texto de los Evangelios. En efecto, pueden verse corregidos los excesos y defectos de trabajos precedentes de los métodos histórico-formal e histórico-redaccional. Pensamos que, siguiendo esa pauta —como se observa también en otros trabajos recientes— se puede profundizar positivamente en el conocimiento del sentido y

16. En esta obra se incluyen once estudios de otros tantos exégetas, casi todos católicos, con un interesante prefacio de Ignace de la Potterie. Constituye el 2.º volumen de un homenaje al Prof. J. Coppens y forma parte de la «Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium». En ella puede observarse fácilmente la asimilación de las orientaciones de la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, sintetizadas en el n. 19 de la Constitución *Dei Verbum*, al señalar los «*tria tempora*» que atravesaron la vida y las enseñanzas de Jesús antes de llegar a nosotros.

en el grado de historicidad de muchos pasajes evangélicos, no bien entendidos o valorados en las décadas precedentes.

2) *La investigación especulativa*. Desde la clausura del Concilio Vaticano II los trabajos propiamente especulativos, encaminados a profundizar teológicamente en las exigencias de historicidad que implican los Evangelios en cuanto libros divinamente inspirados, son más bien de limitado valor.

Así, por ejemplo, los comentarios a los nn. 11, 18 y 19 de la *Dei Verbum*, poco o nada sustancial proponen que no esté ya enseñado en el texto conciliar dentro de su brevedad, o en los documentos precedentes del Magisterio, o, finalmente, en la anterior teología de la divina inspiración de la Biblia. Con cierta frecuencia, esos comentarios subrayan que el cambio de terminología —*veritas* en lugar de *inerrantia*— introducido en la *Dei Verbum*, implica una liberación del estrecho concepto de historicidad, imperante en la cultura occidental durante siglo y medio poco más o menos, y que identificaba la veracidad histórica con la exactitud minuciosa del *purum factum*¹⁷.

Entre los trabajos recientes merece mencionarse el de G. ARANDA, *Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escritura*¹⁸. Con argumentación convincente comenta el n. 11 de la *Dei Verbum*, siguiendo las perspectivas que dan las citas del propio texto conciliar. Fijándose especialmente en la cita del *De Veritate*, q. 12, a. 2 c, concluye acerca del sentido de la célebre cláusula *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa... consignari voluit*: «el contenido de la Sagrada Escritura está determinado por un único fin: *instructionem fidei seu*

17. Alargaría la nota más de mi propósito si citara aquí los comentarios más conocidos a la *Dei Verbum* que han visto la luz en los años que siguieron a la promulgación del documento conciliar. Permítaseme, pues, por brevedad, limitarme a los originalmente publicados en lengua castellana: A. GRANADOS, *La «Palabra de Dios» en el Concilio Vaticano II*, Madrid (Rialp) 1966. AA.VV., *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación*, Madrid (BAC) 1969. M. NICOLAU, *Escritura y Revelación según el Concilio Vaticano II. Texto y Comentario de la Constitución dogm. Dei Verbum*, Madrid 1967. J. PERARNAU, *Constitución dogm. sobre la Revelación divina*, Castellón de la Plana 1966. J. M. ARRÓNIZ, *Notas a la Const. dogm. sobre la Revelación*, en «Lumen vitae» 14 (1965), 385-494. L. ALONSO SCHÖKEL, *La const. «Dei Verbum» en el momento actual*, en «Razón y Fe» 178 (1968) 237-244. J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, cit., pp. 45-79 y 96-105). Bastantes autores hablan de la veracidad en un sentido amplio, que afectaría sólo a lo sustancial del acontecimiento, no exigiendo la fe otra densidad mayor como efecto de la divina inspiración. Cfr. P. BENOIT, *Pasión y Resurrección del Señor*, edic. españ. Madrid 1971. J. BEÜMER, *La inspiración de la Sagrada Escritura*, edic. españ. Madrid 1973. P. GRELOT, *La pratique de la méthode historique en exégèse biblique*, en «Les Quatre Fleuves» 7 (1977), 15-32.

18. En «Scripta Theologica» IX, 2 (1977) 394-424.

informationem morum (...). Vemos que el fin, si bien determina el contenido, la verdad manifestada en la Sagrada Escritura, no merma, sin embargo, el carácter propio de verdad que dicho contenido tiene en sí mismo. Esto supone que el influjo divino en el carisma de la inspiración bíblica eleva el entendimiento del hagiógrafo para concebir rectamente, es decir, con adecuación tanto a la realidad expresada en sus afirmaciones, como al fin que de antemano se ha propuesto. En algunas explicaciones recientes de la naturaleza del carisma de la inspiración únicamente se ha considerado como necesaria la elevación del intelecto del hagiógrafo para juzgar la adecuación de sus afirmaciones en orden al fin, haciendo consistir en esto el concepto de verdad bíblica (...). Pero no es esa, a nuestro juicio, la mente de Santo Tomás, ni de la Const. *Dei Verbum*¹⁹. No es preciso explicitar las aplicaciones importantes de esta apreciación de G. Aranda.

3) *La exégesis apologética y fundamentalista*. Si los Evangelios nos transmiten con fidelidad el Cristo real, ¿qué finalidad pueden tener las investigaciones histórico-críticas en el ámbito de la ciencia exegética católica? Fácilmente podemos responder a esta pregunta que esa ciencia crítica tiene una doble finalidad importante: de un lado, en el plano de la Teología fundamental y de la Apologética, muestra la racionalidad de la fe secular de la Iglesia, apoyada en la fidelidad histórica de los Evangelios. De otro lado, en el plano de la estricta Teología, vale decir, de la Teología dogmática, la exégesis crítica, bien planteada sin mutilaciones ni reduccionismos, al investigar en el proceso de redacción de los textos evangélicos, desde sus orígenes hasta la puesta definitiva por escrito, nos ayuda a conocer con mayor profundidad la verdad sobre Cristo que ya poseíamos por la fe, nos enseña ciertas particularidades sobre los *logia* y los *facta Iesu*, como son la especificación del triple *Sitz im Leben* por el que muchos de ellos debieron pasar, investigación que puede proyectar luz a la hora de acceder al sentido de los textos de una manera precisa.

En torno a 1970, diversos autores católicos coinciden en afirmar que los argumentos de la apologética clásica para mostrar la historicidad de los Evangelios y, por tanto, la fundamentación crítica del acceso a Jesús, resultan insuficientes en nuestros días²⁰.

19. *Ibid*, pp. 421-422.

20. Así I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, en «La Civiltà Cattolica» 120, II (1969) 447-463. A. DESCAMPS, *L'approche des Synoptiques comme documents historiques*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses»

Ello es debido a una doble causa: 1.^a) Porque el desarrollo de los métodos críticos histórico-literarios recientes han evidenciado que entre Jesús y los textos evangélicos existen dos mediaciones, a saber, la de la comunidad postpascual y la de los evangelistas; por tanto, se hace ahora necesario mostrar críticamente que ambas mediaciones no han traicionado o deformado la figura real de Jesús y sus auténticas enseñanzas. 2.^a) Porque toda la investigación moderna enseña también que el origen literario de los Evangelios es mucho más complejo de lo que se pensaba en tiempos pretéritos y que la perspectiva que de ese origen nos presentan los escritores cristianos del siglo II resulta hoy excesivamente estilizada; singularmente, el rígido concepto de autenticidad respectiva de cada uno de los cuatro Evangelios está hoy día sometido a investigación. Por estas causas, concluyen, los argumentos críticos acerca de la historicidad de los Evangelios habrán de aprovechar lo válido de la antigua tradición cristiana y las aportaciones probadas de las investigaciones recientes. En cualquier caso, la argumentación apologética se hace mucho más compleja que antes.

Según estos planteamientos, durante los últimos doce años, se ha ido plasmando toda una nueva orientación de la apologética de los textos evangélicos entre exégetas y fundamentalistas católicos que, por el momento, suele conocerse con el nombre de *criteriología de historicidad*²¹.

En el origen de esta *criteriología* está la consideración de que en las investigaciones del último siglo y medio, se han dado con frecuencia pasos y conclusiones ilegítimos desde los análisis literarios a la valoración histórica de los textos analizados. En otras palabras, la crítica histórico-literaria clásica, así como la *Formgeschichte* y la *Redaktionsgeschichte*, han juzgado de la historicidad de los pasajes de modo inadecuado, por cuanto tales métodos —más literarios que propiamente históricos— no son por sí solos suficientes para hacer

46 (1970) 5-16. IDEM, *Progrès et continuité dans la critique des Evangiles et des Actes*, en «Revue Theologique de Louvain» 1 (1970) 5-44. Como es sabido, la argumentación tradicional desarrollaba tres proposiciones: 1.^a) Los Evangelistas escribieron con el propósito sincero de transmitirnos la verdad de lo que habían visto y oído. 2.^a) Estuvieron bien informados de cuanto refieren. 3.^a) Eran hombres normales, no alucinados, ni dominados por una imaginación exaltada, sino que se mostraron bien seguros de lo que escribían y dieron prueba de ello con su vida. Luego los Evangelios merecen toda confianza histórica.

21. Cfr. por ejemplo: R. LATOURELLE, *Authenticité historique des miracles de Jésus. Essai de critériologie*, en «Gregorianum» 54 (1973) 225-262. F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*, Bologna 1976. «Criterios de historicidad», en J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, pp. 391-403.

una crítica verdaderamente histórica. Ha habido, pues, en la crítica de los Evangelios, confusiones entre crítica literaria y crítica histórica, que es necesario ahora precisar²².

En la actualidad, poco más o menos, los autores están de acuerdo en hablar de los siguientes criterios de historicidad: El criterio de la *atestación múltiple*, esto es, debe considerarse como auténtico aquel dato que se encuentra en todas o en varias de las fuentes de los Evangelios, siendo éstas independientes entre sí. El criterio de la *desemejanza o discontinuidad*, es decir, se consideran auténticos los datos que son irreductibles a las concepciones judaicas o a los intereses de la comunidad cristiana postpascual. El criterio de la *conformidad o continuidad*, según el cual, si un dato es coherente con el encuadramiento palestinese de la época del ministerio público de Jesús y con las características de su predicación que se retienen ya como probadas, tal dato debe retenerse como histórico. El criterio de *explicación necesaria*, más difícil de resumir pues es el resultado de la convergencia de toda la serie de vectores que hacen que un determinado dato (acción, dicho, actitud, etc. de Jesús) que aparece en un texto evangélico dé la explicación coherente de todos ellos: entonces ese dato será auténtico. El criterio del *estilo peculiar* de Jesús, tanto en los dichos como en los hechos: se comprende que la aplicación de este criterio sea menos rígida en general que la de los anteriores, pues a veces este criterio no sobrepasa la aportación probativa de un indicio²³.

22. Los primeros trabajos que se plantean sistemáticamente una *criteriología* histórica aparecen, que yo sepa, en lengua inglesa, a comienzos de la década de los sesenta: Cfr. H. K. McARTHUR, *A Survey of Recent Gospel Research*, en «Interpretation» 18 (1964). N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967), pero tuvieron una repercusión inmediata entre algunos exégetas y fundamentalistas católicos, porque ya se habían percatado de tales confusiones metodológicas, de una u otra manera; cfr. B. RIGAU, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, en «Revue Biblique» 68 (1958) 481-522. F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*, en «Biblische Zeitschrift» 1 (1957) 430-460. L. CERFAUX, *Jésus aux origines de la Tradition*, Bruges 1968, edic. española, Bilbao 1970. S. ZEDDA, *Criteri letterari e criteri reali nella ricerca del Gesù storico*, en «Rivista Biblica» 21 (1973) 329-336). Con anterioridad ya habían existido atisbos y hasta uso no reflejo de los criterios de historicidad, puesto que, en líneas generales, han sido siempre empleados por los buenos investigadores de la Historia en todos los tiempos. De todos modos, puede observarse una aplicación más concreta, aunque esporádica y asistemática, de criterios de historicidad a los Evangelios a partir de los trabajos de reacción contra los postulados de la exégesis de Bultmann y Dibelius (Así, por ejemplo, en Käsemann, Bornkamm, Schürmann, Jeremias, etc.

23. Puede verse un resumen de estos criterios en R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les Evangiles*, Tournai-Montreal, 1978, pp. 215-239. J. CABA, o.c. I. DE LA POTTERIE, *Comme impostare oggi...* cit.). El desarrollo y aplicación de esta *criteriología* histórica a la exégesis de los pasajes evangélicos están dando ya resultados interesantes, al menos desde el punto de vista apologetico y fundamentalista, pues argu-

4) *El horizonte de la investigación exegética.* Toda exégesis de la Escritura debe proceder según los dos polos de la Hermenéutica bíblica: los principios racionales y los principios de la fe.

En cuanto a los primeros, fundamentalmente se imponen hoy día a la exégesis de los Evangelios tres niveles de análisis: en primer lugar, distinguir en los textos evangélicos lo que proviene de la tradición o tradiciones (aquí se debe aplicar sobre todo el estudio *formgeschichtlich*) y lo que pertenece al trabajo redaccional de cada evangelista (aquí se aplicará el estudio *redaktionsgeschichtlich*). Pero, del mismo modo que el objetivo óptico crítico-formal se ha aplicado al texto evangélico para observar el momento postpascual, tal objetivo debe ser también acomodado para observar lo sucedido más allá del *kérygma* apostólico, esto es, para detectar lo que los mismos textos evangélicos contienen de testimonio de un estadio prepascual, en el que emergen la predicación propia de Jesús, sus actitudes frente al medio judío en el que se desenvuelve el ministerio público, y la fe, imperfecta pero innegable, del grupo de discípulos en la mesianidad de Jesús (aquí deben aprovecharse las perspectivas y procedimientos ya ensayados por varios autores como H. Schürmann, E. Käsemann, J. Jeremias, etc.).

Los textos estudiados desde esta triple óptica dejarán entrever el triple *Sitz im Leben* sucesivo al que responden, a saber: el de la actividad de Jesús rodeado del grupo de sus discípulos o comunidad religiosa prepascual; el *Sitz im Leben* de la comunidad postpascual; y, finalmente, el de las situaciones de las iglesias a las que se dirigen de modo inmediato los evangelistas. Sin duda, esta triple perspectiva permite muchas veces precisar los matices de actualización sucesiva por los que ha pasado un *logion* de Jesús o un episodio, y abre horizontes a una exégesis matizada, capaz de acceder al sentido profundo de los textos, mediante una cooperación de crítica histórico-literaria madurada y una reflexión teológica.

Pero, recogiendo observaciones de excelentes exégetas actuales, principalmente de H. Schürmann e I. de la Potterie, debemos apuntar que la tarea exegética no termina en la distinción de ese triple *Sitz im Leben* por el que pasaron los textos; es necesario, además,

mentan seriamente en favor de la solidez histórica de muchos pasajes evangélicos, que antes de esos estudios eran considerados por la crítica más radical como débilmente garantes de veracidad histórica: cfr. por ejemplo, N. PERRIN, *Jesus and the Language of the Kingdom*, London 1976. J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie, I: Die Verkündigung Jesu*, Göttingen 1971, edic. española, Salamanca 1974. SCHÜR-MANN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen am dem synoptischen Herrenworten*, en «Biblische Zeitschrift» 2 (1958) 54-84.

encontrar la continuidad, viva y real, que existe entre ellos, continuidad que no queda invalidada o deformada por las actualizaciones, aplicaciones, desarrollos o síntesis operados en el segundo y tercer estadio de la historia del texto evangélico.

En cuanto a los criterios de la fe, debemos subrayar que la continuidad entre la actividad de Jesús, el *kérygma* apostólico y el texto evangélico está garantizada por el carisma de la divina inspiración, la cual no debe relegarse al olvido a la hora de hacer la exégesis de los textos. Sólo si la divina inspiración está presente, como principio hermenéutico operante, podrá el exégeta trascender el plano de la exégesis meramente racional —o si se quiere, apologética y fundamental— para acceder a la exégesis completa, que no puede prescindir del carácter sobrenatural de la S. Escritura, so pena de caer en un reduccionismo de la verdad que los textos expresan.

Este esquema de estudio exegético puede aportar, en mi opinión, muchas luces sobre el problema del acceso a Jesús a través de los Evangelios. Solamente quisiera anotar, de modo breve, que se requieren por parte de los exégetas dos condiciones: Primera, una notable experiencia y agudeza para distinguir bien entre las técnicas posiblemente neutras de un método determinado (aquí la *Formgeschichte* y la *Redaktionsgeschichte*), de un lado, y las instancias filosóficas, culturales y confesionales que están en el origen de un determinado método, de otro²⁴. Y la segunda condición es, como he dicho antes, que no se pretenda reducir la Exégesis bíblica a la mera aplicación de unas técnicas racionales de análisis crítico de los textos, so pena de alcanzar el conocimiento de muchas cosas secundarias acerca de los Evangelios, pero no de lo principal.

Resumen de las actitudes ante la historicidad de los Evangelios

Me parece importante subrayar la conclusión de fondo a la que he llegado tras revisar, al menos, una buena parte de posiciones críticas. Con matices bien diferenciados, que van de un escepticismo radical hasta una confianza relativa, todos aquellos autores que han planteado la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de

24. En ocasión distinta me he ocupado de esta cuestión, por lo que ahora no insisto: Cfr. J. M. CASCIARO, *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología*, en prensa, 1.ª parte: «La Exégesis Bíblica y los métodos de investigación».

la fe, parten, en mi opinión, de una concepción claramente reductiva de los Evangelios y de la Iglesia: niegan por principio, o prescinden completamente de la divina inspiración de la Biblia, tal como era entendida por la antigua tradición cristiana y por el Magisterio, y se ha formulado en teología católica. Ese planteamiento elimina, por tanto, un dato fundamental de la misma S. Escritura: la acción iluminadora y rectora del Espíritu Santo en la Iglesia apostólica. Sin entrar en las convicciones interiores de esos autores, sólo Dios las conoce, lo cierto es que presentan sus conclusiones con ánimo de ser la comprensión total de la realidad histórica de Cristo y del origen del Nuevo Testamento. Así, como consecuencia de esa reducción, la veracidad histórica de los relatos evangélicos, en los que se reflejó la fe de la primitiva Iglesia, no se considera garantizada por el Espíritu Santo inspirante, no constituye, de ningún modo, *un punto de partida*, sino que, en cualquier caso, será solamente *un punto de llegada*, que se podrá alcanzar tras la investigación histórico-crítica (posiciones más optimistas), o que no se podrá alcanzar nunca, porque, por principio, se piensa que los Evangelios no son documentos históricos fiables, por ser fruto exclusivo de la fe, vale decir, interesados y parciales, surgidos, además, en un medio popular, carente de capacidad crítica y propenso a la fantasía.

Podemos observar, en efecto, que desde Harnack a Barth, desde Bultmann a Jeremias —por citar sólo unos pocos nombres que representan posiciones opuestas— todos se mueven en una pérdida, más o menos acusada, de la noción de divina inspiración de la Sagrada Escritura, en concreto, de los Evangelios. Harnack y Jeremias subordinan, cada uno a su modo, la certeza de la fe a los resultados de la investigación histórico-crítica: ésta, en definitiva, es la que nos tiene que decir cuáles son los rasgos y los dichos auténticos de Jesús, sobre los cuales y únicamente sobre los cuales, debe fundarse nuestra fe. En el otro extremo, Barth y Bultmann, también cada uno a su modo, postulan una fe independiente, desconectada de toda base *historische*, una fe sin apoyatura alguna en la razón, aquí la razón histórica. En cualquier caso ha desaparecido la confianza de partida, —fruto de la fe— en la veracidad histórica de los Evangelios. Sólo prescindiendo de la divina inspiración, y de su consecuente veracidad, ha podido plantearse la distinción entre el «Jesús de la historia y el Cristo de la fe».

En contraposición a estas actitudes, la doctrina católica ha mantenido siempre que la fe de la Iglesia, en línea de perfecta continuidad y desarrollo homogéneo del *kérygma* apostólico y del contenido

de los Evangelios, constituye el auténtico acceso a Jesús, que al mismo tiempo está fundamentado en la Historia y es comprobable sustancialmente, porque el *Cristo* es la misma y única persona que el *Jesús*.

Por ello, para el creyente católico y, por tanto, para el exégeta y el teólogo, la consabida distinción entre el Jesús y el Cristo carece propiamente de sentido, no constituye un problema legítimo que tenga que ser resuelto previa y necesariamente, como premisa insoslayable para todo ulterior desarrollo de la Cristología.

SEGUNDA PARTE

EL REPLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DEL JESÚS DE LA HISTORIA Y EL CRISTO DE LA FE EN ALGUNAS CRISTOLOGÍAS MODERNAS

Es de todos conocida la enorme literatura sobre Cristología aparecida sobre todo en la última década. Sólo haré referencia a unas pocas obras, que han tenido gran repercusión en la opinión general, como, por ejemplo, *La Humanidad Nueva*, de J. I. González Faus²⁵; *Ser cristiano*, de H. Küng²⁶; *Jesús, el relato de un Viviente*²⁷, de E. Schillebeeckx²⁸.

En general, tales autores coinciden en plantearse en primer lugar el problema hermenéutico acerca de Jesús. Es claro que, como dogmáticos, no emprenden la exégesis de primera mano de los textos evangélicos, sino que la toman de la literatura exegética, recogiendo,

25. J. I. GONZÁLEZ-FAUS, *La Humanidad Nueva*, Madrid 1974.

26. H. KÜNG, *Ser Cristiano*, Edic. original alemana *Christ Sein*, München-Zürich 1974.

27. Edic. original holandesa, *Jezus, het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974.

28. Cae fuera de mi propósito elencar aquí la copiosa literatura sobre el tema publicada en la última década. Sobre ella pueden verse los boletines bibliográficos siguientes: J. GALOT, *Dove trovare il vero volto di Gesù*, en «La Civiltà Cattolica» 3.057/1 (1975), 113-129. B. LAURET, *Bulletin de Christologie*, I, en «Rev. Sc. Ph. th.» 60 (1976), 101-129; IDEM, *Bull. De Christologie*, II, en «Rev. Sc. ph. th.» 61 (1977) 567-604. L. RENWART, *Jesus-Christ aujourd'hui*, en «Nouvelle Revue Théologique» 99 (1977), 208-249. IDEM, *Un signe en butte à la contradiction*, en «N. R. th.» 102 (1980), 717-755. M. V. LEROY, *Chronique de christologie*, en «Revue Thomiste» 76 (1976), 601-646. B. SESBOÛE, *Bulletin de Théologie Dogmatique. Christologie*, en «Revue des Sciences Religieuses» 67/4 (1979), 567-598. J. GALOT, *La filiation divine du Christ. Foi et interpretation*, en «Gregorianum» 58 (1977), 329-375. R. MARLE, *Il problema christologico nell'esegesi protestante tedesca*, en «La Civiltà Cattolica» 3.059/2 (1977), 427-437.

según su capacidad y modo de ver personales, los resultados que estiman suficientemente elaborados. Este método, *a priori*, es correcto para un trabajo de síntesis dogmática. Pero hay que considerar si la selección está bien hecha. Y aquí encontramos, en mi opinión, un grave defecto: ninguno de ellos ha tenido en cuenta convenientemente el conjunto de la Exégesis bíblica, sino sólo unas determinadas orientaciones: las que subordinan la fe a la historia. Aunque las citas que aducen son ciertamente más amplias, en realidad, la base exegética que toman en serio es restringida. En Küng, González-Faus y Schillebeeckx, por ejemplo, se aprecia un préstamo ecléctico, en mi opinión, de los postulados que van fundamentalmente de D. F. Strauss a R. Bultmann y de A. Harnack a K. Barth. Como comenta J. Ratzinger²⁹, refiriéndose a Küng, éste intenta quedarse en un término medio entre Harnack y Barth, pero infructuosamente, pues de dos posiciones insuficientes no cabe hacer una síntesis válida.

Encuentro en esta corriente de Cristologías una opción, ya desde el principio, que, en definitiva, y a pesar de muchas influencias dispares, está anclada en la exaltación de la crítica histórica como árbitro supremo de la fe. Es más, da la impresión de que los textos evangélicos son abordados, por principio, como sospechosos de historicidad, como reos que han de probar exhaustivamente su inocencia en materia de veracidad y objetividad. Aunque rechacen el burdo racionalismo de las *Leben Iesu* del siglo XIX, y el excepticismo bultmanniano, concediendo mucha mayor parte a la historicidad de los Evangelios, ésta solamente es admisible si se demuestra, de antemano, por medio de la crítica histórico-literaria: sólo la historia es la que puede establecer cuál es el contenido creíble de las narraciones evangélicas. Ello implica la gravísima reducción de que las verdades de fe no podrán trascender lo que la crítica histórica pueda verificar por sus métodos racionales. De este modo, la fe se encuentra hipotecada por las investigaciones históricas, y cada autor se erige en definidor de qué es el cristianismo y de quién fue Jesús de Nazaret.

¿Será necesario recordar a esos autores que la Divina Revelación contenida en la Sagrada Escritura —para la cuestión que nos ocupa contenida de modo relevante en los Evangelios canónicos— y en la Sagrada Tradición, comporta el auténtico acceso a Jesús? ¿Es necesario insistir «que la razón —aquí histórica— no lo puede todo por sí misma, es limitada?»³⁰.

29. En el libro colectivo *Diskussion über Hans Küngs Christ Sein*, Mains 1976.

30. JUAN PABLO II, *Ciencia y fe. A los profesores y estudiantes en la Catedral de Colonia*, 15-XI-1980, n. 2.

Ahí radican los puntos débiles de origen, que hacen inválidas estas cristologías: basarse en una hermenéutica bíblica que, desarraigada de la Tradición de la Iglesia, sólo tiene en cuenta unas determinadas instancias críticas y no la fe de la Iglesia, y unas actitudes teológicas que, al menos, al ser aplicadas por tales autores a los Evangelios, no superan, consciente o inconscientemente, los reductores principios de origen del libre examen y de la *sola Scriptura*, defectos señalados ya por la Encíclica *Pascendi*.

Con semejantes coordenadas, no es extraño que el problema *fe e historia*, ya de por sí bien difícil, sea planteado en unas perspectivas radicalmente confusas y sin esperanza de esclarecimiento. No considero que éste sea el lugar para hacer una exposición y crítica de las posiciones de partida de tales cristologías, tarea ya emprendida por muchos estudiosos³¹. Me parece más adecuado exponer algunas apreciaciones acerca del problema *fe-historia*, con el intento de contribuir modestamente a su aclaración. Pienso que si la literatura teológica y exegética actual consigue plantear bien este problema, se podrá dar un paso notable y válido en el primer capítulo de la Cristología, a la vez que estaremos en buenas condiciones para juzgar de los intentos propuestos a este respecto, sobre todo, en los últimos diez años.

Fe e Historia. Preliminares

‘El anuncio evangélico de que Jesús de Nazaret es el Mesías, el Señor, el Hijo de Dios, es un testimonio de fe que hace referencia e implica un acontecimiento histórico³². La fe que reclama ese anuncio comporta un contenido previo: los acontecimientos acaecidos realmente en la historia humana. Es decir, la fe evangélica nos remite a la historia. Al mismo tiempo, el acontecimiento histórico que es Jesús de Nazaret no es plenamente comprensible, o, incluso, simplemente comprensible, si no es por referencia a la fe: la historia, por tanto, a su vez nos remite a la fe. De esta forma se opera el círculo hermenéutico que la Cristología actual ha subrayado con toda radicalidad. En efecto, Jesucristo, en tanto que *verdadero hombre*,

31. A modo de ejemplo, cfr. nota 28.

32. «Muchos otros signos hizo también Jesús en presencia de sus discípulos, que no han sido escritos en este libro. Estos, sin embargo, han sido escritos para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Ioh 20, 30-31).

realmente inserto en nuestra historia, debe ser objeto de estudio de la ciencia histórica, es más, de todas las ciencias del hombre. Pero, en cuanto *verdadero Dios*, excede las perspectivas de la Historia; la realidad sobrenatural de su divinidad sobrepasa los métodos de la investigación histórica³³. Pero el *kérygma* apostólico y la fe secular de la Iglesia predicán la divinidad y la humanidad de un solo y mismo Jesús. De aquí que Teología e Historia se entrecruzan en algunos tramos de sus caminos y no sea siempre tarea fácil poder delimitar la especificidad de sus objetos y de sus métodos de investigación respectivos.

Historicidad del Cristianismo

Como se ha hecho notar muchas veces, la *historicidad* es característica fundamental de la revelación judeo-cristiana. La Biblia presenta una *historia de la salvación*, una historia sagrada, en la que personas, acontecimientos, instituciones están enmarcados en el tiempo y en el espacio. Aunque el principio de esa historia escape hasta hoy a nuestros conocimientos históricos y el final se presente imprevisible, por lo que respecta a su punto central, Jesucristo, la dimensión de historicidad se intensifica y se profundiza: 'la encarnación del Verbo es, por sí misma, por su corporeidad, una asunción también del tiempo y del espacio; la vida de Jesús sobre la tierra, sus acciones, sus palabras, su conducta, etc., se someten al mismo tiempo a la historia y a la fe, y ulteriormente a la reflexión filosófica y a la teológica, sin que éstas puedan perder contacto con aquéllas.'

'La dimensión histórica del cristianismo y, sobre todo, de Jesucristo, forma parte, evidentemente, del *kérygma* apostólico, del contenido de los Evangelios y subyace, al menos como presupuesto, en el resto del Nuevo Testamento. La historicidad de Jesucristo sostiene también la fe de la primitiva cristiandad, así como de la cristiandad de todas las épocas. Pero a medida que transcurren los siglos de la era cristiana y la cultura ha ido tomando conciencia de la instancia crítica en que se situaba la ciencia, la historicidad de los Evangelios se ha planteado con mayores exigencias de verificación, a veces de manera radical, suscitada por el giro antropológico cartesiano, el racionalismo europeo, la crítica del conocimiento kantiana y el idealis-

33. Cfr. B. SESBOÛE, *Histoire et foi en christologie*, en «Nouvelle Revue Théologique 1 (1979), 22-23.

mo alemán. El influjo entreverado de todas estas actitudes culturales está en la atmósfera que, con una u otra intensidad, todos respiramos.

Estos vectores culturales han contribuido a que, en nuestra época, en amplios sectores de estudiosos de la Cristología, la cuestión del acceso a Jesús a través de los Evangelios se plantee como el problema fundamental previo para la credibilidad de la Persona y de la obra de Jesucristo y, por tanto, como el problema de partida de la Cristología.

Fe e historia como vías de conocimiento

No obstante el avance positivo de la Exégesis crítica que hemos reseñado, debemos hacer la observación, por otra parte obvia, de que la Historia, por sí misma, no puede suscitar la fe. Los exégetas católicos podemos recorrer un buen tramo preliminar de nuestra investigación en diálogo con los exégetas no católicos. Pero, ya desde el principio, hay un salto que dar, el salto de la fe, sin el cual la continuación del diálogo se hace poco menos que infructosa. Me vienen aquí a la memoria las palabras de San Agustín: «Quien se plantea esas dificultades (acerca de la interpretación bíblica) hágase cristiano, pues, si espera resolverlas antes, puede ser que se le acabe esta vida sin conseguirlo... Hay innumerables dificultades que no pueden resolverse antes de creer, bajo pena de terminar la vida sin fe. En cambio, una vez aceptada la fe, pueden estudiarse con ahinco y así se ejercita gozosamente en la piedad la inteligencia creyente»³⁴.

La fe y la historia coinciden en ser *conocimiento*. Como es sabido, objeto de la fe, en primer lugar, son las cosas no evidentes por sí mismas; mientras objeto de la historia son las cosas comprobables por los métodos propios de la investigación histórica. *Est autem fides sperandarum substantia, rerum argumentum non apparentium*³⁵. Y comenta San Gregorio Magno: «Quae etenim apparent fidem non habent, sed agnitionem. Dum ergo vidit Thomas, dum palpavit, cur ei dicitur *Quia vidisti me, credidisti?*³⁶. Sed aliud vidit, aliud credidit. A mortali quippe homine divinitas videri non potuit. Hominem ergo vidit, et Deum confessus est, dicens *Dominus meus, et Deus*

34. *Epist.*, 102, 6, 38.

35. *Hebr.*, 11, 1. Cfr. todo el cap. 11.

36. *Iob.*, 20, 29a.

*meus*³⁷. Videndo ergo creditit, qui considerando verum hominem, hunc Deum, quem videre non poterat, exclamavit»³⁸.

Me parece sumamente aguda la consideración de San Gregorio que acabo de transcribir. Distingue claramente: *Aliud vidit, aliud creditit*, esto es, desde todos los respectos no es lo mismo lo que vio que lo que creyó. Volvió a *ver* la humanidad de Jesús, humanidad gloriosa, pero humanidad, con las llagas de las manos y del costado... y *creyó* en la *Divinidad*, que no podía ver con los ojos ni experimentar con los sentidos corporales. El Apóstol actúa, pues, en dos esferas distintas, en dos dimensiones: la verificación experimental histórica (*vidit*) y la deducción que trasciende a la historia (*creditit*), según la cual *conoce con certeza la divinidad*.

Se ha dado un paso, pues, de un conocimiento meramente racional y experimental —vio la humanidad de Jesús— a otro conocimiento no meramente racional —creyó en la divinidad de Jesús—, pero al fin y al cabo verdadero conocimiento. Me importa subrayar que este conocimiento mediante la fe es verdadero conocimiento.

Conocer o saber y creer

La consideración anterior nos lleva a revisar estos dos conceptos. «No es raro escuchar frases como la siguiente: 'eso yo no lo sé, pero lo creo'. Quizá en el lenguaje corriente esa expresión pueda tener alguna vez sentido, pero tomada en su significado estricto, es una contradicción, ya que *creer es una forma de saber*. Es de San Agustín la definición *credere est cum assensione cogitare*³⁹; es decir, creer es el acto del entendimiento (*cogitare*) por el que éste se adhiere firmemente a una verdad (*conoce, sabe*), pero no por la evidencia que esa misma verdad le presenta, sino por asentimiento (*cum assensione*)»⁴⁰.

Lo que conozco por fe constituye un verdadero conocimiento, pues el entendimiento capta nuevas realidades que implican un contenido intelectual, aunque no llegue a agotarlo en su comprensión. Al creer emitimos un juicio, admitimos como verdaderas unas proposiciones, a las que sometemos a un criterio de veracidad. En el

37. *Iob.*, 20, 28b.

38. S. GREGORIO MAGNO, *Homiliarium in Evangelia libri*, lib. II, hom. 26, 8; M.L. 76, 1.202.

39. S. AGUSTÍN, *De praedestinatione sanctorum*, c. 2; M.L. 44, 963.

40. F. OCÁRIZ, *Cristo Resucitado. Fe e historia*, Madrid 1976, p. 9.

conocimiento meramente racional este criterio es la evidencia intrínseca de las proposiciones. En el conocimiento de fe adquirimos la certeza no por la evidencia intrínseca de lo que se nos propone, sino por la aceptación firme del saber del testigo; de este saber ajeno estamos seguros por la comprobación de que es digno de ser creído. Y también aquí es fundamental el ejercicio de la razón, pues creer es un acto humano, sujeto necesariamente a la actividad de la razón; ésta concluye, sobre todo, que el testigo merece credibilidad por las circunstancias que concurren en él⁴¹. Fundados en la fe que tenemos en el testigo, nos adherimos —esto es, creemos, sabemos—, a lo que el testigo propone⁴².

El modo de conocimiento por fe —el creer— no pertenece sólo al ámbito de lo religioso, ni ocurre como algo extraordinario y deseado en el acceso a la verdad. Multitud de saberes, y de saberes naturales fundamentales, los alcanzamos por fe humana⁴³.

Es claro que la causa de la fe humana y la causa de la fe propiamente dicha, la fe sobrenatural, no son idénticas. Al comparar una fe con otra yo me he querido referir sólo al modo del conocimiento por fe, no a la causa de ésta. Para la fe sobrenatural hace falta un elemento verdaderamente sobrenatural. Por eso, entre otros motivos, decimos que la fe, la fe sobrenatural, es un don, una gracia divina.

La causa de la fe

Aquí el recurso a Santo Tomás nos es útil: «Quantum ad (...) assensum hominis in ea quae sunt fidei, potest considerari duplex causa. Una quidem exterius inducens: sicut miraculum visum, vel persuasio hominis inducentis ad fidem. Quorum neutrum est sufficiens causa: videntium enim unum et idem miraculum, et audientium eandem praedicationem, quidam credunt et quidam non credunt. Et ideo oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei (...) Et ideo, fides quantum

41. Cfr. A. LANG, *Teología Fundamental*, vol. I, edic. espñ., Madrid 1966, p. 4.

42. Cfr. F. OCÁRIZ, *o.c.*, p. 9.

43. Como dice F. OCÁRIZ, *o.c.*, pp. 9-10: «el ejemplo es fuerte, pero eficaz: saber quién es nuestro padre es creer; sin fe en nuestra madre no *sabríamos* quién es nuestro padre. Cuando creemos por la autoridad de Dios, se trata de una fe sobrenatural y, como en este caso, el mismo testimonio —Dios— no se nos manifiesta directamente, sino a través de la Iglesia, para asentir a su enseñanza con plena certeza necesitamos que el mismo Dios nos ayude interiormente, dándonos la virtud de la fe e impulsándonos a ejercerla».

ad assensum, qui est principalis actus fidei, est a Deo interius movente per gratiam»⁴⁴.

Concluycamos, pues, que para el conocimiento de las realidades sobrenaturales, que exceden por tanto a la mera razón humana y que son el objeto propio de la fe, hace falta la gracia.

Intelecto y voluntad

Es evidente la unidad del alma humana. Las potencias anímicas, aunque tengan su objeto propio, no actúan sueltas, sino en interrelación de unas con otras, de modo que quien actúa en última instancia es el sujeto, la persona humana. Por ejemplo, para ver necesito, indudablemente y en primer lugar, del ojo, del mecanismo visual adecuado; pero éste necesita ser aplicado por una facultad superior cual es la voluntad. Si no quiero no miro ni veo. Claro que esto no puede ser urgido hasta el extremo: el sentido del tacto puede vencer a la misma voluntad: si en estado normal golpean mi cuerpo con un instrumento contundente, aunque no quiera, siento dolor.

Si nos elevamos en las operaciones del alma podremos decir que si no quiero conocer, entender, saber, no conozco, entiendo o sé. El solo entendimiento no es capaz de alcanzar su objeto propio sin el concurso de la voluntad, al mismo tiempo que ésta no impera si el entendimiento no le presenta unos ciertos datos de su propia operación.

No es éste el momento de profundizar en la cuestión. Sólo me parecía que era necesario aludir a ella para fundamentar las consideraciones sobre conocer y creer, sobre historia y fe. O dicho de otro modo, sobre la causa de la fe. Ahora me parece que puede resultar claro que la gracia de la fe, aunque actúe principalmente sobre el entendimiento, actúa sin embargo sobre toda el alma, también sobre la voluntad, de tal modo que ilumina el entendimiento para que pueda *conocer* lo que excede la mera razón natural y mueve la voluntad para que se interese convenientemente, se adhiera, al objeto que conoce. Y así, en el proceso de interacción de ambas potencias, aumentan el conocimiento y el afecto de las verdades sobrenaturales⁴⁵.

44. II-II, q. 6, a. 1c.

45. Como resume A. Lang: «la decisión de creer es un acto de la más alta responsabilidad personal (...) Una responsable decisión de creer no es posible sin el previo examen de la razón. Tampoco es resultado de la *sola* actividad de la razón. La fe es un acto libre y meritorio. Pero sólo puede serlo porque interviene esencial-

La libertad humana

Una vez más, nos encontramos frente al profundo misterio de la realidad en el hombre de su libertad, del libre albedrío. Dios nos ha creado libres, en coherencia con una naturaleza dotada de inteligencia y de voluntad. Es una tremenda realidad: yo puedo resistir a la gracia divina, puedo oponerme a Dios; así me ha creado. Puedo rechazar el don sobrenatural de la fe. Puedo también —y quizás esto sea lo más frecuente— ponerlo a un lado, dejarlo inactivo, prescindir de él. Si esto ocurre, la fe se va debilitando en mí, el conocimiento de la fe va disminuyendo, pudiendo llegar a desaparecer. Entonces, al quedarme voluntaria y libremente con la mera razón humana —debilitada, además, por el pecado—, ya no estoy en condiciones de conocer las verdades sobrenaturales; soy ciego para ellas.

Coherentemente con esa situación caeré, en un grado u otro, en el agnosticismo. No podré pasar —como pasó el apóstol Tomás— del conocimiento de la humanidad de Jesús Resucitado al conocimiento de su divinidad. El Evangelio, el texto inspirado de los Evangelios, se convertirá para mí no en una pantalla en la que se me revela el misterio de su ser teándrico, sino una pantalla opaca que me lo vela, que se me interpone como un muro impenetrable.

Fe e historia: relaciones y límites

La anterior digresión especulativa, elemental, me sirve de premisa para valorar y plantear, en sus justos términos, el problema del acceso a Jesús a través de los Evangelios en el ámbito de la exégesis crítica actual.

Esta, no obstante su enorme esfuerzo, no debe perder de vista que, por sí sola, no puede resolver la cuestión. Aun en el mejor de los casos, y hacia él parecen orientadas las más relevantes investigaciones de la hora actual, la reconstrucción histórico-crítica de la figura y de la obra de Jesús no implica, por sí misma, la fe. Recordemos la profunda observación de San Gregorio Magno: *Aliud vidit, aliud credidit*. Hay algo que el ojo no ve, que la historia no puede conocer, que la investigación crítica histórica no podrá nunca alcan-

mente en el mismo la voluntad libre y la gracia divina. Este hecho pone de manifiesto los límites de una fundamentación meramente racional de la fe. Su eficacia depende de la cooperación de las fuerzas volitivas y de la gracia divina». A. LANG, *o.c.*, pp. 4-5.

zar y que, sin embargo, es lo más importante, imprescindible para conocer quién y qué es Jesús de Nazaret. Volviendo a la homilía de San Gregorio: *hominem ergo vidit, et Deum confessus est.*

En definitiva, la inteligencia de las Escrituras —en nuestro caso el acceso a Jesús—, por muy ingeniosos y perfeccionados que sean los métodos de investigación crítica que empleemos, no es accesible sino a la luz de la fe. Si el investigador no tiene la suerte de poseer la fe, o si adopta falsas actitudes metodológicas, según las cuales prescinde de ella, se hace imposible alcanzar el sentido profundo de la Escritura, resulta vano todo intento de acceder al Jesús real.

La razón de la incapacidad de la Historia para acceder a Jesús está, en mi opinión, en la propia naturaleza de la Historia. Esta, como cada rama de la ciencia, no tiene una visión de totalidad de los objetos que estudia. Por su misma índole, el método histórico se concentra y se limita a indagar la existencia de un acontecimiento del que dan cuenta sus fuentes historiográficas —documentos, monumentos—, con el intento de esclarecer lo que realmente sucedió, y establecer sus causas próximas y sus consecuencias inmediatas. Pero no es capaz de establecer las relaciones y ordenamiento de los acontecimientos concretos y de los personajes que los protagonizaron con la totalidad del ser, o del universo. El método histórico no permite establecer el sentido último de los acontecimientos que estudia. Ese intento queda reservado para la Filosofía y para la Teología, que son conocimientos sapienciales, que se ocupan de alcanzar el sentido de las cosas, esto es, la relación de lo concreto con el conjunto, de las partes con el todo. Como cualquier ciencia, la Historia estudia la parte y sobre ella puede averiguar mucho, pero no el sentido último, pues para ello debe conocer la totalidad, a la cual se ordenan las partes, y para el conocimiento de la totalidad el método histórico es insuficiente e inadecuado.

Ahora bien, la verdad completa sobre las cosas, las personas y los acontecimientos históricos no se posee completamente sin conocer el porqué profundo de ellos, esto es, su sentido, su ordenamiento a la totalidad. Si esta limitación de la Historia se da ya en el plano de las realidades naturales, incomparablemente más acusada es la limitación de la investigación histórica acerca de realidades que trascienden las dimensiones meramente humanas.

Sin embargo, en la Sagrada Escritura, en nuestro caso en los Evangelios, nos encontramos con muchas realidades que acaecen en el tiempo y en el espacio, en la Historia, como consecuencia de acciones sobrenaturales. Este es el caso de los milagros operados por Jesús,

o el de acontecimientos particulares, como su Resurrección, su nacimiento virginal, etc. En tales casos, la realidad histórica, aunque garantizada por la fe, es también legítimamente objeto de investigación de la ciencia histórica, que, incluso, puede poner en luz ciertos datos de detalle, acerca de los cuales la fe no proporciona por sí misma ningún procedimiento o método de investigación, datos que no sólo no se oponen a la fe, sino que la ilustran. Pensemos, por ejemplo, en la investigación histórica acerca de la datación del nacimiento de Jesús y de su muerte. Es claro que, sobre tales realidades sucedidas en la Historia humana por incidencia de lo sobrenatural, la fe no nos explicita la fecha concreta; tampoco la ciencia de la fe, la Teología, tiene método propio para determinarlas. Ha sido justamente la Historia la que nos ha proporcionado, con la aplicación de sus métodos, la precisión de unos datos que la fe no nos daba sino de modo muy genérico.

El problema de las relaciones entre la Historia y la Fe es sumamente importante, pero delicada. Por ello, permítaseme abundar en él con otras consideraciones y ejemplos. Hemos dicho que las consecuencias visibles de lo sobrenatural en la Historia son objeto de la investigación histórica, aunque tal investigación no pueda profundizar en el carácter sobrenatural de las causas que las han producido. Por ejemplo, en el milagro de la curación del ciego de nacimiento⁴⁶, el suceso histórico de un hombre antes ciego y ahora vidente es comprobable, y de hecho, los judíos incrédulos lo aceptan. Ahora bien, la causa que lo haya producido, la naturaleza del poder de Cristo, permanece siempre objeto de fe.

El historiador actual, como los judíos contemporáneos que vieron el hecho, si actúa con honradez científica, puede llegar a enfrentarse con unas realidades históricas que no tienen explicación en el plano natural. Entonces hay que optar por atribuirles a otras causas: aquí se sitúa la fe y su racionalidad.

Poco más o menos en la misma línea hay que situar la crítica histórico-literaria de los Evangelios, que nos ha proporcionado muchos datos acerca del proceso de su redacción; del *Sitz im Leben* de las iglesias apostólicas en el que cobraban especial interés determinados episodios y recuerdos de la vida de Jesús y que, por tanto, ayudan a penetrar más profundamente en el sentido de los textos; o bien de las perspectivas peculiares de cada Evangelista.

En suma, con respecto a esas realidades históricas causadas, de

46. *Iob.* 9.

una u otra manera, por la incidencia de lo sobrenatural en el tiempo y en el espacio, la Historia puede legítimamente investigar, es más, su trabajo es irremplazable por la ciencia de la fe, y es útil para ésta. Es claro, sin embargo, que la Historia no puede suplantar a la fe, pues aquélla no puede aportar dato alguno fundamental que ésta no posea, aunque proporcione a ésta aclaraciones útiles, siempre de valor secundario..

No obstante, debemos mantener la limitación de la Historia respecto del acceso a la causa profunda, sobrenatural que incide en tales realidades históricas.

Un ejemplo podría aclarar estas palabras: el método histórico, por sí solo, podría conocer que Jesús pronunció en la Última Cena las palabras de la Consagración sobre el pan y el vino, y que, tanto del tenor de esas palabras, como de la interpretación de la primitiva Iglesia, debe deducirse que, «según creen los cristianos», Jesucristo está presente en las especies eucarísticas. Esa presencia real es inexperimentable por el método histórico. Sin embargo, tanto la institución de la Eucaristía, como cuantas consagraciones se efectúan, son acontecimientos sucedidos realmente en la historia humana. Sin embargo, la historia, con sus métodos, sólo es capaz de conocer la verdad externa y parcial del lenguaje indirecto: «*los cristianos creen que en las especies eucarísticas está realmente presente Jesucristo*»; «Jesús debió pensar que, por medio de las palabras de la consagración, se producía la conversión del pan y del vino en su cuerpo y sangre». La Historia, pues, no es capaz de acceder a la verdad completa de la realidad que se produce en la historia de la humanidad al incidir en ella una fuerza sobrenatural.

Evidentemente, si un método de conocimiento es insuficiente para acceder a una realidad, quiere decir que el empleo exclusivo de tal método es un modo inadecuado para alcanzar tal objetivo⁴⁷.

Brevemente deberemos concluir que la crítica histórico-literaria, por sí sola, es incapaz de acceder al verdadero Jesucristo. Todas las Cristologías que pretendan el reduccionismo, convencido o metodológico, al «Jesús de la historia», esto es, a reducir el fundamento exegético a la crítica histórico-literaria de los Evangelios, se basan en un presupuesto falso, caminan en un callejón sin salida⁴⁸.

47. Algunas de las ideas precedentes se me han suscitado tras la disertación del Prof. R. Alvira en un Seminario sobre *Ciencia y creencia*, tenido en marzo de 1981 en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra.

48. Esta es la misma idea, expuesta con otras palabras por la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, en su documento aprobado en la sesión plenaria de octu-

Pero la fe, como toda gracia, no destruye la naturaleza, sino que la presupone y la eleva. Así, la fe no me enseña, por ejemplo, la anatomía del cuerpo humano, ni su fisiología, ni los procesos bioquímicos. Estos son objetos concretos de los que se ocupan ciencias parciales respectivas. Aquí se ve más claro el estatuto de autonomía de tales ciencias. En efecto no se puede hablar propiamente de una anatomía humana de la Biblia.

La Historia, ya lo advirtieron León XIII y Benedicto XV, no se mueve exactamente en el mismo plano que las ciencias naturales respecto de la Revelación. Hay muchas realidades históricas que no tienen, o no es posible ver su relación directa con la fe, como puedan ser el establecimiento de los pueblos arios en la India, o las campañas de Julio César en las Galias. Otras en cambio, como hemos visto, no sólo están en íntima conexión con la fe, sino que forman parte de ésta, como son eminentemente los hechos y dichos de Jesús.

En estos últimos casos, la investigación histórica no goza de autonomía respecto de la fe, pues su objeto de investigación es a la vez natural y sobrenatural y, por ende, el acceso a la realidad total depende más de la Fe que de la ciencia histórica, según hemos apuntado antes. En esos casos, la misma fe, necesariamente habrá de garantizar la verdad del acontecimiento, aún antes de toda verificación crítica, no en virtud, como es sabido, de la intrínseca evidencia de tales cosas, sino por la autoridad de Dios que revela y de la consiguiente garantía del testigo autorizado que nos la transmite. De otro modo, la Fe quedaría supeditada a la Historia crítica, lo cual, evi-

bre de 1979 sobre *Quelques questions choisies touchant la Christologie* (sigo el texto francés emanado del Secretariado de dicha Comisión). En efecto, leemos en el n. 1.3: «Les christologies d'aujourd'hui, si elles veulent être valables, doivent éviter de tomber dans ces erreurs (presentar la imagen de Jesús apartándose de los testimonios de las comunidades primitivas y basándose en prejuicios filosóficos que se construyen un tipo de hombre ideal, según cada concepción, etc.). Le danger est particulièrement grand pour les 'christologies d'en bas', dans la mesure où elles veulent s'appuyer sur des recherches purement historiques. Certes, il est légitime de tenir compte des recherches exégétiques les plus récentes, mais il faut veiller tout autant à ne pas tomber dans les préjugés dont nous avons parlé plus haut». Y, a continuación, en el n. 2: «Les recherches scientifiques sur le Jésus de l'histoire ont certainement une grande valeur. Cela est tout particulièrement vrai pour la théologie fondamentale et pour les rencontres avec les non-croyants. Mais une connaissance vraiment chrétienne de Jésus ne peut en rester à ces perspectives limitées. On n'atteint pleinement la personne et l'oeuvre de Jésus-Christ que si l'on évite de dissocier le Jésus de l'histoire et le Christ tel qu'il a été prêché. Une pleine connaissance de Jésus-Christ ne peut être obtenue sans tenir compte de la foi vive de la communauté chrétienne qui soutient cette vision des faits. Cela vaut aussi bien pour la connaissance historique de Jésus et pour la genèse du Nouveau Testament que pour le réflexion christologique d'aujourd'hui».

dentemente, no ha sucedido en la transmisión secular de la Revelación⁴⁹.

· Pero la investigación crítica ofrece, no obstante, relevantes servicios a la fe, si se mantiene en sus justos términos; constituye una base racional, una operación del intelecto humano que facilita la fe: de un lado en el plano apologético y fundamental, al mostrar que la confianza constante de la Iglesia en la veracidad histórica de los Evangelios tiene una apoyatura sólida en la investigación histórica; y de otro, contribuye a conocer el sentido que los acontecimientos y las palabras de Jesús tuvieron ya ante los testigos elegidos, desde los primeros momentos hasta los posteriores que aparecen en la labor redaccional de los evangelistas (investigación del sucesivo *Sitz im Leben* que atraviesa el material evangélico).

En otras palabras, el exégeta —y el teólogo católico— debe ser consciente en todo momento de los límites de la investigación crítica histórico-literaria de los Evangelios para acceder al conocimiento del misterio de Cristo. Pero, al mismo tiempo, debe considerar seriamente que ese laborioso esfuerzo contribuye a la formulación del juicio de credibilidad: la determinación crítica de las bases históricas firmes de la Cristología constituye como ciertos *preambula fidei* que se alzan, al menos, como elementos muy útiles, sobre todo una vez que a la Exégesis y a la Teología católica se le han planteado, aunque sea originariamente desde fuera, unos problemas preliminares que, desde ese momento, no puede soslayar. Una razón bien constatable de esa utilidad la encontramos al considerar que el pueblo de Dios, la Iglesia, en su dimensión histórica, vive siempre inmerso en una cultura y, por tanto, desde esa cultura, debe darse a sí mismo y a los demás hombres ciertas razones de su fe.

49. Como dice J. Michel: «Si el Espíritu Santo garantiza, en definitiva, la entera fidelidad de la tradición acerca de Jesús, habrá siempre una diferencia fundamental en la interpretación de los Evangelios, según que la acción del Espíritu Santo sea admitida o excluida. Esta constatación muestra, una vez más, que muchos de los puntos controvertidos a propósito de los Evangelios, en el fondo (...) es necesario relacionarlos, la mayoría de las veces, con opciones filosóficas de partida o, aún más simplemente, con el nivel de la fe». J. MICHEL, *Le problème de Jésus: De Jésus de l'histoire au Christ de la foi*, Mulhouse 1968, pp. 131-132.