

Capítulo V
CRISTO EN LA EXÉGESIS ACTUAL
Status quaestionis y perspectivas
POR KLEMENS STOCK

De este tema tan amplio y complejo¹ solo podemos destacar algunos aspectos. En las páginas que siguen no entendemos la denominación «Cristo» en sentido estricto, limitada a la apreciación postpascual de Jesús; sino que designa la figura de Jesús de Nazaret en su totalidad.

1. *Un esbozo de la situación actual*

La exponemos en cinco tesis, seleccionadas no sin subjetividad.

TESIS I: El foso entre el Jesús prepascual y el Cristo postpascual se ha hecho menos profundo.

Hasta mediados del siglo pasado, el Jesús prepascual y el Cristo postpascual eran vistos en fuerte contraposición. El primero era el Jesús terreno, que anunció en persona el Reino de Dios. El otro se había convertido después de Pascua en el contenido de la predicación como Cristo, Hi-

¹ Cf. la reseña bibliográfica de W. G. KÜMMEL, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990)* (BBB, 91), Beltz Athenäum, Weinheim 1994 (706 páginas). Un *status quaestionis* reciente: J. ROLOFF, *Jesusforschung am Ausgang des 20. Jahrhunderts* (SBAW.PH, 1998/4), Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1998.

jo de Dios, Redentor. Ambos estaban separados por un foso profundo sobre el cual apenas existía un puente.

Este estado de la investigación era juzgado de formas muy diversas; menciono solo dos posiciones extremas. Según Rudolf Bultmann († 1976), el Jesús prepascual carece de importancia para la fe. Él y la primitiva Iglesia pertenecen a la historia del judaísmo. El Cristo e Hijo de Dios es una categoría mitológica, creada por la comunidad helenística y especialmente por Pablo, para poder ofrecer, en el marco de las antiguas religiones místicas, un héroe culto-atrayente. Este Cristo postpascual hay que desmitologizarlo. Lo único decisivo es la palabra de la cruz: «que yo soy pecador y que Dios en Cristo me perdona los pecados». Esta palabra hay que acogerla en la fe. La fe no tiene ningún contenido didáctico, significa solo la entrega libre y total a Dios.

Según Joachim Jeremias († 1979), por el contrario, todo depende del Jesús prepascual, terreno, establecido mediante la ciencia histórico-crítica. La revelación ha tenido lugar en él, durante su vida. Todo aquello que se pueda establecer como su palabra y su obrar, como el significado propio de su persona y de su obra, es vinculante. Todo lo demás es incierto. Los evangelios contienen ya, además, la interpretación postpascual. De ella hay que separar, lo más claramente posible, aquello que procede de Jesús mismo. Solo en este material auténtico de Jesús se alcanza terreno firme. Así, como dice Heinrich Schlier († 1978), el «Jesús histórico» «se convierte en el quinto evangelio y en el criterio de los cuatro evangelios».

Si han aparecido puentes sobre el foso, hay que agradecerlo también precisamente a las investigaciones de Joachim Jeremias y a otras investigaciones sobre el Jesús histórico. Así se descubrió la «cristología implícita», a saber: en las palabras y las acciones del Jesús terreno se hacen visibles una pretensión extraordinaria, única, y una extraordinaria autocomprensión. Con ello se relativizó, por ejemplo, la pregunta por los títulos que el Jesús terre-

no se había o no aplicado («cristología explícita»). Su pretensión y su autocomprensión se muestran en su palabra y en su acción de una forma más real, e históricamente más concreta, que en los títulos. En la cristología implícita prepascual, la cristología explícita postpascual tiene un terreno firme. Esta no inventa ni da interpretaciones arbitrarias: expresa, anuncia y confiesa lo que ya antes de la Pascua se apoyaba en la persona y la obra de Jesús.

TESIS II: La búsqueda del «Jesús histórico» continúa.

Esta afirmación no precisa de ulterior justificación; basta remitir a la obra de Werner Georg Kümmel². Los temas son innumerables. Viejas preguntas siempre pueden ser nuevamente formuladas, ya que a muchas preguntas, en la muy limitada situación actual de las fuentes, probablemente nunca podrá darse una respuesta definitiva. En los últimos quince años se ha consolidado otra etapa, ya conocida como la «tercera búsqueda» («*Third Quest*»), que presenta nuevas perspectivas de la historia de Jesús³. En este contexto ha adquirido un especial relieve la aproximación sociológica a los evangelios⁴. Todos estos estudios tienen su importancia. Dado que Jesús era una personalidad histórica, puede seguir siendo objeto de nuevas preguntas según el método histórico-crítico desde los más variados puntos de vista. En el marco de la Teología Fundamental, esta cues-

² Cf. nota 1.

³ B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*, InterVarsity, Downers Grove, IL 1995. Ver J. P. MEIER, «The Present State of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain», *Bib* 80 (1999), pp. 459-487. Su manifestación más controvertida es el grupo conocido como «Jesus Seminar», que dirigen J. D. Crossan y R. W. Funk.

⁴ Cf. G. THEIßSEN - A. MERZ, *Der historische Jesus*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996 [*El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999 (BEB, 100)]; B. J. MALINA, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Fortress Press, Minneapolis, MN 2001 [*El mundo social de Jesús y los evangelios: la antropología cultural mediterránea y el Nuevo Testamento*, Sal Terrae, Santander 2002 (PT, 116)].

tión tiene un significado primordial. Pero también se debería prestar atención a la desigual importancia de estas cuestiones, y debería estar claro que la exégesis en su globalidad no consiste en la sola pregunta por el «Jesús histórico».

TESIS III: En distintos ámbitos se da un creciente distanciamiento de la exégesis histórico-crítica.

Los fenómenos que hay que mencionar en este apartado son de naturaleza muy diversa. Tienen en común –debido a causas diversas– la insatisfacción por la exégesis histórico-crítica.

a) Se le reprocha que ofrece solo hipótesis, y no pan del que se pueda vivir. En la década de los 60 surgió una fuerte demanda de actualización en lo referente al conocimiento de la nueva exégesis. Empezando por las Biblias comentadas, en la formación de teólogos y catequistas, en los libros de religión, en los círculos bíblicos y en conferencias se intentó con gran ímpetu acercar al pueblo el conocimiento de la nueva exégesis. Este ímpetu ha remitido, y ha cedido ante una cierta sobriedad o incluso desilusión frente a la Biblia. Se puede saber mucho acerca de la Biblia; pero del análisis de las formas, de la comparación sinóptica, de la distinción de fuentes, etc., no se puede vivir, vivir en fe. La exégesis histórico-crítica, según el catálogo de cuestiones que le es propio, se ocupa predominantemente de problemas de este tipo: ¿quién ha dicho o hecho qué, cuándo, en qué circunstancias, en qué orden? El interés por el contenido y el significado pasa a un segundo plano; se descuida la exposición del texto. Frente a ello se reaviva la llamada a una mayor atención al *mensaje de la Escritura*.

b) Por otra parte se le reprocha al método histórico-crítico su alejamiento de la praxis. Sus hipótesis y resultados, que es posible conservar en bibliotecas,

pueden quizá alimentar una actividad científica que gire sobre sí misma, pero no pueden ser llevados a la práctica. En esta exégesis, Jesús se convierte en un objeto de la ciencia, y así el obrar práctico queda privado de él como modelo e impulso. Esto es lo que en los años setenta quería corregir, por ej., Fernando Belo con su interpretación materialista del evangelio de Marcos⁵. Según él, Jesús se caracterizaba por su *poderosa praxis mesiánica*, con la que luchaba junto a los pobres y desvalidos contra las clases dominantes de su tiempo. En esta lucha murió. Pero la narración de sus obras permanece como un importante instrumento para la lucha de clases; debe, por tanto, hacer conscientes a los pobres de su misión y propagar la revolución. Lo que en este evangelio se dice sobre la relación de Jesús con Dios, sobre el significado salvífico de su muerte, etc., Belo lo consideraba una reelaboración teológico-ideológica tardía. En esta línea hay que situar la exégesis «feminista», ampliamente desarrollada en los últimos años y que deriva de la interpretación «liberacionista» de la Biblia; su intención es «re-imaginar el movimiento de Jesús en una clave feminista»⁶. Es difícil evitar la impresión de que ambas aproximaciones, liberacionista y feminista, tienden a proyectar sobre los textos evangélicos categorías socio-políticas que les son ajenas.

c) Otro camino para recobrar un significado del evangelio y de la figura de Jesús que realmente ilumine y permita fundar en él la vida lo emprende su *inter-*

⁵ F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc. Récit, pratique, idéologie*, Cerf, Paris 1975 [*Lectura materialista del evangelio de Marcos: relato, práctica, ideología*, Verbo Divino, Estella 1975].

⁶ E. SCHÜSSLER FIORENZA, *Jesus, Myriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Theology*, SCM Press, London 1995 (contraportada) [*Cristología feminista crítica: Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría*, Trotta, Madrid 2000].

*pretación según las categorías de la psicología profunda*⁷. Hasta el momento, la repercusión de estas tendencias es desigual. Pero es de desear que todas estas iniciativas sean vigilantemente autocríticas con su propio sistema.

TESIS IV: Se aprecian intentos de devolver a Jesús al judaísmo.

Este título puede ser malinterpretado, en lo referente al significado de 'judaísmo' y de 'devolución'. No hay ninguna toma de posición oficial del Gran Rabinato de Jerusalén referida a Jesús o al cristianismo, comparable, por ejemplo, a la declaración del Concilio sobre las relaciones judeo-cristianas. Lo que hay es libros sobre Jesús de autores judíos⁸, que tienen un eco incomparablemente mayor en ámbito cristiano que entre judíos. En esta devolución se interpreta a Jesús con categorías puramente judías. Lo que en los evangelios y en el Nuevo Testamento excede a estas categorías se atribuye, generalmente, al influjo de Pablo. De este Jesús visto como judío se resaltan, según autores, aspectos diversos: era un destacado y celoso maestro de la Ley, cercano a los fariseos; era un profeta; era un taumaturgo galileo; era un agitador político semejante a los celotas, y de ahí que los romanos lo condenaran, también por motivos sola y exclusivamente políticos. Con esta tendencia ha enlazado la «*Third Quest*», que se caracteriza por la singular relevancia que concede al origen judío de Jesús⁹.

⁷ Cf. E. DREWERMANN, *Tiefenpsychologie und Exegese. I.: Die Wahrheit der Formen; II.: Die Wahrheit der Werke und der Worte*, Walter Verlag, Olten 1984/1985. Este autor ha publicado, entre otras obras, un comentario al evangelio de Marcos según estas categorías (1987/1988).

⁸ Los más conocidos son: Shalom BEN-CHORIN, David FLUSSER, Pinchas LAPIDE.

⁹ Un título representativo: J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Doubleday, New York, 3 vols. (1991/1994/2001) [Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico, Verbo Divino, Estella 1998-2003].

TESIS V: Se verifican en la exégesis nuevos enfoques y tentativos que también afectan a la figura de Cristo. Entresaco solamente unos pocos epígrafes:

a) *Historia de la influencia [Wirkungsgeschichte]*: en algunos comentarios recientes al Nuevo Testamento¹⁰ se halla, después de la exégesis de un texto según el método actual, un apartado específico en el que se informa de forma ejemplificadora acerca de la exégesis de ese texto a lo largo de la historia. En la misma dirección apunta el crecimiento del interés por la historia de la exégesis, incluso de la exégesis patristica. A estos impulsos subyace la convicción de que la confrontación lo más inmediata posible entre un texto con 2.000 años de antigüedad y un exegeta actual, aun cuando esté equipado con los mejores instrumentos metodológicos, no es necesariamente el único ni el mejor camino para la correcta comprensión de este texto. El exegeta actual no es el primero que se esfuerza por comprender. La historia de la comprensión o la historia de la influencia del texto debe ser recogida por la comprensión actual.

De aquí puede proyectarse una nueva luz sobre la relación entre el Jesús terreno y el Cristo postpascual. Ya que el Cristo postpascual es el Jesús terreno tal como fue comprendido por los primeros testigos. La postura que todo lo hace depender del Jesús terreno y querría reconstruirlo solo históricamente no quiere tener nada que ver con esta comprensión de los primeros testigos, y pretende excluirla. Pero una correcta valoración de la historia de la influencia confiere precisamente a esta primera comprensión un importante significado para hallar un acceso a la verdad de Jesús.

¹⁰ Así en la serie «Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament», Zürich / Neukirchen / Vluyn.

b) *Análisis retórico*: lo mencionamos solo como ejemplo de un tratamiento de los textos bíblicos más literario que histórico-crítico. Es característico de la exégesis corriente diseccionar y separar. Los textos se dividen en partes cada vez más pequeñas, que a su vez son asignadas a un número cada vez mayor de estratos y fuentes. El análisis retórico parte del hecho de que el texto, por ejemplo, un evangelio, es un todo orgánico. Se intentan esclarecer las relaciones entre las diferentes partes, qué cometido y qué función tienen en el conjunto, para la disposición y significado del conjunto; y se intenta sacar a la luz el conjunto y su significado. Es evidente que la figura de Cristo resultante es muy distinta si intento trazarla a partir de un versículo o parte de un versículo, que si lo hago a partir de un evangelio en su totalidad.

c) *Aproximación canónica*: atiende al contexto canónico de los escritos evangélicos, con lo que se capacita para percibir su armonía dentro de su diversidad; la imagen de Cristo adquiere así una riqueza mayor que si se considera solo el testimonio de un hagiógrafo. Al abarcar Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, además, esta aproximación metodológica muestra la unidad profunda del testimonio ofrecido por ambas partes del canon cristiano.

d) *Reflexión metodológica*: los métodos son los instrumentos con los que el exegeta estudia sus textos, son las «gafas» a través de las cuales observa sus objetos. El mero ocuparse de los instrumentos no aporta ningún avance de contenido. Pero, por otra parte, los resultados del trabajo dependen esencialmente de la clase de herramientas empleadas. Por ello es necesario revisar constantemente «los cristales de las gafas», para ver si están llenos de polvo, si están teñidos de un color determinado, si desde un

principio su superficie conduce a una visión distorsionada. Dado que precisamente aquí se programan de antemano las decisiones, será conveniente ampliar este punto.

En los años setenta estaba particularmente viva la reflexión metodológica en la exégesis. Sobre todo, Peter Stuhlmacher llamó la atención sobre los principios y presupuestos del método histórico-crítico en sentido estricto¹¹. Este método trabaja, sobre todo, con tres criterios para distinguir, entre la información que ofrecen las fuentes, lo verosímil de lo inverosímil: crítica, analogía y correlación¹⁶¹. La crítica es un criterio más bien formal; pretende que todo lo que se relata y atestigua hay que ponerlo en cuestión y someterlo a la criba de los criterios.

La analogía es el criterio contencioso decisivo. En él, el conjunto actual de los hechos de experiencia se toma como medida única de la realidad. Lo que ven nuestros ojos, lo que acontece entre nosotros, los sucesos y circunstancias normales, habituales o por lo menos reiteradamente comprobados, tal como los conocemos, son el punto de referencia obligado para distinguir lo posible de lo imposible. Lo que en los relatos concuerda con esto puede ser aceptado como posible. Lo que excede este marco hay que considerarlo imposible, y tanto poco en el pasado puede haber sucedido.

El problema fundamental de este criterio de analogía estriba en lo siguiente: ¿con qué fundamento se pueden convertir los sucesos normales y

¹¹ P. STUHLMACHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (GNT, 6), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986, pp. 24-26 (1ª edic. 1979).

¹² Una exposición clásica de estos principios, en el ensayo de E. TROELTSCH, «Über historische und dogmatische Methode in der Theologie» (1898), recogido en: *Theologie als Wissenschaft*, ed. G. SAUTER (ThBüch, 43), Kaiser, München 1971, pp. 105-127.

corrientes de hoy en parámetro único para medir lo posible? ¿Con qué fundamento se puede excluir en línea de máxima lo «desacostumbrado»? Troeltsch apela para ello a una homogeneidad básica de todo suceso, a la «concepción metafísica de una continuidad global del universo» y a la concepción de Dios propia del deísmo. Si, empleando este criterio, se someten a la criba contenidos fundamentales del testimonio neotestamentario acerca de Cristo, como su resurrección, su filiación divina, sus milagros y su autoridad absoluta, y como resultado de la ciencia obtenemos un Cristo sin estos rasgos, no hay que extrañarse. Este resultado está programado de antemano en el criterio de la analogía, así entendida. Tiene poco sentido discutir acerca de estos resultados. Son el criterio mismo y su fundamentación filosófica los que hay que someter a examen. Tampoco se trata aquí de un problema intraexegético que haya que resolver con métodos exegéticos: aquí tienen algo importante que decir los filósofos y dogmáticos. Con todo, aquí podría hacerse evidente hasta qué punto las imágenes de Cristo deducidas de las fuentes dependen del método, así como la importancia que reviste la reflexión metodológica.

A la crítica y la analogía se añade, además, el criterio de la *correlación*. Está basado en la convicción de que todo acontecimiento está inserto en un contexto amplio: nada cae del cielo y nada desaparece sin dejar rastro. Lo que narran las fuentes, si ha superado la prueba de la analogía, hay que someterlo a esta prueba posterior. En ella se examina si en el marco en el que se dice que algo ha sucedido se pueden verificar su preparación y sus consecuencias. De este criterio se puede decir algo parecido a lo que hemos indicado acerca de la analogía.

La analogía analiza la posibilidad en sí misma; la correlación analiza la posibilidad en su contexto.

2. VÍAS POSIBLES PARA EL TRABAJO EXEGÉTICO ACERCA DE CRISTO

El objetivo principal es: conocer al Jesús verdadero y total. Ni los métodos propios ni los retoques que adulteran las fuentes deben obstaculizar la mirada sobre el Jesús verdadero y total. Para ello me parece que son necesarias las siguientes actitudes.

^{1ª} PAUTA: menos violencia en el uso de las fuentes.

En el empleo riguroso e inflexible de principios fijos, con una comprensión rígida de la historia y de la realidad, existe el gran peligro de hacer violencia a un texto.

Para explicarlo podemos acudir a otro ámbito. En lo que se refiere a la relación del hombre con la naturaleza se da la conciencia creciente de que toda acción unilateral, poco respetuosa y violenta se vuelve contra el hombre, destruye su hábitat y, con ello, los fundamentos de su vida. Dondequiera que el hombre se acerca a la naturaleza con planes y objetivos establecidos e intenta transformarla a su imagen y someterla a su yugo, las consecuencias no son visibles generalmente al instante; pero no se hacen esperar, y aparecen bajo la forma de desolación, devastación y contaminación del hábitat. Con ello queda claro que el trato cuidadoso y respetuoso de la naturaleza es algo que interesa, ante todo, al hombre.

Lo que suponen las intervenciones violentas en la relación con la naturaleza, eso mismo representan en la relación con la Escritura los intereses y principios rígidos, que hacen imposible percibir la totalidad y la pluriformidad de las relaciones, ese cosmos formado por los textos. Tampoco aquí se dejan sentir inmediatamente las consecuencias. Pero ¿no podemos acaso hablar de imágenes

descoloridas e impotentes de Cristo allí donde a su figura le falta la plenitud de la vida, donde él ya no es el «guía principal» (*Hch* 3, 15) de nuestra vida sino que está muerto e inanimado?

También aquí parece –siguiendo con esta imagen– que sería deseable un «giro ecológico», un giro hacia el cuidado, la veneración, el respeto, la receptividad, la paciencia. La actitud básica en el empleo de la Escritura debería ser el no imponerle por la fuerza lo que está autorizada o no a decir, lo que puede o no puede opinar, quién ha de ser Cristo y quién desde un principio no puede en absoluto ser. La comunicación debería ser de tal clase que la Escritura pueda decir su palabra abierta y libremente, que la persona de Cristo pueda aparecer en toda su verdad.

^{2ª} PAUTA: más confianza en la peculiaridad de las fuentes.

Una mera comparación de los evangelios muestra que no son una reproducción taquigráfica de las sentencias y los discursos de Jesús, ni tampoco una crónica de sus acciones ordenada geográfica y cronológicamente. En ellos se contienen con toda seguridad muchas cosas dichas y hechas por Jesús. Pero muchas otras han sido formuladas en la tradición que precede al evangelista, o por el evangelista mismo, a partir de la comprensión posibilitada más tarde. Las dos categorías aparecen entretejidas de tal forma que apenas, o muy difícilmente, se pueden separar: lo que procede directamente de Jesús y lo que procede de los testigos posteriores a él.

El objetivo básico es conocer al Jesús verdadero y total. Hoy parece que está extendida la opinión de que para ello es necesario leer los evangelios a contrapelo. Los evangelios son utilizados como canteras; de ellos se arrancan y se reelaboran las palabras y acciones auténticas de Jesús –al menos esta es la intención–. Lo que ahora no tenemos en los evangelios, eso es lo que con esfuerzo y al menos fragmentariamente hay que recuperar a partir de ellos, las «grabaciones» y los «vídeos», las reproduccio-

nes taquigráficas del actuar de Jesús, una vez «liberado» de la perspectiva del evangelista. Dan la impresión de ser imprescindibles para acceder al Jesús real.

Se puede plantear la siguiente pregunta: estas «grabaciones» y «vídeos» –suponiendo que puedan ser recuperados con un cierto grado de probabilidad y con una duración suficiente, libres de interferencias y distorsiones–, ¿son el mejor acceso posible al Jesús real? ¿Acaso no corresponden más bien los evangelios, con esa peculiaridad suya descrita más arriba, al carácter global del actuar real de Jesús y a sus intenciones?

Es claro que los evangelios no son una reproducción taquigráfica, pero es igualmente claro que Jesús no escribió ningún libro ni solicitó taquígrafo alguno. No parece que Jesús haya mostrado una especial preocupación por que sus palabras fueran conservadas literalmente. Pero Jesús formó en torno a sí un círculo de discípulos que lo acompañó en todos sus caminos y estaba permanentemente bajo el influjo de su persona. El Jesús auténtico no es jamás el aislado y solitario, sino el que vive en comunión con sus discípulos. No le interesa el tenor literal de sus palabras, sino que estos hombres vivientes lo comprendan y reciban su impronta.

En general se puede afirmar lo siguiente: no solo proceden de un hombre y permiten acceder a él sus palabras y acciones, sino también la impresión que él –sobre todo mediante la convivencia– ejerce sobre otros hombres, y que estos después formulan y testimonian. Así es perfectamente posible que la impresión y la comprensión, fundadas en esta comunicación real y no solo verbal, no sean –ni puedan ser– formuladas enseguida, en el momento del encuentro y durante la convivencia inmediata, sino que solo se aclaren con el tiempo; y que, pese a esta separación en el tiempo, sean traducidas en palabras válidas y sin adular.

Los discípulos forman también parte de Jesús. El me-

dio e instrumento primero y fundamental por el que él se comunica y actúa es su convivencia con los discípulos, y en este marco tienen lugar sus palabras y acciones. Por eso, lo principal que queda de Jesús después de la Pascua —junto con la presencia de su Espíritu— no son antologías de palabras auténticas y acciones narradas con exactitud, sino los hombres vivientes que tuvieron la oportunidad de conocer su persona y su mensaje mediante la convivencia con él. Jesús no confió su actuar a unos documentos, sino a un testimonio viviente. Se le acoge y sigue presente no en reproducciones taquigráficas, sino en testigos.

La *causa* de este proceder de Jesús podría estar en la naturaleza de lo que él ha de comunicar. Jesús enseña, ayuda y sana. Pero lo que trae y posibilita con todo esto es una nueva forma de vivir, que se fundamenta en una nueva relación con Dios. Esta nueva forma de vivir la comunica mediante la convivencia. Llama a los discípulos a seguirle. Les permite ser sus compañeros de camino: un camino común, una meta común, la participación en su relación con Dios. Y no por un interés teórico, sino para comprender y hacer vida adecuadamente este don, esta comunión de vida, es necesario que los discípulos comprendan con quién están tratando en la persona de Jesús, cuál es su relación con Dios. El esfuerzo de los discípulos, no solo por transmitir las palabras de Jesús, sino por hablar adecuadamente de la persona de Jesús, se fundamenta en la naturaleza y la finalidad de la comunión que Jesús les concedió: vivir de una nueva relación con Dios.

Podríamos preguntarnos si la *peculiaridad de los evangelios* corresponde a este *modo de actuación* y a esta finalidad del Jesús verdadero, de manera que precisamente por esta peculiaridad pueden remitir al Jesús verdadero.

Los evangelios, con el casi inseparable entrelazado de lo que procede originariamente de Jesús y lo que procede de los testigos posteriores a él, hay que verlos como un relato del *actuar* [*Wirken*] de Jesús en palabras y acciones, y

al mismo tiempo como un registro de la *influencia* [*Wirkung*] de Jesús fundada en el encuentro y la convivencia —ya con los primeros discípulos directos de Jesús, ya con aquellos que fueron hechos discípulos por los primeros discípulos (cf. Mt 28, 19 s). Precisamente por esta unión y peculiaridad, los evangelios corresponden a la forma primitiva de la actividad de Jesús, en la que el Jesús que actúa y los discípulos que se encuentran bajo su influjo permanecen siempre unidos. Dado que los evangelios en su conjunto —ya como relato del *actuar* [*Wirken*] de Jesús, ya como registro de la *influencia* [*Wirkung*] de Jesús— proceden en todo caso de Jesús, pueden también en su conjunto, y sin dividir hipotéticamente un aspecto del otro, conducir hasta él mismo en su verdadera realidad. Es también claro que quien quiere conocer al verdadero Jesús, sus verdaderas intenciones y su verdadero mensaje, hace bien en escuchar los evangelios y todo el Nuevo Testamento lo más atentamente posible, tal como nos ha sido transmitido. Precisamente en su multiplicidad y diferencia, los evangelios testimonian la riqueza de la persona de Jesús.

3ª PAUTA: cuidadoso trabajo histórico.

Solo para evitar un malentendido hay que mencionar este punto. Puede, en efecto, surgir la siguiente pregunta: ¿qué necesidad hay aún de toda la labor exegética, si con una escucha atenta de los textos de que disponemos queda ya abierto el acceso al verdadero Jesús? Pero no se puede olvidar que estos textos tienen casi 2.000 años de antigüedad. Precisamente la escucha atenta requiere que sean respetados como magnitudes históricas, como magnitudes de su tiempo y de su ambiente; y que no introduzcamos en ellos nuestros conceptos, nuestras cuestiones y expectativas. Con ello se hace necesaria una múltiple labor exegética que se ocupe del conocimiento de la forma original del texto (crítica textual), de la lengua original

(palabras, construcción, terminología específica, formas corrientes de expresión y de disposición), del trasfondo mental y de todas las circunstancias culturales (ambiente judaico y helenístico), de los autores y sus intenciones, de los destinatarios y su situación, de cómo se los ha comprendido a lo largo de la historia, etc. Esta enumeración no pretende ser exhaustiva; pretende solo mostrar cómo precisamente una exégesis que quiera percibir la palabra de los textos necesita de la labor histórica.

4ª PAUTA: mirada a la totalidad.

Especialmente para la cristología parece que tiene gran importancia no atender solo a algunos versículos o partes de versículo, sino preguntarse por la orientación global de un escrito neotestamentario y aceptarlo como una totalidad. Por ejemplo, si se quiere comprender la denominación «Hijo de Dios» solo a partir de un versículo o parte de versículo, es casi imposible decir si este título se encuadra en el marco de la teología real del Antiguo Testamento y expresa la especial elección del rey o del mesías por parte de Dios, o bien trasciende este ámbito y apunta a lo que nosotros llamamos metafísicamente «filiación divina». Solo si prestamos atención al carácter global del evangelio es posible una respuesta. Lo podemos mostrar con un ejemplo:

3. CRISTO EN JUAN Y EN MARCOS

Nadie niega que en el evangelio de Juan tenemos una así llamada «cristología alta». Ya el primer versículo afirma la preexistencia y la divinidad del Logos: «En el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y Dios era la Palabra» (Jn 1, 1). Y el último versículo del prólogo marca la distancia de la revelación divina de Jesús respecto del Antiguo Testamento y manifiesta su novedad: «A Dios nadie lo ha visto nunca. El Dios unigénito, que es

tá en el seno del Padre, él lo dio a conocer» (Jn 1, 18). Hasta este momento, nadie ha conocido a Dios por un encuentro inmediato. Como Hijo de Dios, que se encuentra en el mismo plano divino que Dios y lo conoce por la más íntima comunión, Jesús da a conocer a Dios. El Antiguo Testamento conoce a Dios como el creador, que subsiste en sí mismo y solo tiene frente a sí a las criaturas. Por medio de Jesús, Dios pasa a ser conocido como un «nosotros» en el plano divino, como comunión de Padre, Hijo y Espíritu; como un Dios que no solo otorga a los hombres los dones de la creación, sino que los quiere acoger como hijos suyos en la comunión con su Hijo (cf. Jn 1, 12).

¿Puede siquiera compararse con esto la cristología de Marcos? En él no hallamos ninguna afirmación de preexistencia. Solo en algunos pasajes se habla del Hijo de Dios y del Hijo amado. Pero se plantea, pese a todo, la pregunta de cómo hay que entender estas afirmaciones. Antes de dejar en suspenso esta pregunta, o de hablar simplemente de una cristología mesiánica en Marcos, deberíamos tener en cuenta tres observaciones acerca del carácter global de este evangelio:

a) *Todas las relaciones de Dios con los hombres son mediadas por Jesús*

El evangelio habla del dominio real de Dios, del mandamiento de Dios, de la casa de Dios, del poder y la gloria de Dios. Con todas estas magnitudes se alude a formas concretas de la relación de Dios con los hombres: su gobierno solícito, propio de un rey y pastor; su voluntad vinculante; su presencia; la revelación definitiva de su gloria.

El anuncio de la cercanía del dominio real de Dios aparece como título de la entera actividad de Jesús (cf. Mc 1, 14 s.). En el actuar de Jesús se manifiesta y se realiza la cercanía del gobierno real de Dios.

Más allá de los mandamientos veterotestamentarios se exige el seguimiento de Jesús como condición esencial

para alcanzar la vida y la salvación (cf. *Mc* 8, 34-38; 9, 7; 10, 17-31). En la persona y el camino de Jesús se revela la voluntad de Dios.

El resucitado es el templo no construido por manos humanas, el lugar definitivo donde Dios se hace presente y accesible a los hombres (cf. *Mc* 14, 58; 15, 38).

En la venida de Jesús al final de los tiempos se dará a conocer a todos los hombres el poder y la gloria de Dios (cf. *Mc* 8, 38; 13, 26; 14, 62).

Se plantea la siguiente pregunta: ¿qué relación con Dios tiene aquel que concentra en su persona todas las relaciones de Dios con los hombres; aquel en quien todas estas relaciones se hacen presentes de forma personal? ¿Significa «Hijo de Dios» un mesías simplemente humano?

b) Marcos se concentra en la cuestión cristológica

Desde la cita de Isaías en 1, 2 s Marcos se sitúa en estrechísima relación con el Antiguo Testamento y confiesa la fe en un único Señor y Dios (cf. *Mc* 12, 29. 32). Sin embargo, este evangelio se diferencia, por su planteamiento y temática, de cualquier clase de escritos veterotestamentarios. No es ni una colección de leyes, oráculos proféticos o dichos sapienciales, ni una narración de la historia de un rey y un pueblo. Describe la actuación de Jesús en el círculo de sus discípulos. Y desde el primer versículo, que enuncia como *el* contenido de la Buena Noticia que «Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios», sus preguntas y respuestas están concentradas en el problema de la identidad de Jesús: ¿quién es este?

No hay ninguna persona del Antiguo Testamento, ni Moisés ni David ni profeta alguno, que sea jamás objeto de esta pregunta; y menos aún hallamos que todo un escrito esté concentrado en una persona semejante y en esta pregunta.

Por el contrario, el auténtico interés y el auténtico

mensaje del evangelio de Marcos radican en la identidad de Jesús. Todo depende de ella. No es su enseñanza ni su praxis, sino la persona de Jesús, lo que constituye su centro. Otra vez hay que preguntarse: ¿se refiere el evangelista con «Hijo de Dios» simplemente a un mesías humano?

c) Marcos conserva la cuestión cristológica

Marcos no solo da la respuesta cristológica, el resultado final. Conserva, además, todo el proceso del tanteo, error y búsqueda cristológica.

Él resalta la *incomprensión de los discípulos* y la *apremiante exhortación de Jesús a comprender* (cf. *Mc* 6, 52; 8, 17-21). Así subraya la dificultad y la importancia de una correcta comprensión. Su verdadero alcance no es evidente ni secundario.

También el radical *rechazo de la pretensión* de Jesús por sus adversarios apunta a la aparentemente insostenible magnitud de esta pretensión (cf. *Mc* 14, 61-64).

Las *prohibiciones de hablar* muestran la problemática del conocimiento cristológico incompleto y del discurso cristológico aún en la penumbra (cf. *Mc* 8, 31; 9, 9). Solo a partir de la experiencia del entero camino de Jesús, que incluye la cruz y la resurrección, se puede hablar de él adecuadamente.

Son significativos también los *finales de perícopa abiertos*, que desde los discípulos y desde Jesús desembocan en la pregunta cristológica: «¿quién es este, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (*Mc* 4, 41), y: «David mismo lo llama 'Señor': ¿cómo puede ser su hijo?» (*Mc* 12, 37). Así se mantiene abierta y permanece planteada la pregunta cristológica. Es la pregunta suscitada en los discípulos por la experiencia de la actuación de Jesús. Y es la pregunta que Jesús, por su parte, opone a todas las preguntas que los demás le plantean.

Mediante estos recursos, Marcos quiere dejar claro que todavía no se ha llegado a la respuesta cristológica fi-

nal; que la identidad de Jesús, aunque correctamente denominada, sigue siendo un misterio inagotable que hay que profundizar constantemente y por cuya comprensión hay que luchar constantemente. También desde este punto de vista parece que una comprensión meramente mesiánica de «Hijo de Dios» no basta. La expresión no designa una elección, sino una singular procedencia de Dios.

Marcos y Juan difieren claramente en el grado de explicitación del misterio cristológico. Pero me parece que la atención al misterio cristológico está extraordinariamente despierta en Marcos, y que en ello apenas se deja superar por Juan. Quizá pueda este ejemplo mostrar cómo la mirada al carácter global de un escrito puede también favorecer de forma sustancial la comprensión de su doctrina cristológica.

* * *

El objetivo es conocer al Jesús total y verdadero. Creo que solo podemos alcanzar este objetivo con, y no contra, nuestras fuentes (que son, sobre todo, los evangelios). Tenemos los cuatro evangelios, tenemos la riqueza del testimonio. Solo con la actitud de quien se prepara cada vez más para escuchar y percibir permitimos a las fuentes pronunciar su palabra entera y perceptiblemente, y así dar testimonio de la persona de Jesús en su riqueza y en su misterio.

Capítulo VI LA RECEPCIÓN EN LA IGLESIA DE LA CONSTITUCIÓN DOGMÁTICA DEI VERBUM

POR ALBERT VANHOYE

De la Constitución Dogmática *Dei Verbum* se ha escrito que es «uno de los textos más bellos de la obra conciliar»¹. La calidad del texto, como se sabe, fue el fruto de una tormentosa y perseverante elaboración, que tuvo como punto de partida un esquema propuesto desde la primera sesión del Concilio, en 1962, bajo el significativo título *De fontibus revelationis*. El plural *fontibus* orientaba hacia una pluralidad de fuentes de la revelación y, más concretamente, hacia una dualidad, Escritura y Tradición, concebidas como dos fuentes separadas e independientes entre sí. Este esquema suscitó duras discusiones y fue finalmente rechazado, por una amplia mayoría (1.368 votos contra 822), el 19 de noviembre de 1962. Este rechazo expresaba una opción decisiva a favor de una perspectiva unificadora. Pero no fue fácil producir un texto verdaderamente satisfactorio. Una comisión especial, instituida por el papa Juan XXIII, fracasó en su primer intento en 1963. Tuvo mayor fortuna en su segunda tentativa, cuyo resultado fue una redacción de mayor riqueza doctrinal. Discutida en 1964, en el curso de la 3ª

¹ J.-J. WEBER, «La Révélation», en *Concile Oecuménique Vatican II*, Éd. du Centurion, Paris 1966, p. 34.