

EL «JESUS DE LA HISTORIA» VIAS DE ACCESO



COLECCION

Alcance

36

El "caso-Jesús" dos mil años después

«Proceso a Jesús» es el acertado título de una célebre obra teatral de Diego Fabbri. También nosotros, al igual que los protagonistas de aquel drama, queremos abrir de nuevo el «dossier-Jesús». Y partimos de una pregunta: ¿qué se piensa de Jesús en el mundo de hoy? ¿Qué figura del profeta de Nazaret es la que circula en la cultura contemporánea? Nos limitaremos a recoger algunas voces que hemos detectado en el mundo de las diversas publicaciones y que hemos seleccionado partiendo de un mínimo (¿existió Jesús?) hasta un máximo (¿fue sólo un gran hombre o fue «algo» más?).

¿Existió un hombre llamado Jesús?

«Cristo nunca murió y nunca resucitó; no ha existido jamás»: de este modo, sin ningún tipo de contemplaciones, liquidaba el «caso-Jesús» el diario moscovita «Pravda» de 7 de abril de 1972, dos días antes de la Pascua ortodoxa.

No es mucho más refinado Ambrogio Donini, exponente de la cultura marxista italiana y antiguo profesor de Historia del Cristianismo en la universidad de Bari, discípulo y, más tarde, sucesor del modernista E. Buonaiuti. En su *Enciclopedia delle religioni* (1), este intelectual comunista define así a Jesucristo: «legendario fundador de la religión cristiana, cuya existencia histórica no puede demostrarse con certeza, y que fue convertido en 'hombre-dios' y mediador de la salvación en el dogma y en el culto» (2). Superescéptico en lo tocante al valor histórico-científico de los evangelios, este intelectual comunista no lo es tanto en lo que a su propio trabajo se refiere, cuando él mismo lo define como «una obra original, coherente y de riguroso nivel científico», escrita para que fuera «accesible a amplios estratos populares». ¿La escribiría tal vez teniendo en cuenta que, según la encuesta «Doxa», realizada unos años antes (en 1974), de cada 100 italianos, 64 consideran a Jesús «el personaje más

(1) A. DONINI, *Enciclopedia delle religioni*, Ed. Teti, Milán 1977.

(2) *Ibid.*, p. 208.

importante de la historia», seguido a gran distancia por Garibaldi (11,8 %), Marx y todos los demás?

En la misma línea se mueve Rudolf Augstein, fundador y editor del semanario alemán «Der Spiegel», de tendencia radical-burguesa. En su obra *Jesús, hijo del hombre* «...desearía demostrar con qué clase de legitimidad reivindican las iglesias cristianas a un Jesús que no existe» (3). Para este intelectual liberal no hay ninguna duda: los evangelios son «una especie de supermercado: cada cual puede encontrar en ellos lo que cree que puede servirle: tanto Thomas Münzer como Carlos V, lo mismo el Ché Guevara que el generalísimo Franco. En esencia, todo el cristianismo es un inmenso equívoco que se ha prolongado durante dos mil años. Jesús es el producto de una creación poética colectiva» (4). Augstein no puede negar que haya existido un hombre con el nombre de Jesús; pero no cantemos victoria: «si buscamos al Jesús de carne y hueso, encontraremos sus huellas más en el cielo que en la tierra, más en los mitos populares que en los libros científicos» (5).

El hongo y la cruz es el título de otra obra pseudo-científica, cuyo autor es John Allegro, pro-

(3) R. AUGSTEIN, *Gesù figlio dell'uomo*, Ed. Bompiani, Milán 1974, p. 5.

(4) *Ibid.*, p. 9. Cfr., también p. 24: Jesús es un «fenómeno de condensación de diversas figuras y corrientes de pensamiento, la creación inconsciente de la fantasía de los hebreos de cultura helenística, la antropomorfización de la esperanza de salvación del pueblo hebreo».

(5) *Ibid.*, p. 48.

fesor en Manchester. Para Allegro, el origen del cristianismo se encuentra en una secta de «drogados» que se entregaban a celebrar festines orgiásticos. Dicha secta se centraba en el culto a un hongo venenoso, alucinógeno y estimulante erótico-místico. «Jesús» no es sino el nombre de dicho hongo, de ambigua fascinación sexual, que ya había sido anteriormente venerado por sumerios y esenios; para ser exactos, tal nombre significa propiamente «esperma que salva»: ¿no contiene acaso la enigmática raíz verbal -U, tomada del vocabulario sexual sumerio? La historia de Jesús narrada en los evangelios habría sido totalmente inventada con el fin de revestir míticamente el culto del primordial hongo salvador: oportunamente codificados, los evangelios nos restituyen el hongo. ¡Nada más que el hongo! (6).

¿Un ser pequeño e insignificante?

«Probablemente, Jesús no existió nunca. Y si existió, sería un hombre pequeño y mezquino»: así se expresaba Benito Mussolini en un libelo que escribió en sus años jóvenes. Si bien es verdad que al final de su vida habría de cambiar de opinión, el caso es que no fue el único que lanzó hipótesis acerca de Jesús entre lo pícaro y lo grotesco.

(6) En la misma línea de desbordada fantasía, el periodista Carlo Buldrini afirma que, tras su presunta muerte, Jesús habría muerto *realmente* en Cachemira a los 82 años de edad, rodeado de un enjambre de hijos y nietos.

Véase, si no, la reducción que se hace de Jesús como «prototipo de alienación», como paradigma de todas las desviaciones de la psicopatología religiosa. Así, por ejemplo, para Binet-Sanglé, profesor de psicología en La Sorbona, Jesús fue *teómano* (maníaco religioso), *citófobo* (detestaba la comida: ¡ayunó durante cuarenta días!), *dromómano* (era incapaz de estarse quieto, y de ahí que anduviera siempre de un lado para otro), *impotente* (véanse sus continuas exhortaciones en favor del celibato) y *homosexual* (su predilección por Juan). Un colega de Binet, el profesor J. Soury, no comparte la explicación que da Binet, que lo achaca todo al alcoholismo del padre de Jesús; para Soury, las enfermedades-manías de Jesús se deben a su meningo-encefalitis sifilítica: ¿acaso no se dan en Jesús las primeras muestras de locura cuando, a los doce años, se pone a discutir con los doctores en el templo? Y no faltan quienes pretenden encontrar la causa de todo ello en el trauma neuropsíquico padecido por la madre durante la gestación, debido al temor que sentía de ser repudiada por su prometido, José; prueba de ello sería el mutismo de Jesús ante Pilato (7).

Lo peor es que estas groseras mistificaciones se revisten de cientifismo: ¿acaso no las firman grandes profesores? Así, por ejemplo, para Morton Smith, profesor de historia en la Universidad Co-

(7) Cfr. V. MESSORI, *Ipotesi su Gesù*, Ed. SEI, Turín 1976, p. 134 (trad. castellana: *Hipótesis sobre Jesús*, Ed. Mensajero, Bilbao 1978).

lumbia de Nueva York, no cabe discusión: Jesús fue verdaderamente homosexual. ¿La prueba de ello?: un fragmento de un presunto evangelio secreto de Marcos donde se cita un bautismo mágico impartido por un Jesús moralmente ambiguo (8). Esto es suficiente, por lo visto, para dar por científica la interpretación de Smith, aun cuando posteriores y cuidadísimas investigaciones han puesto de manifiesto que el llamado «fragmento de Marcos» es una descarada falsificación.

¿Sólo un gran hombre?

¿Qué se piensa de Jesús en el ámbito marxista? Resulta difícil encerrar en un solo grupo a los estudiosos que han afrontado el problema (ya nos hemos referido a Donini). Recojamos ahora el parecer de Bloch, Machovec y Belo.

Hebreo-marxista, con la Biblia en una mano y *El Capital* en la otra: así podríamos describir al filósofo alemán Ernst Bloch (1885-1977). Aunque su aproximación a la figura de Jesús es más de tipo filosófico que histórico, la base de su relectura de los evangelios la constituye, sin duda alguna, la historia: «El establo, el hijo del carpintero, el soñador entre gente sencilla...: todo eso se fundamenta en un material histórico, no en ese otro material convenientemente dorado por el que tanta predilección siente la leyenda» (9). Para Bloch, Jesús no es un fa-

nático inofensivo ni un romántico restaurador del reino de David en el que su Dios habría de ser el Señor. No; Jesús es el más radical revolucionario. Compáreselo, si no, con el último de los revolucionarios contra Roma, el judío Simón, que en el año 132 después de Cristo logró expulsar de Jerusalén a los legionarios del emperador Adriano y que por ello fue aclamado como 'Bar Kochba', o hijo de la estrella. Antes de la absoluta derrota de la resistencia anti-romana (que le supuso el que le fuera cambiado tal apelativo por el de 'Bar Koshba', o hijo de la mentira), Simón fue reconocido como Mesías por la clase dirigente, precisamente porque luchaba por la independencia política de Israel y por la restauración del poder sacerdotal: era la suya, por tanto, una estrategia violenta, pero en favor de una causa conservadora.

Bien distinta es —dice Bloch— la «revolución» de Jesús, condenado por el poder como hereje y subversivo (Mc 14, 64; 15, 26; Jn 19, 7). Es verdad que también la revolución de Jesús fracasó: su expectación —la inminente instauración del reino de Dios— acabó cuando exhaló su último aliento en la cruz. ¿Final de la escatología? Sí, dice Bloch, pero también nacimiento de la utopía: precisamente de la cruz nace el primer brote del gran sueño de la humanidad, que consiste en hacer que nazca el hombre nuevo, el luchador infatigable contra toda alienación, el hombre libre como Jesús que derriba del trono al dios «Padre-Patrono» (y a todos los patronos), convirtiéndose de este modo en el hombre-

(8) M. SMITH, *Il Vangelo segreto*, Ed. Mursia, Milán 1977.

(9) E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Ed. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1959, p. 1.482 (trad. castellana: *El Principio Esperanza*, Ed. Aguilar, Madrid 1975).

Dios (10). En este sentido, Jesús está por encima de todos, por encima incluso de los fundadores de las grandes religiones, porque está más unido a nosotros que todos ellos: Cristo «está vinculado a los hombres como nadie, y permanece a su lado como el signo más dulce y, en su dulzura, más abrasador; como el signo que más nos espolea y más nos ama» (11).

Por una parecida e indisimulada simpatía hacia la figura de Jesús se caracteriza igualmente el neo-marxista Milan Machovec, profesor de filosofía en la Universidad de Praga, a quien se alejó de la docencia por su implicación en la «primavera de Praga»: «No seré yo quien deplora la desaparición de la religión en cuanto tal. Pero si tuviera que vivir en un mundo que hubiera olvidado totalmente la 'causa de Jesús', entonces preferiría no seguir viviendo... Creo que en tales circunstancias también resultaría imposible la victoria, rectamente entendida, de la 'causa de Karl Marx'» (12).

En comparación con Bloch, el enfoque de Machovec parece estar más libre de esquemas ideológicos y más abierto a los resultados que pudiera ofrecer una investigación histórica rigurosa. Para el filósofo de Praga, la misión de Jesús conserva ciertamente toda la carga política de lucha por el nuevo

(10) E. BLOCH, *Ateísmo nel cristianesimo*, Ed. Feltrinelli, Milán 1977, pp. 177-178.

(11) *Ibid.*, p. 165.

(12) M. MACHOVEC, en *Marxisti di fronte a Gesù*, editado por I. Fetscher y M. Machovec, Ed. Queriniana, Brescia 1976, p. 134.

futuro, pero sin la reducción de aquel elemento moral que en Bloch se queda en un segundo plano. Para Machovec, el centro del mensaje de Jesús se capta precisamente aquí: en la transformación interior que lleva al hombre, a ejemplo de Jesús, a dedicarse totalmente a la causa de los oprimidos, porque el vuelco radical esperado por Jesús no es «reducible ni al campo social ni al político» (13). De esta forma, Machovec se apresura a guardar distancias con respecto a las relecturas del evangelio en clave exclusivamente socio-política.

La interpretación del acontecimiento-«Cristo» la hace Machovec desde una perspectiva neo-marxista, viendo en Jesús no sólo la expresión de determinadas contingencias socio-económicas (marxismo clásico), sino al portador de unos grandes ideales humanos que componen la síntesis del futuro renovado y que se condensan en el «¡Vivid comprometidamente: la humanidad perfecta es posible!» (14).

Al final, y aun cuando en la cabeza del filósofo hay pocas certezas y muchas dudas (es el precio

(13) M. MACHOVEC, *Gesù per gli atei*, Ed. Cittadella, Asís 1974, p. 105 (trad. castellana: *Jesús para ateos*, Ed. Sígueme, Salamanca 1976²).

(14) *Ibid.*, p. 96. Cfr. también, en la p. 98, la traducción-reducción del Padre Nuestro: «Padre nuestro, que estás en la época futura, que tu gloria quede comprometida en nuestro empeño; venga tu reino en el presente; hágase tu voluntad en ese reino futuro y en nuestra propia vida presente; danos hoy el pan de mañana; perdónanos nuestras culpas del mismo modo que nosotros perdonamos a quienes son culpables para con nosotros; y no nos lleves al día de la ruina, mas libranos del mal».

que debe pagar por su 'presupuesto' ateo y 'neo'-marxista), el corazón del hombre Machovec está indudablemente a favor de Jesús: «Aquella frase tan naturalmente humana y conmovedora —'Quédate con nosotros, que está atardeciendo y se acerca la noche' (Lc 24, 29)— es capaz de inflamar el corazón, aunque la cabeza no crea en la resurrección» (15).

«Un texto para ser utilizado como instrumento ideológico en la lucha de clases»: tal pretende ser el libro del portugués Fernando Belo (16). Y una vez acabada su lectura, hay que decir que al menos en este punto ha acertado de lleno el autor, vista la extraordinaria acogida que obtuvo en el ámbito de la izquierda extraparlamentaria y de los Cristianos por el Socialismo en Italia. En su investigación, Belo parte del presupuesto de que la única lectura válida del evangelio es la lectura marxista, por ser una lectura antiburguesa y antiidealista. Tras haber verificado cuál era el modo de producción en la Palestina del siglo I, Belo intenta analizar la «praxis» de Jesús en el marco de los conflictos de clase de su tiempo.

Leído desde esta óptica, el evangelio de Marcos —por encima de posteriores interpretaciones espiritualistas que constituyen auténticas «raspaduras», es decir, cribas ideológicas operadas por la comuni-

dad— aparece como un relato subversivo centrado en la praxis de lucha de Jesús contra los tres mecanismos de la injusticia social: el poder económico, el poder político y el poder ideológico. Jesús se pone de parte de los oprimidos y en contra de los ricos, los señores y los doctores, y además propone a los suyos una eclesiología comunista, caracterizada por una triple praxis: la praxis de las *manos*, como economía de reparto y en contra de la economía de compraventa (práctica de la caridad contra el poder económico); la praxis de los *pies*, como ruptura de los círculos cerrados de las «clases» y como apertura a todos, en marcha hacia una sociedad sin clases (práctica de la esperanza contra el poder político y religioso); y la praxis de los *ojos*, es decir, la capacidad para ver la praxis de Jesús como demolición de la ideología dominante (práctica de la fe contra el poder ideológico).

Esta relectura de Belo, que tiene el innegable mérito de haber puesto de relieve los componentes económicos, sociales y políticos de la praxis mesiánica de Jesús, tiene, sin embargo, la gran limitación de que se presenta como «la» lectura del evangelio. Ahora bien, este dogmatismo ha suscitado no pocas reservas incluso en el mismo campo «cristiano-marxista». Así, por ejemplo, Giulio Girardi objeta: si el cristianismo se reduce a una práctica social subversiva, ¿cómo se puede seguir hablando de la originalidad de la esperanza cristiana? No es «disolviendo» el evangelio en la lucha de clases —sigue ar-

(15) *Ibid.*, p. 196.

(16) F. BELO, *Una lettura politica del Vangelo*, Ed. Claudiana, Turin 1975, p. 35 (trad. castellana: *Lectura política del Evangelio*, Ed. Zero, Madrid 1975).

guyendo Girardi— como se demuestra la conciliabilidad entre fe y marxismo (17).

También subyace al intento de Belo el postulado de base de las demás interpretaciones marxistas, según el cual la única garantía de verdad sería la praxis revolucionaria marxista. Sin un análisis crítico de dicho postulado, se acaba por encontrar en el evangelio lo que de antemano se deseaba encontrar. Se efectúa una «raspadura» en el texto: los elementos que corresponden a la opción previamente tomada se consideran como elementos originales. Cuando, al final, del Hijo del Hombre ya no queda más que «el programa comunista y la estrategia transformadora», los tiempos de oración se convierten en «tiempos para corregir la estrategia»; la eucaristía se hace «praxis económica de compartir el pan»; la resurrección deviene «símbolo de insurrección» (18); y entonces hay que preguntarse si todavía estamos leyendo el evangelio de Marcos... o ¡el evangelio de Marx!

No deseamos anticipar conclusiones; pero tampoco podemos dejar de hacer una pregunta: ¿es metodológicamente correcto acercarse a una historia como la de Jesús desde unos presupuestos ideológicos y no desde una seria y serena crítica histórica?

(17) G. GIRARDI, «Matérialisme historique et identité chrétienne», *Lettre*, n. 198 (février 1975), pp. 29-31.

(18) F. BELO, *op. cit.*, pp. 98, 126, 180.

La historia del "caso-Jesús"

Tras haber escuchado algunas voces de la cultura contemporánea, al objeto de comprobar cómo se percibe y se resuelve hoy el problema-Jesús, echemos ahora una mirada al pasado para analizar —en un rápido recorrido— la historia del problema. De este modo podremos situar el actual debate en su adecuado contexto. Se trata de una historia relativamente reciente que se inició hacia finales del siglo XVIII. Hasta entonces, toda la cristiandad había siempre creído tranquilamente que los evangelistas —diríamos hoy— son una especie de reporteros gráficos siempre dispuestos a «filmar» los gestos y palabras de Jesús o, cuando menos —y éste sería el caso de los dos evangelistas no apóstoles (Mar-

cos y Lucas)—, a «estenografiar» el relato de la vida del Maestro, escuchado de boca de los testigos oculares.

«Tan cierto como el Evangelio»: es un dicho popular que refleja perfectamente esta actitud de confianza sencilla y espontánea que estuvo vigente durante los primeros dieciocho siglos de la era cristiana. Con la Ilustración, el hombre moderno pretende someter a verificación racional todas las verdades, incluida la de la fe, y comienza a ponerse en una actitud problemática (que no tarda en convertirse en escéptica) en lo referente a los datos evangélicos. De este modo se inicia la fase crítica o hipercrítica, que subdividimos en tres períodos: el primero, que abarca de finales del siglo XVIII hasta finales del XIX; el segundo, hasta la primera mitad del siglo XX; y el tercero, desde la postguerra hasta nuestros días.

Primer período:

«No a Cristo, sí a Jesús»

Podemos indicar la fecha exacta en que comienza este primer período: 1778. Aquel año se publicaba el último compendio de un extenso manuscrito de cuatro mil páginas titulado *La intención de Jesús y la de sus discípulos*. Su autor —Samuel Reimarus, un deísta alemán, defensor a ultranza de una religión natural y filosófica— había muerto diez años antes sin haber tenido el valor de publicarlo; el editor, el filósofo racionalista G. E. Lessing, lo ha-

bía dado a la imprenta como si se tratara de un escrito anónimo. En realidad, lo que en dicho libro se afirmaba era una tesis revolucionaria, según la cual hay que distinguir en los evangelios entre el proyecto de Jesús y el objetivo de sus discípulos.

Jesús no había soñado jamás con fundar una nueva religión; no realizó milagros; no habló de su muerte, y mucho menos de su resurrección. Era un revolucionario judío que, como tantos otros revolucionarios de su tiempo (Judas el Galileo, Teudes o Bar Kochba), predicaba el advenimiento de un reino terrenal y se proponía liberar a sus compatriotas, encabezando una rebelión armada contra el dominio romano. Un mesías político, en suma. Pero su proyecto se vino abajo miserablemente, como él mismo lo declara con su grito de desilusión desde la cruz: «¡Dios mío, Dios mío! ¿Por qué me has abandonado?».

Totalmente diferente es el plan de sus discípulos. Estos se encuentran ante un desastre: durante mucho tiempo habían soñado con el día en que unos se sentarían a la derecha y otros a la izquierda del nuevo rey... y ahora no podían resignarse a volver al duro trabajo que les aguardaba en Galilea. Entonces idean un fraude: secuestran el cadáver del maestro y se inventan la historia de la resurrección y del futuro regreso glorioso de Jesús, al objeto de ganarse adeptos a la nueva religión. Fueron los discípulos, por consiguiente, quienes desnaturalizaron la figura de Jesús, presentándolo como el Cristo, es decir, como el mesías religioso que, con el fin de re-

dimir del pecado a la humanidad, se ofrece voluntariamente a la muerte y después resucita. Este es justamente el Cristo que encontramos en los evangelios.

En su interpretación del «caso-Jesús», Reimarus está profundamente condicionado por sus «a priori» filosóficos, como es, por ejemplo, su rechazo racionalista de lo sobrenatural. Y es él el primero que introduce en los evangelios la distinción crítica —que acabará convirtiéndose en clásica— entre lo que, según él, sería el verdadero Jesús (el profeta revolucionario de Nazaret) y el Cristo, es decir, la figura idealizada por sus discípulos.

En esta línea se mueve la llamada *teología liberal*, la cual, al proponerse conciliar la fe con la razón —en la práctica, con la filosofía idealista de la época—, intenta liberar la imagen de Jesús de las «incrustaciones» dogmáticas, que se iniciaron con la primera comunidad cristiana y prosiguieron a lo largo de las sucesivas épocas. Gracias a esta labor de «restauración» sería posible «volver al hombre-Jesús de Nazaret», reconstruir exactamente su biografía histórica e incluso esbozar su itinerario psicológico. Así, por ejemplo, para el principal representante de esta escuela, A. Harnack, Jesús no enseñó ningún dogma, no realizó ningún milagro y no fundó ninguna religión. Su mensaje se reducía a la idea —idea sumamente aceptable para cualquier religión que pretenda ser racionalmente sostenible— de que Dios es Padre de todos; consiguientemente, Jesús no es el Hijo de Dios, sino un hombre que ha

tenido una excepcional experiencia de la paternidad divina (1).

Típico de esta tendencia es también E. Renan, que describe a Jesús como el «tierno galileo» que «encuentra al Padre celestial en medio de las verdes colinas y de las cristalinas fuentes, entre grupos de niños y mujeres que, con el ánimo exultante y el cántico de los ángeles en el corazón, aguardaban la salvación de Israel» (2).

Y así podríamos seguir contemplando una larga serie de «retratos» de Jesús, desde el que lo describe como el más elevado creador del sentimiento religioso hasta el de la perfecta encarnación del ideal moral de la humanidad.

El golpe de gracia a todas estas «historias» de Jesús de tinte liberal lo asestó la ya clásica obra del joven Albert Schweitzer: *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* (3), es decir, una «Historia de las historias de Jesús» en la que, partiendo de Reimarus, se muestra con inexorable agudeza que todas esas vidas, aunque pretendan haber sido deducidas de los evangelios, en realidad no eran sino representaciones acomodadas a las circunstancias de la época. Toda época, toda teología, todo autor ha revestido a Jesús con sus propios ropajes: los racionalistas representaban a Jesús como el «gentle-

(1) A. HARNACK, *L'essenza del cristianesimo*, Ed. Queriniana, Brescia 1980.

(2) E. RENAN, *Vida de Jesús*, E. D. A. F., Madrid 1981³.

(3) A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.

man» ideal de la era victoriana; los socialistas, como el primero de los grandes reformadores sociales; los idealistas, como la más elevada manifestación del espíritu humano; los estetas, como el artista genial de la palabra; y los innumerables pseudocientíficos hacían de él un personaje de novela. El resultado de la investigación de Schweitzer es sorprendente: se había acabado sustituyendo al Cristo de la Iglesia por el Jesús de la teología liberal y racionalista; ¡y el Jesús de un protestante liberal será siempre y únicamente un protestante liberal!

Pero también el doctor Schweitzer cae en la tentación de la reconstrucción psicológica del «verdadero» Jesús, a quien representa como el predicador convencido de la inminencia del fin del mundo, el cual, desilusionado al comprobar que éste no se produce, emprende el camino doloroso de la cruz en la certeza de que Dios, para instaurar su Reino, le exigía una «prueba». Al maestro predicador de una moral totalmente interior que propugna Harnack, viene a sustituirle la figura de un actor apocalíptico que oscila entre el heroísmo y el fanatismo.

Sin embargo, y aunque parezca extraño, este profeta de Nazaret sigue hablando al joven Schweitzer y le dice: «Tú, no obstante, sígueme»; un mensaje con el que cierra su último libro de teología para emprender el camino de la caridad: para encontrar a Cristo vivo en los hermanos; para lo cual marcha a sepultarse en el corazón de Africa, entre los leprosos de Lambarené, con quienes vivirá hasta su muerte, acaecida en 1965.

Segundo período:

«No a Jesús, sí a Cristo»

El de Schweitzer fue uno de los golpes más decisivos contra las pretensiones del racionalismo liberal. Se abrió así, justamente a comienzos de siglo, un nuevo capítulo. Prosiguiendo en el surco abierto por la distinción-división entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, algunos estudiosos alemanes del campo protestante dieron la vuelta al planteamiento, rechazando el intento (que se había declarado frustrado) de la razón consistente en llegar al Jesús del pasado, y optando, en cambio, por la fe, a la que consideran la única capaz de ponernos en comunicación con el Cristo vivo en el presente de la Iglesia (4).

En esta línea se mueve Rudolf Bultmann († 1976), pastor protestante y defensor apasionado de la línea anti-racionalista, típica de la más genuina tradición luterana. En 1921 aparece su *Historia de la tradición sinóptica*, obra ya clásica en la que Bultmann considera imposible, ilegítima e innecesaria la investigación histórica de los evangelios (5).

(4) M. KAHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche Christus*, München 1892 (reimpreso en 1953): se comienza a hablar del Jesús «histórico», es decir, del Jesús de la historia pasada, y del Cristo «de la fe»; los evangelios no nos transmiten el primero, pero sí nos anuncian el segundo: «El Señor resucitado no es el Jesús de la investigación histórica que subyace a los evangelios, sino el Cristo de la predicación apostólica, de todo el Nuevo Testamento».

(5) Cfr. A. RIZZI, *Cristo Verità dell'uomo*, A. V. E., Roma 1972, pp. 11-15.

a) La investigación de la historia de Jesús es *imposible* de hecho, porque los evangelios no son ninguna relación ordenada de testigos oculares, sino creaciones posteriores que salieron a la luz después de una prolongada gestación colectiva (al menos unos cuarenta años después de los acontecimientos que relatan), efectuada en el seno de una comunidad creyente que no pretendía conservar como reliquias intactas las palabras y las acciones de Jesús, sino que quería dar un testimonio de su propia y apasionada fe en él. No es, consiguientemente, una historia que nos informe acerca de la vida de Jesús, sino un *Kerygma*, una profesión de fe que propone una determinada visión de nuestra vida.

Pero, además, la investigación histórica es imposible por otro motivo: a nivel literario, los evangelios no se nos presentan como obras unitarias cuyo responsable sea el evangelista respectivo al que está atribuido cada uno de ellos, sino como un conjunto heterogéneo y fragmentario, una colección de trozos sueltos o «formas» (de ahí la expresión técnica *Formgeschichte* = historia de las formas); o, si se prefiere, una colección de perlas aisladas que después han sido unidas con un hilo que no tiene pretensión alguna de ser el hilo originario.

Plasmados por las primeras comunidades, los fragmentos evangélicos no reflejan la historia de Jesús, sino la historia de aquellas comunidades, con sus necesidades, sus ideales y sus situaciones vitales. Conclusión: «Indudablemente, soy de la opi-

nión —dice Bultmann— de que no podemos saber nada de la vida y de la personalidad de Jesús, porque las fuentes cristianas no se han interesado en ello, a no ser de un modo muy fragmentario y con unas connotaciones legendarias, y porque no existen otras fuentes acerca de Jesús» (6).

b) Además de ser imposible de hecho, la investigación histórica es *ilegítima* de derecho; es decir, no sólo es concretamente impracticable, sino que además es teológicamente inaceptable. Los evangelios son palabra de Dios, ¿y quiénes somos nosotros —protesta el «luterano» Bultmann— para ir a pedirle a Dios las garantías de credibilidad de su palabra? Si acaso, será la propia Palabra la que se interroge acerca de nosotros, la que nos pregunte a nosotros si deseamos creer o no. ¿Qué clase de fe sería aquella que únicamente creyera cuando la razón humana ha decidido que se puede creer en la palabra de Dios?

c) Pero, en definitiva, ¿acaso no resulta *inútil* ponerse a rebuscar en las vicisitudes pasadas del Jesús de hace dos mil años, siendo así que la Iglesia me dice lo esencial de él, a saber, que es el salvador de mi vida y el Señor de la historia? Este es el Jesús del que tengo necesidad; este Jesús sí es significativo para mí; este Jesús es el que me llama a pasar, de la existencia inauténtica del hombre común, a la

(6) R. BULTMANN, *Gesù*, Ed. Paideia, Brescia 1975, p. 103.

existencia auténtica del discípulo del evangelio. Ilustremos este pasaje de Bultmann con un ejemplo: en el arte pictórico suele representarse a San Antonio de Padua como un hermoso e intrépido joven de cabellos ondulados. Supongamos que la investigación histórica desmintiera estos datos «anatómicos»: ¿qué saldría ganando la gente con una estatua «conforme al original», cuando ya tiene a «su» San Antonio, en quien confía y a quien siente cercano? ¿No correría el peligro ese San Antonio «histórico» de no significar nada para nadie?

Tercer período:

«Sí a Jesús, el Cristo»

Una postura tan radical como la formulada por Bultmann no podía dejar de provocar fuertes reacciones. La más interesante es la que se produce dentro de su propia «escuela» inmediatamente después de la II Guerra Mundial.

En una conferencia pronunciada el 20 de octubre de 1953, con ocasión de una reunión de ex-alumnos de Bultmann, Ernst Käsemann dio comienzo a la «contestación» de las tesis del maestro (7). El camino trazado por Käsemann es un ca-

(7) E. KASEMANN, «Das Problem des historischen Jesu», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954), pp. 125-153. He aquí como el mismo teólogo reevocaba aquella histórica intervención veinte años después, en la Semana Bíblica de Lovaina: «Nunca podré olvidar un dramático encuentro de Bultmann con sus antiguos alumnos. El maestro hacia del Jesús terrestre un promotor de la Ley, lo cual era coherente con su insistencia en la llamada a la decisión. Pero un abismo se abrió de pronto cuando yo respondí que, en tal caso, el

mino intermedio entre la actitud historicista y positivista de la teología liberal y la actitud anti-histórica y fideísta de la teología kerygmática de Bultmann. ¡Mucho cuidado —dice Käsemann— con eliminar la tensión dialéctica entre historia y fe! El Cristo de la fe y el Jesús de la historia son una misma y única persona. Si bien es verdad que la existencia histórica de Jesús sólo puede comprenderse a la luz de la resurrección (porque, de lo contrario, ¿qué diferencia habría entre Jesús y un gran profeta como, por ejemplo, Juan Bautista?), es igualmente cierto que la Pascua no puede comprenderse si no es enraizada y referida a los hechos que la precedieron. Consiguientemente, o el Señor glorificado tiene el mismo rostro que el Crucificado o, de lo contrario, estamos sustituyendo al Nazareno por un fantasmal e impalpable ser celeste.

De acuerdo con su maestro, Käsemann sostiene que, evidentemente, la investigación histórica es *insuficiente* por sí sola para desvelarnos la dimensión profunda de Jesús de Nazaret: sólo la fe de la Iglesia nos hace descubrir en él al Cristo, al Hijo del Dios vivo («no la carne ni la sangre...»). Pero, a di-

Cristo resucitado debía rescatarnos del Jesús terrestre (...). No se puede prohibir a los historiadores que apliquen sus análisis y sus reconstrucciones al Nuevo Testamento, aunque sea preciso ponerles en guardia contra la tentación de identificar 'kerygma' y 'tradición histórica'. El Nuevo Testamento contiene, efectivamente, datos históricos, y el nacimiento del 'kerygma' cristiano representa un proceso histórico. Pero, por su parte, la propia fe no puede por menos de tomar sus precauciones en lo tocante a las palabras, las obras y el destino del Jesús terrestre» (Tomado de unas hojas ciclostiladas que se distribuyeron entre los asistentes a la Semana Bíblica).

ferencia del propio maestro, la investigación histórica, según Käsemann, es *importante* para la misma fe, porque, de hecho, nos hace tomar conciencia de que Dios ha actuado en la historia antes de que nosotros fuéramos creyentes; al igual que los sinópticos, también nosotros debemos mantenernos firmemente anclados en la historia de Jesús para poder afirmar categóricamente que es de esa historia, y no de nosotros, de donde nos viene la salvación (8).

En síntesis, son tres los puntos con los que Käsemann determina la orientación de esta nueva fase: primero: si no existe conexión alguna entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, el cristianismo se convierte en un mito; segundo: si la Iglesia primitiva no sentía interés alguno por la historia de Jesús, entonces no se explica por qué fueron escritos los evangelios (¿podría haber bastado con las cartas de Pablo!); y tercero: es nuestra propia fe la que exige la certeza acerca de la identidad entre el Jesús terreno y el Cristo glorificado (a no ser que pretendamos que los creyentes padezcan de estrabismo...).

Católicos y protestantes unidos por la «tercera vía»

Tras de la reacción a las tesis de Bultmann, el clima que se respiraba en el campo protestante cambió profundamente.

(8) E. KÄSEMANN, *Essays on New Testament Themes*, Londres 1954, p. 33 (trad. castellana: *Ensayos exegéticos*, Ed. Sígueme, Salamanca 1978).

Escuchemos a otro discípulo de Bultmann, Günther Bornkamm: «Los evangelios no justifican ni la resignación ni el escepticismo, sino que, por el contrario, nos revelan con inusitada fuerza e inmediatez la figura histórica de Jesús, aunque lo hagan de distinta manera de como lo hacen las crónicas y las descripciones históricas. Resulta especialmente evidente que lo que los evangelios refieren del mensaje, las obras y la historia de Jesús se caracteriza siempre por una autenticidad, un frescor y una originalidad que la fe pascual de la Iglesia no oscurece en absoluto; y esas características nos reconducen directamente a la figura terrena de Jesús... Ahora lo vemos con mayor claridad» (9).

Si, por una parte, la teología protestante ha abandonado la orientación fideísta y se ha abierto a la posibilidad y al valor de la investigación histórica, la teología católica, por otra parte, ha superado la orientación historicista de la apologética clásica y ya no ve los evangelios como si se tratara de biografías en el sentido moderno, sino, ante todo, como testimonio de fe. Tanto en el campo protestante como en el católico se sigue una «tercera vía» que permita ver la continuidad entre la historia de Jesús anterior a la Pascua y la posterior a ella; es decir, que ponga de manifiesto la identidad de «Jesús, el Cristo».

(9) G. BORNKAMM, *Gesù di Nazareth*, Ed. Claudiana, Turin 1977, p. 19 (trad. castellana: *Jesús de Nazaret*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982³).

Esta «tercera vía» está jalonada por los tres estadios de la formación de los evangelios, tal como son reconocidos por las recientes declaraciones del Magisterio (10): 1) El primer estadio es el de *Jesús*, que escoge a sus discípulos, vive en comunión con ellos, enseña de un modo incisivo y fácilmente memorizable y realiza gestos que se caracterizan por su novedad absoluta. 2) El segundo estadio es el de la *comunidad* primitiva, que —a la luz de la Pascua y bajo la guía de los apóstoles— transmite, interpreta y actualiza las palabras y los hechos de Jesús. 3) El tercer estadio es el de los *evangelistas*, los cuales —y como consecuencia de todo lo anterior— ya no son vistos como «estenógrafos» directos de los hechos, sino como teólogos y catequistas que seleccionan, sintetizan y adaptan el material recibido de la tradición.

Tras dos siglos de ásperos debates, tanto la crítica protestante como la católica han reencontrado —eso sí, por caminos científicos (y ésta es la gran diferencia con el pasado)— la serenidad y la confianza de los primeros dieciocho siglos de la Iglesia: en el mensaje de los evangelios nos encontramos con la historia auténtica de Jesús.

(10) Cfr. la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, de 21 de abril de 1964 (AAS 56 [1964], pp. 712-718); Constitución Dogmática *Dei Verbum*, del Vaticano II; Discurso de Pablo VI a la Pontificia Comisión Bíblica el 14 de marzo de 1974 (AAS 66 [1974], pp. 235-241); Declaración de la Comisión Teológica Internacional, «Alcune questioni riguardanti la cristologia», en *La Civiltà Cattolica*, qu. 3.129 (1-XI-1980), pp. 260-278.

¿Qué es un “evangelio”?

En el planteamiento del problema de la historicidad de los evangelios sucede que frecuentemente nos quedamos bloqueados en un punto muerto, porque no nos han sido previamente aclarados los dos términos de fondo del asunto: «evangelio» e «historia». Esto es precisamente lo que pretendemos hacer en este capítulo y en el siguiente. Y para ello, primero nos preguntaremos «¿qué no es?» evangelio, y luego nos preguntaremos «¿qué es?». Y lo mismo haremos con la «historia». De este modo podremos ver en qué sentido son históricamente dignos de consideración los evangelios.

¿Qué no es un evangelio?

Todos recordamos el gran nivel de aceptación que obtuvo la película *Jesús*, de Zefirelli: «¡una película igualita que el evangelio!». Claro que también hubo quien se lamentó de que en tiempos de Jesús no se hubiera inventado el cine, que habría sido la manera de que pudiéramos contar con un precioso quinto evangelio en celuloide, y seguramente con algunos ángeles más que los que puso el católico Zefirelli.

No vamos a discutir la popularidad obtenida por el Jesús «televisivo». Lo que sí queremos es poner de relieve cómo dicho «film» ratifica la opinión, tan difundida entre la gente, de que los evangelios son un calco exacto y minucioso de la vida de Jesús que incluso permiten establecer una serie de fechas absolutamente seguras, como la del bautismo de Jesús, que habría tenido lugar el 16 de enero del año 28; o la del sermón de la montaña (el 19 de junio), o la transfiguración (el 6 de agosto del 29), y la muerte de Jesús (el 7 de abril del año 30). Y mientras tanto, ¡los historiadores no consiguen hoy ponerse de acuerdo acerca de la fecha exacta del nacimiento de Jesús! Y con respecto a la fecha de su muerte, oscilan entre el 14 y el 15 de «nisan» y los años 30 y 33... Pero ¿cómo explicar —con esta visión de los evangelios como «reportajes»— las lagunas existentes en el relato? ¿Y las diferencias entre los distintos evangelistas? Por ejemplo: ¿pronunció Jesús las bienaventuranzas desde lo alto de un monte (Mt 5,

¿Qué es un «evangelio»?



1) o en un paraje llano (Lc 6, 17)? ¿Curó a uno (Lc 18, 35) o a dos (Mt 20, 30) ciegos en Jericó? ¿Cuántas veces fue a Jerusalén a lo largo de su vida pública: una sola vez (Mt, Mc, Lc) o varias veces (Jn)? Los ladrones que injurian a Jesús en la cruz ¿son los dos (Mt 27, 44 y Mc 15, 32) o uno solo (Lc 23, 39)? ¿Y cómo se explica el que Mateo (caps. 5-7) ponga en boca de Jesús en su primer discurso muchas cosas que Lucas, por su parte, diseña a lo largo de su evangelio?

Si recurrimos a la visión tradicional, el problema no tiene salida, a no ser que queramos volver a soluciones de tipo «concordista», según las cuales Jesús habría pronunciado las bienaventuranzas tal como lo refiere Mateo, «sobre el monte», y luego, una vez descendido al llano, las habría vuelto a repetir como nos lo dice Lucas; o habría realizado dos distintas curaciones en Jericó: una vez a un solo ciego, y otra vez a dos... Pero ¿de veras deseamos volver a abrir la página de un concordismo tan ingenuo precisamente ahora, cuando apenas acabamos de doblar el recodo de la hipercrítica?

¿Cómo nacieron los evangelios?

La sarta de preguntas que acabamos de formular constituye una serie de falsos problemas. Todo resulta más sencillo e inteligible si aceptamos la postura ya unánimemente admitida por los expertos y oficialmente consagrada por el magisterio conciliar: como ya hemos indicado, y según la Constitución Dogmática *Dei Verbum* (n. 19), el

proceso de formación de los evangelios atravesó tres etapas: la de Jesús, la de la primera comunidad y la de los evangelistas. Es decir: Jesús vivió y anunció el evangelio, las primeras comunidades cristianas lo testimoniaron y predicaron, y los evangelistas lo pusieron por escrito (y no antes del año 70 d.C.).

Así pues, entre Jesús y los evangelistas hay un amplio intervalo de tiempo —el «tiempo de la comunidad»: unos 30 años o más— durante el cual fue transmitido, interpretado y actualizado el evangelio.

Veamos ahora más de cerca el papel que desempeñó la primitiva comunidad en sus tres fundamentales centros de interés: la liturgia, la catequesis y la misión.

a) «Participaban en la cena del Señor» (Hech 2, 42). Esta es una de las primeras necesidades de los primeros grupos de cristianos: celebrar la memoria del Señor («Haced esto en memoria mía»: 1 Cor 11, 25). Es justamente en este ámbito litúrgico donde se plasman diversos fragmentos del evangelio: la multiplicación de los panes, por ejemplo, es considerada como una anticipación de la última cena, y por eso es descrita en clave «eucarística»: tomó el pan, alzó los ojos al cielo, pronunció la bendición, lo partió y lo distribuyó... (cfr., por ejemplo, Lc 9, 16 y 22, 19).

b) «Escuchaban con asiduidad la enseñanza de los apóstoles» (Hech 2, 42). Es el otro momento fuerte de la comunidad: el momento de la catequesis. Y es esta necesidad catequética la que explica el que se repitan las sentencias de Jesús y se extrapolen de un contexto histórico determinado: lo importante no era saber *cuándo* había hablado Jesús de una determinada manera, sino *qué* había dicho. Así se explica también el tono «didascálico» de algunas perícopas como, por ejemplo, la de Jesús caminando sobre las aguas después de la multiplicación de los panes. Esta perícopa concluye, en el evangelio de Marcos, con una reacción de temor por parte de los discípulos: «...quedaron en su interior completamente estupefactos, pues no habían entendido lo de los panes, sino que su mente estaba embotada» (Mc 6, 51-52). Pero, según el evangelio de Mateo, «los que estaban en la barca se postraron ante él diciendo: 'Verdaderamente eres Hijo de Dios'» (Mt 14, 33).

Resulta difícil conciliar ambas reacciones (incredulidad y fe); pero si tenemos en cuenta la preocupación catequética de Mateo, veremos que su relato no pretende tanto presentarnos el hecho tal como sucedió históricamente, sino tal como catequéticamente era releído por las primeras comunidades, las cuales se sentían así directamente interpeladas en orden a dar al Señor su propia respuesta de fe: «¡Verdaderamente eres Hijo de Dios!».

c) Una tercera necesidad muy vivamente sentida en la Iglesia primitiva era la necesidad misionera: predicar el evangelio a *todos*, judíos y paganos. Si por lo que se refiere a estos últimos el argumento más impresionante era el de los milagros (de ahí las diversas colecciones de relatos milagrosos), por lo que hace a los judíos la «prueba del nueve» de la mesianidad de Jesús era la Escritura (de ahí las diversas listas de pasajes del Antiguo Testamento «dispuestos para ser usados»).

Como puede verse, la primera comunidad no ha desempeñado un papel pasivo en la transmisión del evangelio: no nos ha transmitido una historia «fossilizada», un libro petrificado, sino una historia viva y significativa, un evangelio que es preciso revivir y reescribir continuamente.

Ahora bien, ¿no es ésta la auténtica fidelidad al pasado?

«Para mejor entender esta tarea de formación de los evangelios a lo largo de medio siglo, podemos valernos de una *imagen cinematográfica*. Los apóstoles habían quedado «impresionados» por la figura de Jesús al modo como un rostro «impresiona» una película. Pero era preciso «desarrollar» (*revelar*) dicho rostro. Del mismo modo que el baño químico en el laboratorio realiza dicho «desarrollo» (*revelado*) y hace que aparezca el rostro en positivo, así también la vida de las distintas comunidades hizo de ambiente «reactivo» y fue, poco a poco, evidenciando los rasgos de la figura de Jesús. De este modo, y en función de las necesidades y las circuns-

tancias, tanto en Jerusalén como en Antioquía o en Grecia fueron apareciendo diversos «flashes» sobre Jesús: relatos de la pasión, de las parábolas o de los milagros, recuerdos de sus palabras... Pero para hacer una película hay que unir dichos «flashes» o «planos», al objeto de ir formando las «secuencias». Así funciona también la reagrupación de los relatos acerca de Jesús. Para un misionero, por ejemplo, era útil disponer de una colección de milagros (en Mateo tenemos una serie seguida de diez de ellos: caps. 8-9) o de parábolas (que Marcos las presenta reunidas en su «jornada de las parábolas»). Los «planos» sobre la vida de Jesús se unieron, pues, en «secuencias» y llegó a imponerse una serie de «escenas-tipo». Tan sólo quedaba una última operación para tener la película: el «montaje», esto es, la organización de estos diferentes elementos por obra de un autor» (1).

Y henos aquí frente a la última etapa de la formación de los evangelios: la que se debe a la intervención de cada uno de los evangelistas, los cuales, aun permaneciendo fieles al material procedente de la tradición, le confieren a éste una nueva sistematización literaria y una nueva interpretación teológica. Por eso puede hablarse en verdad de un evangelio «según» Mateo, Marcos... No se trata, como luego veremos, de simples compiladores, sino de ver-

(1) E. CHARPENTIER, *Des Évangiles à l'Évangile*, Paris 1976, pp. 35-36 (trad. castellana: *De los evangelios al Evangelio*, Ed. Verbo Divino, Estella 1979; cfr. también, del mismo autor, *Giovinanza perenne della Bibbia*, Ed. Paoline, Roma 1979).

daderos autores; por eso, y aun tratándose de un mismo Jesús, puede hablarse de cuatro «rostros» que no pueden reducirse a un solo evangelio unificado.

¿Qué es un evangelio?

En síntesis, los componentes típicos del género literario «evangelio» pueden reducirse a «relato y testimonio», o «historia y kerygma»; o mejor aún: «historia kerygmática de Jesús, el Cristo» (2).

a) *Historia*. La salvación cristiana no es una teoría ni una ideología, sino un acontecimiento; no es una evasión del mundo, sino una invasión: es encarnación. Y en cuanto historia, la salvación tiene un antes y un después, un comienzo y una plenitud.

El comienzo del evangelio lo sitúa Marcos en la predicación del Bautista; Mateo y Lucas lo sitúan aún más atrás: en el nacimiento de Jesús, que es visto como el último eslabón de una larga cadena que se remonta, en el caso de Mateo, hasta Abraham, y en el caso de Lucas hasta Adán; Juan, por su parte, lo ubica en el principio absoluto, antes de que comenzara el tiempo: «En el principio existía el Verbo» (1, 1), que refiere al comienzo primordial del Génesis (1, 1).

(2) R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i vangeli. Storia ed ermeneutica*, Ed. Cittadella, Asis 1979, pp. 126-131 (trad. castellana: *A Jesús, el Cristo, por los evangelios*, Ed. Sígueme, Salamanca 1982).

El vértice del anuncio evangélico viene representado por el acontecimiento supremo: muerte-resurrección. Esta es, proporcionalmente, la sección más amplia de toda la trama evangélica: sólo en Marcos, que es el evangelio más corto, de los aproximadamente 680 versículos que contiene, los últimos acontecimientos de la vida de Jesús, que se suceden en el plazo de unas cuantas horas, ocupan 140 versículos (una quinta parte, más o menos, de todo el evangelio).

Sin embargo, decir que los evangelios son historia de Jesús no significa decir —lo repetimos una vez más— «biografía» de Jesús. En una biografía (en el sentido clásico del término) se citan las fuentes, se sigue de manera escrupulosa la cronología (3)... En los evangelios, en cambio, tan sólo el esquema general de los grandes acontecimientos sigue un desarrollo cronológico (bautismo-ministerio público-pasión-resurrección), mientras que el plan detallado de los diversos episodios está en función de la teología del evangelista. Por eso es por lo que un mismo

(3) Cfr. la postura del gran LAGRANGE en *Il vangelo di Gesù Cristo*, reproducida en *Non di solo pane. Il catechismo dei giovani* (CEI, Roma 1979, p. 37): «He renunciado a proponer a los lectores una 'Vida de Jesús' según el modelo clásico; he preferido dejar que hablen los cuatro evangelios, que, aunque sean insuficientes como documentos históricos para escribir una historia de Jesucristo como un autor moderno escribiría la historia de César Augusto o del cardenal Richelieu, sin embargo, poseen tal valor como reflejo de la vida y la doctrina de Jesús, tal sinceridad y tal belleza que cualquier intento de hacer revivir a Cristo se desvanece ante la palabra inspirada. Los evangelios son la única historia de Jesús que se puede escribir. Lo único que hay que hacer es comprenderlos lo mejor posible».

episodio puede ocupar distintos lugares en los diferentes evangelios. Así, por ejemplo, la visita de Jesús a Nazaret es situada por Mateo (13, 53-58) varios capítulos después del sermón de la montaña (caps. 5-7), mientras que en Lucas aparece al comienzo de la actividad pública de Jesús (4, 16-30). La razón de ello es que a Lucas no le importa tanto «cuándo» fue Jesús a Nazaret, sino el sentido de lo que allí dijo. Pues bien, para Lucas, el mensaje que Jesús proclama en su ciudad constituye la inauguración de su actividad mesiánica (mientras que, para Mateo, el discurso inaugural y programático es el de las bienaventuranzas, y por eso lo coloca precisamente al comienzo de la actividad pública).

b) *Kerygma*. El carácter kerygmático de los evangelios (es decir, el que los evangelios sean profesión de fe) es algo que se desprende de su génesis, de su contenido y de su intención.

El origen de los evangelios no se parece en nada al origen de un «reportaje»: unos apuntes, apresuradamente tomados en un bloc de notas durante el acontecimiento, que después se revisan, se desarrollan y se sistematizan. Los evangelios no nacen de ningún tipo de notas tomadas por los evangelistas, sino que guardan relación con una tradición viva que, desarrollada en diversas etapas, cristaliza en una serie de bloques narrativos y en unas determinadas perspectivas teológicas que los redactores últimos recogen y organizan en la redacción final.

El contenido de los evangelios se enmarca en la categoría del «testimonio»: profesión de fe en Jesús como único Señor y salvador. No son, por tanto, un relato neutro o una información aséptica, sino una pregunta que requiere una respuesta de fe, una llamada a la opción definitiva.

Lo mismo podemos decir de su intención o su destino: no consiste en satisfacer la curiosidad de los lectores, sino en comprometer a éstos a que acojan la palabra de la salvación. Lo cual conlleva un marcado acento «actualizador»: los evangelistas remiten al primer cristiano, Jesús, para dar una respuesta a los problemas de las comunidades cristianas de su tiempo. Así pues, los evangelios son tradicionales y actuales: la «memoria Iesu» que proponen no consiste en simple repetición y conservación, sino que es «depósito», pero no como un tesoro que se esconde bajo tierra, sino más bien como simiente que, una vez echada en tierra, crece y fructifica. Es una memoria «capaz de futuro».

c) Ambos componentes —relato y testimonio— no están yuxtapuestos en los evangelios, sino íntimamente unidos, hasta el punto de producir una única realidad literaria: son *relato-testimonio*; es decir, anuncian el mensaje relatando una historia, y relatan una historia para proclamar el mensaje. La historia es el mensaje, y viceversa.

¿Por qué unos evangelios tan tardíos?

El primer escrito del Nuevo Testamento, cronológicamente hablando, es la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses, que puede datarse en torno al año 51 de nuestra era. El primer evangelio, en cambio (el de Marcos), aparece unos veinte años después, hacia el año 70. Y los demás, aún más tarde. ¿A qué se debe el que, después de las cartas de Pablo —que, de hecho, también nos transmiten lo esencial de Jesús—, las comunidades primitivas sintieran la necesidad de estos relatos-testimonio? ¿Y por qué aparecen éstos tan tarde? (4).

Al comienzo de la predicación de los apóstoles, Jesús no tenía necesidad de presentación, porque los habitantes de Judea y de Galilea ya sabían de su enseñanza, de sus obras y del trágico final de su misión. Al día siguiente de Pentecostés, Pedro pudo dirigirse a los habitantes de Jerusalén y a cuantos le escuchaban con una referencia verdaderamente sintética: «*A ese Jesús a quien vosotros habéis crucificado, Dios lo ha constituido en Señor y Cristo*» (Hech 2, 36). Y en el año 57, Pablo podrá apelar a más de quinientos testigos de la resurrección aún vivos (1 Cor 15, 6). De lo que se trata, pues, en esta primera fase de la evangelización no es de informar sobre Jesús, sino de ayudar a los oyentes a que *identifiquen* al hombre de Nazaret como Mesías y

Señor. Bastan, por tanto, unos pocos rasgos acerca de él, que es lo que hace Pedro en su discurso al primer pagano que se convierte, el centurión Cornelio: «Vosotros sabéis lo sucedido en toda Judea y que comenzó en Galilea después que Juan predicó el bautismo...» (Hech 10, 37-43).

Pero a medida que el evangelio se difunde, aumentan los que se convierten sin haber conocido a Jesús: los ex-paganos de Grecia y de Roma están muy distantes de él, tanto desde el punto de vista geográfico como cultural. Anunciar que la salvación se ha producido en un desconocido habría podido dar la impresión de que se trataba de una de tantas doctrinas esotéricas. Esta es precisamente la reacción de los atenienses ante la predicación de Pablo: «Parece ser un predicador de divinidades extranjeras...» (Hech 17, 18). Por eso era preciso que la *presentación* y, consiguientemente, la información acerca de Jesús se realizaran de modo que la profesión de fe de los que se convertían consistiera verdaderamente en su adhesión a la *persona* de Jesús. Tanto más cuanto que en las jóvenes iglesias tendían a infiltrarse las corrientes espiritualizantes de las herejías gnósticas, que hacían abstracción de la historia concreta y de la persona de Jesús de Nazaret para reducirlo a un mítico ser del espacio y, de este modo, hacer del cristianismo una doctrina sin historia. Se prefería al Cristo-en-nosotros sobre el Cristo-fuera-de-nosotros, olvidando que, aunque viva en nosotros, en realidad existió como nosotros y fuera de nosotros.

(4) E. KASEMANN, «Blind Alleys in the Jesus of History Controversy», en *New Testament Questions of Today*, Londres 1969, pp. 32-41.

La Iglesia rechaza de plano un cristianismo que no pase a través de la historia; y esta es la causa de que renueve una y otra vez la memoria del pasado.

4

¿Qué es "historia"?

Antes de responder a la pregunta sobre si los evangelios merecen o no ocupar un puesto en el estante de los libros de historia, debemos afianzar otra premisa: qué entendemos por «historia». No es ésta una pregunta ociosa, porque probablemente los evangelios jamás habrían ido a parar al estante de los libros de historia de un positivista.

**¿Y si la historia no se hiciera
a base de tijeras y pegamento?**

Durante demasiado tiempo, el campo de la investigación histórica se ha visto dominado por el modelo (o la obsesión) del positivismo decimonóni-