

EL ACCESO A JESUS Y LA HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS

Balance de veinticinco años de investigación

JOSE M. CASCIARO

ACTUALIDAD DEL TEMA

En 1965 la Constitución dogmática *Dei Verbum* enseñaba entre otras cosas: «La Santa Madre Iglesia ha mantenido y mantiene firmemente y con máxima constancia que los cuatro Evangelios mencionados, cuya historicidad afirma sin vacilar, nos transmiten fielmente lo que Jesús, el Hijo de Dios, cuando vivía entre los hombres, hizo y enseñó realmente para la salvación eterna de éstos, hasta el día en que subió a los cielos»¹. Sabido es que, durante el proceso de redacción del documento conciliar, algunos padres propusieron sustituir la cláusula «ha mantenido y mantiene» (*tenuit ac tenet*) por la de «ha creído y cree» (*credidit ac credit*), razonando que se trataba de una verdad que siempre ha sido creída en la Iglesia por acto de fe (*actu fidei*). Sin embargo, la Comisión doctrinal encargada de la preparación del esquema de la Constitución respondió que se había escrito *tenuit ac tenet* porque así se expresa mejor que a tal historicidad se accede por la fe y también por la razón (*hanc historicitatem teneri fide et ratione, et non tantum fide*)². El argumento de la Comisión doctrinal fue aceptado y aprobada la cláusula *tenuit ac tenet* por los padres conciliares y por la autoridad suprema. Pero esta pequeña historia de la cláusula es muy importante para el tema que nos ocupa, pues muestra claramente que el acceso a la veracidad histórica de los Evangelios canónicos se originó en la Iglesia y se ha mantenido siempre

1. *Dei Verbum*, n. 19.

2. Cfr. SACROSANCTUM OECUMENICUM CONCILIUM VATICANUM SECUNDUM, *Schema Constitutionis Dogmaticae «De Divina Revelatione». Modi a Patribus Conciliaribus propositi, a Commissione doctrinali examinati*. Typis Polyglottis Vaticanis 1965, p. 52.

mediante una fe que encuentra cierta apoyatura en la razón, en este caso, una racionalidad de orden eminentemente histórico: la transmisión fidedigna de lo que fundamentalmente Jesús hizo y enseñó³.

La misma Const. *Dei Verbum* escribe pocas líneas antes: «A nadie se le escapa que de entre las Escrituras, incluido el Nuevo Testamento, sobresalen con razón los Evangelios, ya que son el principal testimonio de la vida y doctrina del Verbo encarnado, Salvador nuestro»⁴. La cuestión, pues, de la veracidad histórica de los Cuatro Evangelios afecta no sólo a la apologética cristiana y a la teología fundamental, sino que constituye también el terreno firme en que apoyar muy diversas y principales disciplinas del saber teológico, cuales son la cristología, la exégesis del Nuevo Testamento, la eclesiología, etc.

Los números 19 y, en cierto modo, 18 de la Const. *Dei Verbum* son la última palabra solemne que el Magisterio de la Iglesia ha dicho acerca de la veracidad histórica de los Evangelios. En ambos se dan algunas explicaciones, de las que más adelante tendremos ocasión de ocuparnos. El Concilio Vaticano II, al proponer brevemente puntos fundamentales de la doctrina católica, tenía muy en cuenta el estado de las investigaciones hasta ese momento, sin mencionarlos expresamente. Por su parte, la investigación sobre los Evangelios ha seguido adelante y ahora, a quince años de la *Dei Verbum*, me propongo hacer en estas páginas un balance sucinto, pero valorativo, del estado de las investigaciones acerca de la cuestión que podemos denominar *acceso a Jesús por medio de los Evangelios*⁵. Nuestro propósito es ser muy breves. Tal brevedad quizá entrañe una dificultad mayor que la de escribir por extenso.

EXÉGESIS CRÍTICA Y TEOLÓGICA

Desde la perspectiva que nos proporcionan los estudios críticos históricos y literarios llevados a cabo en los dos últimos siglos acerca de los cuatro Evangelios⁶, ahora estamos en condiciones de hacer un balance

3. Cfr. *Dei Verbum*, n. 19.

4. *Dei Verbum*, n. 18.

5. Desde el punto de vista preciso de un cultivador de la teología fundamental hay que citar aquí el reciente libro de R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les Évangiles, Histoire et herméneutique*, Tournai-Montréal 1978, 270 pp. En él se recoge una síntesis bastante completa de las investigaciones en torno al valor de los Evangelios canónicos como fuentes históricas válidas para el acceso al conocimiento de Jesucristo y, de ahí, para la credibilidad del Cristianismo desde la óptica comúnmente asignada a la teología fundamental. Buena parte de las líneas de fuerza del libro de R. Latourelle se encuentran ya, más brevemente expuestas, en el artículo de I. DE LA POTTERIE, *Comme impostare oggi il problema del Gesù storico?*, en «La Civiltà Cattolica» 120, II (1969) 447-463.

6. No tenemos aquí espacio para señalar una bibliografía sobre el tema, que por otra parte es inmensa. Remitimos a las listas bibliográficas que aporta R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus...*, cit., y J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid (BAC) 1971.

del ímprobo esfuerzo realizado por la cultura occidental. El resultado es positivo: hoy día resulta científicamente imposible, esto es, no razonable ni fundado, no admitir en los Evangelios canónicos un alto grado de veracidad histórica y una validez, críticamente probada, para el conocimiento no sólo de lo que la primitiva comunidad cristiana creyó y predicó acerca de Jesús de Nazaret, sino también de lo que el propio Jesús predicó⁷. Naturalmente, no todo el mundo admitirá esta conclusión, pero ahora estamos en condiciones de afirmar que quienes no la admitan se mueven al margen de los resultados que la crítica literaria e histórica ofrece de una manera sólidamente fundada en criterios meramente racionales.

Antes de aludir brevísimamente a la andadura de la crítica histórico-literaria de los Evangelios durante los dos últimos siglos para llegar a la conclusión que acabo de exponer, me parece interesante adelantar dos observaciones: la primera es que esta afirmación ha cristalizado en los últimos veinticinco años, de tal modo que antes era mucho más pesimista; la segunda es que, para llegar a esa conclusión, parece como si hubiera sido necesario que la misma crítica fracasara una y otra vez avanzando por caminos equivocados.

Por lo que atañe a la historicidad de los Evangelios, la tradición cristiana, la admitía pacíficamente desde el siglo II, hasta el siglo XVIII; a partir de él, la ha afirmado y defendido con argumentos racionales cada vez más perfilados. En el momento actual, y precisamente tras las investigaciones sobre la formación literaria de los Evangelios, la posición no ha variado sustancialmente, pero los argumentos sí que han ampliado enormemente sus perspectivas y cambiado de matiz.

En las páginas que siguen no nos vamos a ocupar de reseñar la historia de la crítica de los Evangelios desde Reimarus a Bultmann, sino de lo ocurrido después de la época del predominio del exégeta de Marburg, es decir, aproximadamente en los últimos veinticinco años. Del mismo modo, nuestro campo de observación será el de la exégesis crítica a los Evangelios, prescindiendo en lo posible de las aportaciones a la hermenéutica bíblica procedentes de otras ramas del saber. Pensamos, en efecto, que es precisamente desde el campo de la Exégesis donde se han planteado las cuestiones que han repercutido de modo más inmediato en el tema de la historicidad de los Evangelios y, por tanto, en el problema del acceso a Jesús a través de los cuatro libros que encabezan el Nuevo Testamento.

EL IMPASSE DE 1900 Y EL INTENTO NEOLIBERAL

El impasse a que había llegado la crítica liberal en el entorno del 1900 se intentó resolver, entre otros, por M. Kähler y, sobre todo, por

7. Esta es también la conclusión —pienso yo— a la que llega R. Latourelle en su mencionado libro, y J. Caba en la obra citada en la nota anterior, aunque dicha en otros términos distintos.

R. Bultmann y M. Dibelius radicalizando hasta el extremo la dificultad del problema, presentando como postulados, poco más o menos, los siguientes: 1) es imposible alcanzar al Jesús de la historia, conocer su vida y su obra personal; 2) por tanto, lo único cognoscible es el kerygma de la primitiva comunidad sobre Jesús y, en consecuencia, lo único importante; 3) se consume así la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe: imposible pasar de éste a aquél; el fundamento histórico de la fe cristiana se ve desprovisto de todo valor; 4) se adjudica un singular poder creador a la primitiva comunidad cristiana; 5) gran parte de las expresiones evangélicas están vehiculadas en la categoría precientífica del mito: de ahí la necesidad de la desmitologización para la tarea exegética.

Tales posiciones del bultmannianismo causaron inmediatamente reacciones de las más diversas, desde la viva oposición hasta el estupor paralizante. Pero la poderosa artillería crítico-literaria de la *Formgeschichte* parecía dominar la exégesis protestante alemana, en números redondos desde 1925 a 1955, con amplios y notables impactos en la exégesis de otras principales lenguas y confesiones, incluso en algunos sectores de la investigación católica.

LA REACCIÓN DE LOS DISCÍPULOS DE BULTMANN⁸

Podría citarse la fecha de 1953 como el comienzo de una involución del problema del acceso al Jesús histórico en el campo de la exégesis protestante y, precisamente, entre los mismos discípulos de R. Bultmann. En esa fecha y en la propia ciudad de Marburg, ERNST KÄSEMANN pronunció una relevante conferencia, publicada poco después con el título de *Das Problem des historischen Jesus*⁹, en la que reclama la legitimidad, necesidad y posibilidad de la investigación de la continuidad real existente entre la predicación de Jesús y el kerygma apostólico sobre Jesús. Fácilmente puede comprenderse que semejante postura era una desviación notable frente al pensamiento central de Bultmann, Kähler, etc.

De los cinco principios en que hemos resumido antes la posición del bultmannianismo, Käsemann reduce con bastante claridad los tres primeros y mitiga los dos últimos. En efecto, para E. Käsemann: 1) mu-

8. Acerca de la reacción *adversus* Bultmann, en su triple vertiente exegético-crítica, teórico-hermenéutica y cristológica, puede verse una exposición documentada y equilibrada —tal vez un tanto optimista— en el mencionado libro de R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus...*, pp. 43-100; en esas páginas se recoge una amplia y seleccionada bibliografía. Un resumen muy breve de esa reacción puede consultarse en el libro de J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, cit., pp. 32-34. También se encuentra un intento de resumen de la cuestión en J. I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología*, Madrid 1974, vol. I, pp. 24-31. pero aquí la exposición resulta un tanto enmarañada y los juicios valorativos poco consistentes en muchos aspectos.

9. En «*Zeitschrift für Theologie und Kirche*» 51 (1954) 125-153. Existe trad. franc. *Le problème du Jésus historique*, en *Essais exégétiques*, París 1972, pp. 145-173.

chos datos de la tradición sinóptica son innegablemente auténticos, esto es, atribuibles a Jesús y se pueden verificar críticamente con los mismos métodos de la Formgeschichte; 2) el fracaso de la escuela protestante liberal no justifica el hecho firme de que los evangelistas muestran que la historia de Jesús tiene una importancia decisiva para la fe: Mateo y Marcos enmarcan el kerygma en la historia, el mismo Juan hace lo mismo y Lucas constituye de algún modo la primera «vida de Jesús» con un carácter estructuralmente histórico; de todo esto se debe concluir, arguye Käsemann, que la investigación de la historia de Jesús, en distinta perspectiva que lo hizo la escuela liberal, no es sólo críticamente posible, sino teológicamente legítima; 3) la investigación sobre los Evangelios debe evidenciar la continuidad real entre el Jesús histórico, o mejor dicho, la historia terrestre de Jesús, y el kerygma apostólico: el modo de actuar y de hablar de Jesús constituye indudablemente una cristología «implícita», que el kerygma «explicitó» a la luz de los sucesos pascales; 4) de lo dicho se deduce con claridad que Käsemann reduce en buena medida el extrapolado poder creador atribuido a la comunidad por los fundadores de la Formgeschichte; 5) sobre todo, frente a la vieja tesis del mito, base de la concepción de D. F. Strauss, remozada por Bultmann, Käsemann opone que la Iglesia, desde sus primeros momentos, se esforzó, con todo empeño, porque la figura real de Jesús de Nazaret no se diluyera en el mito del Cristo.

En 1956, dos años después del artículo programático de E. Käsemann, se publica en Stuttgart la obra relevante de GÜNTHER BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, que presta grandes coincidencias con Käsemann. Bornkamm rechaza también el escepticismo radical de Bultmann y el postulado de M. Dibelius de encerrarse en el kerygma. Bornkamm detecta en los textos evangélicos un talante de originalidad, fuerza y frescor que están reclamando el sello de la autenticidad de Jesús, no diluida por el proceso de tradición que cristaliza en los escritos canónicos. La fe pascal no comienza en sí misma sino que se apoya sólidamente en la historia prepaschal. El Jesús visto y adorado a la luz de la Pascua es el mismo Jesús de la historia. De manera semejante a Käsemann, Bornkamm afirma la continuidad entre historia y kerygma: la fe pascal vive asentada en la historia que le precede y de la cual no se puede hablar sino en pasado, aunque sea claro que el kerygma presenta también la presencia viva y actuante en la Iglesia de Jesús glorioso. Por tanto, la investigación histórica sobre Jesús debe reemprenderse, y así lo hace Bornkamm en su *Jesus von Nazareth*, aunque de modo bien diverso a las antiguas vidas de Jesús del protestantismo liberal.

En cuanto a la mesianidad, Bornkamm estima que, aunque Jesús no se haya declarado abiertamente Mesías, sin embargo sus palabras junto con sus gestos y actitudes, en definitiva, su comportamiento, implican la proclamación de su dignidad de Mesías y son suficientes para haber suscitado, razonablemente, la esperanza mesiánica y la creencia en su misión de salvador prometido en el A. T. Finalmente, a lo largo de su libro,

Bornkamm va mostrando críticamente la existencia de un amplio material evangélico que nos ofrece rasgos importantes e inequívocos de la verdadera figura de Jesús, original e inalterada, con anterioridad a cualquier interpretación de la fe.

Independientemente, en 1954, H. CONZELMANN publicó en Tubinga su obra *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* que, como es sabido, viene a ser uno de los prototipos del nuevo método de la Redaktionsgeschichte. Se inicia con este método un importante correctivo a la Formgeschichte: los evangelistas no fueron meros compiladores del material preevangélico, sino verdaderos autores, que imprimieron a ese material de la tradición presinóptica su sello personal en cuanto al esquema redaccional y a la orientación teológica. Käsemann había subrayado el carácter histórico de la obra de Lucas. Conzelmann se esfuerza por estudiar y demostrar a fondo que el tercer evangelista es, además, un gran teólogo.

Die Mitte der Zeit había sido precedido de dos trabajos monográficos de G. Bornkamm, aparecidos en 1948 y 1954 respectivamente, y en los que había apuntado algunas características propias de Mateo y Marcos en el tratamiento diferencial que cada uno de ellos había hecho de ciertos pasajes narrativos¹⁰, y de las peculiaridades eclesiológicas del primer Evangelio en el planteamiento de los discursos de Jesús.

La obra de Conzelmann, como la de otros propugnadores de primera hora de la Redaktionsgeschichte, es muy característica como correctivo de la Formgeschichte en el sentido apuntado. Pero en cuanto al tema que aquí nos ocupa directamente, esto es, el acceso a Jesús a través de los Evangelios, tiene un sentido contrario a la obra de Käsemann y de Bornkamm: éstos proponían que la mediación del kerygma apostólico para el acceso al Jesús histórico no constituía una pantalla tan opaca como quería Bultmann, sino que más bien, con ciertas cautelas, nos podía servir para lanzar de alguna manera un puente hacia él. Ahora, en cambio, desde Conzelmann, la teología peculiar de cada evangelista y la libertad con que habían manejado el material preevangélico, levantaba una nueva barrera que nos separa de Jesús. Desde este momento habrá que hacer una nueva verificación crítica: la fidelidad de los evangelistas a las tradiciones que les han llegado acerca de Jesús. No es que Conzelmann sea más escéptico que Bultmann en la posibilidad de acceder al Jesús histórico; al contrario, sus expresiones son menos radicales; pero amplían el campo del problema de la historicidad de los Evangelios.

Dos años después, en 1956, W. MARXSEN publica otra obra muy representativa de la Redaktionsgeschichte, precisamente la que da el nombre al nuevo método: *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Göttingen). Marxsen reivindica para Marcos el ser el verdadero creador del género literario «evangelio» y estudia algunas líneas de fuerza de la teología del segundo Evangelio. Pero lo

10. Concretamente del pasaje de la tempestad calmada: Mt 8,23-27 y Mc 4,35-41.

más importante de W. Marxsen es haber distinguido netamente un triple *Sitz im Leben*: Jesús, la primitiva Iglesia, el evangelista. En adelante, la exégesis crítica de las perícopas evangélicas deberá abordar la reconstrucción de este triple *Sitz im Leben*, acudiendo a todos los resortes histórico-literarios de los modernos métodos. Es claro que los tres pioneros de la *Redaktionsgeschichte* han ampliado la tarea de la comprobación crítica de la veracidad histórica del texto evangélico. En cualquier caso, los tres mitigan el escepticismo radical de Bultmann acerca del acceso al verdadero Jesús de Nazaret.

LA REACCIÓN DE LOS EXÉGETAS PROTESTANTES NO BULTMANNIANOS

Uno de los primeros en presentar serias observaciones críticas a la *Formgeschichte* y, sobre todo, al escepticismo de Bultmann en la cuestión de la historicidad de los Evangelios fue el exégeta protestante OSCAR CULLMANN en su extenso artículo *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique*¹¹. Aquí, como en sus obras posteriores más importantes¹², Cullmann expone su concepción de la fe cristiana fundamentalmente como un *proceso histórico de la salvación*, que comenzó en la misma creación del hombre, terminará con la Parusía del Señor y tiene su centro, desde donde se ilumina toda esa historia salvífica, en la vida de Cristo, especialmente en su muerte y resurrección. Por ello, para Cullmann, la historicidad sustancial de los Evangelios es una cuestión de la máxima importancia. Frente al racionalismo defiende, en general, que los hechos históricos de la Biblia no son meros símbolos de las verdades de la razón, sino acontecimientos salvíficos. Frente a Bultmann refuta que sean míticas las intervenciones divinas y defiende su carácter de verdaderas intervenciones de Dios en el curso de la historia evangélica. Admite, sin embargo, como instrumental útil algunas de las técnicas de análisis literario de la *Formgeschichte*.

La reacción más radical frente a Bultmann es quizá la del exégeta alemán protestante JOACHIM JEREMIAS en una serie de trabajos que empiezan por los años cuarenta de este siglo¹³. J. Jeremias, que ya había hecho eruditos estudios acerca del medio ambiente histórico, social y religioso del judaísmo palestinese¹⁴ y sobre el sustrato aramaico de los

11. En «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 5 (1925) 459-477 y 564-579.

12. *Christus und die Zeit*, 1946; edic. española *Cristo y el Tiempo*, Barcelona 1967. — *Saint Pierre, Disciple-Apôtre-Martyr*, Neuchâtel 1952. — *La Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel 1958. — *Heil als Geschichte*, 1965; trad. españ. *Historia de la Salvación*, Barcelona 1967. — *La Tradition*, Neuchâtel 1953. — *Les premières confessions de la foi chrétienne*, Neuchâtel 1943.

13. Por ejemplo, *Die Gleichnisse Jesu*, Zurich 1947.

14. Por ej., *Jerusalem zur Zeit Jesu. Eine kulturgeschichte Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte*, que quedó completa en la 3.ª edic. Göttingen 1962, pero cuyos primeros esbozos datan de 1923.

*logia Iesu*¹⁵, estaba persuadido del denso grado de historicidad que ofrecen los relatos evangélicos, tanto por lo que respecta a los hechos como a las auténticas palabras de Jesús. Por ello, las tesis de Bultmann desentendiéndose de la historia de Jesús para quedarse en el puro kerygma parecieron a Jeremias no sólo insostenibles críticamente, sino demoledoras de la fe cristiana, acusando al maestro de Marburg de no haberse tomado en serio el hecho insoslayable de la Encarnación y haber recaído en una especie de docetismo. La síntesis programática de J. Jeremias se encuentra sobre todo en su pequeño libro *Das Problem des historischen Jesus*, de 1960. En posición diametralmente opuesta a Bultmann, Jeremias piensa que la tarea de la exégesis es precisamente investigar en los textos evangélicos la historia y el mensaje de Jesús y esa tarea, aunque ardua y compleja, es posible y necesaria para ser fieles al propio Jesús. Hay en la reacción de Jeremias mucho de legítimo y de bien fundado frente al escepticismo histórico de Bultmann; pero hay también una exageración grave, y es la de reducir la revelación neotestamentaria a la sola imagen y las solas palabras de Jesús, convirtiendo el kerygma apostólico de palabra divinamente inspirada en mera respuesta e interpretación humanas de la comunidad apostólica: Bultmann se había quedado con el solo kerygma; Jeremias parece quedarse con el solo Jesús de la historia, prescindiendo un tanto de la interpretación apostólica.

Gran atención han merecido de los estudiosos los trabajos de la escuela escandinava desde 1957, con motivo del trabajo presentado entonces en el congreso internacional de Oxford sobre los Evangelios por H. RIESENFELD, *The Gospel Tradition and its Beginnings*¹⁶. En él el prof. de Uppsala muestra que el punto de arranque de la tradición evangélica no es el kerygma apostólico, como postulaban los propugnadores de la Formgeschichte, sino que es el mismo Jesús. Riesenfeld estudia la terminología de la tradición evangélica y concluye que es semejante a la tradición judaica: se trata de una enseñanza que se entrega y se transmite sobre todo de modo oral y por memorización.

El punto de vista y el método iniciado por Riesenfeld fue ampliado y profundizado por su discípulo B. GERHARDSSON pocos años después en su obra *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Uppsala 1961. Gerhardsson encuentra atestiguada amplia y sólidamente la instrucción por medio de la tradición oral a lo largo del Nuevo Testamento y en los escritos no canónicos de la primitiva Iglesia. Como su maestro, concluye que los Evangelios no contienen solamente la predicación apostólica sobre Jesús, sino también en gran medida la Buena Nueva, dichos y hechos, del propio Jesús. Esta enseñanza del propio Jesús se transmite y desarrolla en el kerygma por procedimientos similares a los del ambiente

15. Por ej., *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, en *Synoptische Studien für A. Wikenhauser*, München 1953.

16. El trabajo de Riesenfeld aparecía publicado dos años después en «*Texte und Untersuchungen*» 73 (1959) 43-65.

judaico, en el que los Doce vivieron, durante quince o veinte años tras la muerte de Jesús: fue precisamente en ese tiempo y bajo el testimonio y la vigilancia de los Apóstoles cuando se fijaron la tradición de los dichos de Jesús y la tradición acerca de sus hechos. La obra de Gerhardsson es una aportación muy positiva a la investigación del origen de la tradición evangélica y contiene una severa corrección a muchos de los postulados de Bultmann. No obstante se han señalado también algunos puntos débiles en los trabajos de ambos maestros de la escuela escandinava: uno apunta a la excesiva identidad de los métodos rabínicos de enseñanza con los de Jesús y de los Apóstoles, identidad que no está demostrada, pudiéndose sólo hablar de semejanza, pues Jesús, aunque siguiera algunos usos de los rabinos de su época, muestra al mismo tiempo una originalidad y una independencia verdaderamente extraordinarias; el otro punto débil es la explicación insuficiente de las variantes contenidas en los Evangelios respecto de lo que parece un mismo *logion* de Jesús, o los relatos de un mismo episodio.

LAS POSIBILIDADES DE LA EXÉGESIS PROTESTANTE

La concepción casi mecánica de la inspiración de la Sagrada Escritura, que profesó el primitivo protestantismo, se vino completamente abajo ante la crítica liberal. Con multitud de matices, muy diversos, el concepto de inspiración bíblica ha quedado reducido, en amplios sectores del protestantismo de nuestros días, a un vago sentimiento de que la Biblia contiene la puesta por escrito, por hombres y generaciones de experiencias privilegiadas, de la acción reveladora de Dios. Se atribuye a la lectura de la Biblia cierta capacidad de comunicar el Espíritu de Dios y de provocar la elevación del espíritu del hombre hacia las realidades divinas. Por lo que respecta al Nuevo Testamento, se le considera de alguna manera el fruto de la singular y siempre válida experiencia de los Apóstoles en su conjunto. Pero la veracidad e inerrancia bíblica ha sido abandonada¹⁷.

Puede comprenderse con cierta facilidad que para la teología y la exégesis protestantes, reducido a esos términos el concepto de inspiración bíblica y abandonado el consecuente de inerrancia y veracidad, los fundamentos de la fe cristiana se vean sometidos a una consideración bipolar contrapuesta: o la fe desnuda, sin apoyatura alguna en la razón (Lutero, Bultmann, en el fondo una especie de fideísmo); o bien, la bús-

17. Soy consciente del riesgo de simplificación que implica reducir a unas pocas frases el complejo mundo de concepciones acerca de la inspiración de la Escritura que subyacen o se expresan en la literatura exegética y teológica protestante de los dos últimos siglos. Pero no es éste el lugar para ocuparse detenidamente de ello. Sobre el tema, cfr. J. BEUMER, *La Inspiración de la Sagrada Escritura*, en Colección «Historia de los Dogmas», edic. españ. Madrid 1973, cap. VII y bibliografía allí indicada. La edic. original alemana es de 1968, Freiburg.

queda dramática de una verificación racional de esos fundamentos, que en el caso del acceso al Jesús histórico produjo la investigación crítica histórico-literaria de la época liberal y la afanosa búsqueda de la *ipsissima vox Jesu* (quizá el caso más significativo sea el de J. Jeremías).

En tales circunstancias, para la mentalidad protestante en general, se hace imposible una distinción entre lo que es competencia de la Teología fundamental y lo que es temática de la Cristología. Máxime si se parte también del principio de la *sola Scriptura* y, por consiguiente, no cabe el apoyo de la S. Tradición y del Magisterio. Entonces, el acceso al Jesús histórico por medio de los métodos críticos se hace desasosegadamente necesario y previo para todo ulterior desarrollo verdaderamente teológico de la Cristología.

Esta situación late en el fondo de la teología protestante que, aunque no quiera, no deja de estar encerrada, con diversos matices, en el viejo problema del Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Por ello, todas las Cristologías protestantes de la actualidad están polarizadas en la solución previa de tal problema, observándose una profunda confusión entre Exégesis, Fundamental y Cristología, quedándose subsumidas la primera y la tercera en la segunda. En el fondo, lo que está pendiente es el problema *fe y razón*, no sólo no resuelto, sino ni siquiera mínimamente bien planteado en la teología protestante.

De las páginas precedentes me parece desprenderse con claridad que la exégesis postbultmanniana, en reacción contra el escepticismo radical de Bultmann, ha dado unos pasos francamente positivos, y probablemente irreversibles, tendiendo un puente crítico de continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerygma apostólico. Pero el acceso al conocimiento posible en este mundo del misterio de Cristo no depende de la investigación crítica histórico-literaria, sino de la *fides qua* y de la *fides quae creditur*, con apoyatura en la razón humana por la *analogia entis*, o, en otras palabras, de la gracia que previene y ayuda a aceptar y creer las verdades que Dios nos ha revelado y que la Iglesia nos propone. Como el problema del acceso al Jesús verdadero, real, histórico y kerygmático no podrá ser resuelto enteramente por la crítica histórico-literaria, la Cristología permanece hipotecada por la problemática de los *preambula fidei*.

Sean, pues, bienvenidos los avances importantes y positivos de la investigación crítica de la exégesis postbultmanniana a los Evangelios, que ofrecen relevantes datos y perspectivas a la Teología fundamental y a la Exégesis católica de los Evangelios, aunque menos interés a la Cristología. Con estas investigaciones recientes se ensancha considerablemente el campo de diálogo entre estudiosos protestantes y católicos y ha ganado mucho terreno la credibilidad histórica de los Evangelios en el ámbito de la consideración crítica. Pero la cuestión nuclear del acceso a Jesús no ha dejado de estar planteada de una manera confusa y, seguramente, sin posibilidad de solución válida.

LA CUESTIÓN DEL ACCESO A JESÚS EN LA EXÉGESIS CATÓLICA

Para el exégeta católico la cuestión de la posibilidad de acceder a Jesús a través de los Evangelios no constituye verdaderamente un problema previo que resolver, para, una vez resuelto, y en virtud de esa solución, saber qué es lo que debe creer, cuál es el contenido de la fe cristiana. Es más, la distinción entre «el Jesús de la historia y el Cristo de la fe» carece propiamente de sentido para el creyente y, por tanto, no es un problema que haya de resolver previa y necesariamente; es simplemente una cuestión que ha surgido *a posteriori* en el plano del diálogo con los no católicos, o bien, en el campo de la Teología Fundamental y de la Apologética, cuando se ha tratado de justificar racionalmente la credibilidad del cristianismo. Para el creyente católico no hay disociación posible entre un Jesús de la historia y un Cristo de la fe: son el mismo Señor Jesucristo, cuya persona y enseñanza la Iglesia transmite fielmente.

Ahora bien, una vez que a la exégesis católica se le plantea desde fuera este problema, ya no puede desentenderse de él, por tres razones principales: una es la razón apologética de mostrar la fundamentación racional de su fe; otra razón está anclada en la misma naturaleza racional del hombre, que busca entender en profundidad lo que ve, contempla o *crea*. En tercer lugar, en cada época, hace falta saber expresar las mismas verdades, pero con términos adecuados a la cultura de cada momento.

Que las conclusiones positivas, pues, acerca de la veracidad histórica de los Evangelios no son algo irrelevante para la teología católica se comprende fácilmente desde el momento en que la *fides* busca un más hondo entendimiento de lo que ya cree.

En otros términos, la cuestión de la veracidad histórica de los Evangelios no se reduce a una mera necesidad apologética, sino que interesa de modo fundamental a la propia teología, porque ésta no puede dejar de ser un servicio al pueblo de Dios: este pueblo de Dios, la Iglesia, históricamente considerado, siempre vive inmerso en una cultura y, desde esa cultura, debe darse a sí mismo ciertas razones de su fe y darlas a los demás hombres que participan de esa cultura.

En pocas palabras, el acceso crítico a Jesús mediante el estudio de los Evangelios es al menos útil para mostrar la coherencia de lo que la fe cristiana de todos los tiempos ha predicado sobre Jesús y lo que el propio Jesús predicó y reveló de Sí mismo. La investigación crítica histórico-literaria contribuye a la formulación del juicio de credibilidad, fundándolo en la verdad histórica y dejando la contemplación del misterio de Cristo y su profundización para la fe y la labor propiamente de teología especulativa. Pero el estudio de esos elementos históricos, que son como ciertos *preambula fidei*, no deja de ser un servicio útil, posible y,

en cierto modo, necesario para la fe y el desarrollo ulterior de la teología¹⁸.

Por tanto, la fe me asegura que la figura de Jesús —su vida y su doctrina— que me presentan los Evangelios y que me ha enseñado la Iglesia son verdaderos, no están falseados o deformados. La investigación crítica me ayuda a profundizar en esa vida y doctrina, aclarar unos datos con otros, sintetizar lo que me dicen los diversos textos y libros sagrados y perfeccionar mi inteligencia de tales documentos, manteniendo a lo largo de mi estudio racional la conexión con la fe.

Esta conjugación de los dos polos de la Hermenéutica bíblica no es, sin embargo, tarea fácil. Quiero decir con ello que el acceso a Jesús a través de los Evangelios, como tarea propiamente exegética (y, por tanto, teológica) no puede reducirse a una investigación de mera crítica literaria e histórica, sino que ha de buscar la fe y apoyarse también en ella. Ambos polos de la Hermenéutica bíblica (crítica histórico-literaria y ejercicio del don de la fe) han de conjugarse y no puede prescindirse de ninguno de ellos.

LA CUESTIÓN DESDE LA «DIVINO AFFLANTE SPIRITU» HASTA EL CONCILIO VATICANO II (1943-1964)

Antes de la Encíclica *Divino afflante Spiritu* de Pío XII (1943) la actitud común de los exégetas católicos respecto de las dos cuestiones implicadas entre sí, a saber, la historicidad de los Evangelios y el problema del acceso a Jesús, se mantenía en unos términos bastante similares a los de la tradición cristiana desde el siglo II¹⁹. En general la noción de autor de los Evangelios sigue basándose en los datos que la primitiva tradición cristiana nos legó sobre aquéllos (Papías de Hierápolis, Canon de Muratori, San Ireneo de Lyon), seguida por los Padres y escritores posteriores²⁰. Esta tradición atribuye, como es sabido, los cuatro Evangelios respectivamente a Mateo, Marcos, Lucas y Juan, con la problemática del Mateo griego. El desarrollo de la teología de la divina ins-

18. Las consideraciones que he expuesto en los últimos párrafos son paralelas a las palabras del Prof. José Luis Illanes, en su art. *Naturaleza de la Teología*, s.v. *Teología*, en *Gran Enciclopedia Rialp*, vol. XXII, 237. Allí el Prof. Illanes, apoyándose en el famoso texto de S. Tomás (*In Boetii De Trinitate*, proém., q. 2, a. 2) y en las palabras del Conc. Vat. I (Const. Dogm. *Dei Filius*; Denz.-Sch. 3009-3015-3016), resume la tarea de la razón iluminada por la fe en cinco puntos: a) establecer cuáles son las verdades de fe (teología positiva); b) penetrar en el sentido de las verdades mediante analogías y comparaciones; c) intentar la captación de la armonía y de la unidad de todas las verdades de fe; d) analizar y rebatir racionalmente las objeciones; e) juzgar las realidades humanas a partir del depósito de la fe.

19. Cfr. R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les Evangiles*, cit., pp. 17-19. I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, cit., pp. 448-449 y bibliografía ahí citada.

20. Cfr. A. DESCAMPS, *L'Aproche des Synoptiques comme documents historiques. Simples réflexions*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» XLVI (1970) 5-11.

piración de la Biblia, perfeccionada desde el Conc. Vaticano I y la Encíclica *Providentissimus* de León XIII (1893) con la aplicación de la teoría de la causalidad instrumental para explicar la naturaleza del carisma inspirativo, hacía que los exégetas católicos consideraran incuestionable, desde el punto de vista teórico y doctrinal, la inerrancia y veracidad histórica de los Evangelios canónicos: siendo Dios su autor principal, el dogma de la inspiración bíblica garantiza la historicidad de los hechos y de los dichos de Jesús. Las diferencias entre unos y otros Evangelios, así como algunas otras dificultades, eran cuestiones, en todo caso, pendientes de solución satisfactoria, que el progreso de los descubrimientos y de los estudios se encargarían de allanar. La actitud era semejante a la de San Agustín en el *De consensu evangelistarum*, aunque la argumentación poseyera nuevos horizontes y nuevos datos.

Las posiciones del liberalismo protestante, del modernismo de un sector restringido de los católicos y, finalmente, de los pioneros de la *Formgeschichte*, precisamente por su radicalidad, produjeron en un principio una actitud más bien de repulsa resuelta de la nueva crítica que de revisión a fondo de la actitud tradicional.

Por otro lado, la teología fundamental seguía admitiendo como válidos los argumentos de la apologética, ya clásica desde unos dos siglos: los autores humanos de los cuatro Evangelios conocían de primera mano (Mateo y Juan) o de segunda (Marcos y Lucas) todo lo fundamental del contenido de sus libros; luego estaban bien informados. Eran hombres de probada honradez y santidad; luego no cabía atribuirles intenciones menos rectas de engañar a sus lectores. A mayor abundancia, la historia evangélica es coherente con la ambientación social, religiosa y política del tiempo en que se sitúa. La conclusión se consideraba evidente: los cuatro Evangelios canónicos, aun desde un punto de vista meramente humano, son documentos de solidez histórica y merecen toda confianza²¹.

La Enc. *Divino afflante Spiritu* no modificó tal actitud, pero dio carta de naturaleza a una perspectiva hermenéutica que había sido propugnada desde principios de siglo: la teoría de los géneros literarios aplicada a la Sagrada Escritura. Por lo que se refiere en concreto a los Evangelios, la investigación de los géneros literarios daba por resultado la convicción de que estos cuatro libros canónicos constituían un *género* único en la historia de la literatura universal, e, incluso, dentro de la literatura bíblica. Sin dejar de tener un carácter general histórico, no podían encuadrarse exactamente en el género histórico ni clásico ni moderno. Además, tampoco todos sus pasajes tenían el mismo carácter literario: las parábolas de Jesús, por ejemplo, eran de género didáctico; los modos de expresarse del Señor se adecuaban en muchos casos, evidentemente, al lenguaje corriente, empleando la hipérbole (el paso del camello por el ojo de la aguja, etc.), por ejemplo.

21. Cfr. por ejemplo L. STEFANIAK, *De Novo Testamento ut christianismi basis historica*, en «Divus Thomas» (Plac) 61 (1958) 113-130.

De la teoría de los géneros literarios, entre otras cosas, había quedado bien aclarada esta concepción: cada género literario tiene su verdad, estos, la verdad no queda reducida a la veracidad histórica; para juzgar un escrito lo primero que hay que averiguar en su género literario; según éste, se le puede exigir unos u otros valores.

Los estudios y, a veces, las discusiones entre los estudiosos se centraron entonces en la determinación de los géneros y subgéneros literarios y la clasificación de los diversos pasajes con arreglo a esas divisiones.

Probablemente la teoría de los géneros literarios tendió un puente para el diálogo de los exégetas católicos con la *Formgeschichte*, ampliado poco después por la *Redaktionsgeschichte*, mirada desde un principio con cierta simpatía por los católicos, por lo que implicaba de corrección a algunos de los excesos del primer método.

Por otro lado, desde hacía décadas, a los exégetas católicos les había interesado la *crítica de las fuentes*, especialmente de los sinópticos, para explicarse la formación literaria de los Evangelios y encontrar las razones tanto de las coincidencias como de las diferencias: los estudios sobre la *quaestio synoptica* se multiplicaron en la exégesis católica por las décadas anteriores a los años 50²². Agotada, en cierto modo, esta vía de la crítica de las fuentes, se tendía un nuevo puente en la década siguiente hacia los nuevos intentos de los modernos métodos crítico-formal y crítico-redaccional²³.

Mediante todos estos estudios e investigaciones se perfilaba con claridad una conclusión primera: la formación literaria de los Evangelios era mucho más compleja de lo que se había pensado desde el siglo II al XIX²⁴. La cuestión de la formación literaria de los Evangelios, es decir, el proceso del Evangelio oral a los Evangelios escritos, fue un tema frecuentísimamente abordado por los exégetas católicos, poco más o menos de 1930 a 1960²⁵. En tales investigaciones se acudía a una aguda crítica literaria de los escritos sagrados, comenzada decididamente tras la *Providentissimus* de León XIII (1893), pero, en cualquier caso, la inerrancia y veracidad de la historia evangélica no se ponía en duda por los maestros de la exé-

22. Cfr. L. VAGANAY, *Le problème synoptique. Une hypothèse de travail*, Paris 1954. — S. ZEDDA, *Introduzione ai Vangeli*, Roma 1957. — A. DESCAMPS, *Progrès et continuité dans la critique des Evangiles et des Actes*, en «Revue Théologique de Louvain» 1 (1970) 18-20. — A. G. DA FONSECA, *Quaestio Synoptica*, Roma, 3.^a ed. 1952. — J. M. VOSTE, *De synopticorum mutua relatione et dependentia*, Roma 1928.

23. Cfr. A. DESCAMPS, *Progrès et continuité dans la critique des Evangiles...*, cit., pp. 23-44.

24. Cfr. C. M. MARTINI, *Adumbratur quomodo complenda videatur argumentatio pro historicitate Evangeliorum synopticorum*, en «Verbum Domini» 41 (1963) 3-10.

25. Cfr. por ejemplo: J. HUBY, *L'Evangile et les Evangiles*, Paris 1940; 2.^a edit. revue et augmentée par X. Léon-Dufour, Paris 1954., edic. en español, *El Evangelio y los Evangelios*, Buenos Aires 1949. — S. GAROFALO, *Dall'Evangelo agli Evangelii*, Roma 1953. — E. OSTY, *Les Evangiles Synoptiques*, Paris 1948. — L. CERFAUX, *La voix vivante de l'évangile au début de l'Eglise*, Tournai 1946; edic. españ. *La voz viva del Evangelio al comienzo de la Iglesia*, San Sebastián 1958. — D. YUBERO GALINDO, *La formación de los Evangelios*, Madrid 1967.

gesis católica, basados explícita o implícitamente en la inerrancia bíblica —como consecuencia del dogma de la divina inspiración de la Biblia— y en la aplicación de la teoría de la causalidad instrumental²⁶.

No obstante, en la década de 1950 a 1960 se intensifica el diálogo de los exégetas católicos con la *Formgeschichte* y la *Redaktionsgeschichte*²⁷. Insensiblemente, durante este período la actitud hermenéutica de los exégetas católicos comienza a dar un giro, consistente en fijar la atención en el aspecto positivo de investigación del proceso literario de formación de los Evangelios, dejando a un lado los criterios doctrinales y dogmáticos de la hermenéutica bíblica: no se niega la inspiración divina de la Escritura, pero se le va dejando aparte, como algo aceptado pero inoperante a la hora de la investigación de los relatos evangélicos, investigación que se va haciendo cada vez más exclusivamente crítica²⁸. Las posiciones entre los exégetas católicos se van diferenciando cada vez más en dos tendencias divergentes que invocan la Enc. *Divino afflante Spiritu*, interpretada diversamente.

Desde el punto de vista de los trabajos concretos, encontramos observaciones interesantes acerca de nuestro tema en el artículo de A. DESCAMPS, *Perspectives actuelles dans l'exégèse des Synoptiques*, de 1953²⁹, y una serie de consideraciones relevantes en la obra de recopilación de estudios anteriores de L. CERFAUX, *Recueil L. Cerfaux*, de 1954³⁰. Una síntesis acerca de la formación de los Evangelios, tal como podía hacerse en su época, constituye la segunda edición del ya clásico libro de J. HUBY, *L'Évangile et les Évangiles*, Paris 1954³¹.

El año 1957 está marcado por la publicación de un número de trabajos elevados y de la mayor importancia. Uno es el libro colectivo *La Formation des Évangiles. Problème synoptique et Formgeschichte*³², en el que junto a otros estudios³³ merecen destacarse los de L. CERFAUX, *En marge de la question synoptique. Les Unités littéraires antérieures aux trois premiers évangiles*; J. CAMBIER, *Historicité des évangiles synoptiques et Formgeschichte*; J. W. DOEVE, *Le rôle de la tradition orale dans*

26. Cfr. por ej., J. LEAL, *Valor histórico de los Evangelios*, 3.ª edic. Granada 1956. — G. RINALDI-P. DE BENEDETTI, *Introduzione al Nuovo Testamento*, Brescia 1961. — H. HÖPPEL-B. GUT, *Introductio specialis in Novum Testamentum*, Romae, 4.ª ed. 1938, 6.ª ed. 1964.

27. Cfr. por ej. VARIOS, *La formation des Évangiles. Problème synoptiques et Formgeschichte*, Brujas 1957.

28. Cfr. por ej., X. LÉON-DUFOUR, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963; edic. españ. *Los Evangelios y la historia de Jesús*, Barcelona 1966. — J. R. SCHEIFLER, *Así nacieron los Evangelios*, 2.ª edic. Bilbao 1968.

29. Publicado en «Rev. Diocés. de Tournai» 8 (1953) 3-16; 301-414; 497-523.

30. Editado en Gembloux en dos volúmenes.

31. Esta 2.ª edición corrió a cargo de X. Léon-Dufour.

32. Recoge los trabajos presentados en las «Journées Bibliques de Louvain» de septiembre de 1955.

33. Debidos a J. Heuschen, J. Levie, X. Léon-Dufour, N. de Bohemen, W. C. van Unnik, B. de Solages y B. Rigaux.

la composition des Evangiles synoptiques; A. DESCAMPS, Du discours de Marc IX, 33-50 aux paroles de Jésus.

En ese mismo año de 1957 aparece el artículo de F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens*³⁴, en el que intenta proyectar luz y claridad al problema ya ampliamente debatido por la exégesis alemana de varias confesiones y tendencias. E igualmente de la misma fecha son el libro de S. ZEDDA, *Introduzione ai Vangeli*³⁵, donde se hace una excelente y ponderada exposición de la temática genérica sobre los Evangelios, y el artículo de J. SCHILDENBERGER, *Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift*³⁶.

Por aquellos años el problema interdependiente de la historicidad de la Evangelios y del acceso a Jesús sigue interesando vivamente. Así, de 1958 es el balance bien documentado de B. RIGAU, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse recent*³⁷, y un año más tarde el de R. SCHNACKENBURG, *Jesusforschung und Christusglaube*³⁸, que constituye un honesto intento de plantear en sus justos términos el problema.

Aún deberíamos mencionar algunos otros estudios relevantes por su ponderado enjuiciamiento del estado de las investigaciones en la década anterior al Concilio Vaticano II, como varios artículos de L. CERFAUX³⁹; el libro de J. DUPONT, *Les Béatitudes*⁴⁰; algunos artículos de A. FEUILLET⁴¹, el libro de W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studium zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*⁴²; el libro sistemático de J. LEAL, *Valor histórico de los Evangelios*⁴³, etc.

De todos modos en vísperas del Concilio Vaticano II la cuestión de la historicidad de los Evangelios se había convertido en uno de los problemas más confusos entre los investigadores del Nuevo Testamento: para unos, la veracidad histórica y objetiva de todos y cada uno de los relatos evangélicos era una cuestión indiscutible en razón de la inspiración

34. Publicado en «Biblische Zeitschrift» (1957) 224-252.

35. Ya citado en n. 22, publicado en Roma.

36. Publicado en la obra colectiva *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, pp. 109-121.

37. En «Revue Biblique» 68 (1958) 481-522.

38. En «Catholica» 13 (1959) 1-17.

39. Recopilados en *Recueil L. Cerfaux, Autour des Evangiles*, t. I, pp. 353-504; t. II, pp. 3-59, Gembloux 1954.

40. *Tome I: Le problème littéraire. Les deux versions du Sermon sur la montagne et les Béatitudes*, Bruges-Louvain, 2.^a ed. 1958.

41. Por ej. *Les perspectives propres à chaque évangéliste dans les récits de la Transfiguration*, en «Biblica» 38 (1958) 281-301; *Les thèmes bibliques majeurs du discours sur le Pain de Vie*, en «Nouvelle Revue Théologique» 82 (1960) 803-822. 918-939. 1040-1062; *La signification théologique du second miracle de Cana (Ioh 4,46-54)* en «Recherches de Science Religieuse» 58 (1960) 62-75; *Le Baptême de Jésus*, en «Revue Biblique» 71 (1964) 321-352, etc.

42. 1.^a edic. Leipzig 1959; 3.^a edic. München 1964; edic. española *El verdadero Israel*, trad. C. Fernández Barberá, Madrid 1974.

43. Granada, 3.^a edic. 1956.

dívina de la Biblia y de su consecuencia de la inerrancia⁴⁴. Para otros, era la crítica histórico-literaria la que debía determinar el grado de historicidad de cada relato, pidiendo una autonomía de tales investigaciones críticas respecto de los principios dogmáticos, que consideraban como excesivamente teóricos y apriorísticos. Las diferencias ya notadas después de la publicación de la *Divino afflante Spiritu* se habían acentuado y a muchos pastores y estudiosos inquietaba esta situación contrastada. La situación llegó a ser tan delicada que en 1961, ya anunciado aunque no inaugurado el Conc. Vaticano II, el Santo Oficio publicaba un *Monitum* para poner en salvaguardia la veracidad histórica de los Evangelios⁴⁵, e incluía en el Índice de libros prohibidos *La Vie de Jésus* del exégeta católico J. Steinmann, que había alcanzado cierta difusión y era duramente atacada por unos y alabada por otros⁴⁶.

En efecto, 1960-61 fue, en este sentido, un año particularmente polémico entre los católicos⁴⁷. El Cardenal A. Bea dirigió una exhortación a la serenidad y a la prudencia en sus *Parole di Chiusura alla Settimana Biblica Italiana*⁴⁸. El *Monitum* mismo del Santo Oficio, por su parte, había mandado observar semejantes cautelas y prudencia⁴⁹.

En la misma línea de moderación y prudencia un buen número de exégetas católicos buscaba sinceramente ser fiel a su fe católica y a las orientaciones del Magisterio de la Iglesia y se interesaba por hacer una aguda crítica de los métodos histórico-literarios surgidos en la exégesis no católica. En líneas generales se trataba de discernir en tales métodos y técnicas (principalmente la *Formgeschichte* y los entonces recentísimos horizontes de la *Redaktionsgeschichte*) sus postulados y concepciones filosóficas y teológicas incorrectas o inaceptables, de un lado, y ciertos elementos y aportaciones de esos métodos, que parecían aprovechables como instrumental de investigación.

Escrituristas tan significados como el Cardenal Alfrink, p. ej., se mostraban partidarios del ventajoso uso de la *Formgeschichte*, una vez purificados sus postulados filosóficos y sus concepciones erróneas: opinaba Alfrink, en efecto, que son separables esas instancias previas, inadmisibles, de la propia técnica del método en sí, que consideraba positivamente útil; en su entender, el reciente *Monitum* del Santo Oficio no había condenado tal método, sino simplemente había puesto en guardia contra las conclusiones abusivas de sus principales autores⁵⁰. Pero había

44. Cfr. por ej., el mismo J. LEAL, *Valor histórico de los Evangelios*, cit. en nota anterior.

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

46. Cfr. AAS 53 (1961) 508; «Ecclesia» 21 (15 julio 1961) p. 29. — *La Vie de Jésus* de J. STEINMANN se editó en París 1959.

47. Cfr. J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971, pp. 44-45 y notas a pie de página.

48. Las palabras fueron pronunciadas el 24-IX-1960 y publicadas en «La Civiltà Cattolica» 111, IV (1960) 290 ss.

49. Vid. nota 45.

50. Cfr. «Biblica» 43 (1962) 260 ss.

también otras voces y otras plumas que no veían posible dicha distinción, y entendían que debía rechazarse en bloque la Formgeschichte⁵¹.

En el mismo año 1960 se publica un libro colectivo de la mayor repercusión en la reflexión sobre las investigaciones de nuestro tema. Me refiero al conjunto de trabajos de autores de variadas tendencias, protestantes y católicos, publicado por H. RISTOW y K. MATTHIAE, bajo el expresivo título de *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*⁵². Entre las colaboraciones de los exégetas católicos de esta obra sobresale el estudio de H. SCHÜRMAN, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition*⁵³. En primer lugar, Schürmann plantea la hipótesis, diametralmente opuesta sobre todo a Bultmann, de que entre la Iglesia postpascual y la pequeña comunidad apostólica prepascual en torno a Jesús puede haber una verdadera continuidad de tradición, que incluye la transmisión de una enseñanza y de una actividad realizadas por Jesús. Esta hipótesis no es original: por un lado es la concepción tradicional del cristianismo hasta la época racionalista; por otra, ya había sido planteada, como hemos visto, por E. Käsemann y aún por G. Bornkamm, aunque en términos menos nítidos. La aportación original de Schürmann estriba en mostrar la incoherencia de la Formgeschichte al reducir el horizonte de su investigación a la Iglesia postpascual: el postulado de Bultmann y Dibelius «en el principio era el kerygma» es falso; en el principio lo que hay es Jesús y el grupo de sus discípulos, grupo que constituye una verdadera comunidad estable. Schürmann entonces adopta el mismo método de crítica literaria de los *Formgeschichtlichern* y lo aplica al texto evangélico. En esa aportación estudia un doble *Sitz im Leben* prepascual: *interno* y *externo*. En cuanto al *Sitz im Leben interno*, los textos evangélicos, analizados críticamente, presentan una fe real, aunque imperfecta, de los discípulos en Jesús, la cual explica el *seguimiento* de los discípulos al Maestro en su actividad, en la aceptación de su enseñanza y en la adhesión a su persona. Desde luego las palabras de Jesús, y tam-

51. Cfr. L. RANDELLINI, *Riflessioni marginali alla Istruzione della PBC del 21 aprile 1964*, en «Rivista Biblica Italiana» 13 (1965) 262 ss.

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

53. Es uno de los artículos más extensos de la obra colectiva publicada por Ristow y Matthiae (pp. 344-370) y tal vez el más relevante de todos ellos. Puede verse un extracto valorativo del art. de Schürmann en la laudada obra de R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus...*, pp. 160-167.

bién sus gestos, eran estimados por ese grupo prepascual, de tal manera que lo constituyen (junto con otros elementos como la llamada de Jesús a cada uno, etc.) en una verdadera comunidad de tradición. El análisis del *Sitz im Leben* interno lo completa Schürmann con el estudio del *externo*: éste puede verse sobre todo a través de la actividad misionera de los discípulos ya en vida de Jesús y de las exigencias de la vida comunitaria prepascual. Para ambos aspectos (que incluyen otros pormenores y se relacionan, a su vez, con otras perspectivas) Jesús había proporcionado un cuerpo doctrinal que aceptar, unos ciertos poderes y unas instrucciones de conducta... Mediante tal prolongación de la perspectiva postpascual a la prepascual, Schürmann ha tenido el mérito de proporcionar una metodología concreta de investigación a la concepción tradicional cristiana que veía la continuidad e identidad entre el Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe, sin cuestionársela.

Pensamos que la aportación metodológica de H. Schürmann, junto con la atención reclamada por la *Formgeschichte* hacia las formas en que se plasmó el kerygma apostólico (con las correcciones oportunas al método) y el estudio de las peculiaridades teológicas, literarias y redaccionales de cada Evangelista, fueron elementos fundamentales para que la Pontificia Comisión Bíblica formulara más tarde, en la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* de 1964, los célebres «*Tria tempora traditionis (...) quibus doctrina et vita Iesu ad nos pervenerunt*».

En efecto, en el clima de opiniones encontradas de que hemos hablado, y mientras se inauguraba el Conc. Vaticano II, S. S. Juan XXIII encomendó a la Pontif. Comisión Bíblica, a fines de 1962, un estudio del método de la *Formgeschichte*. El 21-IV-1964 se presentaba al Papa y se aprobaba el texto de la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*, que facilitaría los trabajos de redacción de algunos números de la *Dei Verbum* (concretamente los nn. 18 y 19) en su última fase. Como es sabido, la Instrucción condena de una manera clara y breve los principales errores de principio y muchas de las conclusiones de orden doctrinal de los trabajos de dicho método, pero no el método en sí, en cuanto a lo que tiene de pura técnica crítico-literaria, incluso no rechaza que, con cautela y discernimiento, pueda ser útil el uso de tal método para investigar la índole y significación de pasajes evangélicos. Siguiendo, pues, la actitud de la Encíclica *Divino afflante Spiritu*, la Instrucción no quería cerrar una puerta que pudiera ayudar a la investigación científica escriturística, con tal de que se empleara con la debida prudencia⁵⁴.

54. El texto oficial de la Instrucción aparece en AAS 56 (1964) 712-718. Unos días antes había sido publicado en «L'Osservatore Romano» 14 mayo 1964. La traducción española primera es la de «Ecclesia» 24 (30 mayo 1964) pp. 9-12. Se publicaron seguidamente muchos comentarios, por ejemplo: S. CIPRIANI, *Presuppositi dottrinali espliciti e impliciti della «Instrucción» della Pontificia Commissione Biblica sui Vangeli*, en «Divus Thomas» 68 (1965) 242-254; A. DE LA FUENTE, *Documento alentador para los estudios de la Biblia*, en «Ecclesia» 24 (1964) 1103-1106; W. HARRINGTON, *The Instruction on the historical Truth of the Gospels*, en «Irish Ecclesiastical Record» 103 (1965) 73-85; N. LOHFINK, *Die Evangelien und die Geschichte. Zur*

Poco antes de la publicación de la *Sancta Mater Ecclesia*, el Card. Agustín Bea publicaba dos artículos consecutivos, donde con mucha mayor extensión y pormenores que la *Instrucción*, pero apoyándose expresamente en ésta —de cuyo texto definitivo disponía el Cardenal— abordaba el mismo tema⁵⁵. Ambos artículos son de extraordinaria importancia, en mi opinión, principalmente desde tres puntos de vista: primero, aun sin presentarse expresamente como tal, constituyen posiblemente el comentario más valioso de la misma; segundo, en el orden metodológico, el Card. Bea hace una distinción absolutamente importante: el primer artículo, *La Storicità dei Vangeli Sinottici*, aborda la cuestión en el ámbito de la crítica histórica-literaria, analizando el valor de los Sinópticos como documentos literarios e históricos, en profundo diálogo con quienes no admiten el dogma de la inspiración divina de la Escritura tal como se profesa en la Iglesia Católica; pero en el segundo artículo, *Il Carattere Storico dei Vangeli Sinottici come Opere Ispirate*, aborda la misma cuestión dentro de las exigencias de la fe católica; en el conjunto de ambos artículos hay, pues, una distinción clara entre el nivel de la Apologética y Teología Fundamental, primero, y el nivel de la Exégesis bíblica como disciplina teológica, después. Esta distinción de niveles, absolutamente imprescindible, tan clara en el estudio del antiguo Rector del Pontificio Instituto Bíblico, será sin embargo preterida y olvidada en la mayor parte de los estudios exegéticos posteriores, según veremos. El tercer aspecto valioso del estudio que nos ocupa lo constituye la aguda aplicación de la teoría de la causalidad instrumental como criterio hermenéutico a la hora de analizar la naturaleza de la veracidad histórica que se debe exigir a los relatos evangélicos y, al mismo tiempo, las limitaciones humanas del hagiógrafo, perfectamente compatibles con el carisma de la divina inspiración. En mi opinión, la claridad de juicio y la solidez doctrinal del estudio del Card. Bea sobre la historicidad de los Evangelios no sólo no han sido superadas por la literatura exegética de estos últimos quince años, sino que, por desgracia, la línea de trabajo —en la que se refleja una admirable apropiación de las orientaciones, exigencias y límites dados por el Magisterio a este respecto en los nn. 11, 18 y 19 de la *Dei Verbum*— no

Instruktion der päplichen Bibelkommission von 21 April 1694, en «*Stimme der Zeit*» 174 (1964) 365-374; J. RADERMAKERS, *Instruction du 21 April 1694 sur la Verité historique des Evangiles. Commentaire*, en «*Nouvelle Revue Théologique*» 86 (1964) 640-643.

55. Ya en 1962 había repartido algunos ejemplares multicopiados del trabajo entre los Padres y peritos del Conc. Vaticano II. Poco después, retocado lo daba a la imprenta en varias publicaciones: *La historicidad de los Evangelios sinópticos*, en «*Revista Bíblica*» 25 (1963) 159-172; y *El carácter de los Evangelios Sinópticos como obras inspiradas y Palabra de Dios*, en «*Revista Bíblica*» 26 (1964) 16-30. — *La Storicità dei Vangeli Sinottici* en «*La Civiltà Cattolica*» 115, II (1964) 417-436; *Il Carattere Storico dei Vangeli Sinottici come Opere Ispirate*, en «*La Civiltà Cattolica*» 115, II (1964) 526-545. Como libro aparece con el título *La historicidad de los Evangelios*, Madrid 1965.

ha sido suficientemente seguida ni desarrollada por los estudios posteriores. Pero de ello, nos ocuparemos más adelante.

Por otro lado, en este mismo período, durante la gestación de la *Dei Verbum*, se publica la voluminosa y erudita obra de XAVIER LÉON-DOUFUR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963. Quizás la considerable extensión del libro y la gran cantidad de temas tratados oscurecen un esquema vertebral: probablemente el empeño primordial del autor fue buscar la armonización de las dos perspectivas «el Jesús de la historia y el Cristo de la fe», que se presentaban como opuestas e irreconciliables por parte de la crítica postliberal y bultmanniana de aquel entonces y que el autor no acertó a plantear correctamente.

En tal armonización, aunque de modo indirecto, contribuyeron también algunos estudios importantes relativos a una más aguda y precisa concepción de la Historia, de la naturaleza y límites de la tarea del historiador y de la complejidad del concepto de *objetividad histórica*, máxima aspiración del historicismo del siglo XIX y primera década del XX; esa precisión se debe indudablemente también a las aportaciones de los filósofos y teóricos de la Historia, quizás de un modo notable entre otras a las obras de R. ARON, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*⁵⁶ y H. I. MARROU, *De la connaissance historique*⁵⁷.

Otro elemento importante, mejor perfilado en los estudios exegéticos de estos años, fue la revisión del concepto de autor aplicado a los Evangelistas. Se llegó así a formular un concepto más profundo y complejo de la función del autor humano aplicado a los Evangelios y a definir mejor la independencia y correlación entre inspiración divina de un escrito y su autenticidad: teóricamente, la doctrina fundamental estaba clara desde el Conc. Vaticano I y la Encíclica *Providentissimus* de León XIII; se sabía que inspiración divina y canonicidad caen por completo en el terreno de la fe y del dogma, pero no se tenía tan claro si también la autenticidad de un determinado escrito caía o no dentro de las exigencias dogmáticas por las que se definió el Canon. Se adoptó así una postura más matizada: lo primero para la fe, lo incuestionable, por ejemplo, es que el Evangelio griego de Mateo que poseemos está divinamente inspirado, cualquiera que haya sido realmente su autor y la fecha exacta de su redacción⁵⁸. Pero, al mismo tiempo, se tomó conciencia de que,

56. París 1.^a edic. 1938.

57. París 1954. Más tarde publicará otro relevante libro, *Théologie de l'histoire*, Paris 1968.

58. Posiblemente contribuyó a hacer más nítida la distinción entre inspiración divina y autenticidad de los escritos sagrados, la aparición de la segunda edición del *Enchiridion Biblicum* en 1954, (publicado bajo la autoridad de la Pontificia Comisión Bíblica) y la literatura que suscitó. En primer lugar unas notas de presentación del Secretario y Subsecretario respectivamente de la Comisión: A. MILLER, *Das neue biblische Handbuch*, en «Benediktinische Monatschrift» 31 (1955) 49-50, y A. KLEINHAUS, *De nova Enchiridii Biblici editione*, en «Antonianum» 30 (1955) 63-65. A estas notas siguieron algunos comentarios a la 2.^a edic. del *Enchiridion*, como el de

aunque *per se* la cuestión de la autenticidad no es una verdad de fe, *per accidens* puede afectar de alguna manera a la fe. Esto explica por qué la Iglesia, cuando ha defendido la autenticidad de algunos libros, haya aducido como argumento que así constaba en la constante y universal tradición de las Iglesias, tanto orientales como occidentales, argumento que debe tenerse en gran consideración.

La literatura exegética de esta época quiere delimitar, por tanto, el grado de «densidad histórica» de los relatos evangélicos: manteniendo, a pesar de su complejidad intrínseca, el concepto de objetividad histórica de un relato, los autores católicos aclaran que no se trata de exigir a éstos, en virtud del carisma inspirativo, una objetividad «fotográfica» o «magnetofónica» en la transmisión de los hechos o los dichos de Jesús. Por otro lado, el enorme trabajo de crítica literaria llevado a cabo en el último siglo ha hecho ver que el proceso de formación de los Evangelios —especialmente de los Sinópticos— es bastante complejo. Los autores del s. II dan sólo una noticia resumida de una realidad en la que entraron en juego muchos elementos: la redacción de los Evangelios canónicos ha sido precedida por la reunión de un riquísimo y variado «material evangélico», que circulaba con anterioridad en las comunidades cristianas.

Sin embargo, los nuevos datos aportados por la reciente crítica debían integrarse dentro de la doctrina de fe sobre la divina inspiración de la Biblia y su efecto consecuente, la veracidad o inerrancia. Esta fue precisamente una de las tareas emprendidas por el Concilio Vaticano II.

LA HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS DURANTE LA GESTACIÓN
DE LA CONST. «DEI VERBUM» DEL CONC. VATICANO II
(1962-1965)

En primer lugar, la cuestión general de la inspiración y veracidad de la Sagrada Escritura, que se había tratado al comienzo del cap. III del primer esquema para la Constitución sobre la Divina Revelación⁶⁰, des-

J. DUPONT, *A propos du nouvel Enchiridion Biblicum*, en «Revue Biblique» 62 (1955), o algunas consideraciones acerca de ciertos temas en particular, como el de E. VOGT, *De Decretis Commissionis Biblicae distinguendis*, en *Biblica* 36 (1955).

59. La reflexión sobre los resultados de los estudios en esos años aparecerá un poco después: cfr. I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*, en «La Civiltà Cattolica» 120, II (1969), sobre todo pp. 448-449 y notas a pie de página; A. DESCAMPS, *L'approche des Synoptiques comme documents historiques*, en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» XLVI (1970) 5-16; R. LATOURRELLE, *L'accès à Jésus...*, cit., pp. 89-92.

60. Pueden consultarse algunos trabajos: G. RUIZ, *Historia de la Const. «Dei Verbum»*, en *Comentarios a la constitución «Dei Verbum» sobre la divina Revelación*, dir. L. Alonso Schökel, Madrid (BAC) 1969, pp. 3-99. — U. BETTI, *Storia della Costituzione dogmatica «Dei Verbum»*, en *La Costituzione dogmatica sulla divina Rivelazione*, Torino, 3.^a edic. 1967, pp. 11-68. — J. CABA, *De los Evangelios al Jesús*

pues de largos estudios, quedó expuesta en el definitivo n. 11 de la *Dei Verbum*, que resume las enseñanzas del Magisterio anterior, al cual remite repetidamente ⁶¹.

La enseñanza del Magisterio sobre la inerrancia bíblica no hubiera tenido teóricamente que abordar el caso particular de la veracidad histórica de los Evangelios. Sin embargo, dada la importancia singular de esta cuestión y las dudas planteadas al respecto entre los exégetas, el Magisterio conciliar juzgó conveniente dedicar dos párrafos (los nn. 18 y 19 de la Constitución *Dei Verbum*) al origen apostólico y a la índole histórica de los Evangelios.

El n. 19 de la *Dei Verbum* constituye en particular un párrafo maravilloso por su precisión, amplitud de contenido y brevedad de expresión al mismo tiempo. En él se enseña la historicidad de los Evangelios, a saber, su fidelidad en transmitir las propias enseñanzas de Jesús y los auténticos acontecimientos de su vida entre los hombres, pero no como una crónica biográfica, sino bajo la forma de anuncio evangélico (*praeconium*), recogiendo también lo esencial de la predicación de los Apóstoles, autores humanos de los Evangelios que, bajo la inspiración divina, seleccionaron respectivamente una parte de esa predicación apostólica, sintetizaron unas cosas, explanaron otras y sacaron de su memoria o del testimonio de los que las habían visto y oído y habían sido ministros de la palabra: de tal modo que los Evangelistas *semper ut vera et sincera de Iesu nobiscum communicarent* ⁶².

La *Dei Verbum* enseña, pues, los mismos principios del Magisterio anterior y tiene en consideración bien precisa las perspectivas de la investigación crítica histórico-literaria más reciente. Reafirma la doctrina tradicional sobre la inspiración divina y su efecto en la veracidad de los escritos sagrados; y distingue entre esa inspiración y veracidad (doctrina

Histórico, cit., pp. 45-66. — A. GRANADOS, *La «Palabra de Dios» en el Concilio Vaticano II*, Madrid 1966, pp. 199-216.

61. Lo que más atañe a nuestro tema es la segunda parte del n. 11 de la *Dei Verbum*: «In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit (cfr. Pío XII, *Divino afflante Spiritu*), ut Ipso in illis et per illos agente (cfr. Hebr. 1,1; 4,7; 2 Sam. 32,2; Mt. 1,22; Conc. Vat. I *Schema* de doctr. cathol. nt. 9) ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent (León XIII, *Providentissimus Deus*). — Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt (cfr. S. Agustín, *Gen. ad litt.* 2,9,20; *Epist.* 8,3; S. Tomás, *De Verit.* q. 12 a. 2 c; Conc. Trident., *decr. De canonicis Scripturis*; León XIII, *Providentissimus*; Pío XII, *Div. affl. Spiritu*)».

Entre otros comentarios a este n. 11 cfr. A. GRANADOS, *La «Palabra de Dios» en el Conc. Vaticano II*, cit., pp. 161-174.

62. Habría que leer detenidamente en este momento todo el n. 19 de la *Dei Verbum*, que en gracia a la brevedad no transcribimos. Del mismo modo compararlo con el n. 2 de la *Instrucción «Sancta Mater Ecclesia»* de 21-IV-1964 para ver el excelente resumen y precisión que la *Constitución* conciliar hizo de la *Instrucción* de la P. C. Bíblica.

de fe) y la autenticidad de los escritos (doctrina relacionada con la fe pero que admite la aportación de la investigación histórica); relaciona, finalmente, fe e historia evangélica, en la línea de que la fe en Jesucristo se apoya en lo que él mismo realmente hizo y dijo, cuyo testimonio fiel y su interpretación auténtica se nos ha transmitido en los cuatro Evangelios canónicos.

Es evidente que la *Dei Verbum* trasciende el rígido y materialístico concepto de historia que tuvo su origen en el positivismo histórico y que ha influido en la historiografía hasta tiempos bien recientes. Del mismo modo tampoco está ligada la Constitución dogmática a otras formas más recientes de antihistoricismo, sino que se mueve en una concepción de la verdad histórica que el tiempo mostrará ser siempre válida por estar asentada en los principios sólidos del recto razonar.

LA HISTORICIDAD DE LOS EVANGELIOS Y EL ACCESO A JESÚS EN LA LITERATURA EXEGÉTICA CATÓLICA DESPUÉS DEL VATICANO II

Después del Vaticano II podemos observar en los estudios e investigaciones de los más prestigiosos exégetas católicos un cambio de tonalidad. Apenas se discute ya sobre el método mismo de la *Formgeschichte*. Se considera lo suficientemente estudiado y entendido para poder manejar sus técnicas sin caer en los errores y exageraciones de los postulados de principio de sus primeros fautores. En mi opinión, hay en ello una parte de logro positivo y otra parte de cierta ingenuidad. En otro lugar me he ocupado de que, en la práctica, se requiere una notable capacitación y agudeza para distinguir entre técnicas neutras de un método determinado (aquí la *Formgeschichte*) e instancias filosóficas, culturales y mentales que originaron dicho método⁶³. No está tan claro, a mi juicio, que en muchos de nuestros estudios los exégetas católicos, durante los últimos quince años, empleemos el método crítico-formal con el discernimiento que exige la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*.

Hecha esta advertencia, podemos constatar en la producción exegética católica tras el Vaticano II una extensa y aguda penetración en varios aspectos del estudio crítico de los Evangelios, al mismo tiempo que un *impasse* en el desarrollo teológico de las exigencias hermenéuticas derivadas del dogma de la inspiración divina de la Escritura.

Forzosamente el espacio de este boletín nos obliga a no mencionar sino aquellos trabajos que parecen haber abierto o desarrollado los horizontes más interesantes en la investigación del tema que nos ocupa.

Al año siguiente de la aprobación solemne de la *Dei Verbum*, publicaba el exégeta alemán WOLFGANG TRILLING su libro *Fragen zur Ge-*

63. Cfr. JOSÉ M.^a CASCIARO, *Exégesis Bíblica, Hermenéutica y Teología*, Pamplona, en prensa, 1.^a parte «La Exégesis Bíblica y los métodos de investigación».

*schite Jesu*⁶⁴ en el que ofrece una síntesis de los problemas que ocupan por aquellos años a un público amplio y diverso, al que de una u otra manera ha llegado noticia de los problemas suscitados entre los investigadores. Aunque el libro tuvo buena acogida editorial, no puede decirse que abriera horizontes esclarecedores ni en cuanto a la metodología, ni en cuanto a la reflexión teológica.

Más rico en perspectivas es el libro de IGNACE DE LA POTTERIE, *De Jésus aux Evangiles*, Paris 1967 que, aunque orientado a la exposición de una síntesis de las investigaciones acerca del proceso de formación de los Evangelios, ofrece una criteriología más clara en orden a enjuiciar el valor histórico de estos libros sagrados.

Yo haría mención especial de la publicación en 1967 de la obra colectiva *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Redaction dans les Evangiles synoptiques*, en la que se incluyen once estudios de otros tantos exégetas, casi todos católicos, con un interesante prefacio de I. DE LA POTTERIE⁶⁵. En esta obra aparecen claramente planteados unos horizontes metodológicos y unas tareas bien precisas para la exégesis contemporánea de los Evangelios. En primer lugar hay una apropiación, bien asimilada, de atender críticamente al análisis de los tres estadios que recorre la Tradición evangélica, según los había descrito la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* y los había sintetizado el n. 19 de la *Dei Verbum*. A saber, el análisis de los textos debe distinguir, en primer lugar, lo que proviene de la tradición o tradiciones (aquí se aplica sobre todo el estudio *formgeschichtlich*) y lo que se debe al trabajo redaccional de cada evangelista (aquí se aplicará sobre todo el método *redaktionsgeschichtlich*). Pero, del mismo modo que el objetivo óptico *formgeschichtlich* se ha acercado para descubrir lo que ha venido después, esto es, el material de tradición con que se encontraron, tal objetivo óptico debe también ser acomodado para ver más allá de lo que la tradición de la primitiva comunidad cristiana postpascual ha expresado acerca de Jesús, para detectar lo que los mismos textos evangélicos contienen de testimonio de un estadio prepascual, en el que aparecen la predicación del propio Jesús, sus actitudes frente al medio judío en el que se desenvuelve su ministerio público, y la fe, imperfecta pero indudable, del grupo de discípulos en la mesianidad de Jesús.

Los textos, estudiados desde esta triple óptica, dejarán entrever el triple *Sitz im Leben* sucesivo al que responden: el de la actividad de Jesús rodeado de sus discípulos, constituyendo un verdadero grupo o comunidad religiosa prepascual, en medio del judaísmo en el que se des-

64. Düsseldorf, 1966; 2.ª edic. Düsseldorf 1967; traducción española de C. Ruiz Garrido, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970.

65. El libro constituye el 2.º volumen de un homenaje al prof. Joseph Coppens con motivo de su 70.º cumpleaños y forma parte de la «Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium». En él colaboran, además de I. de la Potterie, como director, los profs. P. Bonnard, A. M. Denis, M. Didier, A. George, J. Lambrecht, X. M. Sabre y B. M. F. van Iersel.

envuelven y con el cual contrastan no pocas veces; el *Sitz im Leben* de la comunidad postpascual; y, finalmente, el de las situaciones de las iglesias a las que de modo inmediato se dirigen los Evangelistas respectivamente y acomodan fielmente sus escritos. Es indudable que esta triple óptica permite muchas veces precisar los matices de actualización sucesiva por los que ha pasado un *logion* o un acontecimiento de Jesús, abriendo perspectivas a una exégesis más matizada, capaz de acceder al sentido profundo de los textos mediante una cooperación de crítica histórico-literaria y reflexión teológica.

Pero, siguiendo y desarrollando las observaciones de H. Schürmann, I. de la Potterie apunta en el mencionado prefacio a la obra colectiva que nos ocupa, que la tarea exegética no termina en el análisis de estos tres estadios por los que pasó la formación de los Evangelios. Es necesario, además, esforzarse por mostrar la viva y real continuidad que existe entre ellos, continuidad que no queda deformada por las actualizaciones, aplicaciones, desarrollos o síntesis operados en el segundo y tercer estadio del proceso de formación de los Evangelios.

Dos años más tarde, en 1969, IGNACE DE LA POTTERIE sistematiza en un importante artículo, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*⁶⁶, el estado de la cuestión desde un plano de diálogo con la crítica actual, cualquiera que sea su origen y posición. De la Potterie sostiene que el argumento de la apologética clásica resulta ahora insuficiente, pues es necesario mostrar, después del desarrollo de los métodos críticos recientes, que la doble mediación existente entre Jesús y los textos escritos evangélicos, a saber, la mediación de la comunidad cristiana postpascual y la mediación de los Evangelistas, no ha traicionado o deformado al Jesús histórico. El autor parte de la tarea exegética ya delineada dos años antes, en el prefacio de la obra colectiva *De Jésus aux Evangiles*, citada. Añade ahora el esbozo de un método verdaderamente crítico-histórico, consistente en la adopción de unos criterios que, tras los análisis crítico-literarios, puedan realmente proporcionar un juicio sobre el valor histórico de los pasajes evangélicos. Remitiéndose a varios autores recientes, tanto acatólicos como católicos, enumera los siguientes principios valorativos de historicidad: El *criterio de la atestación múltiple*: su formulación se debe principalmente a autores de lengua inglesa, y podría resumirse diciendo que debe considerarse como auténtico aquel dato que se encuentra en todas o la mayoría de las fuentes de los sinópticos⁶⁷. Otro criterio es el de la *desemejanza o discontinuidad*, esto es, deben considerarse como auténticos los datos evangélicos que son irreductibles a las concepciones del judaísmo o de los intereses de la comunidad post-

66. Publicado en «La Civiltà Cattolica» 120, II (1969) 447-463.

67. El autor considera como principales sistematizadores del criterio de atestación múltiple a H. K. McARTHUR, en su estudio *A Survey of Recent Gospel Research*, en «Interpretation» 18 (1964) 39-55, y a N. PERRIN en su libro *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967.

pascual⁶⁸. El *criterio de la conformidad o continuidad*, es decir, si un dato determinado es coherente con el encuadramiento palestinese y con las características del mensaje de Jesús⁶⁹. Finalmente, el *criterio del estilo propio de los dichos y los gestos de Jesús*, criterio de complicada aplicación pero importante⁷⁰.

La aplicación de los criterios de historicidad representa un avance en la clarificación entre crítica literaria y crítica histórica, cuyas fronteras no están delimitadas. Frecuentemente, en las décadas que siguieron a 1920, se solía dar un paso inadecuado desde el análisis crítico-literario de un texto a su valoración histórica. Ahora aparece clara la ligereza de muchas apreciaciones hechas de esa manera y la necesidad de aplicar los nuevos criterios de historicidad para emitir un juicio valorativo de los textos.

Dos artículos del profesor de Lovaina ALBERT DESCAMPS en 1970⁷¹ se alinean en las primeras consideraciones que hemos mencionado al tratar del art. de I. de la Potterie, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico*: Descamps considera también que el argumento tradicional apologetico, basado en el rígido concepto de autenticidad respectiva de los cuatro Evangelios, ofrece una visión demasiado estilizada y simple de su formación y, por tanto, resulta débil e imperfecto hoy día. Por ello traza un breve intento de solución, basado en el aprovechamiento de lo válido de la antigua tradición que se remonta a los escritores cristianos del siglo II, y de las conclusiones suficientemente verosímiles o probadas que ofrecen las investigaciones modernas.

En nuestra década de 1970, los estudios sobre el tema genérico de Jesús y la historicidad de los Evangelios se orientan, dentro de la exégesis católica, en tres direcciones principalmente: una es la continuación

68. Este criterio, también recopilado ya por H. W. McArthur y N. Perrin en sus estudios citados, se encuentra de un modo u otro propuesto por bastantes autores precedentes, unos protestantes, como E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus*, en «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 51 (1954) 144; H. CONZELMANN, *Jesus Christus*, en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3.^a edic., vol. III (1959) p. 623, etc.; y otros católicos, como B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente*, en «Revue Biblique» 65 (1958) 518 ss; X. LÉON-DUFOUR, *Les Evangiles et l'histoire de Jésus*, cit., p. 323, etc.

69. También este criterio ha tenido una gestación ya larga, encontrándose enunciado por muchos autores, como N. PERRIN, *o. c.*, pp. 43-45; B. RIGAUX, *o. c.*, p. 517 y ss.; S. ZEDDA, *I Vangeli e la critica oggi*, Treviso, 3.^a edic. 1967, pp. 109-111, y muchos otros.

70. Por su propia índole, la formulación de este criterio se presta a mayores divergencias entre los autores. Pueden citarse como relevantes las observaciones de H. SCHÜRMAN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten*, en «Biblisches Zeitschrift» 2 (1958) 54-84 y J. JEREMIAS, *Kennzeichen der ipsissima vox Jesu*, en *Synoptischen Studien A. Wikenhauser... dar gebracht*, München 1953, pp. 86-93.

71. Me refiero a *L'approche des Synoptiques comme documents historiques* en «Ephemerides Theologicae Lovanienses» XLVI (1970) 5-16 y *Progrès et continuité dans la critique des Evangiles et des Actes*, en «Revue Théologique de Louvain» 1 (1970) 5-44.

del debate suscitado principalmente por Bultmann con su postura radical de disociación entre fe e historia; esta orientación se preocupa también por profundizar en la formación literaria de los Evangelios y por sus repercusiones en la concepción de la historicidad de sus relatos; la segunda presenta horizontes más renovadores y está representada por los estudios que buscan perfilar una metodología crítico-histórica para valorar el grado de densidad histórica de los diversos pasajes evangélicos; la tercera, finalmente, se orienta a profundizar en las exigencias, teológicamente consideradas, del dogma de la inspiración divina de la Biblia respecto de la naturaleza de la verdad consignada en los libros sagrados; esta última orientación, la más especulativa y difícil, pero al mismo tiempo la más importante, es, sin embargo, la menos trabajada por los exégetas actuales.

En cuanto a la primera orientación, son muchos los trabajos publicados en los últimos años, desde el breve pero enjundioso artículo de M. HENGEL, *Kerygma oder Geschichte? Zur Problematik einer falschen Alternative in der Synoptikerforschung aufgezeigt an Hand einiger Monographien*⁷², a los trabajos más amplios de S. ZEDDA, *Gesù storico alle origini della cristologia del Nuovo Testamento*⁷³, las obras colectivas de L. AUDET, J. L. D'ARAGON Y OTROS, *Jésus. De l'histoire a la foi*⁷⁴, o bien la dirigida por J. DUPONT, *Jésus aux origines de la Christologie*⁷⁵, o el libro de divulgación de M. HERRANZ, *Jesús de Nazaret*⁷⁶. En el fondo todos ellos hacen una puesta a punto del estado actual de las investigaciones, que representa una clara repulsa de los postulados y de las conclusiones de Bultmann y de los pioneros de la Formgeschichte, aunque con una laboriosa depuración y aprovechamiento de las puras técnicas crítico-literarias. A base de éstas, todos concluyen, con diversos matices y alcances, en la solidez de la «tradición» evangélica y, por tanto, en la mutua y válida implicación de los datos de la fe y de las investigaciones histórico-críticas; en otras palabras, la coherencia *fe e historia* en los relatos evangélicos.

En esta orientación, uno de los libros más equilibrados y completos que se han escrito en las últimas décadas es el de JOSÉ CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, Madrid 1971⁷⁷. En primer lugar tiene el mérito de desarrollar una tesis clara y completa, que el propio autor formula así: «Ni la fe desconectada de su fundamento histórico tiene garantía, ni basta el mero núcleo histórico desprovisto de la fe que

72. Publicado en «Theologische Quartalschrift» 151 (1971) 323-336. No sé si el autor es católico, pero su actitud investigadora es coherente con nuestra fe.

73. Publicado en «Sacra Doctrina» 16 (1971) 433-448.

74. Editada en Montréal 1974.

75. Edit. en Gembloux, 1975.

76. Madrid 1978. A pesar del decidido propósito de su autor de ser sencillo y breve, este libro de divulgación se fundamenta en un sólido conocimiento de la temática y un juicio, por lo general, agudo y recto.

77. Este libro, con sus apretadas 412 páginas, más los índices es una de las obras excelentes y recomendables sobre el tema.

lo ilumina. Sólo un «Jesús» que sea «Señor» y «Cristo» salva, y sólo un «Señor» y «Cristo» que esté respaldado por la historicidad de Jesús redime. La síntesis es *Jesucristo*⁷⁸. Desde muy diversas perspectivas, y mediante una información bibliográfica completísima, el autor va mostrando la solidez histórica de la fe en Jesús, esto es, la continuidad de los tres tiempos en que se verificó al formación de los Evangelios señalados por la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*. Otro mérito es incorporar de modo sistemático los llamados *criterios de historicidad*: el del testimonio múltiple, el de la desemejanza o discontinuidad y el de la conformidad o continuidad. En este aspecto, el libro de J. Caba debe alinearse también en la segunda orientación que hemos mencionado antes. Podía decirse que el libro de Caba recuerda al de Léon-Dufour, pero constituye una superación de éste en solidez de criterios y en claridad de visión, habiendo tenido también la ventaja de contar con las orientaciones de la *Sancta Mater Ecclesia* y de la *Dei Verbum*, posteriores a *Les Evangiles et l'histoire de Jésus* del exégeta francés.

Podríamos destacar también, dentro de esta primera orientación de la exégesis postconciliar, el libro de J. DELORME, *Des Evangiles à Jésus*⁷⁹, menos completo que el de J. Caba.

En cuanto a la segunda orientación de los estudios crítico-históricos hay que volver a mencionar el libro de J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, en concreto, su última parte (pp. 372-405). En él se hace una considerable exposición de los *criterios de historicidad*, síntesis completa de los avances que en años anteriores se habían ido esbozando por varios autores protestantes y católicos.

La cuestión de los criterios de historicidad es abordada en los últimos cinco años con interés creciente. Por ejemplo, en 1974, R. LATOURELLE le dedica un jugoso artículo titulado *Critères d'authenticité historique des Evangiles*⁸⁰. En 1976 se publican dos libros en los que se trata ampliamente del tema, debidos a los estudiosos italianos F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli. Studio di criteriologia*⁸¹, y G. MAGNANI, *Introduzione alla cristologia fondamentale. I: Methologie e ricerche storiche su Gesù di Nazaret*⁸².

Una mención especial merece la excelente síntesis que, desde el horizonte de la Teología fundamental y con repercusiones inmediatas en la Apologética, ofrece el reciente libro de RENÉ LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les Evangiles*⁸³. Tras un recorrido del proceso de la crítica

78. J. CABA, *o. c.*, p. 405.

79. Edit. en París 1972. Dentro de esta primera orientación, de que venimos hablando, merece citarse el artículo de P. GRELOT, *La pratique de la méthode historique en exégèse biblique*, en «Les Quatre Fleuves» 7 (1977) 15-32.

80. Publicado en «Gregorianum» 55 (1974) 609-638.

81. Edit. en Bologna.

82. Edición *ad usum privatum*, Roma.

83. Paris-Tournai-Montréal, 1978, pp. 272. Este libro está teniendo rápidamente una repercusión muy notable y está siendo objeto mercedamente de recensiones bibliográficas muy laudatorias en revistas de variado género.

histórica especialmente de los exégetas, teólogos y teóricos de la Hermenéutica protestante postbultmanniana, el autor se congratula del giro adquirido en los últimos treinta años, a resultas del cual el acceso histórico-crítico a Jesús de Nazaret por medio de los Evangelios se considera hoy día como una empresa necesaria y realizable, que concluye en resultados ciertos y substanciales en favor de las garantías de veracidad histórica de nuestros Evangelios canónicos. El libro de Lauterelle resume admirablemente el estado y proceso de los debates desde su óptica de cultivador de la Teología Fundamental. Desde esta perspectiva es la obra más clara y mejor estructurada que conozco. Ahora bien, es preciso añadir que, para el exégeta, esa perspectiva es sólo una visión parcial de la cuestión. La Exégesis católica debe abordar el tema de la historicidad de los Evangelios no sólo como un punto de llegada de la investigación histórico-crítica, sino también como un punto de partida para la inteligencia de los textos; en otras palabras, la Exégesis católica debe abordar también las exigencias de veracidad histórica de los Evangelios considerados como libros divinamente inspirados. R. Latourelle, profesor de Teología Fundamental, no estaba obligado a contemplar estos otros aspectos que pertenecen a la Exégesis católica de la Biblia.

De la tercera orientación, dirigida a profundizar teológicamente en las exigencias de historicidad de los Evangelios derivados de su naturaleza de escritos divinamente inspirados, los exégetas católicos ofrecemos una investigación que, con todo dolor, hemos de estimar muy pobre y escasa. Es más, parece como si nos inhibiésemos del tema.

Así, por ejemplo, los comentaristas del número 11 de la *Dei Verbum* pasan superficialmente sobre el tema general de la veracidad de la Sagrada Escritura, anotando poco más que habían hecho el texto conciliar y otros documentos anteriores del Magisterio⁸⁴; otros subrayan que el cambio de terminología —*veritas* en lugar de *inerrantia*— introducido por el Vaticano II implica una liberación del concepto estrecho de historicidad imperante en la cultura occidental durante mucho tiempo y que hacía coincidir la historicidad con la exactitud minuciosa del dato histórico⁸⁵. Muchos autores, pues, hablan de la veracidad en un sentido amplio, que afectaría sólo a lo sustancial del acontecimiento, no exigiendo la fe otra densidad mayor como efecto de la inspiración.

En el plano de los principios generales del alcance del n. 11 de la *Dei Verbum* el trabajo más agudo y clarividente que conozco es el de GONZALO ARANDA, *Acerca de la verdad contenida en la Sagrada Escri-*

84. Hay, sin embargo, comentarios útiles como el dirigido por B. D. DUPUY, con otros colaboradores, *La Révélation divine. Constitution dogmatique «Dei Verbum»*, Paris, 2 vols. 1968. — El ya citado de A. GRANADOS, *La «Palabra de Dios» en el Concilio Vaticano II*, Madrid 1966, etc.

85. Así parece desprenderse del importante libro de P. GRELOT, *La Bible, Parole de Dieu*, Paris-Tournai 1965, publicada pocos meses antes de ser aprobada la *Const. dogm. «Dei Verbum»*. Con otros matices L. SCHÖKEL, *La Palabra Inspirada. La Biblia a la luz de la ciencia del lenguaje*, Barcelona 1966.

tura⁸⁶. Con una argumentación convincente comenta el n. 11 de la *Dei Verbum* ayudado de las citas a las que el propio texto conciliar remite. Fijándose especialmente en la cita del *De Veritate*, q. 12 a. 2 c., concluye acerca del sentido del texto conciliar, y en concreto de la cláusula *veritatem, quam Deus nostrae salutis causa (...) consignari voluit*: «Todo el contenido de la Sagrada Escritura está determinado por un único fin: *instructionem fidei seu informationem morum*, en definitiva, la salvación. Ahora bien (...), vemos que el fin, si bien determina el contenido, la verdad manifestada en la Sagrada Escritura, no merma, sin embargo, el carácter propio de verdad que dicho contenido tiene en sí mismo. Esto supone que el influjo divino en el carisma de la inspiración bíblica eleva el entendimiento del hagiógrafo para concebir rectamente, es decir, con adecuación tanto a la realidad expresada en sus afirmaciones, como al fin que de antemano se ha propuesto. En algunas explicaciones recientes de la naturaleza del carisma de la inspiración únicamente se ha considerado como necesaria la elevación del intelecto del hagiógrafo para juzgar la adecuación de sus afirmaciones en orden al fin, haciendo consistir en esto el concepto de verdad bíblica (...). Pero no es esa, a nuestro juicio, la mente de Santo Tomás, ni de la Const. *Dei Verbum* (...). La Const. *Dei Verbum*, para aclarar en un momento difícil el tema de la veracidad de la Escritura, remite a ese mismo pasaje del *De Veritate*. Luego hemos de pensar que en esta línea apunte la verdadera solución del problema»⁸⁷.

Si pasamos de la reflexión teológica general sobre la veracidad de la Sagrada Escritura a su concreción a los Evangelios, nos encontramos con un verdadero *impasse* de la literatura exegética después del Concilio Vaticano II. Puede decirse que aquélla no ha experimentado progreso alguno especulativo, permaneciendo el artículo del Card. A. BEA, *Il carattere storico dei Vangeli come opere ispirate*⁸⁸ como la aportación más importante en estos últimos quince años. En el breve trabajo del Cardenal Bea hay que notar unos cuantos principios, que hasta ahora son la única vía para profundizar en el alcance y exigencias de las cláusulas del n. 19 de la *Dei Verbum*⁸⁹.

Estos principios de penetración en el carácter histórico de los Evangelios como libros inspirados, que recuerda y expone el Card. A. Bea, son principalmente: 1) aplicación del principio de la causalidad instrumental. Este principio lo considera el Card. *punto veramenet capitale*⁹⁰; 2) como consecuencia inmediata de este principio recoge la antigua doc-

86. Publicado en «Scripta Theologica» IX, 2 (1977) 393-424.

87. G. ARANDA, *Acerca de la verdad contenida en la S. Escritura*, ya citado, pp. 421-422.

88. Ya citado, cfr. supra nota 55.

89. Cualquier investigación deberá ser coherente con las precisas y medidas palabras del n. 19 de la *Dei Verbum*: «*Sancta Mater Ecclesia firmiter et constantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia, quorum historicitatem incunctanter affirmat, fideliter tradere quae Jesus Dei Filius vitam inter homines degens, ad aeternam eorum salutem reapse fecit et docuit, usque in diem qua assumptus est.*»

90. *Il carattere storico dei Vangeli come opere ispirate*, cit., p. 528.

trina —expuesta ya por S. Juan Damasceno— de la *divina condescensión* o *synkatábasis*; de esta doctrina hace unas aplicaciones verdaderamente esclarecedoras⁹¹; 3) en relación con la *synkatábasis* expone el principio psicológico de la limitación (*incompletezza*) de la observación humana, tanto en la descripción de los hechos sucedidos como en la transmisión de las palabras y discursos; esta limitación es perfectamente conjugable con la veracidad bíblica y coherente con la *synkatábasis*⁹². Ciertamente estos principios eran muy conocidos desde antiguo, pero el mérito del opúsculo de Bea consiste en extraer una serie de aplicaciones concretas a las exigencias y delimitaciones del carácter histórico de los Evangelios. Lo importante de observar es que el Card. Bea estudia tal valor histórico como una propiedad de los Evangelios derivada y exigida por su naturaleza de escritos inspirados, y no como una conclusión a la que se llega después de un análisis histórico crítico —este aspecto lo había sintetizado en el artículo precedente—⁹³.

Los comentaristas del n. 19 de la *Dei Verbum* apenas dan más luz que la de exponer la historia de la redacción de ese número a lo largo de los cinco esquemas consecutivos, remitiendo a los *Modi* de los Padres conciliares, a los trabajos de la subcomisión teológica correspondiente, y al ambiente general de posiciones divergentes entre los estudiosos durante los años del Concilio, situación que hizo más difícil y prolija la redacción final de este número de la Constitución⁹⁴. Las explicaciones teoréticas y especulativas son tímidas y breves.

CONCLUSIÓN

En las investigaciones acerca del tema del acceso a Jesús a través de los Evangelios y consiguiente valor histórico de éstos puede observarse el siguiente itinerario durante los últimos veinticinco años.

1) La crítica histórico-literaria acatólica ha dado un avance muy positivo, manifestando una confianza cada vez mayor hacia la solidez histórica de los relatos evangélicos.

2) El concepto positivista de la historia como reconstrucción objetiva y minuciosamente fáctica del pasado ha dejado paso a un concepto de historia mucho más rico y profundo, por el que el género histórico adquiere una mayor amplitud y profundidad, incluyendo no tanto la crónica detallista de los acontecimientos, sino más bien los hechos sustanciales y su significación. Con ese giro conceptual, el género único de «evangelio» entra en más estrecha relación con el histórico.

91. Cfr. A. BEA, *o. c.*, pp. 528-529.

92. Cfr. *Ibid.*, pp. 530-533.

93. *La storicità dei Vangeli sinottici*, en «La Civiltà Cattolica» 115, II (1964) 417-436.

94. Cfr. un resumen del proceso de redacción del n. 19 de la *Dei Verbum* en J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, cit., pp. 45-79.

3) La exégesis católica antes del Concilio Vaticano II se hallaba dividida en tendencias divergentes: por un lado, unos estudiosos seguían considerando lo *histórico* como una reproducción excesivamente materializada del *purum factum*, casi como una reproducción fotográfica o magnetofónica del acontecimiento. De ahí que hubiera graves confrontaciones entre posiciones teoréticas sobre la naturaleza de la inerrancia bíblica y posiciones pragmáticas de análisis crítico de los textos, en los que se observaba la amplia «libertad» con que los Evangelistas narraban la historia evangélica, o reproducían las palabras de Jesús. La Constitución *Dei Verbum* orientó decididamente las investigaciones en la línea de un concepto más amplio de historia y del carácter histórico de los Evangelios, al mismo tiempo que volvía a mantener firmemente la historicidad de los cuatro libros inspirados.

4) El radicalismo de principio de los primeros *formgeschichtlichern* produjo reacciones, tanto dentro como fuera de la exégesis católica, que a la postre pueden considerarse benéficas. Estas reacciones han permitido un perfeccionamiento de los métodos histórico-críticos y un mejor conocimiento del proceso de formación literaria de los Evangelios. Así, es hoy común admitir, frente al falso problema de la *discontinuidad* entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, una verdadera *continuidad*, entendida sin embargo de distinto modo y en diverso grado por unos u otros autores. Aquí suele haber todavía grandes diferencias entre los principales investigadores católicos y los no católicos, divergencias que radican en los distintos conceptos de inspiración bíblica, de Tradición, de Revelación divina y de Iglesia, que profesan.

5) Desde el punto de vista de verificación crítica de la solidez histórica de los relatos evangélicos, el progreso más notable de los últimos años consiste en un cierto consensus acerca de los *criterios de historicidad*. Estos van permitiendo valorar mejor las aportaciones de índole literaria. Así, por ejemplo, entre los años 1920 y 1960, aproximadamente, se solía dar un salto, no bien fundado, entre análisis crítico-literario y valoración histórica de un relato. Los mencionados criterios de historicidad han corregido agudamente esos saltos a veces muy subjetivos.

6) La crítica histórico-literaria llevada a cabo por los exégetas católicos ha aportado mucha luz en favor de la solidez histórica de los Evangelios y de la *continuidad* de los tres estadios por los que pasó su redacción: predicación de Jesús, predicación apostólica acerca de Jesús y trabajo redaccional de los Evangelistas. De este modo crítico, la exégesis va estableciendo, casi uno a uno, la solidez histórica de buena parte de los pasajes evangélicos, sobre los que con anterioridad la crítica no católica tenía grandes desconfianzas.

7) De todos modos, se observa una preocupante reducción en los estudios exegéticos de los autores católicos, sobre todo en los últimos quince años: los exégetas parecemos operar como si la veracidad histó-

rica de los textos evangélicos, y la consiguiente posibilidad del acceso a Jesús a través de ellos, fueran solamente *un punto de llegada* que depende exclusivamente de los resultados de la investigación crítica. Relegamos en la práctica casi al olvido que tal veracidad histórica es también *un punto de partida* en razón de las exigencias del dogma de la divina inspiración de la Biblia. El Concilio Vaticano II ha enseñado con precisión que la historicidad de los Evangelios no admite duda ni vacilación —*incunctanter affirmat*—, que la Iglesia, ahora como antaño, así lo mantiene —*tenuit ac tenet*— *firmiter et constantissime*, y en la explicación del texto conciliar se aclaraba que *hanc historicitatem teneri fide et ratione, et non tantum fide*⁹⁵. Pero ahora, los exégetas parece que ponemos el acento de tal manera en el elemento *ratio*, que olvidamos el otro fundamento, el de la *fides*. Es necesario, pues, conjugar los dos elementos, fe y razón, en que se fundamenta la historicidad de los Evangelios. De otro modo podríamos operar una reducción de la enseñanza del n. 19 de la *Dei Verbum* y de la verdadera naturaleza de tal historicidad.

Es legítimo que la Exégesis y la Teología se pregunten por la naturaleza de tal historicidad. El mismo Vaticano II orienta la respuesta: en cualquier caso esa historicidad exige mantener *Evangelia... fideliter tradere quae Iesus Dei Filius... reapse fecit et docuit*. Este es un punto firme, creído por la fe y fundado suficientemente en la razón, con un legado de estudios de veinte siglos. No es ya algo cuestionable para el fiel católico, un punto al que puede o no llegar tras su investigación crítica, sino que constituye, como he dicho, un punto de partida firme. La tarea del exégeta es sin embargo amplísima e importante: de un lado, mediante el análisis de los textos, perfilar y precisar el grado y el modo —por así decir— de expresar esa veracidad histórica, teniendo a la vista el contenido, estructura y proceso redaccional de los pasajes, de un lado, y las exigencias y no exigencias de la inspiración bíblica: condescensión divina, legitimidad por parte de los hagiógrafos y de las tradiciones apostólicas precedentes de selección, síntesis, interpretación, actualización, etc., a la vista de los fines propuestos y de las exigencias objetivas de la verdad.

Por otra parte hemos de considerar que, aunque la investigación crítica pueda conseguir una amplia y profunda verificación de la solidez histórica de los relatos evangélicos, la historia, por sí sola es incapaz de imponer la fe, de suscitar el acto de fe, ya que ésta es una gracia, un don divino, que trasciende el ámbito de la mera razón. Esta circunstancia es más evidente cuando se trata de verdades sobrenaturales.

8) Por tanto, como los contenidos más importantes de los Evangelios se refieren a verdades sobrenaturales, la inteligencia de los relatos clave de los Evangelios trasciende el ámbito de las verificaciones críticas histórico-literarias, para necesitar la ayuda de la penetración teológica. La exégesis bíblica de los últimos veinticinco años ha prestado, pues, un gran servicio a la fundamentación histórica de nuestra fe en los Evange-

95. Cfr. *supra* nota 2.

lios. Pero la historia no puede sustituir a la fe, aunque la fundamente. De ahí que la tarea de la Exégesis no puede terminar dentro de los límites de la crítica histórico-literaria, sino que debe adentrarse, *ratione fide illustrata*, tanto en el contenido verdaderamente teológico de los textos, como en la crítica sobre la validez de los resultados obtenidos por los métodos histórico-críticos y de la idoneidad del mismo método empleado. Sólo si los exégetas somos hombres de fe viva y de competencia teológica sabremos valorar y sacar provecho de los datos y perspectivas que las diversas técnicas hermenéuticas ofrecen.

