

La existencia histórica de Jesús y su exclusiva significación teológica

INTRODUCCION

Es claro que nadie puede hablar de la existencia de Jesús, sin abordar el problema de las fuentes, tanto cristianas, como ajenas al cristianismo. Pero es importante constatar, desde este momento, que la existencia nos remite al carácter personal e inalienable de Jesús. Abordamos la existencia de un personaje constatando sus manifestaciones, sus palabras y sus acciones. Esto nos debe hacer pensar que la *peculiaridad* de Jesús debe transcribirse como *peculiaridad histórica* de su existencia. Es notorio que las fuentes extra-cristianas, apenas si constatan el hecho. Poco vamos a obtener de éstas. Sin embargo, en todas ellas hay algo que consideramos de gran importancia.

Los escasos textos que poseemos, nos vienen de los más encarnizados enemigos del cristianismo. Ellos, sin embargo, nunca tratan la existencia de Jesús, como una «existencia-ficción». El problema consiste sólo en los escasos rasgos que de estas fuentes obtenemos. Por el contrario, las fuentes evangélicas nos hablan casi exclusivamente de Jesús, y ello lo hacen de tal forma que Jesús, en su decir y en su obrar, no tiene parangón con hombre alguno. Si es verdad que la historia profana apenas si ha tenido en cuenta la figura de Jesús, sin embargo, no es menos cierto que, para los cristianos de todos los tiempos, Jesús y su peculiaridad ha constituido la piedra angular que da sentido a toda la historia. Y notemos que no es posible hablar de una historia «sin sentido». Ello hace que el «objetivismo histórico», hoy ya muy cuestionable, no pueda enfrentarse con Jesús y desvelar su peculiaridad.

Una observación es aún de importancia. La problematización de la existencia de Jesús no nos viene ni de la antigüedad extracristiana, ni de la tradición ortodoxa. El problema, como ya lo hemos indicado, surgió en épocas relativamente recientes, por diversos motivos. El racionalismo negó la peculiaridad de Jesús, tal y como vino dándose desde antiguo en la tradición cristiana. Se trataba de despojar a Cristo de todo cuanto no fuera «racional»; entendiendo por «racional» la consideración científica de los hechos objetivos. Consiguientemente toda consideración fundamentada en la fe y en el dogma, quedaba fuera de cuestión. Jesús es abordado, pues, desde una «concepción» pretendidamente científica, y no desde Jesús mismo. No hay que decir que fueron tantas las imágenes de Jesús, cuantas fueron las concepciones científicas o filosóficas¹. Jesús queda supeditado al «sistema». En nuestros días, la filosofía existencial ha puesto de manifiesto la imposibilidad de abordar al hombre en su individualidad, desde categorías puramente objetivas. La historicidad, como obra de la libertad, deja de ser controlable «a priori». Accedemos a la realidad histórica de un personaje en la medida en que somos capaces de oír a aquellos que nos transmiten su peculiaridad. Por ello la historia profana tiene muy poco que decir de Jesús.

Desde el punto de vista teológico-cristiano, la problematización del Jesús histórico, tiene sus antecedentes remotos en la doctrina luterana de la «sola fides», entendida como excluyente de toda aptitud racional que pretenda lograr un conocimiento válido

¹ La «consideración científica de los hombres objetivos» tiene una característica muy importante, sobre todo a partir del siglo XVIII. El lenguaje adquiere a partir de Kant un sentido exclusivamente profano y a partir de él, se estructura una lógica profana. La filosofía que subyace es siempre naturalista y presupone una ontología «deísta», o un «agnosticismo transcendental». Desde esta lógica profana, de indiscutible valor para las ciencias, se pretende en el «siglo de las luces» enjuiciar el hecho cristiano en reñida batalla contra todo principio dogmático. En esta línea hay que situar el pensamiento de Reimarus en su cuaderno, publicado por EPHRAIM LESSING, titulado *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*. Desde él, el problema del Jesús histórico, enfrentado a toda concepción dogmática, adquiere tantos tratamientos en la teología liberal, cuantas son las inquietudes de los pensadores que lo presentan: para los racionalistas será el modelo del predicador moral, para los idealistas el supremo ideal de la humanidad, para los socialistas el gran amigo de los pobres y reformador social. Las fuentes neotestamentarias no permiten estas reducciones que deforman su contenido, pero no es menos cierto que ellas tampoco permiten «reducciones teológicas», que con harta frecuencia saltan al escenario de nuestro tiempo. Para el conocimiento de la citada «teología liberal» es imprescindible la obra de ALBERT SCHWEITZER, titulada *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen, 1913, edic. 2).

de Jesús. En el fondo se trata de una peculiar «concepción» que consagra la necesaria falibilidad de la razón frente a la infalibilidad de la fe. Desde esta concepción, como desde cualquier otra, también Jesús es desfigurado². A Jesús hay que abordarlo sin prejuicios de ninguna clase. Los documentos que nos permiten abordar este problema hay que estudiarlos en el contexto en que fueron escritos y, aun hoy, proclamados. Estos documentos son de dos clases, unos de carácter religioso-comunitario, otros exteriores a la tradición cristiana. Dado que de los primeros trataremos al final de este estudio, nos limitaremos, en primer lugar, a diseñar el sentido que tiene la existencia de Jesús, tanto en las fuentes neotestamentarias, como en los testimonios históricos extra cristianos del mundo pagano.

Nadie que haya aceptado el testimonio de las fuentes neotestamentarias, ha puesto en duda la existencia de Jesús. El problema, en todo caso, se centra hoy en «cómo» conocemos esa existencia. Si se acepta «a priori» que estas fuentes sólo tienen valor como testimonios de fe, es claro que ellas nos cerrarían el paso al «conocimiento histórico» de Jesús. Puesto que este conocimiento, «en cuanto histórico», no es «conocimiento de fe», en el sentido que a esta palabra le da la comunidad cristiana. En esta polémica, no se trata de negar la realidad de Jesús de Nazaret, sino del camino, o los caminos que nos permiten el acceso a él.

El problema no es tan grave, como pudiera parecer. Los cristianos que afirman que a Jesús sólo podemos acceder por la fe, no se contradicen a sí mismos³. Absolutamente hablando, no po-

² Como reacción a la «teología liberal», condenada a muerte por la obra de Schweitzer, a pesar de pertenecer paradójicamente a ella, la «teología positiva» protestante adopta una actitud defensiva, que se formaliza en la obra de MARTIN KÄHLER, titulada *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche Christus*, asumida en lo fundamental por Rudolf Bultmann. El concepto clave del «Cristo bíblico» («geschichtliche») sólo captado por la fe, preludia una nueva concepción personalista y desplaza como carente de significación para la fe «al Jesús de la historia». Si por una parte esta concepción apunta al descubrimiento de la «lógica interna» del N.T., por otra, ella queda perjudicada al relegar al Jesús histórico al ámbito exterior a la fe pascual. En esta mentalidad, que tiene sus antecedentes dogmáticos en la «sola fe» de Lutero, el «fenómeno» de la fe cristiana, remitirá al «ignotum» Jesús de Nazaret. El significado no nos puede venir de éste, sino del que la fe descubre en el Cristo de la Biblia. ¿Se ha descubierto así la verdadera lógica interna del Nuevo Testamento?

³ El planteamiento de esta problemática y, sobre todo, el indiscutible progreso hermenéutico y exegético de las fuentes bíblicas, ha puesto de manifiesto la imposibilidad de llevar a buen término un estudio apologetico histórico del Nuevo Testamento, prescindiendo en absoluto de la fe que las comunidades expresaron y testimoniaron en él. De aquí, sin embargo, no

demos dudar de que para realidades distintas, existen caminos distintos de acceso. Para captar el mundo sensible, por ejemplo, nos basta con los sentidos. Para captar el orden moral, nos es suficiente la intuición ética del imperativo moral. Para captar el mensaje cristiano, necesitamos, en cualquier hipótesis, del testimonio de fe. Esto, no obstante, no resuelve el problema de la estructura de ese testimonio que, como evangélico, es necesariamente universal. La pregunta se sitúa aquí. ¿La estructura misma de la fe implica un acceso razonable al fundamento de la misma, es decir, a Jesucristo? Creemos que este problema admite dos formulaciones distintas. La primera exigiría únicamente que el testimonio cristiano no estuviera en contradicción con la vida, en cualquiera de sus manifestaciones. La segunda, exigiría además, que se den factores positivos a nivel racional, que justificaran una adhesión razonable. Es cierto que una ortodoxia excesivamente intelectualista tenderá a subrayar esta segunda; en tanto que un fideísmo, aun católico, acrítico y cómodo, tiende a propugnar la primera, sin preocuparse de fundamentarla. Y nótese que pretender acudir al recurso fácil de la soberanía de la palabra de Dios, no suprime el problema de la fundamentación negativa de la suposición primera. No es nada fácil probar la posible irrupción de Dios en el mundo, cuando éste se concibe a sí mismo como científicamente «determinado». Pero a este problema hemos ya prestado suficiente atención en nuestra obra titulada «Razón y revelación»⁴.

¿Qué decir de aquellos que exigen el conocimiento de factores positivos y racionales, por consiguiente, excluido el «testimonio de fe», para justificar la adhesión razonable a la Palabra de Dios? Ante todo esta exigencia no es imprescindible, porque absolutamente hablando el mensaje cristiano nos llega por medio del «testimonio de fe» de la comunidad cristiana. Pero el que no sean exigidos factores positivos, no quiere decir que de hecho no se den. Y si *de hecho* se dan, y la revelación de Dios hay que pensarla con categorías *de hecho*, pues pudo muy bien no haberse dado, eso quiere decir que el estudio «a posteriori» de este problema es congénito al problema de la comprensión de la fe cristiana. Pues la estructura que *tiene* la fe es la que *debe* tener⁵. De aquí que

se deduce que esas fuentes nos impidan el conocimiento histórico de Jesús de Nazaret. Los testimonios de fe no excluyen necesariamente lo histórico. Más aún los del Nuevo Testamento lo implican, como tendremos ocasión de ver. Pero se trata sólo de una «quaestio facti».

⁴ J. ALEU, *Razón y Revelación*, Madrid, Apostolado de la Prensa, 1973.

⁵ Un defecto enorme de la teología de antaño, lo constituyó haber con-

el crítico de hoy, que aborda el problema de Jesús en las fuentes, tiene que hacerlo descubriendo los factores que esas mismas fuentes encierran, y no considerar el problema del acceso histórico a Jesús, como algo que ya, en virtud de una «concepción teológica» previamente aceptada, se descarta de antemano. Es el problema de Jesús, en todas sus dimensiones, el que debe hacer la crisis de toda «teología», y no la «teología» condicionar nuestro posible conocimiento de Jesús. El problema, tal y como lo hemos planteado, debe estar presente en toda investigación auténtica, sean cuales fueren los resultados a los que podamos llegar en cualquier período de la historia. No es preciso subrayar, pues, la importancia que debe tener en toda teología la investigación de las fuentes evangélicas, incluyendo su valoración histórica. Pero esto adquiere aún mayor realce, si tenemos en cuenta el papel decisivo que juega la «existencia» en Jesús de Nazaret⁶. Abordemos este concepto.

Modernamente y ante el hecho de unas investigaciones, insuficientemente llevadas a término, se ha pretendido afirmar que Jesús

siderado la revelación cristiana, como un acontecimiento, que muy bien pudo no haber sido o haber sido de otra manera. Esto es comprensible y hasta coherente con una concepción metafísica aristotélica, en la que lo verdaderamente transcendental es el «ente». Pero si afirmamos que lo verdaderamente transcendental es la revelación del Dios Trino, oculta en los tiempos antiguos y ahora manifiesta en Jesús, entonces aunque hayamos de admitir que la revelación, por ser un acto soberano y libérrimo de Dios, pudo no haberse dado, sin embargo, hemos de afirmar que si se dio en Cristo Jesús, es porque teológicamente tuvo que darse, ya que en Dios no hay arbitrariedad. Es el pensamiento metafísico, como expresión de la ultimidad del humano pensar, el que ha de someterse a la revelación de Dios, y en modo alguno lo contrario.

⁶ El bultmannianismo más estricto niega toda significación teológica a la existencia histórica de Jesús, a no ser como presupuesto del mensaje. Sus discípulos reaccionaron frente a esta limitación, al constatar que las fuentes evangélicas son las que muestran un interés decisivo por el Jesús histórico. ERNST KÄSEMANN, en su estudio *Das Problem des historische Jesus*: Zeitsch. f. Th. u. K., 51 (1954), reprocha a su maestro no haber tenido en cuenta esta implicación, que hace inconcebible el «kerygma» sin lo «histórico» o lo «histórico» con independencia del «kerygma». De todas formas los discípulos y, mucho menos el maestro, no se libran de caer en una construcción ultrametafísica cuando tratan de justificar el «significado» que Jesús tiene para la fe. Para Käsemann, por ejemplo, «La contingencia de la revelación, manifiesta en su vinculación a una historia concreta (la de Jesús de Nazaret), refleja la libertad de Dios...», cfr. art. cit.), pero esto supone que la manifestación misma de Jesús no es la manifestación de Dios mismo. Supone que sin Dios, no podemos entender a Jesús. Exactamente lo contrario de aquello que sostiene la comunidad primitiva... Si es verdad que los apóstoles antes de la pascua no conocieron el sentido último de la existencia de Jesús; no es menos cierto que la comprensión que tuvieron a partir de la pascua, se remite y agota en lo que Jesús personalmente fue y es, scil., el Cristo, Hijo de Dios.

no tuvo conciencia clara de su propia misión, en ningún momento de su vida mortal. A la postre, Jesús sería un rabino o un profeta, a quien Dios constituyó Salvador y Mesías, a partir de su muerte. Es decir, con ocasión de su muerte. Esto sería perfectamente compatible con una total falta de conciencia, por lo que a su mesianismo salvífico se refiere. La concepción es grave, porque hiere de muerte la misma esencia del cristianismo. Ante todo digamos, que esta teología, si es que así se la quiere llamar, encubre dos fallos fundamentales. Primero, se funda en una noción de Dios insuficiente. Y segundo, le falta hondura en la concepción de lo que es la «existencia».

Si Jesús, con ocasión de su muerte, fue constituido por Dios como Mesías Salvador, diremos que la salvación está en *la acción de Jesús* y no en la vida, pasión y muerte de Jesús, en cuanto es «de Jesús». Ello quiere decir, que para conocer la revelación hay que optar por un conocimiento previo de Dios y, sólo después, concebir su relación con Jesús⁷. Este conocimiento o afirmación de Dios, puede obedecer o al concepto que de Dios tuvo el Pueblo de Israel, o a un concepto metafísico o escatológico, revelado por Dios mismo. Ahora bien, el cristianismo de todos los tiempos, y en particular el neotestamentario, ha negado que Dios se haya revelado plenamente prescindiendo de Jesús. Sólo en Jesús resucitado, que nos remite a su vida, pasión y muerte, la epifanía de Dios ha sido plena y absoluta. Todo conocimiento, que prescindiendo de Jesús resucitado, pretenda manifestar a Dios plena y absolutamente, o es falso, o es pura gnosis, mera especulación humana. El Dios de Abraham, Isaac, de Jacob, se revela plenamente como Dios, por ser el «Padre de Nuestro Señor *Jesucristo*».

De lo dicho se desprende la importancia que Jesús tiene para

⁷ Es cierto que en la metafísica de occidente el concepto filosófico de Dios jugó un papel fundamental, como presupuesto de la revelación cristiana; sin embargo, el uso que de este concepto hizo la teología católica a partir del Siglo de las luces, fue del todo ilegítimo y opuesto a la gran teología agustiniana y aquinatense. No se trata de obtener primero un concepto de Dios racional, y después presenciar cómo ese Dios se reveló en Jesús de Nazaret. Es precisamente todo lo contrario. En Jesús se manifiesta el Dios vivo y verdadero, y a la estructura esencial de esa manifestación, pertenece *el conocimiento de Dios como momento racional* de la fe cristiana. Se trata, pues, en nuestro caso de un presupuesto, y en modo alguno de un «principio de intelección». Por paradójico que esto pueda parecer, la escuela de Bultmann no evita la noción ultrametafísica de un Dios que actúa, como principio de intelección, que da significado a la fe cristiana (!). Para él la epifanía de Dios en Jesús de Nazaret, nada tiene que ver con Jesús, sino con Dios (!).

toda «teología», que se entienda como verdaderamente cristiana. Pero ¿qué decir de la existencia de Jesús? ¿No pudo llevar a término su obra reveladora sin ser consciente de ella? Para responder a esta cuestión, hay que comenzar por distinguir entre la «sistencia» de los cuerpos impersonales, y la «existencia personal». En ambas realidades se da la acción que es propia de todo ser. Sin embargo, la acción en el primero de los casos, se sitúa en el ámbito de la determinación o de la motivación. Por el contrario, la acción personal, en cuanto personal, es siempre una acción libre, en la medida en que es «consciente»⁸. Sería absurdo pensar a un hombre, aunque fuera un rabino o un profeta, cuyas motivaciones humanas y libres, pudieran ser transformadas en algo que él nunca supo ni quiso, es decir, en acciones salvíficas. La impersonalidad de esta hipótesis absurda, destruye todo sentido de redención y salvación. Recurrir al poder de Dios, es ampararse en un «Deus ex machina», en un concepto o en una gnosis, que nada tienen que ver con la esencia del cristianismo. La redención, el mesianismo, la filiación divina, etc., o se entienden de modo personal y consciente, o no tienen sentido alguno.

No puede, pues, maravillar a nadie, que toda concepción teológica sobre Jesús, pongo por caso la de Pablo, sólo pueda tener vigencia, si encuentra su fundamento en *la comprensión que Jesús tuvo de sí mismo*, y nunca jamás a la inversa. De aquí que cuando nos preguntamos por la existencia concreta de Jesús, es decir, por su verdadera existencia, nos preguntemos ineludiblemente por su propia «conciencia».

Lo dicho no obsta a que podamos preguntarnos si verdaderamente Jesús fue alguien en la historia. Desde el punto de vista de las fuentes neotestamentarias, esta cuestión encuentra siempre una

⁸ Los conceptos de la filosofía tomista de «existencia», «esencia», «persona», etc., entendidos como realidades consistentes, limitan notoriamente el lenguaje teológico de los contenidos revelados en la Biblia. Si es cierto que la existencia de las cosas nos aparecen como realidades constituidas en una legalidad (esencia), no es menos cierto que al decirse este concepto de una persona cambia totalmente su significación. La persona, en lo que tiene de más nuclear, *hace su existencia*, es decir, «es lo que quiere ser». Sin duda alguna está condicionada por factores esenciales, cuales son: la racionalidad, la eticidad, la interpersonalidad, sin los cuales no podemos pensar al hombre, como hombre. También existen condicionamientos históricos, psíquicos, biológicos, etc., sin los cuales no podemos pensar a «este hombre concreto» en su singularidad. Pero es evidente que a partir de estos condicionamientos el hombre, como persona, «es lo que quiere ser»; querer que supone necesariamente la conciencia en el obrar. Cfr. J. ALEU, *De Kant a Marechal* (Barcelona, 1970), pp. 283ss.

respuesta afirmativa, como *presupuesto* que es de todo el cristianismo. Pero ¿qué decir de las fuentes ajenas a éste? ¿Qué nos dicen las fuentes profanas?⁹ Indicábamos, que muy poco nos dicen de la peculiaridad de Jesús. Sin embargo, ofrecen indicios suficientes para afirmar que Jesús fue «alguien» en la historia de la humanidad. Veamos las fuentes más importantes.

I. ¿JESUS PERSONAJE HISTORICO?

El cristianismo nace bajo el signo de la persecución y la muerte. En sus más remotos orígenes sólo encontramos un hecho «episódico», el de la pasión y muerte de Jesús, que no logra alcanzar las fronteras de la Historia Universal. Sin embargo, tras las inmediatas persecuciones comarcales de Judea, de las que solo tenemos noticias en los Hechos de los Apóstoles, ya a comienzos del siglo II, el fenómeno sociológico del cristianismo es conocido por el Imperio. Los escasos textos que conservamos del paganismo dejan en claro dos hechos. Primero, Jesús es siempre considerado en la antigüedad como una realidad y nunca como un hombre-ficción. Y segundo, esos testimonios nos remiten a Jesús, el llamado Cristo, de modo peculiar, debido al movimiento sociológico-religioso que el cristianismo provoca en el seno del Imperio.

Testimonios paganos

Tres textos paganos atraen nuestra mayor atención. El primero es el de Plinio el Joven (62-113), procónsul de Bitinia, que atemorizado por el elevado número de cristianos que debía condenar, escribe a Trajano sobre la vida de aquéllos:

«Afirmaban (los encausados) que la suma de su error o culpa consistía en reunirse un día señalado antes de salir el sol y entonar

⁹ Si se tiene presente el carácter episódico de lo acontecido con Jesús, cosa hoy manifiesta para quien haya estudiado el estrato más originario de la tradición marconiana, los testimonios tanto paganos, como judíos, han de ser muy esporádicos, fragmentarios y mediatizados por el problema que, a nivel histórico universal, suscitó del cristianismo, perseguido por los paganos y denigrado por las tradiciones judías. Los principales testimonios se encuentran recogidos en la obra de I. B. AUFHAUSER, titulada *Antike-Jesus-Zeugnise* (Bonn, 1925), y en la de D. G. BARDY-D. A. TRICOT, titulada *Le Christ. Encyclopédie populaire des connaissances christologiques* (París, 1947), pp. 115-125.

un cántico a *Cristo como a Dios*¹⁰, en obligarse mutuamente y con juramento, no a maldad alguna, sino a no cometer hurtos, latrocinios, ni adulterios; a no faltar a la palabra dada, ni negar el depósito recibido. Hecho esto se retiraban a tomar una comida inocente... no he hallado en ellos otra cosa sino una superstición condenable e inmoderada»¹¹.

Esta imputación de «superstición condenable» parece ser la que cayó sobre los cristianos de los primeros siglos. Suetonio (75-160), en su obra titulada «Vida de los emperadores», escrita hacia el año 120, al tratar de la vida de Nerón, recuerda «a los cristianos sometidos a tormentos, (como un) género de hombres pertenecientes a una superstición nueva y maléfica»¹². En estos textos apenas si se nos habla de Jesús, el Cristo. De todas formas a él se remiten los historiadores según la información que reciben de los juicios que se hacen de los cristianos. El único texto que conservamos en el que se nos dice que el «llamado Cristo, fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato, siendo emperador Tiberio», es el de Cornelio Tácito (54-119), en sus «Anales». Tácito, después de aludir al rumor del pueblo que acusaba a Nerón del incendio de Roma, nos dice textualmente:

«Así, pues, para acallar este rumor, Nerón acusó como reos y torturó con penas refinadas a los que el pueblo denominaba cristianos, odiados por sus crímenes. Su fundador, llamado Cristo, fue condenado a muerte por el procurador Poncio Pilato, siendo emperador Tiberio. Esta superstición destructora, apenas reprimida, brotaba de nuevo no sólo por Judea, donde nació dicho mal, sino en la misma ciudad de Roma, a donde confluye de todas partes, y se exalta cuanto hay de atroz y vergonzoso»¹³.

Este testimonio que es, sin duda, el más importante de la antigüedad pagana, plantea una cuestión de importancia. Los términos que hacen referencia directa al «llamado Cristo» ¿de dónde los obtuvo Cornelio Tácito? Hay quienes insinúan la posibilidad de que los historiadores de aquel entonces usaran las actas del Imperio y otros libros históricos, en los que deberían encontrarse estas refe-

¹⁰ De estos «Himnos» de los cristianos para dar culto a *Cristo como Dios* tenemos ejemplos sublimes como lo es Col. 1,15-20. Cfr. D. M. STANLEY, *Carmenque Christo quasi Deo dicere...*, Cat. Bibl. Quar., 20 (1958), pp. 173ss.

¹¹ PLINIO, el Joven: *Epistolarum liber*, 10,96, § 7. Cfr. KIRCH, *Enchiridion Fontium Historiae Eccl. Antiquae* (Friburgo, Herder, 1923), n.º 30.

¹² SÜETONIO TRANQUILLO, *Vita Neronis*, 16,2. Cfr. KIRCH, *op. cit.*, n.º 40.

¹³ CORNELIO TÁCITO, *Anales*, 15,44, § 4. Cfr. KIRCH, *op. cit.*, n.º 34.

rencias¹⁴. Aunque pueda haber fundamento para sospechar lo primero, es demasiado inverosímil lo segundo, dada la naturaleza *epi-sódica* y *comarcal*, que caracteriza la muerte de un galileo insignificante para el Imperio. Parece, pues, que la suposición más congruente hay que buscarla en los términos empleados. En efecto, ¿no nos recuerdan estos términos parte de la profesión de fe cristiana: «Cristo murió bajo el poder de Poncio Pilato»? ¿Y no era del dominio general entre los cristianos la expresión evangélica «siendo emperador Tiberio César»? ¿Y no encontramos en los mismos evangelios esta expresión asociada a Poncio Pilato?¹⁵ De nuevo nos encontramos con unas noticias que tuvieron que surgir del *medio cristiano*, al que se sometía a juicio. Cierto que el reconocimiento de un historiador romano que vivió en la segunda mitad del siglo I.º y comienzos del II.º, hace incontrovertible la veracidad de los datos históricos, recogidos por las tradiciones evangélicas, a propósito de la existencia y muerte de Jesús, «el llamado Cristo». La consecuencia es clara, la Historia no tiene nada en contra de la existencia de Jesús, sino que más bien la presupone, dando *así* razón del origen del cristianismo.

Testimonios judíos

Entre los testimonios de procedencia judía, merec particular atención el del historiador Flavio Josefo (37-132). Prescindiendo del discutible valor que puedan tener los fragmentos de la versión eslava de su obra titulada «La guerra judía», abundosa en referencias evangélicas¹⁶, fijaremos nuestra atención en un fragmento de su otra obra «Antigüedades judías», más generalmente admitido, aunque no menos discutido. Nos referimos al fragmento relativo a Jesús («Antiquitates iudeorum», 18,3,3). Recogeremos a continuación dos versiones, una griega y otra árabe, de cuya comparación podemos obtener alguna ilustración.

¹⁴ Sobre el carácter apócrifo de las llamadas «Actas de Pilatos», invocadas por San Justino, en su «Apología» (I Apol., XXXV, 9 y XLVIII, 3), escritas hacia 148-161, cfr. BARDY-TRICOT, *Le Christ (op. cit.)*, p. 121.

¹⁵ Lucas, 3,1: cf. Jn. 19,12-15.

¹⁶ Cfr. FR. B. VIZMANOS, *Teología Fundamental*, Madrid, B.A.C., 229 (1963), pp. 319-321. Véase también P. M. J. LAGRANGE, *Jean Baptiste et Jésus d'après le textes stave du livre de la Guerre des Juifs de Josephé*, Rev. Bibl., 39 (1930), pp. 29-46.

VERSIÓN GRIEGA¹⁷ (traducción)

«Por aquel tiempo existió Jesús
hombre sabio
*si es que realmente es lícito
llamarle hombre.*

Realizó, en efecto, *hechos sorprendentes*

fue maestro de unos hombres
que *reciben la verdad* con verdadero
deseo

y atrajo a sí a muchos judíos
y también a muchos gentiles.

Este era Cristo.

Y cuando bajo acusación de los Príncipes de nuestra Nación

Pilatos le envió al suplicio de la
Cruz,

después de haberlo llevado a él (al
suplicio),

los hombres principales
de entre los nuestros

no dejaron de amarle

lo que (como) le habían amado antes.

Y se les apareció

al tercer día

de nuevo (otra vez) vivo

habiendo pronosticado de él los profetas

ésta y mil admirables cosas más.

Y la comunidad,

llamada, a causa de él, de los cristianos,

perdura hasta el día de hoy.»

VERSIÓN ÁRABE¹⁸ (traducción)

«Por aquel tiempo existió
un hombre sabio, llamado Jesús

y su conducta era buena
y se sabía que era virtuoso.

Y se convirtieron en discípulos suyos

muchos de entre los judíos
y de otras naciones.

Pilatos le condenó a ser crucificado
y muerto.

Y los que llegaron a ser sus discípulos
no abandonaron esta condición.

Ellos informaron que El
se les había aparecido
*tres días después de su crucifixión
y que estaba vivo.*

Así que tal vez él era el mesías
sobre el cual han predicho maravillas
los profetas.»

Aun cuando el fragmento griego se encuentra en todos los códices, la mayoría de los científicos no aceptan que sea original de

¹⁷ FLAVIO JOSEFO, *Antiquitatum Iudaicarum*, XVIII, 3,3; cfr. «Scriptorum graec. bibliotheca», vol. 20 (París, 1865), p. 699, o bien, KIRCH, *op. cit.*, p. 7.

¹⁸ La versión árabe fue recogida por AGAPIUS en su *H.^a Universal*, 2.^a parte, que se reproduce en la col. «Patrologia Orientalis», vol. VII (París, ed. Firmin-Didot, 1911), cc. 471-472. Estudia su mayor antigüedad SHLOMO PINES, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum an its Implications* (Jerusalén, ed. The Isr. Acad. of Sc. and Human, 1971) pp. 14-16.

Flavio Josefo¹⁸. Se trata, según ellos, de una interpolación de origen cristiano. Al menos, de aquellas expresiones —en el texto van en bastardilla— que recuerdan las formas de decir en los evangelios. En 1959, H. Conzelmann, en el Diccionario titulado «Religion Geschichte und Gegenwart»¹⁹, asentó la tesis de que el texto griego fue construido según el esquema del kerigma lucano y que, por consiguiente, es una interpolación en su integridad. Si por lo que respecta al «kerygma lucano» la tesis se sostiene, por lo que respecta a la «integridad» de la interpolación, no. Recientemente contamos con otros factores. El Doctor R. Shlomo Pines, de la Universidad de Jerusalén²⁰, ha estudiado el texto árabe que, aunque del siglo X, tiene caracteres internos que hacen prever su mayor antigüedad, con respecto al texto griego considerado por Conzelmann.

La investigación del Dr. Shlomo Pines del texto árabe, recogido por Agapio en la segunda parte de su «Historia Universal», pone de manifiesto la invalidez de los argumentos, que pretendían probar, sobre la base de los factores cristianos de la versión griega de Eusebio de Cesarea, que el texto flaviano era una interpolación cristiana, ajena a la obra original de Flavio Josefo. El texto árabe de Agapio, carece de todos esos elementos. Su lenguaje, cuando habla de Jesús, no tiene ninguno de los caracteres del kerygma lucano, propios del texto griego de Eusebio. No hay reconocimiento alguno de Jesús como Mesías. No es posible pensar que si se tratase de una traducción del texto griego de Eusebio al árabe, un cristiano, como Aagapius, quitase los elementos que justifican su fe en Jesús, como Mesías. Si la versión árabe depende, pues, de Eusebio, ello exige suponer que se trata de una versión de la His-

¹⁸ La tesis de Conzelmann, nos parece sólida. (Cfr. H. CONZELMANN, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III (1959), p. 622), dadas las expresiones del kerigma lucano, que aparecen en el texto griego.

²⁰ RABÍ SHLOMO PINES en su obra, ya citada, pp. 17 ss., defiende la mayor antigüedad del texto árabe, en razón de su mayor sobriedad. Sin embargo, no podemos negar que muy posiblemente una mano cristiana también pudo introducir elementos propios de la comunidad. No obstante, parece cierto que tales elementos no poseen, como sucede en el texto griego, carácter lucano. Se trataría, en todo caso, de una tradición independiente, más próxima a las tradiciones recogidas por Marcos. En ambas versiones parece que se encuentran suficientes indicios de naturaleza no-cristiana. ¿Remiten estos indicios a un substrato narrativo flaviano, que sería después enriquecido por copiladores allegados al cristianismo, procedentes ya de la iglesia lucana, ya de otra, que muy bien pudo ser marconiana? En todo caso el substrato pagano, nos dice muy poco de Jesús, e. d., «an fuisset», pero no «Quisnam fuisset». Este segundo aspecto lo conocemos *por los cristianos*.

toria Eclesiástica de Eusebio, distinta de la vulgata, conocida por nosotros. En esa versión no habría los elementos cristianos de esta última.

La tesis antedicha encuentra razones importantes, que la apoyan. En primer lugar, existe un indicio importante. La versión árabe de Agapio tiene parecidos notorios con la recensión de Miguel el Sirio, la cual a su vez tiene semejanzas con la recensión vulgata griega de Eusebio de Cesarea. Parece remitir, pues, a una recensión previa de Eusebio. Por otra parte, las alusiones de Orígenes acerca de la falta de creencia de Josefo, cuyas «*Antiquitatum Iudaicarum*» conocía, hacen sospechar que se trataba de una versión distinta de la vulgata, conocida por nosotros. No obstante, todo lo que acabamos de decir, la versión árabe del texto que nos ocupa tiene rasgos, sobre todo al final, que denuncian la mano de un filo-cristiano o, tal vez, de un cristiano que toma en consideración el carácter pagano del autor que recopila. Esto vale especialmente para la frase «tres días después de su crucifixión y que estaba vivo». Es posible pensar que Josefo conocía la condena hecha por Pilatos, la muerte de Jesús, la permanencia de sus discípulos. Lo que sigue, es decir; «que ellos informaron (anunciaron) que El se les había aparecido tres días después de su resurrección y que estaba vivo», o es inserción de una mano cristiana, o es una información que Flavio Josefo recibió, sin creer en ella, *de los cristianos*. El final del texto árabe, en donde se dice: «así que *tal vez* él era el Mesías...», sería una atenuación cristianizante de la expresión más original recogida por la versión de Miguel el Sirio («Crónica Siria» del siglo XII) que dice: «así él era pensado como (si fuese) el mesías...».

La tesis cristianizante del texto de Flavio Josefo, se hace tanto más vigorosa, si se comparan los elementos de las versiones de Miguel Siríaco, de Agapio y la vulgata de Eusebio. Hay un proceso de menos a más, que ahora no podemos entrar a discutir. De todas formas el supuesto es manifiesto: este proceso de cristianización del texto, indica que debió existir una narración sobre Jesús, de origen pagano, es decir, originaria de Flavio Josefo, que llevaría apreciaciones peiorativas, si tenemos en cuenta el testimonio de Orígenes, y que fueron corregidas por amanuenses cristianos.

La tesis propugnada por Shlomo Pines corrobora la persuasión de otros investigadores anteriores²¹, para los cuales debió existir

²¹ Cfr. G. BARDY-A. TRICOT, *Le Christ, op. cit.*, en nota 9, pp. 116s. También VIZMANOS, B.A.C., 229, *op. cit.*, pp. 320s.

anteriormente un texto de naturaleza pagana, original de Flavio Josefo, que inequívocamente aludía a Jesús de Nazaret. En el texto árabe, las razones ya esgrimidas por aquellos autores, a saber, los vocablos no cristianos que aluden a la «sabiduría», a la «virtud», a los «helenos», al «suplicio de la cruz», u otros más peiorativos, obtienen todo su vigor.

La tesis propugnada del «testimonio pagano de Josefo» permite explicar mejor lo que se ha venido en llamar el «silencio de Flavio Josefo» por parte de los primeros Padres Apologetas. En efecto, no es concebible que tratándose de un texto altamente cristológico, proveniente de un pagano, fuera silenciado por aquellos. El mismo Orígenes, que cierto conoció la obra de Josefo²², lo silencia. El primero en citarlo, es Eusebio de Cesarea (311) en su «Historia Eclesiástica». Es pues necesario pensar que este texto, en su redacción original, carecía de las expresiones cristológicas que se fueron introduciendo a lo largo de los tiempos. Ahora bien, todo ello supone un testimonio pagano sobre la existencia de Jesús, al que advino la *significación* cristológica procedente de los cristianos. Si Flavio Josefo conoció lo que los *cristianos* confesaban y lo dejó constatado en su texto original, es cosa bastante discutible. Pero aún en este caso, se da un testimonio pagano de la existencia de Jesús y una *significación* cristológica ajena al paganismo.

En el ámbito religioso de Israel, existen otras fuentes, las tradiciones talmúdicas de los primeros siglos²³, que permiten acceder, de modo análogo, a la existencia de Jesús. El «Talmud» consta de dos partes distintas, a saber, el «Mishnah» y su comentario el «Gemara». El «Mishnah», copilado y editado por Judá Hanasi, alrededor del año 200 d. d. C., fue el primer código legal judío después del «Torah». Hay dos comentarios, «Gemas», del «Mishnah»: el babilónico y el palestinese. El mecanismo de estas tradiciones orales, recopiladas por los siglos IV y V, es en líneas generales sencillo. Se comienza con un precepto legal, denominado frecuentemente «Mishnah», y se comenta a continuación con las tradiciones del Gema, que contienen sentencias, narraciones, tomadas de la tradición o del Antiguo Testamento, enseñanzas, etc. Habida cuenta que estas tradiciones originariamente independien-

²² ORÍGENES cita el pasaje de «Antiquitatum Judaicarum», XX, 9, líneas 27-35, de Flavio Josefo y silencia el nuestro (XVII, 3,3ss.). Citamos según la colección *Scriptorum garecorum bibliotheca*, París, 1865.

²³ Para una mayor ilustración sobre la literatura talmúdica, sus partes y estructuración, cfr. art. de HIRSCHEL REVEL, *Talmud* en «The Universal Jewish Encyclopedia», vol. 10 (Nueva York, 1943), pp. 160-164.

tes, hay que atender a la vertebración de las mismas. Esta obedece a los principios de yuxtaposición, concatenación verbal, etc., que son características de la gramática semita de aquel entonces.

En el «Talmud» se encuentran tradiciones que nos hablan de Jesús, de su condenación y de su muerte. Es importante tener en cuenta que tales tradiciones, muchas veces fantásticas y siempre denigrantes para Jesús, tienen unos caracteres totalmente ajenos a la tradición cristiana. Esto es importante, porque permite sospechar que también, para el judaísmo, Jesús obtiene una realidad, análoga a la de las fuentes paganas. Con el fin de aclarar lo dicho, expondremos un ejemplo, sacado del «Sanedrín», «Talmud babilónico (43^a-43^b)»²⁴. El «Mishnah» la transcribimos en castellano con letra mayúscula.

«MISHNAH: ENTONCES, SI ENCUENTRAS QUE ES INOCENTE, ELLOS LO SUELTAN; DE LO CONTRARIO EL PASA A SER APEDREADO. Y UN HERALDO LE PRECEDE (gritando): FULANO DE TAL, EL HIJO DE MENGANO DE TAL, PASA A SER APEDREADO, PUESTO QUE HA COMETIDO TAL Y TAL OFENSA (crimen) Y FULANO Y MENGANO SON SUS TESTIGOS: QUIEN QUIERA QUE SEPA ALGO EN SU FAVOR, QUE VENGA Y LO DECLARE.

GEMERA: Aballe dijo: debe también anunciarse: “en tal y tal día, en tal y tal hora, en tal y tal lugar (fue cometido el crimen)”. Para el caso que haya alguien que sepa (algo contrario a esto), a fin de que ellos puedan presentarse y probar (la veracidad de los testigos *Zomemin* (e. d., testigos sujetos a la ley de la retaliación).

(COMENTARIO:) “UN HERALDO LE PRECEDE... etc.”, esto se entiende sólo inmediatamente antes (de la ejecución), pero no con anterioridad. (Contradiendo a esto) fue enseñado: la vigilia de la Pascua Jesús (el Nazareno) fue colgado. (Y) durante los cuarenta días que precedieron a la ejecución, un heraldo salía y gritaba: “El va a ser apedreado, puesto que ha practicado la magia y a seducido a Israel a la apostasía. Quien quiera que pueda decir algo en su favor, que salga y lo declare en su lugar”. Pero como nada se presentó en favor suyo, él fue colgado en la vigilia de la Pascua. Ulla objetó: ¿Pero crees tú, que él era tal, a cuyo favor pudiera hacerse una defensa? ¿No era él, Mesith (seductor), del que dice la Escritura: “ni le perdonarás, ni le encubrirás” (Deut., 13,9). No obstante, con Jesús la cosa era distinta, porque estaba en relación con el gobierno (o con la realeza, e. d., era influyente).»

La ley del «Mishnah» prescribe el modo cómo debe llevarse a cabo la ejecución después del juicio, y cómo inmediatamente

²⁴ *The Babylonian Talmud: Seder Nezikin*, vol. III (Londres, The Soncino Press, 1935), pp. 43^a-43^b. Traducimos al castellano.

antes el heraldo hace su pregón, solicitando testigos favorables de *última hora*. Esta es la explicación que nos da el «Gemerá». La tradición judía posterior inserta el caso de Jesús, que aparece a todas luces excepcional, tanto por el tipo de muerte que se le aplicó, no apedreado sino colgado, como por el procedimiento que se siguió, solicitando a los testigos de descargo 40 días antes y no inmediatamente antes de la ejecución. Una tradición, que parece aún posterior, subraya una objeción contra este proceder, para recoger de nuevo con la tradición anterior, que da razón del por qué Jesús fue tratado de modo peculiar, a saber: porque era persona influyente con las autoridades civiles.

Por lo que se refiere a nuestro propósito, el fragmento estudiado tiene una peculiar significación, puesto que en él es clara la condena por parte del tribunal judío, como en los evangelios, y refiere a continuación el tipo de muerte que de hecho padeció Jesús: «fue colgado».

No obstante lo dicho, se podría pensar que esta tradición pudiera no ser independiente del hecho cristiano. La fuente originaria habría que tomarla de las comunidades judeocristianas, a las que el «Talmud» también juzga desfavorablemente. A favor de la independencia juega el hecho de no encontrarse en esta tradición talmúdica ninguna expresión de naturaleza cristiana y se dé cuenta, en contra de lo que cabría esperar del contexto, de la muerte de Jesús, que no fue apedreado, sino colgado. De todas formas esto no impide que la tradición fuera derivada, sobre todo si se tiene en cuenta que los pasajes alusivos al cristianismo no son raros, sobre todo en el libro del «Sanadrín».

El problema, pues, reincide en nuestra tesis. No se puede excluir ni de la historia profana, ni de la historia religiosa de Israel, la existencia de Jesús de Nazaret; pero estos indicios sólo adquieren su verdadero significado para la historia a la luz de la confesión de la primitiva comunidad cristiana, la cual se remitió siempre en su predicación y en su testimonio a lo que los apóstoles «oyeron y vieron con sus propios ojos». Una cosa es indiscutible, a saber, que en las fuentes de todo orden nunca encontramos alusiones a un «Jesús-fantasma», sino todo lo contrario. Ellas presuponen la existencia de Jesús, aunque ésta sólo adquiriera su verdadera dimensión significativa en la comunidad que confiesa a Jesús como Mesías e Hijo de Dios, como Señor y Maestro. ¿Tiene esta confesión su fundamento en la conciencia del mismo Jesús? ¿Existe algún medio que nos permita acercarnos a ella? Para responder

a estas cuestiones no basta con remitirnos a las fuentes neotestamentarias. Estas pueden ser siempre interpretadas de muy distinta manera, según sean los principios hermenéuticos de que se parte, o que se suponen. Aquí no se trataría ya de fundamentar la «facticidad» material de la existencia de Jesús como «alguien», sino como peculiaridad, en lo que de propia autorrealización tuvo que tener. A este respecto, que ha quedado insinuado anteriormente, queremos denominar «significación» de la existencia de Jesús.

II. EL CARACTER PECULIAR DE LA EXISTENCIA DE JESUS

Como indicamos anteriormente, los testimonios ajenos al cristianismo nos ofrecen una imagen de Jesús mediatizada ya sea por lo que los cristianos testimoniaban de él, ya por la valoración peyorativa que de Jesús hacen los paganos y particularmente los judíos. La paradoja entre cristianos y no cristianos es manifiesta. Para lograr un principio de solución es preciso afrontar el problema valorativo de esas fuentes. Pero esto ya nos plantea una cuestión que no podemos soslayar.

En efecto, hasta cierto punto, podemos sospechar que los juicios negativos del paganismo y los denigrantes del judaísmo responden a una actitud negativa frente al hecho cristiano, que en el fondo constituía la negación más rotunda de una y otra concepción. Esto, sin embargo, no puede favorecer el trato de las fuentes cristianas neotestamentarias, pues en ellas precisamente se afirma sin titubeos una toma de posición por parte de los cristianos, que no admite la «puesta en cuestión» de aquello de que se da testimonio. La comunidad cristiana confiesa de modo absoluto e incondicional que Jesús es «el Mesías, Hijo de Dios». Esta dificultad parece que debería conducir a un fideísmo irracional, que fundaría su fuerza y su veracidad en la fe de la comunidad. Esta actitud, sin embargo, nos resulta tan simplista, como simplista pudiera haber sido la «apologética» que en los ámbitos católicos surgió en el «Siglo de las luces». Pero volvamos a la hipótesis antedicha.

Si admitiéramos que es la fe irracional de la primitiva comunidad cristiana la que nos ilustra sobre el «carácter peculiar» de la existencia de Jesús, carácter que podríamos definir por la nota de su mesianidad y filiación divina, habrá que preguntarse si ese «alguien», que está detrás de la comunidad cristiana, era lo que

realmente esta comunidad dice de él. En otras palabras, cabría preguntarse si el «fenómeno del cristianismo» remite a un Jesús «ignotum», frente al cual la razón nada tiene que decir, porque el «decir acerca de» Jesús no es una cuestión histórica, sino «escatológica», un don que nos viene del cielo y que constituye nuestra existencia como «existencia-creyente». No se trata de algo ficticio, ni tan siquiera de una «creación de la comunidad», como se ha venido diciendo con fines pedagógicos, sino de un verdadero acontecimiento, que determina la existencia en su núcleo más fundamental como «existencia cristiana».

Sobre esta base «dualista», es decir, sobre la *fe cristiana* y su *fundamento histórico*, se estructuran diversas teologías no católicas, que niegan totalmente que el cristiano pueda tener acceso alguno a Jesucristo, salva siempre la «sola fe». Por paradójico que pueda parecer, tales estructuraciones caen necesariamente en lo que genéricamente bien pudiéramos llamar la «gnosis» del mundo teológico contemporáneo. Esta nueva «gnosis» puede también ser de carácter existencial. Recuérdese la teología de Rudolf Bultmann, para quien el Jesús histórico carece de significación para el cristianismo. En términos heideggerianos diríamos, y creemos expresar el pensamiento de Bultmann, que Jesús es el «Da» de «la Revelación», que aquí ocupa el lugar del «Sein»; pero no lo Revelación misma. La ineptitud del lenguaje humano para expresar los contenidos de fe, permite, sin embargo, el recurso a las expresiones «mitológicas», que naturalmente no son, ni pueden ser propiamente, «expresiones de la fe». La fe —siempre según Bultmann— dista tanto del lenguaje objetivo, propio del pensamiento, como del mitológico, propio de la imaginación. La fe se capta en virtud de una relación interpersonal, que sólo tiene su analogía en el ámbito de la experiencia personal humana. De esa analogía dejó constancia Bultmann²⁵, aunque no de su última fundamentación.

²⁵ R. BULTMANN, *Jesus Christ and Mythology* (Nueva York, Ch. Scribner's Sons, 1958). Vers. castellana: «Jesucristo y Mitología» (Espugas de Llobregat, Barcelona, edit. Ariel, 1970), pp. 91ss, § 4. Es importante el párrafo siguiente: «Por consiguiente, hablar de este modo no es hablar en símbolos o imágenes, sino hablar analógicamente. Porque cuando hablamos así de Dios como acto, concebimos la acción de Dios como análoga a las acciones que tienen lugar entre los hombres. Más aún, concebimos la comunión entre Dios y el hombre como análoga a la comunión que se da entre hombre y hombre. En este sentido analógico es como hablamos del amor de Dios y de su solicitud por los hombres, de sus mandamientos y de su ira, de su promesa y de su gracia; y es en este sentido analógico como lo llamamos Padre. No sólo estamos justificados por hablar así, sino que debemos hacerlo, puesto que ahora no hablamos de una idea de Dios,

Si partimos del supuesto católico de que Jesús, y sólo él, es la misma epifanía de Dios, entonces se aprecia claramente que la concepción de Bultmann, aun siendo existencial, debe catalogarse entre las construcciones pertinentes a un tipo de pensamiento («gnosis») transcendental que nada tiene que ver con el conocimiento, ni con la realidad histórica de Jesús, aunque a él se remita la Palabra de Dios como al «locus» de su revelación.

Dentro de una concepción, que no dudamos de llamar «gnosis», se sitúa también la teología de Paul Tillich. Se trata de una concepción de naturaleza altamente ontológica y existencial, pero en ella nos volvemos a encontrar con esa paradoja insoluble de la «Jesuslogía», que debe ser sacrificada en aras de la «Cristología», es decir, de lo que significa el *símbolo* «Hijo de Dios»²⁶.

«Al analizar —nos dice Tillich— la diferencia que existe entre los elementos históricos, legendarios y míticos de los textos evangélicos, la investigación histórica ha proporcionado a la teología siste

sino de Dios mismo. Por consiguiente, el amor y la solicitud de Dios, etc., no son imágenes o símbolos; estas concepciones expresan unas experiencias reales de Dios como acto aquí y ahora. Sobre todo, en la concepción de Dios como Padre, el sentido mitológico desapareció hace ya mucho tiempo. Podemos comprender la significación del término Padre aplicado a Dios, si consideramos lo que significa cuando nos dirigimos a nuestros padres o cuando nuestros hijos se dirigen a nosotros como a sus padres. Aplicado a Dios, el aspecto físico del término padre ha desaparecido por completo: ahora expresa una relación puramente personal. Es, pues, en este sentido analógico en el que hablamos de Dios como Padre.

De este análisis de la situación cabe deducir algunas conclusiones importantes. En primer lugar, sólo son legítimos aquellos enunciados sobre Dios que expresan la relación existencial entre Dios y el hombre. Y los enunciados que hablan de las acciones de Dios como de acontecimientos cósmicos no son legítimos. La afirmación de que Dios es creador no puede ser un enunciado teórico sobre Dios como *creator mundi* en un sentido general. Esta afirmación sólo puede ser una confesión personal declarando que yo me comprendo a mí mismo como una criatura que debe su existencia a Dios. No puede ser un enunciado neutro, sino únicamente una acción de gracias y de sumisión. Además, los enunciados que describen la acción de Dios como una acción cultural, y nos presentan a Dios, por ejemplo, ofreciendo a su Hijo como víctima expiatoria, no son legítimos, a no ser que se entiendan en un sentido puramente simbólico. En segundo lugar, las pretendidas imágenes que describen a Dios como acto sólo son legítimas si significan que Dios es un ser personal que actúa sobre las personas. Por lo tanto, las concepciones jurídicas y políticas son inadmisibles, salvo en el caso de que se entiendan simplemente como símbolos.» (*Op. cit.*, pp. 94-95). Basta atender al subrayado, que es nuestro, para comprender que se anula el misterio central del cristianismo: la salvación «extra nos», que nos viene, como gracia, de lo acontecido con Jesús.

²⁶ PAUL TILlich, *Systematic Theology*, vol I (Chicago, ed. The University of Chicago, 1963); versión castellana «Teología Sistemática (Esplugas de Llobregat, Barcelona, ed. Ariel, 1972), p. 180.

mática un instrumento para dilucidar los *símbolos* cristológicos de la Biblia. La teología sistemática no puede rehuir esta labor, ya que desde sus mismos comienzos ha sido por medio de tales *símbolos* como la teología ha tratado de comunicar el "logos" del mensaje cristiano para demostrar su racionalidad. Algunos de los *símbolos* que aparecen en el Nuevo Testamento son: Hijo de David, Hijo del Hombre, Hombre celeste, Mesías, Hijo de Dios, Kyrios y Logos...»²⁷.

Si la «Jesuslogía» cede el paso a la «Cristología», ahora en el ámbito del lenguaje, tan decisivo para la Revelación, la significación intrínseca de la palabra, cede al «símbolo». La experiencia «personalista» fundamental de Bultmann, es sustituida por una experiencia «ontológica», en la que el SER adquiere prioridad formal, cuyo Logos es el portador de su revelación. A la expresión de la revelación bultmanniana mediante el lenguaje mitológico, se opone aquí la del lenguaje «simbólico», que dista, como tendremos ocasión de ver, infinitamente de la concepción católica de la analogía²⁸. La «gnosis teológica» se estructura en Bultmann con categorías heideggerianas, en Tillich con ontológicas, que pertenecen más que a una metafísica, en el sentido que siempre tuvo esta palabra, a una ultrametafísica. El dualismo también aquí «Jesús»-«Cristo» es a todas luces manifiesto:

«Este sacrificio (de la cruz) es el final de toda tentativa para imponerlo, como ser finito, sobre los demás seres finitos. Es el final de la "Jesuslogía". Jesús de Nazaret es el medio de la revelación

²⁷ P. TILICH, *op. cit.*, vol. II (idem), p. 147.

²⁸ BULTMANN, como ya indicamos en la nota 25, reconoce la posibilidad de hablar del Dios vivo, en virtud de una «analogía» que nos remite al lenguaje *actual* interpersonal, pero este hablar no es traducible a conceptos. Se trata de una experiencia personal de la acción de Dios, de Dios como Padre, *análoga* a las experiencias humanas que poseemos de «acción», de «paternidad», etc., que sólo tienen valor real en la experiencia actual. La abstracción de estos conceptos en orden a la constitución de una teología, con fundamento en la experiencia de la Fe, sólo en la Fe se puede hacer teología, es un problema que Bultmann calificaría de mitologización, pues la actualidad de la experiencia de fe no admite la permanencia del concepto. El problema, sin embargo, no queda resuelto. Es cierto que la experiencia de la comunicación interpersonal del hombre con Dios, constituye la base de toda teología. Pero prolongando la analogía, hay que reconocer que no hay experiencia interpersonal que no se constituya en «diálogo». La palabra en su acepción más extensa es el medio imprescindible de toda intercomunicación. Y aunque la palabra debe estar referida a la experiencia interpersonal, aquélla tiene que guardar una proporción con ésta, si es que algo de ella nos puede decir. En último análisis, el problema consiste en determinar la relación intrínseca que guarda el «decir» con la intercomunicación personal; en nuestro caso del hombre con Dios.

final porque se sacrifica completamente al Jesús como *el Cristo*. No sólo sacrifica su vida, como hicieron muchos mártires y muchos hombres corrientes, sino que sacrifica igualmente todo lo que en él podría atraer a los hombres hacia él como hacia una "personalidad irresistible", en lugar de atraerlos hacia *aquello* que en él es más grande que él y que ellos. Esta es la significación del símbolo "Hijo de Dios"²⁹.

«Aquello que en él (en Jesús) es más grande que él y que ellos (los hombres)» es el SER. Desde una perspectiva católica, para la cual Jesús de Nazaret es «Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero de Dios verdadero», todo lo que pretenda ser más grande que él, es, como nosotros la hemos querido llamar, pura «gnosis».

El mismo defecto congénito de «dualismo» afecta a la «teología de la Palabra», propugnada por Karl Barth. Este gran teólogo protestante construyó una soberbia teología reduciéndola a una doctrina ampliada de la «Palabra *de Dios*». El enfrentamiento radical de la «palabra *de Dios*», que nos revela «la Verdad», con la palabra humana, intrínsecamente falaz, como luz que es de «las tinieblas», cierra el paso a toda concepción del hombre como ser religioso. Pero lo terrible de esa teología, en este punto fundamental, es que cierra también el paso a toda «revelación de Dios *para el hombre*». La analogía de la fe, que busca iluminar la palabra de la revelación en Dios revelado en Cristo, no soluciona el problema de la inteligibilidad que esa palabra pueda tener para el hombre. Desde aquí, hablar de Jesús de Nazaret, en cuanto hombre y como accesible al hombre, carece de sentido. Así, sólo los favorecidos por la gracia de Dios que se nos da en Jesucristo, pueden entender («gnosis»?) lo que Barth nos quiere decir. Aquí la «palabra de Dios, fideísticamente entendida» sustituye al hablar «mitológico» de Bultmann, y al «símbolo» de Tillich.

¿Y qué decir de Jesús de Nazaret? La crítica que de esta teología de «la palabra de Dios» hace Tillich, nos parece concluyente, cuando nos dice a propósito de la reducción de la teología a una doctrina ampliada de la «palabra de Dios» (Barth):

«Mas para hacer esto, o bien hay que identificar "la palabra" con la revelación y emplear el término "palabra" en un sentido tan amplio que toda automanifestación divina quede incluida en ella (la palabra), o bien hay que retringir la revelación a la palabra hablada y entender la locución "palabra de Dios" en un sentido li-

²⁹ PAUL TILlich, cfr. cita 26.

teral... En el primer caso se pierde el sentido *específico* del término "palabra"; en el segundo caso, este sentido específico queda salvado, pero se impide a Dios toda automanifestación que no sea hablada»³⁰.

Para quien considere la inaccesibilidad congénita que —según Barth— tiene el hombre de poder llegar a Jesús, a todo lo que él significa, es decir, a todo lo que él quiso ser por nosotros; para quien considere —decimos— que este acceso está, y permanece, totalmente vedado no sólo al hombre, sino al creyente *en cuanto hombre*, comprenderá que el Jesús de Barth, sobre quien escribió la más bella teología de los tiempos, se sitúa tan lejos del hombre y de su pensamiento, como lejos se dice el Dios de los deístas. Para quienes, como los católicos, confesamos que Jesús es la misma Epifanía de Dios, que en él se revela y agota la manifestación del Padre y el poder del Espíritu, no podemos concebir desde este «locus barthianus» la teología del «Verbo hecho carne», ni de la «Palabra de Dios hecha revelación para el hombre». Por ello desde nuestra perspectiva, no dudamos en considerar todas estas concepciones, como teorías lingüísticas que carecen objetivamente de todo apoyo semántico.

El ¡no! de la teología católica, que como católica se sabe universal, no va contra las personas, ni mucho menos contra la fe que ellas tienen, sino contra las teologías, contra todas las teologías, que no se consideran siervas, radicalmente siervas, de Jesucristo. Ni el kerygma apostólico, ni la teología de Pablo, ni teología alguna que la Iglesia pudiera hacer, tienen valor alguno en sí mismas, sino única y exclusivamente «en Cristo Jesús». Frente a la «sola fides», pronunciamos nosotros «solus Iesus Christus»: «Tu solus Sanctus, tu solus Dominus, tu solus Altissimus Iesus Christus».

Basta con los ejemplos citados, para comprender que las significaciones que se dan de Jesús, el Cristo, son y pueden ser tantas, como son las concepciones que el hombre se puede formar, en relación con cualquier acontecimiento. El relativismo teológico, es precisamente el que nos preserva de todo relativismo.

³⁰ PAUL TILlich, *op. cit.*, vol. I, pp. 163-164. Nótese, sin embargo, que la Teología de la Palabra de Karl Barth, supone que esta Palabra se ha dado en Jesucristo. Y que Jesús al «decir» inevitablemente «se dice» a sí mismo. De todas formas permanece en pie la dificultad que engendra el transcendentalismo radical, sostenido por Barth, de la *Palabra de Dios* irreductible a la *palabra humana*.

A Jesús hay que acceder, sin duda, por la fe, siempre testimoniada, hecha presente, por la comunidad de los santos. Ahora bien, esa fe, desde sus orígenes, confesó que Jesús, en su humanidad histórica y concreta, es el Cristo de Dios, el Hijo, en quien se revela y agota la manifestación del Padre y el poder del Espíritu. Y es profundamente significativo, que los discípulos de Jesús «anunciaran lo que oyeron» y «dieran testimonio de lo que vieron». Significativo, que aquella comunidad nunca se anunciara a sí misma, sino a Cristo. Significativo, que su poder de hacer signos, de predicar y de decidir, se atribuyera única y exclusivamente a Jesús de Nazaret, el único Mesías, el único Señor, el único Maestro. Así pues, el significado de la existencia de Jesús, hay que buscarlo, no tanto en lo que la comunidad cristiana confiesa, cuanto en el fundamento al que esa comunidad se remite. Este fundamento no es otro que lo acontecido históricamente con Jesús de Nazaret; porque lo que su existencia significa, es decir, lo que él quiso ser por nosotros, sólo podemos conocerlo en sus acciones y en sus palabras, puesto que tanto unas como otras manifiestan lo que la persona quiere, como persona.

De lo anteriormente dicho se desprende que el acceso a Jesús, sólo puede lograrse por Jesús mismo, y más de inmediato, por lo que esos documentos de fe nos revelan acerca de su histórico acacimamiento. La fe, pues, supone la historia concreta de Jesús. Esto es ciertamente independiente, de si esos documentos evangélicos permiten la *comprobabilidad histórica* de lo que creemos o afirmamos. Absolutamente puede suceder, y de hecho sucede en un número infinito de casos, que un acontecimiento sea verdaderamente histórico y, sin embargo, no sea constatable históricamente. En nuestro caso, nosotros no podemos constatar *racionalmente* el significado profundo de lo acontecido con Jesús de Nazaret, porque las fuentes cristianas tienen una lógica interna propia, que no permite su reducción a simples documentos históricos. Esto, sin embargo, no se opone a la *racionalidad* de esa fe y de esos testimonios de fe, que conocemos bajo el nombre de Nuevo Testamento. La racionalidad se funda no en la naturaleza historiográfica de los libros neotestamentarios, sino en *los factores históricos que en ellos se encuentran y que convergen con la intención fundamental de estos testimonios de la fe cristiana, a saber, la realidad histórica de Jesús el Mesías, Hijo de Dios*³¹.

³¹ Se ha pretendido contraponer el «Jesús de los evangelios sinópticos» al Jesús-pneuma, pongo por caso, de San Pablo, desorbitando esta discon-

La racionalidad del magno acontecimiento de la vida, pasión, muerte y glorificación de Jesús de Nazaret, no puede, pues, separarse de la estructura misma de la fe, que absolutamente proclaman esos documentos; pero esto no quiere decir, que tal racionalidad no tenga un valor intrínseco que hace creíble al mundo, la fe que se proclama. Más aún, tal aspecto, por apuntar al hecho fundamental de esa fe, el significado mesiánico y divino de la existencia de Jesús, tiene que implicarse en cualquier consideración ortodoxa del Nuevo Testamento.

No podemos aquí explicitar la senormes posibilidades que ofrece el estudio del Nuevo Testamento, sobre la base de los estudios exegéticos actuales, pero lo que sí cabe decir es, que frente a la concepción negativa del paganismo y del judaísmo, la comunidad cristiana proclama la única significación que hace comprensible su propia existencia en el mundo, significación que Jesús de Nazaret hizo realidad en su propia existencia, su pretensión de ser lo que real y soberanamente es, el Hijo de Dios.

JOSÉ ALEU, S.I.

Facultad de Teología
San Cugat del Vallé (Barcelona)

tinuidad. Para solucionar el problema hay que tener en cuenta que: 1) desde el punto de vista genético, el *significado* del acontecimiento dio lugar a un momento doctrinal, que siempre se supone subordinado a Jesús, el Cristo; 2) desde el punto de vista existencial la muerte de Jesús siempre fue concebida, también en los evangelios, como culminación de la «kenosis» del Hijo de Dios hecho hombre; al igual que la resurrección de su Señorío, no menos manifiesto en los evangelios; 3) que el hecho de que la comunidad pascual se interesara por la vida mortal de Jesús, dando lugar a los escritos evangélicos, manifiesta bien a las claras que el significado de la muerte y Resurrección de Jesús, tiene su fundamento en Jesús de Nazaret, y 4) que esta fe se mantiene en el ámbito doctrinal de los documentos extra-evangélicos del N. T., que remiten siempre sus enseñanzas, a la enseñanza del Maestro, y su testimonio a «lo que vieron con sus propios ojos». Han sido los mismos discípulos de Bultmann los que han constatado la relevancia que los evangelistas dieron al hecho histórico de lo acontecido con Jesús de Nazaret. Porque aunque la comunidad primitiva, al identificar al Jesús humilde con el Señor glorificado, manifiesta que, al exponer la historia, no puede hacer abstracción de su fe, también expresa igualmente que no quiere sustituir la historia por un mito. Cfr. ERNST KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesús*, Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 51 (1954), pp. 125-153.