

RICARDO ALDANA VALENZUELA\*

## **EXÉGESIS BÍBLICA Y SEQUELA CHRISTI. SOBRE LA OBRA DE HEINZ SCHÜRMAN**

Fecha de recepción: 16 de diciembre de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 23 de marzo de 2018

**RESUMEN:** La obra del exégeta alemán Heinz Schürmann, universalmente reconocida, posee una unidad vigorosa, una identidad personal especial como exégesis histórico-crítica de los evangelios, que le permite el diálogo franco no solo con los demás exégetas destacados de su tiempo, sino también con la teología fundamental y dogmática y las cuestiones filosóficas pertinentes a los temas tratados. El concepto de pro-existencia, que propuso y explicó ampliamente, es el más destacado ejemplo de dicha apertura, porque con él quiere no solo caracterizar la actitud fundamental de Jesús de Nazaret, sino también el ser mismo de Dios y la identidad de la vida cristiana. Más allá de este concepto, sin embargo, la exégesis de Schürmann, con todo rigor crítico, ha acercado la Biblia a la teología y a la vida cristiana, gracias a la luz de la *sequela Christi*, tomada como elemento constitutivo del testimonio bíblico sobre Jesucristo.

**PALABRAS CLAVE:** exégesis; teología; imagen total de Jesús; Reino de Dios; Cena del Señor; muerte de Jesús; pro-existencia; seguimiento de Cristo.

---

\* Profesor en los Seminarios Diocesanos de Granada y de Córdoba: ricardoaldana-val@yahoo.es.

***Biblical exegesis and sequela Christi. About  
the work of Heinz Schürmann***

**ABSTRACT:** The work of the universal recognized German exegete Heinz Schürmann retains a vigorous unity, a unique personal identity as historical-critical exegesis of the Gospels, which allows frank dialogue not only with the other outstanding exegetes of his time, but also with fundamental and dogmatic theology, and philosophical issues relevant to the topics covered. The concept of pro-existence, which he proposed and explained comprehensively, is the most outstanding example of this openness, because with it he seeks, not only to characterize the fundamental attitude of Jesus of Nazareth, but also the very being of God and the identity of the Christian life. Beyond this concept, however, the exegesis of Schürmann, without abandoning any critical rigor, has brought the Bible closer to theology and the Christian life, due to the light shed by sequela Christi, which is taken as the constitutive element of the biblical witness concerning Jesus Christ.

**KEY WORDS:** exegesis; theology; global image of Jesus; the Kingdom of God; the Lord's Supper; the death of Jesus; pro-existence; following Christ.

## 1. INTRODUCCIÓN

El acuerdo del método histórico-crítico de la exégesis bíblica con la teología del Verbo o «cristología de la Palabra», en expresión de Benedicto XVI<sup>1</sup>, de la que tanto la exégesis como la teología han vivido desde el tiempo de los Padres<sup>2</sup>, ha sido un *desideratum*, más o menos consciente, de teólogos y exégetas, en estos al menos implícito en la necesidad de completar la exégesis crítica con la hermenéutica de sentido. Por su parte, Heinz Schürmann (1913-1999) ha cumplido un largo camino de trabajo histórico-crítico sobre la Escritura, que destaca especialmente por su acercamiento consciente a la teología y a la vida cristiana. En

---

<sup>1</sup> Cf. Benedicto XVI, Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia *Verbum Domini* (30 de septiembre 2010) §11-13 (Madrid: San Pablo, 2010) 28-36. Cf. también Joseph Ratzinger-Benedikt XVI, *Jesu von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, 3.<sup>a</sup> ed. (Freiburg: Herder, 2007), 14ss, en donde el autor precisa que el método histórico-crítico, indispensable para la exégesis, debe autosuperarse en tres direcciones: la del sujeto de la historia bíblica, la del autor de la Escritura y la de concepción de la noción de historia, para corresponder al estudio histórico y literario de la Biblia sin perder su unidad.

<sup>2</sup> Cf. sobre esto los testimonios de los Padres y la teología monástica en Henri de Lubac, *La Escritura en la Tradición* (Madrid: Fundación Maior-BAC, 2014).

estas páginas quisiéramos poner de relieve lo que nos parece el punto frontal de su trabajo exegético, dedicado especialmente a los evangelios sinópticos, siempre en un diálogo franco con la teología dogmática y fundamental: una comprensión de la Escritura iluminada por la *sequela Christi* como su contexto adecuado<sup>3</sup>.

Conviene comenzar mencionando que el seguimiento de Cristo no es solo uno de sus principales objetos de estudio. Heinz Schürmann, el exégeta, era considerado por los demás sacerdotes que lo conocían como un maestro espiritual, dotado de una inteligencia teológica particular que le permitía conectar la vida cristiana con la Escritura. Fue ordenado sacerdote en 1938, en la diócesis de Paderborn. En 1950 terminó sus estudios de doctorado y 1952 fue habilitado como profesor en Münster.

Pero en 1953 el joven profesor dio un paso que comprometía su promisoría «carrera» académica, pues aceptó el cargo de rector del Estudio Teológico en Erfurt, el único de la entonces República Democrática de Alemania, tras el telón de acero. Allí permaneció de 1953 a 1978, incluso como emérito, compartiendo con otros profesores y sacerdotes diversas tareas eclesiales en la estrechez que la dictadura comunista imponía. Desde la Alemania pobre, rechazó invitaciones para enseñar en la Alemania rica y en Austria: Bamberg, Münster, Bonn, Paderborn y Viena. Entre sus tareas, sin embargo, la de la investigación y la enseñanza no era secundaria; en cuanto a lo primero, continuó con los trabajos que con el tiempo han sido reconocidos con el doctorado *honoris causa* de Aberdeen, Uppsala, Lovaina, Viena, Estrasburgo, Bochum y Paderborn, además de los nombramientos para la Pontificia Comisión Bíblica y la Comisión Teológica Internacional, perito conciliar y del diálogo ecuménico. En cuanto a la enseñanza, está entre los fundadores del centro teológico de Erfurt. Y, más ampliamente, «las huellas que ha dejado como maestro espiritual se pueden tocar con las manos hasta hoy, no sólo en la nueva Alemania Federal»<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Una presentación sucinta de la persona y la obra se encuentra en Claus-Peter März, “Heinz Schürmann (1913-1999)”, en *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, eds. Cilliers Breytenbach y Rudolph Hoppe (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008), 417-426. Cf. también Andreas Wollbold, “Aus Proexistenz leben. In memoriam Heinz Schürmann (1913-1999)”, *Geist und Leben* 73, n.º 3 (2000): 225-232.

<sup>4</sup> Wollbold, 225.

La valiente y generosa decisión de Schürmann representa bien su concepción de la Palabra de Dios, que transforma la vida del cristiano, especialmente del sacerdote, en amor y servicio. Testimonio personal de lo que aquí se quiere decir sobre exégesis y seguimiento de Cristo<sup>5</sup>. Hombre de la Biblia en este sentido profundamente personal, tenía que ser «herido también por el *mysterium iniquitatis*»<sup>6</sup>, lo que da a su visión cristiana un sentido especial de realismo de la salvación, que se resiste a reducir el cristianismo a fenómeno religioso, cultural o ideológico. «Quedar dominados por la figura de Jesús, poder exclamar como Juan el día de la Pascua: “¡Es el Señor!” (Jn 21,7): en virtud de esta experiencia, Schürmann apenas podía imaginarse como exégeta que una experiencia tan sobrecogedora como el estar junto con el Señor en la tierra pudiera ser destruida por representaciones subjetivas de cualquier clase»<sup>7</sup>.

La obra de Heinz Schürmann se compone en gran parte, no únicamente como se verá, de artículos y conferencias. Esta obra tiene siempre un mismo centro, lo que le da una fuerte unidad: la imagen global de Jesús trazada por el testimonio bíblico; y tiene siempre un mismo trasfondo, que con frecuencia pasa a primer plano: la experiencia eclesial de la fe. La mirada de Schürmann al misterio de Jesucristo y a toda su irradiación teológica y eclesial, se formó desde su juventud, en el ambiente de renovación espiritual del período de entreguerras, una

«irrupción intelectual... que nosotros experimentábamos y portábamos como juventud: como movimiento litúrgico, movimiento bíblico, el despertar de la responsabilidad por el mundo y de la conciencia de los laicos, movimiento social y, más tarde, también movimiento ecuménico. Nuestro maestro indiscutido era entonces Romano Guardini... En la unidad el movimiento litúrgico y del movimiento bíblico experimentábamos personalmente al Señor glorificado como nuestro partner»<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> H. U. von Balthasar medita acerca de la expresión acuñada por Schürmann a raíz de esa experiencia: es necesario aprender a trabajar en los «Zwischenräumen», espacios intermedios, que los poderes megalíticos no pueden evitar dejar cuando pretenden ocupar la totalidad de la vida de los hombres, como cuando Israel tiene que sobrevivir como Pueblo de Dios entre Asiria y Egipto y después bajo la amenaza de sucesivos imperios. Cf. Hans Urs von Balthasar, *Du krönst das Jahr mit deiner Huld*, 2.<sup>a</sup> ed. (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2000), 15-22.

<sup>6</sup> Wollbold, 226.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 227.

<sup>8</sup> Heinz Schürmann, Carta del 10 diciembre de 1999, la víspera de su muerte, a Cordula Langner, en Cordula Langner, *Pro-Existenz Jesu: Das Jesus-Bild Heinz*

En sus recuerdos, a Guardini se unen otros nombres que marcaron esos años: los filósofos del principio dialógico Ferdinand Ebner y Martin Buber, y, como influencia teológica directa, Johannes Pinski. Su orientación hacia la exégesis está vinculada a la amistad, iniciada hacia 1933, con Heinrich Kahlefeld.

«Aquí se basa ciertamente mi anhelo de buscar las expresiones establecidas de la majestad cristológica, en los hechos y el destino de Jesús, y así el encuentro bíblico con Jesús se unía al encuentro con Cristo, en los métodos histórico-críticos. El Jesús de su tiempo en la tierra fue para mí, cada vez más, objeto de investigación, a cuyo servicio debía ponerse el interés particular en las “palabras” de Jesús»<sup>9</sup>.

Sin embargo, Schürmann reconoce en la misma carta que citamos, que ni Paderborn, ni en Münster, ni en Roma (Instituto Bíblico Pontificio) tuvo maestros de exégesis. «He recorrido mi camino siempre como autodidacta»<sup>10</sup>.

Esta sumaria reconstrucción del camino hacia la exégesis de Heinz Schürmann nos obliga a precisar más lo que se decía acerca de la forma de la totalidad de la obra: un centro muy definido y un campo de irradiación muy amplio, es decir, la investigación exegetica histórico-crítica en el contexto de la vida de la Iglesia, con referencias a la teología dogmática, a la teología moral, a la filosofía, al discernimiento cristiano sobre lo cultural, social y político y, en muy buena medida, al crecimiento espiritual de sacerdotes y todos los fieles. Cordula Langner, que en su completísima bibliografía incluye 233 escritos<sup>11</sup>, sugiere con precaución que se podrían clasificar en las proporciones de un tercio de trabajos científicos y dos tercios de trabajos entre científico-espirituales y puramente espirituales<sup>12</sup>. La autora insiste en que exégesis y espiritualidad son inseparables en la obra de Schürmann, lo que nos parece indudable, solo que, aun así, la continuidad de los temas y la variedad de estos nos parece más grande de lo que se refleja en tal clasificación. De hecho, no oculta la autora su preferencia por los temas espirituales y un distanciamiento sobre la exégesis de Schürmann (en el fondo sobre las posibilidades de

---

*Schürmanns. Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung* (Münster: LIT 2003), 148.

<sup>9</sup> Ibid., 148.

<sup>10</sup> Ibid., 150.

<sup>11</sup> Cordula Langner, 359-384.

<sup>12</sup> Cf. Ibid., 151-152.

la exégesis histórico-crítica)<sup>13</sup>. Se diría que en el muy meritorio trabajo de Langer se pierde de vista del peso teológico de la exégesis y de la espiritualidad de Heinz Schürmann. Por nuestra parte, en estas páginas interesa especialmente la relación entre exégesis y teología.

Para este trabajo nos basamos básicamente, no exclusivamente, en el libro de Schürmann *Jesus - Gestalt und Geheimnis*<sup>14</sup>, que contiene una selección de sus trabajos de investigación y de síntesis, que van de 1960 a 1985, más un buen número de importantes notas y anexos del autor, según informa el editor, Klaus Scholtissek. Nuestra convicción es que este volumen es suficientemente representativo de la orientación central y de la irradiación total de la obra de Schürmann. Sobre ello, C.-P. März afirma que, en la época en que Schürmann se ocupaba de los *ipsissima verba*,

«se trataba siempre también de la figura de Jesús. Desde 1970 de orientó vigorosamente a aspectos especiales de la tradición de Jesús para poder circunscribir más de cerca los contornos de la figura del Nazareno... Sobre todo, emprende este esfuerzo en el volumen de ensayos *Jesús – Gestalt und Geheimnis*, en el que se reúnen 23 estudios particulares en una presentación coherente. El libro es también un intento convincente de reunir las líneas de trabajo de muchos años»<sup>15</sup>.

## 2. LOCUS THEOLOGICUS

Como exégeta de los evangelios sinópticos, especialmente el de san Lucas, la obra de Heinz Schürmann gira en torno a tres grandes temáticas (desigualmente tratadas en lo cuantitativo, pero análogamente decisivas para la obra total): la oración de Jesús, en especial el padrenuestro, e inseparablemente la predicación de Jesús del Reino de Dios, la eucaristía y el círculo de los discípulos. En su trabajo predomina el interés histórico-crítico, asumiendo el planteamiento de «die neue Frage o the

<sup>13</sup> Cf. *Ibid.*, 163-165 y 346-350.

<sup>14</sup> Heinz Schürmann, *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, ed. Klaus Scholtissek (Paderborn: Bonifatius, 1994). Existe una versión española incompleta con el título, *El destino de Jesús: su vida y su muerte* (Salamanca: Ed. Sígueme, 2003). Falta en esta edición la tercera parte, casi 70 páginas con ensayos de primera importancia, aunque ciertamente bajo el título alemán de “Anhang” (apéndice o anexo).

<sup>15</sup> März, “Heinz Schürmann (1913-1999)”, 423-424.

new quest»<sup>16</sup>, es decir, el nuevo planteamiento de la investigación histórica sobre Jesús que se pregunta y busca la continuidad entre el *kérygma* eclesial y la predicación histórica de Jesús. Varias veces es citada la famosa expresión de E. Käsemann: la continuidad del Evangelio en la discontinuidad de las etapas temporales y en la variación del *kérygma*; pero esto con una crítica a la limitación programática de la teología kerygmática (de Bultmann y todavía de sus discípulos), porque en ella «la conducta y el destino de Jesús entra en consideración sólo secundariamente»<sup>17</sup>. A pesar de esta reserva ante a dicha *new quest*, «no se puede hablar todavía de una novísima cuestión separada de la *new quest*, pero sí de un novísimo modo de poner la cuestión [*von neuestem Fragen*]»<sup>18</sup> sobre la persona, la actuación y el destino de Jesús.

En este novísimo modo de preguntar sobre la cuestión sobre el Jesús histórico, se encuentra Heinz Schürmann con sus investigaciones, que perciben la historia detrás del *kérygma*, y que se abren a la pregunta hermenéutica y a la teología (los nombres, las citas, las discusiones en las notas son incontables, testimonio de un diálogo verdaderamente incorporado al método de trabajo). Pero esto exige una autocrítica del método histórico-crítico.

«Se requiere la crítica de los métodos. Hay que saber lo que realmente se ha alcanzado, así como hay que saber acerca de los límites de cada método. Los métodos son determinados por sus objetos y por eso son ciegos a los objetos extraños. Críticamente utilizados, los métodos no deben obstruir la mirada al Jesús terreno; sólo una investigación encerrada en un método y sólo la absolutización de algún método oscurecen el objeto. Más que nunca hoy es necesario un pluralismo de métodos. Sólo mediante renovados intentos desde distintos lugares y con métodos variados puede la ciencia histórica acercarse a su objeto. Muchas unilateralidades de la investigación exegética son producto de un monismo metodológico... Una investigación que trabaje con pluralidad de métodos encontrará en la cuestión de Jesús convergencias con fuerza probatoria que llevan en este sentido a resultados confiables»<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> H. Schürmann, “Zur (aktuellen) Situation der Leben-Jesu Forschung”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 370.

<sup>17</sup> *Ibid.*, 370.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 370.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 367-368.

Sin embargo, estos resultados confiables lo son desde el punto de vista de la investigación histórica, que no puede aportar sino certezas siempre parciales. Schürmann insiste en este límite, que no debe inquietar al creyente, ni moverlo a buscar soluciones forzadas (los evangelios como un género biográfico, la memoria oral de los pueblos antiguos que garantizaría la fidelidad de la trasmisión desde Jesús hasta la redacción de los evangelios, etc.). No es el papel de la investigación histórica proporcionar la certeza de la fe, si bien la certeza de la fe se refiere también a los hechos históricos. En este punto la exégesis debe dialogar con la teología fundamental y servir con sencillez su parte en la tarea teológica total, particularmente en lo que se refiere a la «imagen global de Jesús».

El nuevo modo de plantear la *quest* de la historicidad no lleva al olvido de los métodos desarrollados anteriormente, sino a su ampliación e integración, pues «los métodos bíblico-científicos siempre encuentran la verdad sólo en el trabajo conjunto»<sup>20</sup>. No sabe nuestro autor predecir a dónde llevará este nuevo modo de poner la cuestión, pero espera que el escepticismo que ha amenazado al método histórico-crítico podría ser superado. Las siguientes palabras pueden resumir la percepción de Schürmann de la orientación del trabajo en el que colabora con muchos otros:

«Tan pronto como los esfuerzos hermenéuticos hayan sido clarificados en torno a un nuevo horizonte de comprensión, y la crítica del método crítico haya alcanzado resultados confiables, se podrá conquistar de nuevo, más allá de todas las implicaciones acríicas y prejuicios, una “imagen de Jesús” confiable -como figura total, con todas las preguntas que quedan abiertas respecto de los perfiles de detalle-, que pueda elevar la pretensión de poder estar ante la razón histórico-crítica y que, al mismo tiempo, pueda ser un nuevo impulso para la fe, la predicación y la vida cristiana»<sup>21</sup>.

Unir por tanto la «figura total de Jesús» y los detalles históricos sobre Jesús, es el deseo de Schürmann. Las dos cosas se complementan, más aún, se exigen y sostienen. La historia, hoy es bien claro para todos, no puede alcanzar una certeza más allá de la probabilidad: ni el criterio de semejanza (Bultmann: es probablemente histórico lo que no puede

<sup>20</sup> H. Schürmann, “Zur Kompositionsgeschichte der Redenquelle. Beobachtungen an der lukanischen Q-Vorlage”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 406.

<sup>21</sup> Schürmann, “Zur (aktuellen) Situation der Leben-Jesu Forschung”, 376.

venir ni del ambiente judío ni del ambiente helenista), ni el de tradición múltiple ni el del «corte transversal» (que encuentra en distintos e independientes estratos de la tradición rasgos de lo que así se podría particularizar como «núcleo histórico»), llegan a una seguridad total aunque aporten una cierta fiabilidad (mayor la del «corte transversal»), por lo que se debe buscar la convergencia de sus resultados y someterse a un control por parte de la imagen total: «más decisivo para el hallazgo de un “núcleo seguro”, es la prueba de si de éste resulta una *imagen total de Jesús* histórica y personalmente comprensible»<sup>22</sup>, imagen coherente históricamente con el desarrollo del cristianismo primitivo y que no se puede ignorar en virtud de un objeto histórico de investigación.

Nuestro exégeta vuelve con frecuencia a esta convicción:

«Pero puesto que... a partir del particularizado “núcleo [histórico] seguro” difícilmente se puede buscar una imagen de Jesús que dé como resultado una imagen total, hay que *dar por anticipado* a ésta una prioridad, sobre la base de criterios positivos. Una imagen total así, dada ya previamente y siempre de nuevo críticamente confirmada, puede entonces ayudar como criterio total para dar por ciertos los conocimientos de detalle y para, cuando corresponda, no declararlos seguros»<sup>23</sup>.

«Una imagen total así requiere ciertamente ser “contemplada”, pero luego también debe ser comprobada mediante hipótesis de trabajo... La imagen total se debe dejar verificar siempre de nuevo por los resultados particulares»<sup>24</sup>.

«No puede ser elaborada ninguna imagen total de Jesús y de su predicación si sólo se puede trabajar con resultados moralmente ciertos, que han de ser investigados con la ayuda de los métodos histórico-críticos, porque algunas verdades históricas pasan a través de la red de métodos histórico-críticos quedando sin atención posible y dejando un saber mínimo como residuo, que puede ofrecer sólo una caricatura»<sup>25</sup>.

<sup>22</sup> H. Schürmann, “Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des Unähnlichkeitskriteriums”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 425.

<sup>23</sup> *Ibid.*, 425.

<sup>24</sup> H. Schürmann, “Jesu Tod als Heilstod im Kontext seiner Basileia-Verkündigung”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 173n26.

<sup>25</sup> H. Schürmann, “Jesu urereigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 209.

La imagen global de Jesús, como presupuesto, verificación y resultado de la exégesis, había sido ya exigida por Romano Guardini<sup>26</sup>; Benedicto XVI ha hecho sentir de nuevo su necesidad<sup>27</sup>. Schürmann recuerda más de una vez la expresión, tomada de Adolf Schlatter, *Seh-Akt* (lit. acto de visión), un acto contemplativo o *intuitio* como correlato subjetivo a la imagen total: «Antes de éstos [los métodos filológico-históricos] es necesario, en una interpretación de la Escritura, una intuición como presupuesto»<sup>28</sup>. Esta percepción de la imagen total es lo único que puede estimular la obtención de resultados de detalle; de ninguna manera la duda metódica puede ser eficaz para esto<sup>29</sup>.

En una rica nota sobre el valor cognoscitivo de esta percepción intuitiva, también en las ciencias físicas –con recurso a C. F. von Weizsäcker y W. Heisenberg–, se nos explica el sentido del título del libro en relación con dicha intuición, en especial por lo que se refiere a su segunda parte, *Schau der Gestalt*, «percepción de la forma». *Gestalt*, «forma» en el sentido fuerte, ontológico y epistemológico, es la palabra escogida para el título, y no *Bild*, imagen, o *Gesamtbild*, imagen total. «*Schau der Gestalt*»<sup>30</sup> es para Schürmann la *intuitio* contemplativa sobre los datos evangélicos que da acceso a la persona, destino y mensaje de Jesús. Al respecto, hay que «añadir que también el *Sehakt* debe ser valorado plenamente como evento histórico de conocimiento y no representa un prejuicio tomado de la fe postpascual en Cristo (la cual de

<sup>26</sup> Cf. Romano Guardini, *Das Bild des Jesus dem Christus im Neuen Testament* (Würzburg: Werkbund-Verlag 1953); *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*, 2.<sup>a</sup> ed. (Würzburg: Werkbund-Verlag, 1961).

<sup>27</sup> Cf. Benedikt XVI, *Jesus von Nazareth*, 9-13.

<sup>28</sup> Schürmann, “Jesu Tod als Heilstod im Kontext seiner Basileia-Verkündigung”, 173.

<sup>29</sup> Cf. Schürmann, “Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des ‘Unähnlichkeitskriteriums’”, 421-422.

<sup>30</sup> La expresión la toma Schürmann del título del primer volumen de la estética teológica de H. U. von Balthasar. Sobre la dialéctica entre el Cristo de la fe y el Jesús de historia, se nos dice allí que «carece de la dimensión de la intuición estética. La figura que viene a nosotros desde la Escritura, es dividida según una crítica histórica, hasta que no queda del organismo vivo más que un conglomerado de carne, sangre y huesos. Se trata de una incapacidad para leer la figura completa en el campo de la teología, que es la misma que se manifiesta en una biología y una psicología mecanicista en todos los grados frente al fenómeno unitario de lo que está vivo»: Hans Urs von Balthasar, *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*, 3.<sup>a</sup> ed. (Trier: Johannes Verlag Einsiedeln, 1988), 167-168.

ninguna manera puede ser principio constitutivo del proceso histórico de conocimiento)»<sup>31</sup>.

Es en este lugar de la historia reciente de la teología en el que se encuentra Heinz Schürmann con su trabajo histórico-crítico, consciente de las limitaciones de los resultados tan particulares de sus métodos, pero precisamente esta conciencia de limitación hace que cuasi naturalmente nuestro exégeta permanezca, con todo su rigor crítico, en un diálogo abierto con la teología dogmática y fundamental (las citas de teólogos son numerosas, numerosísimas las de exégetas). La obra de Schürmann conoce una etapa en la que este diálogo con la teología llegó a ser muy intenso, entre 1973 –cuando propuso el término preferido de su propio «horizonte hermenéutico», el de la «proexistencia»<sup>32</sup> que caracteriza toda la vida de Jesús y la actitud de Dios al enviar a su Hijo– y los primeros años 90 al menos; en estos años el concepto fue acogido con entusiasmo, citado por los teólogos destacados en esa época y por el magisterio de Juan Pablo II<sup>33</sup>.

En fin, Schürmann se encuentra en ese trabajo duro de la exégesis detallada de la historia de la tradición, que, sin embargo, no pierde nunca de vista la *Gestalt* de Jesús. Hay que notar que su diálogo con exégetas y teólogos adquiere una especial franqueza porque no conoce ni sobrecarga apologética sobre la historicidad de los evangelios ni *epokhé* de escepticismo histórico. Para él los métodos históricos por sí mismos no pueden resolver esta cuestión; además, los métodos mismos necesitan una revisión profunda en sus presupuestos teológicos (no son tan «científicamente neutrales» como algunos parecen creer), hecha la cual, el problema de la historicidad aparece de una manera completamente distinta. Por eso, las verdaderas cuestiones de la exégesis moderna no llevarán a la ruptura con la savia más honda de la exégesis antigua, por más que exijan una metodología del todo diversa. La novedad exegética en la

<sup>31</sup> Schürmann, “Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des ‘Unähnlichkeitskriteriums’”, 429n26.

<sup>32</sup> Cf. la detallada exposición del concepto y su recepción inmediata en H. Schürmann, “‘Pro-Existenz’ als christologischer Grundbegriff”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 286-315.

<sup>33</sup> El mismo Schürmann ha reunido las referencias en *ibid.*, 286-287nn4-7. Pero el concepto ha seguido siendo estudiado. Además del mencionado estudio de Cordula Langner, cf. Johannes A. Kudera, *Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen* (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2015).

unidad de la tradición cristiana es algo connatural en la visión de Heinz Schürmann. Tampoco son necesarios los paréntesis metodológicos en torno a la teología de la inspiración de la Escritura. Más bien, el gran trabajo divino de la confección de la Escritura emerge en el seguimiento detallado de los procesos históricos y literarios, porque el estudioso es a la vez un discípulo de lo que estudia.

Sobre los métodos de análisis literario, con su interés por el texto y su abandono de la crítica histórica, Schürmann tiene una palabra de simpatía para el hecho de que «el centro de gravedad del interés de la investigación se desplace hoy [escribe en 1991] a la explicación sincrónica»<sup>34</sup>. Las observaciones de la historia de la redacción pueden beneficiarse de este interés. Pero, añade, no habría que hacer una opción por el texto que significara un desinterés por la historia que el texto refiere: «Quien cree en la irrupción escatológica en la historia –en el acontecimiento Cristo–, no puede abandonar la cuestión diacrónica, debe tener también interés en la investigación histórica, especialmente en la búsqueda del *kérygma* protocristiano y de la historia de la tradición de las palabras del Señor»<sup>35</sup>.

Citamos ahora una página especialmente expresiva de la «cristología de la Palabra» de nuestro exégeta, en la que encontramos los distintos elementos que queremos poner en relieve. Es la conclusión de un estudio sobre la historia de la redacción de la fuente de dichos del Señor presente en Q, o sea, la «Vorlage» de Lc (el proyecto previo de Lc, que se identifica por su semejanza con el de Mt). Reconociendo el limitado alcance de los resultados de su estudio, le parecen, sin embargo, importantes para el conocimiento de la predicación de Jesús (lo «jesuánico», como distinto del *kérygma* eclesial sobre Jesús), no ciertamente en sus *ipsissima verba*, sino en el contenido real de sus palabras, lo cual debe entrar en el más amplio contexto teológico:

«No es tan importante si y qué tanto se llega a apartar lo “inauténtico” del conjunto de las casi 250 sentencias y parábolas de Jesús transmitidas como “palabras del Señor”. El proceso de la tradición protocristiana es desde su origen y en lo esencial un proceso redaccional de combinación y composición, en el que “siguen hablando” jesuánicamente palabras primitivas y tradiciones anteriores en las diversas

<sup>34</sup> Schürmann, “Zur Kompositionsgeschichte der Redenquelle. Beobachtungen an der lukanischen Q-Vorlage”, 398.

<sup>35</sup> *Ibid.*, 398.

palabras complementarias... Cf. Jn 16,15b: “Él tomará de lo mío y os lo anunciará”... Finalmente y en el fondo, las palabras originales de Jesús se seguían diciendo en un “proceso de tradición” de naturaleza propia –¿cómo podría denominarse este proceso que no tiene analogías?–, proceso ciertamente “verbal” (finalmente, porque el Señor glorificado es “LA PALABRA”, que se expresa personalmente y se dirige y “trasmite” nuevamente en las palabras de sus días en la tierra). En este modo de tradición “verbal”, los ipsissima verba Jesu –ya hayan sido “entregados” proféticamente o apocalípticamente, ya rabínica o sapiencialmente– tienen la fuerza de llegar al oído “cristológicamente” como PALABRA DE DIOS. Las “palabras originales” (ipsissima verba) de Jesús fueron pneumáticamente tan poderosa y efectivamente comunicativas, que también en el recipiente de palabras ajenas invasoras –aún donde ya apenas podemos percibir la “vox Jesu”– tenían el vigor para seguir resonando, por lo que pudo ser garantizada la “intencio Jesu”»<sup>36</sup>.

En este resumen de «cristología de la Palabra», el reencuentro con la forma total del misterio de Jesucristo abre la certeza limitada de las técnicas de investigación a la certeza que invita a la fe y a la oración<sup>37</sup>, por vía de convergencia de indicios en una *Gestalt* única de Jesús de Nazaret. En efecto, la verdadera cuestión bíblica que plantea la exégesis crítica es cómo puede la Biblia soportar o contener la revelación de Dios en Jesucristo. Hasta ahora solo tenemos el trazo formal del camino de la respuesta: la única Palabra divina, idéntica personalmente con Jesús de Nazaret, sigue escuchándose en las palabras de la Sagrada Escritura, gracias al Espíritu divino cuya inspiración acompaña todo el proceso de la tradición, desde la vida del Señor a la redacción de los evangelios, pasando por el testimonio oral y escrito, eclesial-kerigmático.

Encontramos también aquí la descripción esquemática del método de Heinz Schürmann, su personal expresión de la *analogia fidei*: la revelación de Dios no se identifica con los *ipsissima verba Jesu*, cuya incerteza desde el punto de vista crítico es insuperable en muchos casos, sino con el contenido de ellas, el cual es sobre todo captable en la *ipsissima intentio Jesu*.

<sup>36</sup> Schürmann, “Zur Kompositionsgeschichte der Redenquelle. Beobachtungen an der lukanischen Q-Vorlage”, 416-419. Mayúsculas del autor.

<sup>37</sup> Sobre la Escritura y la oración, cf. Heinz Schürmann, *Der Geist macht lebendig*, 6.<sup>a</sup> ed. (Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1986), 13-28.

En otro lugar Schürmann dice lo mismo como definición de su modo novísimo de investigar sobre el Jesús histórico: la búsqueda de los *ipsissima verba Jesu* como núcleo histórico fiable se demostró pronto insuficiente, pues las palabras codependen de los *ipsissima facta Jesu*. Pero también, finalmente fue necesario preguntar, «con más perspectiva de éxito, por el sentido y dirección del actuar (y hablar) de Jesús, y, yendo más al fondo, por la “intención originaria” (la *ipsissima intentio*) de Jesús... pero finalmente tenemos este conocimiento sólo a partir del contexto de su destino y de la conducta de Jesús correspondiente a este destino, sobre todo a partir de la muerte que le alcanzó y a la que Él se entregó, de modo que la pregunta por la “muerte auténtica y original de Jesús” [Iesu ureigenem Tod: *ipsissima mors Iesu*] llega a ser de importancia central para la comprensión de Jesús»<sup>38</sup>.

La investigación de Heinz Schürmann sobre los relatos de la cena del Señor se orienta precisamente a identificar en su entrega a la muerte la intención de toda su existencia. Por eso hemos de acercarnos a las mismas cuestiones que este trazo formal expresa, pero ahora en el momento en que se desvela su contenido, el momento de la institución de la eucaristía, de donde es posible la caracterización de Jesús, sujeto de esta intención.

### 3. *IPSISSIMA INTENTIO JESU* EN SU «SERVICIO DE MUERTE» Y EN TODA SU EXISTENCIA: PRO-EXISTENCIA

Antes hemos dicho que la verdadera cuestión bíblica es cómo la Escritura, con su estructura e historia de palabras humanas, puede contener la revelación de Dios en Cristo. En la respuesta de Heinz Schürmann se apunta decididamente a la eucaristía: ciertamente en coherencia con toda su existencia, lo que ocurrió en la Última Cena compromete de tal manera el destino total de Jesús, que allí quedó expresado el sentido de todo lo que había vivido hasta entonces y de lo que en seguida padecerá, y de la glorificación de ese destino en la resurrección, en todo lo cual Dios mismo está comprometido. En este sentido, podemos decir, la eucaristía es carne y sangre de la Escritura, verdadero acceso al Jesús histórico y al ser mismo de Dios.

<sup>38</sup> Schürmann, “Jesu ureigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”, 204.

Los argumentos de nuestro autor son densos, elaborados desde los muchos resultados parciales, con correcciones continuas y nuevas formulaciones de las cuestiones, como es propio de los estudios bíblicos. En todo ese enorme trabajo, sin embargo, Heinz Schürmann tiene el noble arte de la *reductio*, de la reconducción a lo simple (muchas veces mediante el trabajo intenso de formular adecuadamente las preguntas), no sin atravesar por la maleza y dar razón de lo que debe ser dejado de lado para encontrar un camino. Escuchemos una de estas *reducciones* o recapitulaciones argumentativas, en la que Schürmann resume los pasos que ha dado en un conjunto de estudios:

«El que Jesús haya atribuido a su muerte un *significado salvífico* es algo a lo que hemos llegado desde el anuncio jesuánico de la Basilea. La idea de la muerte salvífica apareció dada *materialiter* cuando Jesús, como el absoluto portador escatológico de la salvación, el representante de Dios y de su Reino, tomó sobre sí conscientemente su destino de muerte, contando con la confirmación de su mensaje de salvación sostenido hasta la muerte y en ella por parte del Dios que lo exaltaba. Pero el significado salvífico quedaba así sólo *potencialmente* fundamentado en el servicio consciente y pro-existente de Jesús que no se detiene ante la muerte. Quedaba expresado sólo *implícitamente* cuando Jesús esperaba, como representante del Reino de Dios, su exaltación. Sin embargo, en los gestos de donación de la Última Cena, gestos de servicio y claros en su sentido, in extremis y en modo drástico-simbólico (e interpretado por las palabras que los acompañaban), ese significado fue *directamente tematizado*»<sup>39</sup>.

Como se ve, el hilo argumental se encuentra conducido por la imagen-total y por el significado (*intentio*) de las acciones (*facta, gesta Jesu*) históricamente no dudosas de la cena del Señor. No es el lenguaje lo que lleva a reconocer el significado salvífico de la muerte de Jesús, sino Jesús mismo, su modo de ser y de actuar, que quedó impreso en el acontecimiento de la cena.

«La entrega de Jesús a la muerte trae por tanto la salvación definitiva; su muerte constituye una alianza nueva con Dios. El doble gesto de donación en su cena de despedida podría describirse con estas palabras: Yo mismo, en mi entrega pro-existente, soy un “alimento” y una “bebida” para vosotros (y los muchos) como pan y vino; vosotros

<sup>39</sup> Ibid., 237-238.

sois alimentados desde la cruz. Mi entrega pone el fundamento de la salvación, y mis dones os la ponen al alcance»<sup>40</sup>.

Nuestro exégeta piensa que Jesús no usó las categorías veterotestamentarias con las que la Iglesia anunció después de la pascua el misterio de la salvación en Cristo, pero esto sin cuestionar la legitimidad de este uso cristiano no jesuánico. Ni el Siervo de Yahvé, ni la concepción tardojudía de la muerte martirial pueden explicar la conciencia de Jesús que le permite introducir la llegada del Reino de Dios no solo a pesar de su muerte, ni solo a causa de su muerte, sino *en* su muerte misma: en la entrega de su carne y su sangre como alimento. Por lo mismo, tampoco es necesario atribuir al lenguaje de Jesús los títulos cristológicos evangélicos. Nada de esto es en desventaja del dogma cristológico, sino al contrario, es una valiosa ayuda para hacer de tal «conocimiento nocional», si se nos permite usar la distinción de Newman, «un conocimiento real», ciertamente mediante la aceptación de la oscuridad de la cruz. Porque el dogma cristológico no nos pone a salvo del escándalo de la cruz mediante una domesticación conceptual del mismo, sino que nos introduce en la presencia del misterio indecible:

«El saber originario de Jesús acerca del significado salvífico de su muerte puede haber sido existencial y pre-conceptual, más aún, este saber superaba todos los esquemas soteriológicos transmitidos, en la medida en que su auto-comprensión (como “Hijo”) le permitía decir *Abba* y hacer presente, como “el que ha venido”, la Basileía y su salvación; presumiblemente la autocomprensión de Jesús dejaba atrás todos los títulos “cristológicos”... De un modo o de otro, quien atribuye a Jesús una conciencia como el absoluto portador escatológico de la salvación, no sólo le debe atribuir un saber acerca del significado salvífico de su muerte, sino también una comprensión originaria de su muerte»<sup>41</sup>.

Esta reconducción de la investigación de detalle vuelve, como se ve, a la imagen-total de Jesús que, a partir de los años 70, fue más y más calificada por Schürmann mediante el concepto de pro-existencia, como característica de la vida y muerte del Señor que revela el ser mismo

<sup>40</sup> H. Schürmann, “Jesu Tod – unser Leben. Ein Versuch zu verstehen”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 275.

<sup>41</sup> Schürmann, “Jesu urereigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”, 238.

de Dios, porque la pro-existencia de Jesús señala a su pre-existencia en Dios:

«El significado salvífico de la muerte de Jesús pertenece no sólo a la predicación postpascual de Cristo; tenía ya su “pre-estructura” en la predicación de Jesús: la conducta pro-existente de Jesús es, con toda la discontinuidad, el *continuum* desde el Jesús que predica al Cristo predicado, es la conducta, más allá de esto, por la que Jesús, como el Cristo, es imagen y representante de la pro-existencia de Dios y de su Reino (entonces la pro-existencia de Jesús se funda en su pre-existencia)»<sup>42</sup>.

Convendrá mirar de cerca el concepto de su pro-existencia y su importancia en la obra de Heinz Schürmann. La exposición global nos hace pasar de la pro-existencia como característica de la vida del Jesús terreno a la pro-existencia como característica del Dios que se revela en Jesús y del Reino de este Dios y, por tanto, como característica de la vida cristiana. En cuanto a la inspiración del término, «objetivamente el discurso sobre el Cristo pro-existente fue prediseñado por K. Barth y preparado por la caracterización de Jesús como “hombre para los demás” por parte de D. Bonhoeffer»<sup>43</sup> y, como concepción teológica consistente, «debe mucho a las intuiciones del librito programático de H. U. von Balthasar, *Sólo el amor es creíble*»<sup>44</sup>.

Pero esta inspiración teológica responde directamente al *pro-nobis* del Credo y al *hyper* neotestamentario: «Las expresiones con *hyper* del Nuevo Testamento caracterizan un aspecto formal que lleva al centro del anuncio cristiano... El significado fundamental del lexema implica un “más allá” (local o en sentido traslaticio)»<sup>45</sup>. De esta constatación Schürmann se vuelve hacia la filosofía. Haciendo un guiño al personalismo, propone confrontar este ser-para-otro o «pro-ex-sistir» con el ser-en-sí o «sub-sistir» de la metafísica tradicional de la sustancia; pero finalmente este momento filosófico también deberá ser iluminado por la fórmula de Tomás de Aquino, según la cual la *missio* de Cristo es idéntica con la *processio a Patre* del Hijo<sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Ibid., 237.

<sup>43</sup> Schürmann, “‘Pro-Existenz’ als christologischer Grundbegriff”, 287-288.

<sup>44</sup> Ibid., 286n1.

<sup>45</sup> Ibid., 288.

<sup>46</sup> Cf. Ibid., 297.

Schürmann reconoce que la pro-existencia del Hijo revela la identidad de Dios como amor, que es en sí mismo pro-existente en la Trinidad inmanente: «La pro-existencia amante del Padre actúa la pro-existencia amante de Jesús, personalmente como su eterno ser-Hijo y temporalmente en la naturaleza humana»<sup>47</sup>. Entonces, puesto que «la teología trinitaria tiene en sí una metafísica»<sup>48</sup>, «ni la sustancia de los antiguos ni el sujeto de los modernos son lo último, sino la relación como categoría primera de lo real»<sup>49</sup>. Una última referencia a la teología trinitaria, siguiendo a Balthasar, sitúa la tensión entre pro-ex-sistir y sub-sistir más allá de la dialéctica entre filosofía antigua y moderna, en su ámbito real de amor divino: pues la entrega kenótica del Hijo de Dios representa la esencia de Dios como amor,

«el presupuesto de esta comprensión es un concepto determinado de persona: desde esta entrega “también la persona creada no habrá ya de ser descrita primariamente como estar-en-sí, sino más profundamente (pues es creada a imagen y semejanza de Dios) como volver-a-sí (reflexio completa) desde el siempre ya alienado estar-fuera-de-sí como interioridad que se entrega y expresa” (Balthasar)»<sup>50</sup>.

De este modo el ser-en-y-para-sí de la subsistencia personal no se opone al ser-para-otro de la *relatio*, aunque ciertamente se pide a la metafísica un alargamiento «catalogico»<sup>51</sup>, es decir, no solo un intento nuevo de ana-logía desde el ser creado al ser divino, sino una apertura de la metafísica a la revelación, apertura producida por la *katábasis* divina, por el descenso de la verdad eterna de Dios a la historia de nuestro mundo.

Siendo así, el alcance del concepto de pro-existencia debe ampliarse a la interpretación del ser mundo y, en particular, al sentido ético-político de la edificación del mundo humano. Al contrario de lo que pasa en el mundo, en el que los corazones están siempre ocupados con el yo,

«en Jesús de Nazaret parece venir a nuestro encuentro un hombre que, en lugar del corazón del hombre apegado al yo, tiene un “espacio

<sup>47</sup> Ibid., 310.

<sup>48</sup> W. Löser, cit. en ibid., 309.

<sup>49</sup> J. Ratzinger y W. Kasper, cit. en ibid., 310-11.

<sup>50</sup> H. Schürmann, “Der pro-existente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 337.

<sup>51</sup> Schürmann, “Zur (aktuellen) Situation der Leben-Jesu Forschung”, 378.

vacío [Hohlraum]” desde el que fluye un amor radical y no reactivo [reaktionlose] por Dios y por el prójimo. Pero esto es así porque a través de este espacio vacío fluye el amor de Dios al mundo. Así, Jesús es el hombre verdaderamente “libre”, liberado de sí mismo y de todas las constricciones de la existencia. Así Él es el modo de existencia de Dios para el hombre y para el cosmos. Sólo porque Dios en Jesús es “violentado” y en un “abajamiento” inaudito ha estado presente en Él y tiene en Él el espacio para el amor, la pro-existencia de Dios para los hombres está presente en la pro-existencia de Jesús y el *engagement* de Dios nos llega en el *engagement* de Jesús»<sup>52</sup>.

Pero si la pro-existencia de Dios es característica de su amor esencial y personal, se ha de apropiarse especialmente al Espíritu de Dios que se hace Espíritu de la Iglesia:

«En la muerte pro-existente de Jesús y en su resurrección este poder escatológico se ha vuelto “fluido”: ese Espíritu Creador que podía reunificar las divergencias hacia la única humanidad convergente. En primer lugar, esto puede ocurrir sólo en el espacio del nuevo Pueblo de Dios, de la comunión en el Espíritu Santo que es la Iglesia, que ciertamente debería ser siempre más una fraternidad»<sup>53</sup>.

La pro-existencia divina es también la única explicación posible de la creación, particularmente la de los seres libres, criaturas en las que pueden rechazar la intención de ese amor inicial: «En última instancia, el *engagement* de Dios en el *engagement* mortal y en la resurrección de Jesús es el último principio de la creación y de la evolución»<sup>54</sup>.

Pero interesa también y especialmente a Schürmann, que había padecido con muchos la violencia de Estado, el mundo de los hombres, para el que el Evangelio debería ser el camino de una «utopía real»:

«La fuerza del Cristo pro-existente... debería apoderarse de los corazones de los hombres y configurarlos y transformar con esto las instituciones sociales hacia un “socialismo”, que no sería sólo un socialismo “humanista”, sino, más allá de esto, “pneumático”... La auténtica pro-existencia, el *engagement* que hace ir más allá de uno mismo, sólo se da por medio de la propia muerte... Sólo así puede surgir un orden social que procede del Pneūma, del poder del Resucitado.

<sup>52</sup> Schürmann, “Der pro-existente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?”, 331.

<sup>53</sup> Ibid., 335.

<sup>54</sup> Ibid., 340.

Este espacio social es el Pueblo escatológico de Dios en el Espíritu Santo, la Iglesia»<sup>55</sup>.

Y no hay nada más real que las «utopías reales... Una utopía real es para nosotros cristianos la humanidad pneumáticamente unida en Cristo. Esta se construye finalmente sólo más allá de la línea de la muerte como “comunión de los santos”, cuando este morir es sostenido por las fuerzas autotranscendentes del *engagement* de Jesús, es decir, por su gracia»<sup>56</sup>.

Así, el exégeta no duda en constatar en la historia de la Iglesia lo que encuentra en el Evangelio. Desde la comunión de los santos vive y se renueva la decisión de los cristianos en la tierra por una vida en la pro-existencia de Cristo. La espiritualidad del «último lugar» de Charles de Foucauld<sup>57</sup> ilumina el modo en que la verticalidad descendiente de la pro-existencia de Dios en Cristo y ascendente de Cristo para el Padre, se expresa horizontalmente en la pro-existencia de Cristo por los pecadores, por los marginados y por los pobres. Así se forma la cruz como única forma del amor real, también para la Iglesia y para el mundo<sup>58</sup>.

Todo este desarrollo del concepto de pro-existencia, que según nuestro exégeta debería impregnar la teología entera<sup>59</sup>, tiene el mérito y la importancia de anclar en el Jesús prepascual y pasar al Cristo anunciado por la Iglesia y a la vida y teología de la misma Iglesia. Además, permite acoger los movimientos positivos de la hermenéutica que intenta recoger del Evangelio un impulso para cambiar el mundo, sin separarse de la historia de Jesús ni del Dios de Jesús. No es necesario separar el Reino, como un concepto manejable nuestro, de la *ipsissima intentio Jesu*.

Sin embargo, «pro-existencia» es originalmente un recurso conceptual para acceder a lo que solo implícitamente se puede concebir en la imagen inmediata de Jesús, y hay que evitar que las categorías de una cristología explícita determinen demasiado lo que no puede definirse con ninguna categoría. «La conducta fundamental pro-existente de Jesús, el *hyper*, en su irrepitibilidad y unicidad pre-pascuales, no habrían podido ser articuladas categorialmente... Se debería preguntar

<sup>55</sup> Ibid., 333.

<sup>56</sup> Ibid., 335.

<sup>57</sup> Ibid., 344.

<sup>58</sup> Cf. la formación detallada de esta cruz en H. Schürmann, “Jesus, engagiert im Engagement Gottes”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 347-358.

<sup>59</sup> Cf. Schürmann, “‘Pro-Existenz’ als christologischer Grundbegriff”, 311.

por esta pro-existencia pre-conceptual o supra-conceptual de la actitud fundamental»<sup>60</sup>.

Por eso, nos encontramos en el terreno de la cristología implícita. La paradoja es que lo implícito de esta cristología no es un punto débil de la cristología eclesial, sino su fuerza y fundamento<sup>61</sup>. El concepto teológico explícito más cercano a esta fenomenología de la pro-existencia es el de representación vicaria expiatoria. El paso de un concepto al otro es fluido, según nuestro exégeta. Hacia el final de la vida de Jesús se hace necesariamente presente el juicio de Dios y, en esta situación,

«¿podía Jesús consumir su pro-existencia sostenida hasta la muerte de un modo que no fuera expiatorio?... Jesús pudo sostener su ofrecimiento de salvación sólo con una entrega última; la fidelidad a su tarea de hacer presente la salvación de la Basílica desbordó sus dimensiones corporales, cuando se entregó en ofrecimiento personal e intercesor a este acontecimiento del juicio. Una entrega imperativa (y un “comportarse” vicariamente en representación y expiación), tuvo que surgir, como por sí mismo, de su actitud fundamental pro-existente, que de cara a la situación no podía quedarse en una difusa y genérica voluntad de salvación»<sup>62</sup>.

Al respecto, la posición de Schürmann es clara: el que la muerte del Señor ha tenido lugar en representación vicaria por los pecadores, pertenece al testimonio esencial del Nuevo Testamento. Solo que no hay que querer asegurar tal cosa atribuyendo a Jesús conceptos de soteriología explícita. La declaración de que el «Hijo del Hombre ha venido a dar su vida en rescate por muchos» (Mc 10, 45), dado el conocimiento

<sup>60</sup> Schürmann, “Jesu urereigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”, 226.

<sup>61</sup> «La cristología implícita es más que la explícita, es decir el misterio de la gracia y la exigencia absolutas concentrado en medio de la historia»: Hans Urs von Balthasar, *Spiritus Creator*, 3.<sup>a</sup> ed. (Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1990), 91. Cabría recordar la enseñanza de Newman acerca del asentimiento real de la fe, que depende más de las imágenes evangélicas que de las definiciones cristológicas. Cf. John Henry Newman, *El asentimiento religioso*, 2.<sup>a</sup> ed. (Barcelona: Herder, 2010), 98-104 y 137-144. El mismo Newman muestra con gran precisión el modo en el que la sentencia dogmática se convierte en necesaria sin sobreponerse a la Escritura, en su decimoquinto sermón universitario, sobre la teoría del desarrollo doctrinal. Cf. *La fe y la razón. Sermones Universitarios* (Madrid: Ed. Encuentro, 1993), 365-403.

<sup>62</sup> Schürmann, “Jesu urereigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”, 225.

histórico-crítico que tenemos, debe ser considerada postpascual. Estamos ante una realidad que supera la imagen deuteroisaiana del Siervo de Dios y, por eso, por más justa que sea la aplicación, esta ha de conservar la distancia respecto de la realidad que quiere describir. Lo mismo habría que decir de nociones como sacerdocio, sacrificio, realeza, profecía, santidad. La vida de Jesús y su misión desbordan cuanto se pueda querer decir con la tradición precedente.

Pero no por lo anterior hay que censurar como inauténtico el uso cristológico de tales imágenes, títulos y conceptos. Son justamente usados dentro del Nuevo Testamento o en la tradición, porque no pretenden sustituir la novedad absoluta de la *Gestalt* indefinible de Jesús. En fin, en toda esta discusión, la pro-existencia de Jesús, como Schürmann la comprende, es un concepto de cristología implícita que corresponde a la cristología explícita de la *Stellvertretung*, sustitución o representación vicaria, hasta el punto de que su insistencia en el pre-concepto «pro-existencia» es para él la solución exegética de la crítica teológica actual de la idea, pero esto con el cuidado exegético de liberar la teología cristiana de una sobrecarga conceptual en la que el *analogatum princeps* no sería ya Jesucristo, sino una categoría teológica veterotestamentaria.

Por esta variedad de enfoques que la teología necesita para seguir siendo animada por la Escritura, pensamos que la aportación de Schürmann a la teología y la exégesis contemporáneas no se agota ni tampoco tiene su centro en el concepto de pro-existencia. Si en su obra notamos una cierta tensión entre la pro-existencia como «concepto fundamental» y como caracterización pre-categorial de la vida de Jesús, la tensión debería resolverse, según la analogía de la fe, en favor del primado de lo pre-categorial, es decir, de la cristología implícita sobre la explícita.

#### 4. *IPSISSIMUS JESUS ET SEQUELA CHRISTI*

La exégesis de Heinz Schürmann tiene rasgos peculiares que hacen de ella una propuesta original para recorrer el camino bidireccional del *kérygma* y *homológēsis* cristológicas al Jesús único, con su amor y conocimiento del Padre y su misión del Reino. En lo que sigue intentamos definir en cuatro puntos los conceptos fundamentales de los resultados de la exégesis de Heinz Schürmann respecto de la imagen total de Jesús, que actúa tanto como *terminus a quo* y como *terminus ad quem*.

1. Escatología y soteriología. El «descubrimiento» exegético más indiscutido, dice H. Schürmann, el de la relación de Jesús con la escatología, es abstracto sin una soteriología implícita de los eventos de Jesús, cuyo sentido queda manifiesto por su oración, por su predicación y, sobre todo, por su muerte según el significado de ella que se revela en la cena. La escatología sería incomprensible sin esta soteriología implícita porque todo el mensaje de Jesús sobre el Reino está vinculado a su persona. Un párrafo cargado de testimonios resume los resultados de la exégesis en esta dirección, siempre con la salvedad de que los intentos de definir el destino y el ser de Jesús apuntan más que llegan a la realidad:

«Con una convicción ampliamente difundida en la crítica, podemos atribuir a Jesús la conciencia de ser el mensajero definitivo de la salvación de Dios, después de Juan Bautista, mensajero del juicio final; más claramente, el profeta escatológico, mesiánicamente comprendido; mejor: Jesús era –después del “precursor de Dios”– “el último mensajero de Dios después de su último mensajero” (R. Pesch), como tal “el portador absoluto y definitivo de la salvación” (K. Rahner), el “portador y mediador del reinado de Dios”, “el instrumento de la salvación del adveniente Reino de Dios” (E. Schillebeeckx), “la primicia del Reino de Dios” (id.), el “signo del encuentro” del reinado de Dios (A. Poleg), que no sólo anuncia la Basileía, sino que también la “hace presente” en su propia conducta y destino, en hechos y palabras, con lo cual “el agente escatológico de Dios” (R. Pesch) y, a la vez, “la imagen escatológica de Dios” (W. Schrage), porque “Jesús en su predicación explica por sí mismo a Dios” (R. Pesch), es el “exégeta de Dios” (A. Vögtle); o dicho con reserva, el “representante vicario de Dios”, que “actúa en lugar de Dios” (E. Fuchs). Estas formulaciones pueden tener sus problemas, y en modo inadecuado y no plenamente satisfactorio son expresión encarecida de aquél “que ha venido”, que llama *Abba* a Dios y vincula el advenimiento de la Basileía a su propia venida»<sup>63</sup>.

La vinculación de Jesús con el Reino que predica se convierte en entrega salvífica al llegar su muerte. «Si la idea de Jesús de la Basileía estaba “personalizada” (y “cristologizada”) hacia el servicio que constituía su vida, hacia su predicación y su obra, también el servicio de su muerte puede y tiene que hacer presente la salvación de la Basileía»<sup>64</sup>.

<sup>63</sup> Schürmann, “Jesu urereigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”, 217-218.

<sup>64</sup> Ibid., 214.

Históricamente la soteriología no puede ser remitida al helenismo, porque aparece como un elemento jesuánico palestino, pues el judaísmo palestino conocía la figura del martirio ligado a la salvación final. Pero, sobre todo, el conjunto de la vida de predicación del Reino por parte de Jesús se fue mostrando de distintas maneras como algo «peligroso; vista en su conjunto, una *acción* históricamente *fracasada*, siendo en esto una *imagen del fracaso de la Basileía de Dios* en este mundo, finalmente de la kenosis de Dios»<sup>65</sup>.

Schürmann insiste en el hecho de que para Jesús se trata siempre del Reino del Padre y del plan del Padre. Puesto que este para el mismo Jesús «*quedaba abierto* y también el cómo de su realización permanecía oscuro, pudo entender su propia destinación a la Basileía también como *posible destino de muerte...* para el cual pudo esperar del Padre un posible significado salvífico, y, con la mayor apertura al plan soberano del Padre, lo habrá esperado hasta el final»<sup>66</sup>. Particularmente esto se hace presente en la cena: Jesús declara que no beberá ya del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nueva en el Reino (Mc 14,25) y, por tanto «se sabe “transformado” en el Reino de Dios mediante su muerte»<sup>67</sup>.

Por todo esto, aunque se deba mantener la discontinuidad entre el Jesús que anunciaba la salvación del Reino y el Jesús anunciado como salvación, «esencialmente la salvación estaurológica no puede ser distinta de la salvación escatológica de la Basileía»<sup>68</sup>. En la discontinuidad hay continuidad. Ambas cosas son esenciales: la discontinuidad testimonia el abandono de todo en las manos del Padre; la continuidad es la de la única misión salvífica de Jesús en el amor al Padre. «El Hijo que ha venido, en el que ha venido el Dios que juzga y da la gracia al mundo... es el núcleo esencial de toda escatología, la cual es, al mismo tiempo, la revelación de Dios por antonomasia»<sup>69</sup>. Y esa revelación *es* salvación presente, «Jesús ve el éskhaton soteriológicamente... ciertamente como salvación ya presente»<sup>70</sup>, porque es presencia actual del Padre en él,

<sup>65</sup> Schürmann, “Jesu Tod als Heilstod im Kontext seiner Basileia-Verkündignug”, 184.

<sup>66</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>67</sup> *Ibid.*, 179.

<sup>68</sup> Schürmann, “Jesu urereigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”, 208.

<sup>69</sup> H. Schürmann, “Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 126.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 118.

hasta el punto de que su escatología, «antes que escatología de futuro, es primeramente escatología de presente»<sup>71</sup>.

2. Teocentrismo y Reino de Dios en el mundo. Al volver la mirada desde la concentración escatológica de la cena a la predicación del Señor y a su oración, en realidad, la exégesis se sitúa entre la «escatología» y la «teo-logía» de Jesús, entre su perspectiva del mundo como Reino de Dios [*Ausblick*] y a su mirada hacia lo alto, hacia el Padre [*Aufblick*]. La escatología de Jesús es el Reino de Dios, su teología es el Padre. Ambas cosas no tienen que coincidir, pues la certeza en el Padre permite la incerteza respecto del modo de la realización del Reino: «La “apertura” de la predicación del Reino por parte de Jesús, que dejaba todo al Padre, no se habría dado... si Jesús hubiera tenido un saber previo absoluto acerca de la necesidad salvífica de su muerte o si hubiera sido consciente incondicionalmente del sufrimiento expiatorio en sustitución vicaria como parte constitutiva de su misión»<sup>72</sup>.

Pero con esto no se excluye la creciente conciencia de Jesús de que la misión del Reino deberá adoptar esa forma de muerte expiatoria, de modo que él «contaba con la *posibilidad* de la muerte martirial»<sup>73</sup> y la posibilidad se transformaba en certeza en la medida en que la salvación por él traída chocaba con el rechazo, y esto debió ocurrir muy pronto. En otras palabras, no es que Jesús simplemente ignorase la incondicional necesidad de su destino de muerte («*es necesario* que el Hijo del Hombre sea entregado»); más bien este destino queda incluido en la incondicionalidad de la misión recibida por el Padre de establecer su Reino. Así, la escatología queda «historizada»<sup>74</sup> en su existencia, y sigue siendo tal en el fracaso del anuncio del Reino, en su muerte, porque la misión depende del Padre: Jesús no solo trae el éskhaton, él es el éskhatos.

Una prueba exegética específica de esto la constituye el estudio de las acciones «profético-simbólicas» de Jesús, que concluye siempre en el hecho de que todas ellas, desde la multiplicación de los panes hasta los gestos de la cena, se presentan como «signos de cumplimiento

<sup>71</sup> Ibid., 116.

<sup>72</sup> Schürmann, “Jesu Tod als Heilstod im Kontext seiner Basileia-Verkündigung”, 176.

<sup>73</sup> Ibid., 177.

<sup>74</sup> H. Schürmann, “Die Basileia als mögliches Todesgeschick Jesu. Das Missgeschick des Basileia-Engagements Jesu”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 163.

escatológico»<sup>75</sup>. Pero se trata siempre del éskhaton del Padre, el perdón y la salvación del Padre, el amor paterno. «Jesús se ve no sólo ante el Dios que quiere venir en su Reino, sino como el “Hijo”, ante el Dios que es su “Padre”. El encuentro con Dios existe para el Hijo no sólo mediante el puente de la expectativa del futuro, sino ya en el presente de obediencia y amor. Jesús no sólo “anuncia” la venida inmediata del reinado de Dios, sino que “revela” a Dios, que es el regio Señor y Padre»<sup>76</sup>. El anuncio del Reino es teocéntrico, con toda la inmediatez del éskhaton: «el fin debe venir para que la santidad de Dios pueda ser revelada completamente»<sup>77</sup>.

Dios está en Jesús sin reserva alguna, con su bondad que está de parte de los pobres, de los hambrientos y desconsolados (según Lc 6,20s) porque «el Abba que se abaja tan graciosamente y que en esa triple manera ayuda y garantiza la salvación escatológica, hace que su gloria y su majestad, su auténtica divinidad, se hagan visibles... La dóxa se muestra como abajamiento y el abajamiento como dóxa... Se requiere una mirada profunda para ver interiormente tal unidad en la simple mirada de conjunto»<sup>78</sup>.

Puede tomarse como tesis central de la exégesis de Schürmann la afirmación de que, en la oración de Jesús, «la diástasis y coincidencia de mirada a lo alto y perspectiva [*Aufblick und Ausblick*] corresponde en su mensaje a la diástasis y coincidencia... entre “teología” y “escatología”... En este gran ir y venir entre el conocimiento de Dios y el anuncio del Reino, y en la compenetración de ambas cosas, reside el principal problema hermenéutico de la predicación de Jesús»<sup>79</sup>.

La oración de Jesús expresa su teocentrismo y su dedicación a la misión recibida. Según se subraye, la *Basiléia* del Abba, o la *Basiléia del Abba*, podemos reconocer la diástasis y la coincidencia. Si se toman en cuenta ambos acentos, se puede decir que la *Basiléia tou Theou* es «summa et compendium evangelii»<sup>80</sup>. Jesús no actúa meramente como un

<sup>75</sup> H. Schürmann, “Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem iridischen Jesus”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 150.

<sup>76</sup> H. Schürmann, “Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 123.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 121.

<sup>78</sup> Schürmann, “Das ‘eigentümlich Jesuanische’ im Gebet Jesu. Jesu Beten als Schlüssel für das Verständnis seiner Verkündigung”, 58.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 54.

<sup>80</sup> H. Schürmann, “Die verborgene Ursprünge Jesu in Nazaret. Die Basileia des Abba als Jesu ‘Ge-schick’”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 19.

profeta en misión, porque su destinación al Reino se funda en su personal relación con el Padre. Por tanto, su teología y su escatología tienen que estar presentes en «la oscuridad de la vida oculta en Nazaret»<sup>81</sup>.

La imposibilidad de aceptar una verdad eterna en los hechos temporales de Jesucristo, como para la cristología de la Ilustración, ha quedado siempre ya superada por la apertura mutua entre Jesús, que deja todo al Padre, y el Padre que ha enviado a Jesús, apertura que el exégeta y el teólogo descubren en la discontinuidad-continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. El padrenuestro es expresión privilegiada de todo esto:

«En el Padrenuestro Jesús ora como judío, y todo judío puede rezar con Él; para cada una de las frases se pueden documentar semejanzas judías. De hecho, Jesús... veía a cada judío como adherente suyo en potencia, o incluso como discípulo en la sequela. Lo “propriadamente jesusánico” en la oración de Jesús, sin embargo, no se encuentra en las frases aisladas, sino en la forma total: en su concentración y estructura. Pero ésta estaba determinada por la irrupción del éskhaton, por la presencia escatológica, que era el destino de Jesús y que devino su destino. El modo en que Dios –viniendo escatológicamente en su Reino– se hizo presente al mundo en la palabra y la obra, en la conducta y el destino, en la existencia y la persona de Jesús, el modo en que Él se reveló “como Padre” en el Hijo, hizo saltar por los aires el judaísmo. Sólo quien ha reconocido lo “propriadamente jesusánico” en la figura de la totalidad del Padrenuestro y en ella ha reconocido lo “propriadamente jesusánico” como cristología incoativa-implícita, ha comprendido la oración de Jesús en su profundidad»<sup>82</sup>.

3. Jesuanismo y cristología. Puesto que se trata de la persona de Jesús y no solo de su predicación, el acercamiento al Jesús prepascual desde el *kérygma* eclesial no puede detenerse en su vida pública y tiene que ir hacia atrás, hacia la vida en Nazaret.

Schürmann propone un acercamiento a esos años de vida oculta y, desde ellos a la vida pública, a partir de la fuerza de irradiación de las palabras e imágenes de su predicación pública. En efecto, dicha fuerza tuvo que estar acompañada de la irradiación de su persona, de su

<sup>81</sup> Ibid., 21.

<sup>82</sup> H. Schürmann, “Das ‘eigentümlich Jesuanische’ im Gebet Jesu. Jesu Beten als Schlüssel für das Verständnis seiner Verkündigung”, en *Jesús - Gestalt und Geheimnis*, 63.

inexplicable celibato, de una singularidad que se resiste a toda tipología psicológica y socio-religiosa. Si era conocido como «el Nazareno» (cf. Mt 2,23; Jn 1,45), lo sería probablemente en Séforis, donde su profesión podía encontrar trabajo. Pero, sobre todo, a causa de la singular fuerza de las palabras de su predicación pública,

«casi se podría creer que la idea de Jesús de la Basileía se hubiera formulado en parábolas y en sentencias ya en Nazaret. Éstas difícilmente habrían podido ser concebidas en su totalidad en los pocos meses transcurridos en los pocos kilómetros cuadrados en torno a Cafarnaúm, si bien la mayoría de las parábolas en su predicación reflejan una situación posterior. Las sentencias no tienen la forma de ocurrencias geniales del momento, sino que son señaladamente reflexivas, como “formas de memoria” acuñadas reflexivamente. Como reflejo autobiográfico hacia un suceso de Nazaret se podrá leer especialmente la parábola del Reino de los Cielos del tesoro que un hombre ha encontrado y que ha suscitado en él una gran alegría, de modo que sacrifica todo por el tesoro (Cf. Mt 13,24). ¿Quién podría contar algo así sin experiencia propia de ello?»<sup>83</sup>.

Los recursos del método histórico-crítico se ven más limitados cuando se dirigen hacia los Evangelios de la Infancia de Mateo y Lucas. El texto mismo, sin embargo, puede ser sometido a un análisis histórico y obtener resultados de interés para la cristología implícita. Schürmann lo hace en su comentario inacabado al evangelio de san Lucas.

Su conclusión es que «Lucas ha *encontrado* Lc 1-2 en *forma griega...* por lo que se refiere a la comprensión total. Tampoco es el traductor de una *Vorlage* semítica. A pesar de todas las investigaciones, la historia de la tradición de Lc 1-2 queda en la oscuridad de hipótesis contradictorias»<sup>84</sup>. Pero esta oscuridad no impide recibir el texto en toda su luminosidad por lo que se refiere a la imagen total del Señor. En especial, de Lc 1-2 recabamos como elemento esencial de la *homológēsis* su polo mariano-ecclesial, esencial también para la cristología implícita. La revelación de Dios en Jesús es correspondida por María, según una polaridad conscientemente expresada por Lucas.

<sup>83</sup> Ibid., 26.

<sup>84</sup> Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium. Kommentar zu 1,1 - 9,50*, HThK III/1 (Freiburg: Herder, 1969), 145.

«La tendencia de los relatos de anunciación [a Zacarías y a María] es eminentemente *cristológica*. Se trata en última instancia de dar fundamento teológicamente a la fe en la mesianidad y filiación divina de Jesús.... Cuanto más acentuadamente se ve que Lc 1,26-38 es un relato sobre Cristo, tanto más claramente aparece al mismo tiempo hasta qué punto está actuando una voluntad de expresión *mariológica*, que con pocos trazos –y con un manejo magistral del arte de dejar de lado– y con una reverencia que casi enmudece traza una imagen de María, que no se ha de desdibujar»<sup>85</sup>.

Así, la doble observación de Lucas sobre María, de que conservaba las cosas referentes a Jesús en su corazón (2,19.51), tiene un profundo significado acerca de la actitud de fidelidad, humildad y atención que corresponde ante la revelación divina, como se ve ya en Daniel (7,28): «El sentido de la afirmación es sin duda cristológico, pero es característico del relato lucano el que esta indicación a Cristo es formulada “marianamente”. La conservación y reflexión de María de todos estos hechos señala desde el relato hacia el futuro, del que se espera el cumplimiento»<sup>86</sup>. Esta actitud pasa necesariamente por la no-comprensión de María y José (Lc 2,50): «El no entender de los padres caracteriza la palabra de Jesús como una palabra misteriosa que alcanza una gran profundidad... Era un no entender como pregunta, abierto a Dios, no un no entender sin entendimiento»<sup>87</sup>. «El admirarse es el inicio de la fe que sale al paso, antes de que ésta alcance alguna comprensión»<sup>88</sup>.

Por lo mismo, volviendo al relato de la anunciación a María, es esencial la designación de sí misma como «“esclava”... En el modo de una máxima instrumentalidad pasiva y de una máxima disponibilidad activa da testimonio unitario del más profundo vacío y al mismo tiempo de la mayor plenitud»<sup>89</sup>, y la unidad de ambas cosas es constitutiva de la fe cristológica. Es muy notable el silencio subsiguiente del ángel, que deja a María la última palabra.

---

<sup>85</sup> Ibid., 40.

<sup>86</sup> Ibid., 117. Sobre la voluntad de expresarse marianamente, observa Schürmann que solo aquí Lucas utiliza el nominativo griego María, lo que indica una reelaboración lucana. Cf. Ibid., 138.

<sup>87</sup> Ibid., 137.

<sup>88</sup> Ibid., 127.

<sup>89</sup> Ibid., 58.

Acerca de la relación de los evangelios de la infancia con el *kérygma*, Schürmann encuentra comprensible que no se hable en los demás escritos del Nuevo Testamento de la concepción virginal de Jesús, lo que no excluye el mencionado conocimiento preluano de la concepción virginal en comunidades palestinas. El *kérygma* protoapostólico se centraba en la resurrección y la exaltación de Jesús, añadiendo en seguida su haber-venido y su preexistencia. La *homológēsis* protocristiana confesaba ante todo la mesianidad de Jesús (presente y futura). No había necesidad de hacer referencia al nacimiento sin padre. «Sólo en un estadio posterior de meditación y explicación cristológica, el inicio de la existencia en la tierra, y con ello Is 7,14 LXX, pudo pasar a ser objeto de interés para instrucción y el esfuerzo reflexivo cristológico»<sup>90</sup>. Puesto que en el judaísmo de entonces el texto isaiano no era interpretado mesiánicamente, es verosímil que el relato de la concepción virginal haya hecho comprensible el texto en modo original<sup>91</sup>. Se puede reconstruir que el relato de la anunciación, «por la naturaleza del asunto... pudo ser transmitido en círculos pequeños... [y] se necesitó tiempo ciertamente hasta que fue transmitido en los grandes centros eclesiales... Tanto Lucas como Mateo creían poder recomendar los relatos encontrados al amplio ámbito eclesial para el que escribían, porque el hecho del nacimiento virginal pertenecía a la herencia de la fe en esos círculos»<sup>92</sup>.

Pero, en el fondo, aquí el exégeta debe reconocer sus límites: hasta qué punto la figura total de Jesús exige el nacimiento virginal, hasta qué punto este es algo central, es algo que no puede ser determinado por el método histórico-crítico sin la escucha de otra instancia. Porque, ¿cómo se puede determinar el criterio que decide si los evangelios de la infancia son centrales o no lo son?:

«La investigación de un “canon más interior en el canon más exterior”, o sea, decir lo que, fuera de ese “centro de la Escritura”, pertenece aún o no pertenece ya al contenido del testimonio apostólico

<sup>90</sup> Ibid., 60-61.

<sup>91</sup> Por otro lado, Schürmann no concede mucho espacio en Lc a la libertad haggádica tardojudía en el relato, porque «en última instancia habla aquí el helenista Lucas –ciertamente por medio de tradiciones recibidas– a los helenistas, a los que eran conocidas algunas narraciones del nacimiento virginal por el ambiente cultural. La cuestión es, por tanto, cómo una expresión de este tipo fue buscada y entendida en este ambiente» (ibid., 63).

<sup>92</sup> Ibid., 61.

afirmado como vinculante, no puede ser finalmente asunto de la exégesis. Más bien esto depende de una precomprensión que, a partir de la cosa testimoniada, mantiene el “centro de la Escritura” en relación con la “totalidad de la Escritura”. Así, se requiere también un oportuno contacto interior pneumático con el evento de Cristo que se revela, para juzgar qué es lo que ha llegado a expresarse en palabras del evento de la revelación y en qué comprensión, vinculando la fe al relato concreto. El trabajo filológico e histórico puede llevar sólo en modo aproximativo a esa explicación (eclesial) de lo vinculante»<sup>93</sup>.

El centro y la totalidad de la Escritura: son conceptos que piden la actitud contemplativa que se aprende de la instancia pneumático-ecclesial, experimentada en el contacto con el contenido de la Escritura. Se podría decir que la última palabra dejada a María en la anunciación se corresponde con la entrega al Espíritu Santo por parte de Jesús de toda la revelación. La Escritura no está solo en la esfera «científica» del Logos, sino que pertenece también a la esfera del *Pneûma* divino que la ha inspirado y la inspira, *more mariano*, en el creyente. La unidad de las dos esferas inseparables hace posible la continuidad entre el Jesús prepascual y el Cristo del *kérygma*. En un escrito de carácter muy distinto, afirma Schürmann: «La contemplación del Kyrios requiere un “suelo materno”, que es mariano... La Madre de Dios adquiere significado en la vida de oración de un cristiano normalmente cuando la oración deviene una realidad interior en el Espíritu Santo»<sup>94</sup>.

4. *Sequela Christi* y exégesis. Si el *continuum* entre el Jesús prepascual y el Cristo anunciado por la Iglesia es la identidad personal de ambos descubierta por la *ipsisima intentio Jesu*, tal como la refleja su conducta, sus actos y sus palabras, pero sobre todo en su muerte, a ese *continuum* corresponde por parte de la Iglesia el *continuum* de la *sequela Christi*, iniciada en torno al Jesús prepascual, sostenida marianamente durante las rupturas del calvario y reanudada después de la Pascua por la convocación que el Resucitado hizo de sus discípulos.

<sup>93</sup> Ibid., 64. Este «contacto interior pneumático» vincula a Schürmann como exégeta a maestros espirituales como Ignacio de Loyola, Charles de Foucauld, Pascal y otros. Cf. Wollbold, 227. 229-230. Seguramente estaría de acuerdo con la afirmación de Benedicto XVI, *Verbum Domini*, §§48-49, de que los santos son intérpretes de la Escritura en un sentido muy elevado.

<sup>94</sup> Heinz Schürmann, *Rosenkranz und Jesusgebet* (Freiburg: Herder, 1989), 13.

Para Heinz Schürmann, en el ámbito de la *sequela* sigue activa la palabra del Señor como palabra última, teocéntrica y escatológica, que actúa como «un correctivo crítico enormemente eficaz»<sup>95</sup> en medio del mundo. Dicho desde la crítica de la tradición de los *logia* del Señor, Schürmann ha intentado mostrar que en el círculo prepascual de los discípulos de Jesús, y por ello en Jesús mismo, está el *primer Sitz im Leben* del origen y de la trasmisión de los *logia*. «Pero con esto quedaría abierto un acceso de historia de las formas al “Jesús histórico”, porque el “Jesús histórico” es ahora un factor del acontecer de la tradición (como su iniciador)... Porque en estos inicios lo histórico es en gran parte historia de la tradición y viceversa»<sup>96</sup>. Este acercamiento entre el círculo histórico del Señor con sus discípulos y las comunidades postpascuales de la *sequela*<sup>97</sup>, se impone sin violencia alguna, como hecho sociológico, pues «la *vida de la comunidad* de este círculo de discípulos se distinguía con claridad sociológica y programática de su entorno»<sup>98</sup>, y de los otros grupos judíos, como ha demostrado especialmente Martin Hengel<sup>99</sup>. «El círculo de los discípulos de Jesús debería ser ya como tal un signo para Israel particularmente elocuente... Los discípulos deben, siguiendo a Jesús, permanecer con Él *escuchando y aprendiendo*, para ser introducidos en la tarea mesiánica de Jesús *anunciando y actuando*»<sup>100</sup>.

Al respecto, Schürmann distingue entre el *Sitz im inneren Leben*, la situación de la vida interior del círculo de los discípulos como primer grado de la tradición, constituido por el atesoramiento de las palabras de Jesús y por la profesión de esas palabras, y el *Sitz im äusseren Leben*, la situación de la vida exterior de la comunidad: «una situación interior

<sup>95</sup> H. Schürmann, “Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 129.

<sup>96</sup> H. Schürmann, “Jesus bringt Gottes letztes Wort in letzter Stunde”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 103.

<sup>97</sup> Cf. Heinz Schürmann, *Worte an Mitbrüdern. Über geistliches Tun*, (Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1983), 57 *et passim*, incluye en las comunidades de la *sequela* al sacerdocio secular, pues concibe su ejercicio fundamentalmente como una acción de la comunidad sacerdotal en favor de la comunidad eclesial. Cf. Wollbold, 230-232.

<sup>98</sup> Schürmann, “Jesus bringt Gottes letztes Wort in letzter Stunde”, 101.

<sup>99</sup> Martin Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús* (Santander: Sal Terrae, 1981).

<sup>100</sup> H. Schürmann, “Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rättestandes)”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 67.

de profesión [de las palabras de Jesús] no hace superficial una situación exterior de trasmisión»<sup>101</sup>. Los discípulos se han de dedicar a proclamar *ad extra* el Reino, pero nunca sin profesar *ad intra* la verdad de las palabras de Jesús en su presencia como regla personal de vida. La norma de la situación *ad intra* se puede reconocer en algunas palabras del Señor (por ejemplo, Mc 10,43ss y Mt 23,8-11; Mt 7,3ss; Mc 9,50b; Lc 17,3s), que «resuenan más actuales cuando están dirigidas a una comunidad concreta; y algunas cosas que nos son transmitidas como “regla común”, podrían haber sido originariamente una “regla de comunidad” para el círculo prepascual de los discípulos»<sup>102</sup>.

El *continuum* de la *sequela* es necesario para la exégesis en el sentido de que esta exige un *sentire cum*, sentir con la norma del Señor sobre la orientación de la vida de los que entraron en el círculo existencial del Señor, particularmente de los discípulos. Pero este *continuum* pasa por la conmoción de la cruz, hasta el punto de que solo es explicable como don del Crucificado que ha resucitado: «La Basileía no viene sólo después de la muerte de Jesús; ya en la muerte misma, que trae la salvación, está la causa y el fundamento de su adveniente salvación triunfal»<sup>103</sup>. Si esto significa para Jesús una unión incomprensible entre luz y oscuridad, también se da una oscuridad luminosa para los discípulos, cuando siguen con dificultad las exigencias del camino de Jesús en servicio al Reino de Dios, el camino del servicio en la vida y servicio en la muerte de Jesús, como repite Schürmann. La cruz tiene que emerger temáticamente como centro de luz que se incorpora la oscuridad y la hace refulgente: «*El amor de la cruz de Cristo en el mundo: ésta es la realidad de las realidades*. Ella abraza la longitud y la anchura, la altura y la profundidad del mundo. Nos comportamos realista y objetivamente sólo cuando tomamos en serio esta realidad y correspondemos a ella»<sup>104</sup>.

Por otra parte, si la *sequela Christi* es, también después de la Pascua, la definición de la forma cristiana de vida, requiere del testimonio de

<sup>101</sup> Schürmann, “Jesus bringt Gottes letztes Wort in letzter Stunde”, 89.

<sup>102</sup> Schürmann, “Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rättestandes)”, 80-81.

<sup>103</sup> Schürmann, “Jesu urereigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”, 232.

<sup>104</sup> Heinz Schürmann, *Worte an Mitbrüdern. Über geistliches Tun* (Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1983), 50-51.

grupos de cristianos que literalmente, como el círculo de los discípulos, dejan todo por el seguimiento:

«En lugar del seguimiento prepascual entra postpascualmente, para todos los que se llaman cristianos según el nombre de Cristo, la confesión creyente en el Señor resucitado y exaltado y la “imitación” de Jesús... Desde siempre en la Iglesia se ha creído que en el *estado de los consejos evangélicos* –como sea que se haya mostrado, configurado y ordenado en el curso de la historia– se vive como signo el modo de vida escatológico-alternativo del “seguimiento” de Jesús de un modo empírico demostrativo. El círculo prepascual de los discípulos sigue siendo de modo especial este arquetipo del estado eclesial de los consejos»<sup>105</sup>.

Ahora bien, las dificultades de la exégesis sobre la «oscuridad del pasado [prepascual]»<sup>106</sup>, se pueden considerar correlativas a las dificultades de los discípulos para mantenerse en el seguimiento al que fueron invitados. Y la cesura de la cruz actúa también en la imposibilidad de correr fácilmente, desde el punto de vista crítico, del tiempo postpascual al prepascual; hay que reconocer la discontinuidad de los tiempos y, solo entonces, experimentar la continuidad. Esta es *real*, es la *realidad* de las *realidades*, pero siempre resulta *demasiado real* para la fe del creyente, que, ante la cruz, una y otra vez tiene que volver a empezar.

Por todo esto, la *sequela Christi* no puede ser exterior a la exégesis bíblica cristiana. El trabajo crítico, con todos sus tecnicismos, es parte humilde de la recepción eclesial de la Escritura como el testimonio del Espíritu Santo sobre el Logos de Dios hecho carne. La *sequela Christi* percibe en la Escritura la *ipsissima vox Jesu*. Él no anunciará ya el Reino del Padre sin el anuncio de la Iglesia. Porque la voz rota en la cruz ha dado la palabra en la resurrección al *kérygma*, para que sea una sola la alegría del Hijo de Dios por la comunión con el Padre y con la Iglesia (cf. 1 Jn 1,3-4).

<sup>105</sup> Ibid., 82-83.

<sup>106</sup> H. Schürmann, “Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten”, en *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, 248.

## 5. CONCLUSIÓN

Hemos intentado en primer lugar situar la obra de Heinz Schürmann en el contexto de la exégesis y la teología de su tiempo. En seguida, hemos descrito la cristología implícita que Schürmann encuentra en los evangelios, centrada siempre en la entrega de Jesucristo a la misión recibida del Padre, en una actitud que nace en el ser mismo de Dios. Finalmente, hemos querido definir en cuatro rasgos el pensamiento exegetico y teológico de Schürmann, terminando con nuestro punto de llegada, el vínculo que existe entre la percepción del Jesús histórico y su seguimiento, el que fue iniciado por sus discípulos y continuado en toda la historia de la Iglesia.

¿Qué significa todo esto para la tarea actual de la teología, para la tarea de la exégesis, nunca agotada, y para la relación entre teología y exégesis?

El primado de la Palabra de Dios en la tarea del teólogo significa que este considera aquella como la expresión más alta de la Realidad de las Realidades, como dice nuestro autor. La *Gestalt* final de la Realidad es Jesucristo, porque en él aparece el Amor sustancial que es el Dios uno y trino. Por esta necesidad de encontrarse con la figura de la Realidad en la escucha de la Palabra de la revelación, el primado de esta deviene para el teólogo primado de la contemplación sobre toda su actividad crítica. El mencionado *Seh-Akt* es fundamento y criterio de todo el trabajo de la inteligencia que «compone y divide», según la descripción de Aristóteles del intelecto agente, los textos bíblicos. El punto de partida del trabajo teológico y exegetico, según Heinz Schürmann, es el encuentro con algo que precede toda crítica: el misterio de Dios manifestado en Cristo.

La tarea del exégeta se orienta a facilitar la intuición, en una actualidad siempre renovada, de la imagen total o *Gestalt* que emerge de una profundidad insondable, por lo que todo auténtico hallazgo teológico y exegetico es a la vez una apertura a nueva investigación. Pero la contemplación de la *Gestalt* de Jesús en su profundidad trinitaria no es patrimonio de la exégesis ni de la teología. Es la fuente inmediata de la fe y del crecimiento de la fe en la Iglesia. Exégetas y teólogos encuentran aquí el inicio de sus tareas.

Por otra parte, la exégesis de Heinz Schürmann, por su sensibilidad a la novedad del Espíritu, nos parece que puede comunicar a la teología

«el espíritu de profecía» (Ap 19, 10), que debe acompañar al testimonio de Jesús en la vida de fe y la reflexión sobre ella. Profecía en el sentido bíblico, con su intencionalidad intraeclesial y su finalidad extraeclesial, palabra como juicio del mundo y de misión en favor del mundo, palabra que recuerda a la Iglesia lo esencial de su fe en Cristo y muestra caminos concretos de conversión a Dios, de servicio verdadero a los hombres, y que renueva el carácter, vigor y humildad teologales de la vida cristiana.

La coherencia del amplio arco de intereses en el pensamiento de nuestro autor señala siempre hacia la misma Palabra de Dios escuchada en el hoy de la salvación, la Palabra del interés de Dios por todo lo que ha creado y que mantiene las tensiones de la libre obediencia a esta Palabra en el mundo. El teólogo debe sentir en su carne la profecía bíblica, que le hace imposible instalarse en un sistema satisfactorio de ideas. Schürmann significó precisamente esto para las generaciones de sacerdotes y cristianos formados por él en Erfurt. Y su profetismo penetró en la conciencia teológica en los años setenta.

Por su parte, el exégeta se encuentra con las exigencias técnicas de su trabajo, que tienen una eficacia propia. La investigación exegética proporciona no pocas veces una experiencia de vitalidad del texto gracias al método, experiencia válida y útil, pero que no puede establecerse como criterio aislado de lectura de la Escritura. La orientación final de la exégesis se decide en la posición del exégeta, que se deja juzgar o no por la Palabra de Dios, y no solo la aborda como objeto de sus análisis y de su crítica.

Tradicionalmente, el conocimiento de la Escritura no ha producido una mentalidad cerrada a la teología, la filosofía y todo otro conocimiento, como se puede ver en el pensamiento de los Padres, de la teología monástica, de la gran escolástica y de nuevo en el humanismo renacentista. El exégeta hoy corre el riesgo, como advierte Heinz Schürmann, de absolutizar su metodología, como ocurre en otros ámbitos de la ciencia moderna, en los que no faltan ejemplos de reduccionismos, en los que un descubrimiento parece autorizado a explicar más cosas de las que alcanza realmente a iluminar. En nuestro caso, la precisión lingüística, la capacidad de análisis literario, el contacto con la tradición textual, el conocimiento histórico y todas las exigencias metodológicas de la exégesis, son parte del servicio que esta puede prestar a los teólogos. El hábito de la ciencia, en el sentido aristotélico, que se forma con el cincel de este rigor, facilita al teólogo el razonamiento verdaderamente bíblico,

a condición de que no se separe del hábito de sabiduría que contempla el orden total, en este caso la Escritura como testimonio del Espíritu de Dios sobre la Palabra de Dios, es decir, a condición de que el rigor metodológico no se cierre sobre sí mismo, y pierda el contacto con la Realidad de la Palabra absoluta, que no puede ser justificada por ningún método, sino solo por el Amor absoluto que la pronuncia.

Exégetas y teólogos son servidores de la fe de los cristianos. La gran desorientación de la teología moderna, según John Henry Newman, es la que ha tenido lugar cuando ha intentado quedar por encima de la Palabra divina, con la consecuencia de que la teología puede llegar a pretender ocupar el lugar de la revelación de Dios<sup>107</sup>. Heinz Schürmann nos ha enseñado que el exégeta señala a la historia bíblica y evangélica como lo irreductible a razonamiento teológico humano, y que el teólogo reconoce y ayuda a reconocer en la historia de la salvación los rasgos del Dios siempre más grande, que desde el interior de la historia ha definido el destino de todos los hombres y de toda la creación.

## REFERENCIAS

- Balthasar, Hans Urs von. *Du krönst das Jahr mit deiner Huld*. 2.<sup>a</sup> ed. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 2000.
- . *Herrlichkeit I. Schau der Gestalt*. 3.<sup>a</sup> ed. Trier: Johannes Verlag Einsiedeln, 1988.
- . *Spiritus Creator*. 3.<sup>a</sup> ed. Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln, 1990.
- Benedicto XVI. Exhortación apostólica postsinodal sobre la Palabra de Dios en la vida y en la misión de la Iglesia *Verbum Domini*, 30 de septiembre 2010. Madrid: San Pablo, 2010.
- Guardini, Romano. *Das Bild des Jesus dem Christus im Neuen Testament*. Würzburg: Werkbund-Verlag 1953.
- . *Das Christusbild der paulinischen und johanneischen Schriften*. 2.<sup>a</sup> ed. Würzburg: Werkbund-Verlag 1961.
- Kudera, Johannes A. *Die Proexistenz Jesu und das Ethos der Nachfolge. Von einem christologischen Grundbegriff zu seinen moraltheologischen Implikationen*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2015.

<sup>107</sup> Cf. especialmente John H. Newman "On the Introduction of Racionalistic Principles into Revealed Religion", en *Essays Critical and Historical*, vol. 1, 30-99 (London: Longmans, Green, and Co., 1907).

- Langner, Cordula. *Pro-Existenz Jesu: Das Jesus-Bild Heinz Schürmanns. Glaubenszeugnis der exegetischen Reflexion und Ausdruck seiner Jesus-Beziehung*. Münster: LIT 2003.
- Lubac, Henri de. *La Escritura en la Tradición*. Madrid: Fundación Maior-BAC, 2014.
- März, Claus-Peter. "Heinz Schürmann (1913-1999)". En *Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegese in der Darstellung ihrer Schüler*, editado por Cilliers Breytenbach y Rudolph Hoppe, 417-426. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2008.
- Newman, John Henry. *El asentimiento religioso*. Barcelona: Herder, 1960.
- . *La fe y la razón. Sermones Universitarios*. Madrid: Ed. Encuentro, 1993.
- . "On the Introduction of Racionalistic Principles into Revealed Religion". En *Essays Critical and Historical*, vol. 1, 30-99. London: Longmans, 1907.
- Ratzinger, Joseph-Benedikt XVI. *Jesu von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*. 3.<sup>a</sup> ed. Freiburg: Herder, 2007.
- Schürmann, Heinz. "Das 'eigentümlich Jesuanische' im Gebet Jesu. Jesu Beten als Schlüssel für das Verständnis seiner Verkündigung". En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, editado por Klaus Scholtissek, 45- 63. Paderborn: Bonifatius, 1994.
- . *Das Lukasevangelium. Kommentar zu 1,1 - 9,50* (HThK III/1). Freiburg: Herder, 1969.
- . "Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten". En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 241-265. Paderborn: Bonifatius, 1994.
- . *Der Geist macht lebendig*. 6.<sup>a</sup> ed. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1986.
- . "Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rätestandes)". En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 64- 84. Paderborn: Bonifatius, 1994.
- . "Der pro-existente Christus – die Mitte des Glaubens von morgen?". En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 316-345. Paderborn: Bonifatius, 1994.
- . "Die verborgene Ursprünge Jesu in Nazaret. Die Basiléia des Abba als Jesu 'Ge-schick'". En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 18-30. Paderborn: Bonifatius, 1994.

- . “Die Basiléia als mögliches Todesgeschick Jesu. Das Missgeschick des Basiléia-Engagements Jesu”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 157-167. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungzeichen. Eine Rückfrage nach dem iridischen Jesus”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 136-156. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Eschatologie und Liebesdienst in der Verkündigung Jesu”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 105-130. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Jesus bringt Gottes letztes Wort in letzter Stunde”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 85-104. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Jesus, engagiert im Engagement Gottes”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 346-358. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Jesu Tod als Heilstod im Kontext seiner Basiléia-Verkündigung”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 168-185. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Jesu Tod – unser Leben. Ein Versuch zu verstehen”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 268-285. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Jesu ureigenes Todesverständnis. Bemerkungen zur ‘impliziten Soteriologie’ Jesu”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 202-240. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des ‘Unähnlichkeitskriteriums’”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 420-434. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “‘Pro-Existenz’ als christologischer Grundbegriff”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 286-315. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . *Rosenkranz und Jesusgebet*. Freiburg: Herder, 1989.
  - . “Zur (aktuellen) Situation der Leben-Jesu Forschung”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 364-379. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . “Zur Kompositionsgeschichte der Redenquelle. Beobachtungen an der lukanischen Q-Vorlage”. En *Jesus - Gestalt und Geheimnis*: 398-419. Paderborn: Bonifatius, 1994.
  - . *Worte an Mitbrüdern. Über geistliches Tun*. Einsiedeln: Johannes Verlag Einsiedeln, 1983.
- Wollbold, Andreas. “Aus Proexistenz leben. In memoriam Heinz Schürmann (1913–1999)”. *Geist und Leben* 73, n.º 3 (2000): 225-232.

