

decir: leerlos y comprenderéis cómo nuestro espíritu se llena de gozo, quizá embrujado por el Espíritu cuando vamos por el camino de Jesús. Siendo así, toda exégesis de la Biblia nos sirve de alimento, aunque haya que quitar alguna hojarasca de las ásperas externalidades para quedarnos con las jugosas internalidades. Y que conste que los autores de estos dos libros son también capaces de escribir estudios de la mayor tecnicidad exegética. Lo hacen. Pero su sed no se apaga con ello, como lo contemplamos ahora en los dos libros nuevos que recensiono. Porque hay que dar razón del cumplimiento.

Cuando vemos el paisaje con las sucesivas líneas de montañas iluminadas de modo tan tenue por la luz del atardecer, y quedamos inundados por la plenitud de la verdad que se nos dona en esa belleza inaudita, abrasados por esa luz diversificada en sucesivas capas, como en una pintura japonesa, no corremos a buscar los teodolitos para echarnos al punto al trabajo de agrimensores, aunque lo debamos hacer en su momento. Todo tiene su tiempo. Tiempo de reflexionar en la humedad de la razón. Tiempo de amar en la cadena del amor.

Alfonso Pérez de Laborda

apl.name

¿CUESTIÓN DE MÉTODO O DE RAZÓN, RAZÓN HUMEDA?

DUNN¹, J. D. G., *El cristianismo en sus comienzos I. Jesús recordado* (Verbo Divino, Estella 2009); 1086 pp.; ISBN: 978-84-8169-864-0. *Comenzando desde Jerusalén*, II, 2 (Verbo Divino, Estella 2012); pp. 761 a 1460; ISBN: 978-84-9945-305-7. MEIER, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico I. Las raíces del problema y de la persona* (Verbo Divino, Estella 2009); 371 pp.; ISBN: 978-84-8169-203-7; GUIJARRO OPORTO, S., *Los cuatro evangelios* (Sígueme, Salamanca 2010); 575 pp.; ISBN: 978-84-301-1730-7. BERMEJO RUBIO, F., “La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia: Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo”: *Estudios bíblicos LXX* (2012) 371-401.

1 Las cuestiones de método las trata Dunn en el vol. I, pp. 1-174, y en el vol. II, 2, pp. 1331-1340; Meier en el tomo I, pp. 183-210; y Guijarro en pp. 1-60. Los números entre paréntesis en el texto señalan la página correspondiente del libro del que se trate.

La metodología, es decir, el discurso del método —no el cartesiano, sino el que nació en las cercanías del Círculo de Viena, aunque la cosa venía de antes—, por los años setenta y ochenta del pasado siglo estuvo muy de moda por todos los escondrijos de lo que se construye pensando. Procedía de una convicción: la física ha llegado a su esplendor porque se inició desde Galileo y Newton una metodología de su hacer de modo que con ella se construía la ciencia. En cuanto se formuló este pensamiento, todos a la carrera quisieron hacer lo mismo. Desde la química hasta, finalmente, la pedagogía, e incluso la filosofía. Facultades de Ciencias Pedagógicas. Facultades de Ciencias Filosóficas. Poner la P y la F en sus nombres, les llenaba de gozo, pues, al parecer, de ese modo se convertían en verdaderas ciencias. Se olvidaron lo que era la ciencia para pedorrear en el uso de sus mayúsculas. Hasta la filosofía llegó el cierre categorial que la convertía en dignísima Filosofía, haciendo de todas las áreas del saber, por fin, verdaderas ciencias al modo de la física. Todo se había convertido en cuestión de método. Y repito que este nada tenía que ver con el de Descartes, aunque se aprovechara de su fama. ¿No ha llegado hasta la exégesis bíblica este pavoneo no poco indecoroso? De este modo se consagraron en la exégesis bíblica procedimientos del hacer que venían ya de finales del XIX o principios del XX, introducidos en la exégesis bíblica por la consideración de una razón histórica que se basaba en los hechos empíricos. ¿También en lo tocante al estudio de la Biblia, todo es, pues, cuestión de método? Lo dudo. Tenemos que salir de ese indecoroso lugar².

James D. G. Dunn ha dedicado 174 preciosas páginas a desgranar esta cuestión en toda su complejidad histórica³. ¿Demasiadas?, ¿demasiado pocas? Al comienzo de su asombroso libro en sus por ahora tres inmensos libros, se ha tomado la molestia de conducirnos por esa complejidad intrincada, para hacernos ver con quién viajaban los exégetas cuando proclamaban lo que hacían. Porque tenían compañeros de viaje. Ahora lo podemos observar con claridad, y esto nos lleva a ver cómo en muchas ocasiones la construcción exegética, en sus fundamentos, tenía pies de barro, el de sus acompañantes. ¿Deben los exégetas mirar las bases fundamentales de la acción pensadora de estos para decir lo que, de este modo, se les convierte en un deber con consecuencias? Por otro lado, en los años veinte y treinta del pasado siglo, y, luego, acercándose mucho más a nosotros, se dieron las oposiciones Barth-Bultmann, Rahner-Balthasar: ¿debe uno leer la teología desde un pensamiento filosófico o es este el que destilará de aquella? O, si queréis, ¿cómo podemos hablar de una filosofía cristiana? Lo que apunto en estas últimas líneas es un mundo en el que no tenemos, aquí, ni tiempo ni espacio ni fuerzas para adentrarnos, pero quede ahí señalada su importancia. En esta nota bibliográfica nos tendremos que limitar a algunas líneas en torno a los textos que nos encabezan.

2 Ver en esta misma revista las notas bibliográficas sobre Jesús, 72 (2012) 165-178, y la interrogación en torno a la *lectio divina*, 73 (2013) 349-353.

3 En torno a Daniel Marguerat, quien encuentre interés en estas notas bibliográficas, puede ser de provecho leer los *Paralipómenos* 608-610, 614-617, 643-644 y 646-647, en donde se tratan problemas similares a estos.

Vamos con Dunn. «Se entiende, pues, que vean a Gadamer como un aliado tan excelente quienes mantienen que la fe no está en principio reñida con el proceso hermenéutico» (160). Dunn no quiere dejar a un lado la fe en sus estudios bíblicos. Las cosas, para él, han cambiado en profundidad. Entiende la lectura como un encuentro, un diálogo a modo de encuentro personal. Encuentra que hay en el texto una presencia real —preciosa expresión—, hay texto; un texto que nos habla, que marca sus propias prioridades. Texto escuchado y leído. «En su lenguaje y relaciones sintácticas, el texto posee ya una potencialidad de significación que se hace activa y eficaz en el encuentro de la lectura» (161). Debemos tener en cuenta que la perspectiva de fe influye no sólo en los discípulos que predicán a su Jesús resucitado. La cortedad del que llamaban Jesús histórico ha sido una invención de la investigación histórica de los dos últimos siglos. Ni en los sinópticos ni en ningún escrito que a él se refiera podemos ver a un Jesús que no esté inspirado ya por la fe; «el único Jesús al que podemos llegar a través de esa imagen (la que sus discípulos dejaron de él) es el mismo Jesús que la inspiró» (163). No tenemos sobre él ningún dato que no haya sido configurado por la fe; «el significado de un texto nos viene dado por el encuentro creativo entre el texto y el lector»; ya «las tradiciones más primitivas son fruto de la respuesta discipular», que atestiguan el impacto causado por Jesús (165-166). El Jesús recordado. Pensar que podemos llegar a una realidad históricamente objetiva con la que podamos «comprobar e inspeccionar cómo se desarrolló durante la tradición oral y la más temprana escrita, es pura fantasía» (168). Y la fe, ¿cuándo comenzó? En los mismos orígenes de la tradición de Jesús. Antes de la pascua, los discípulos «habían dado una respuesta de fe; existía ya un vínculo de confianza, inspirado por lo que ellos habían oído y visto a Jesús decir y hacer». En la experiencia prepascual, los evangelistas hablan ya de fe (169). Desde lo más arriba que podamos alcanzar, nos encontramos ya con el comienzo de la fe. Por grande que fuera la conmoción de la muerte y resurrección de Jesús, no hay discontinuidad con los recuerdos prepascuales. Diversidad, sí. Afirmo Dunn que puede proceder de que «la impresión por él causada debió variar de una persona a otra», aunque nos hace notar que la tradición sinóptica indica una homogeneidad coherente en cuanto a la impresión causada por Jesús en los primeros que crearon y luego transmitieron la tradición», sin que esa homogeneidad fuera uniforme «lo que generó a su tiempo las distintas iglesias primitivas». Desde el principio fueron factor de unificación el servicio de Jesús, su fe en él «y una unidad que abarcaba y cohesionaba una diversidad de respuestas de fe» (170-171). En las dos últimas páginas de estas 174, desprende dos corolarios: la cuestión de las normas, pues encuentra que hay normatividad, donde se toca lo definitivo y determinante de los textos, y el reto de la fe de seguir hablando en un foro cada vez mayor que el de la iglesia o sala de lectura de los propios textos. El peligro de la posición de Gadamer y de sus amigos, continúa, puede estar en cerrarse en una comunidad interpretativa, con lo que se es incapaz de dialogar eficazmente con los de fuera. Termina así: «Intentar, pues, escapar al pluralismo y relativismo posmoderno disminuiría sensiblemente la posibilidad de eficacia en la apologética y en la predicación del evangelio, Por otro lado, como hemos visto, todo intento de presentar un

Jesús despojado de las vestiduras de la fe está condenado al fracaso, dado el carácter de su tradición desde el principio. El problema, por tanto, es si un Jesús presentado por la fe y a través de ella puede ser todavía oído fuera de las iglesias, en los foros donde se debaten las cosas que interesan al mundo» (174). Las cosas quedan claras en su perspicacia y en su complejidad. Es obvio, Dunn va a desarrollar su inmenso libro sobre estos presupuestos. Nos indica el lugar en el que él se pone. ¿Podremos aceptarlo tal cual? ¿Su lugar puede ser el nuestro, mejor, puede ser el mío, pues no quisiera arrastrar a nadie a posturas que no sean verdaderamente las suyas?

Una primera cosa a notar, especialmente cuando la página en la que reflejo el pensamiento de Dunn va creciendo en su espesor de significado, sobre todo al subir desde donde hemos bajado para encontrar a Jesús recordado, está en ver cómo cada vez aparece más su postura dogmática, su pertenencia a una tradición eclesial, la anglicana. Si no me confundo, aunque hable de una tradición coherente en su diversidad, siempre es iglesia e iglesias, nunca Iglesia. ¿Importa? Sí, mucho. Podemos estar muy de acuerdo cuando vamos subiendo más y más aguas arriba hasta ese Jesús recordado en la fe; mas luego, al ir marchando aguas abajo desde ese maravilloso principio, las cosas parecen, me parecen, menos obvias. Ahí está la cuestión, porque nos jugamos el lugar real en el que, estando, ser. Creo recordar que en esa página preliminar solo aparece la fuente sinóptica, mientras que las tradiciones paulina y joánica faltan. Sus razones tendrá Dunn que habrá de explicar largamente en su lugar; es verdad que a ellas va a dedicar dos mil y pico páginas a la tradición paulina y las que vengan en el futuro, en donde es de esperar que aparezca en el mogollón de sus páginas la tradición joánica. Bien está, pero ¿es posible cercenarlas de esa manera en sus principios, en sus mismos principiares?, ¿no tiene razón Klaus Berger cuando se hincha de despecho con quienes le quieren quitar el Jesús de san Bernardo y de la tradición cisterciense, o de Lutero, como su Jesús recordado? Con Dunn, ¿no hemos quitado a estas dos tradiciones de los mismos principiares sobre nuestro entretenimiento de subida y de bajada hacia Jesús y con Jesús? Parece que en los meollo mismos de estos preliminares, que resultan esencialmente hermenéuticos, no cuentan ni la tradición paulina ni la tradición joánica, pues el único acceso con que nos topamos en esa bajada hacia Jesús es sinóptico. ¿Quizá por ello producen textos que son relatos y no 'textos dogmáticos', por así decir, como más tarde se ha de hacer, sea en la tradición paulina, sea en la tradición joánica? ¿Está bien que sea así?, ¿puede ser de este modo? ¿Es que los relatos no estarán teñidos de fe? Además, la postura de Dunn que aparece acá, ¿no es todavía demasiado del lado exegetico y, probablemente, en diálogo con exégetas de nuestra modernidad, es decir, gadamerianos? Esto es cosa buena, pero ¿suficiente? ¿No convendría que fuera una contextura eclesial, pues es en esta contextura en donde se nos ofrece el Jesús recordado? Su acercamiento, ¿no era de fe? Y, la fe, ¿no se da en la Iglesia?, pues ¿quién va decidiendo el canon?, ¿las iglesias o la Iglesia? Las bases en donde, siendo, ser, me parece, no son de pura exegeticidad, mal que le pueda desazonar a quien quiera pesarle. ¿Siempre iglesia o iglesias?, por más que con fundamentaciones en coherencia y solidaridad —seguramente a descubrir—, es verdad. ¿Nunca Iglesia?, pero, entonces, ¿por qué

los textos que aceptamos con Dunn, precisamente esos, y no otros muchos? ¿El canon no interviene en estas cuestiones tan decisivas que tratan de Jesús, en el acercamiento a él?, ¿no es la nuestra, por tanto, una fe canónica? Para colmo, en el ser de este siendo, de este ir siendo, ¿no nos jugamos la sacramentalidad eucarística?, ¿no estaremos en desacuerdo frontal, por tanto, con la sacramentalidad de la materia y la cuestión esencial de la belleza? Quedan innumerables interrogantes por responder. Podremos, pues, hacer parte del camino con Dunn, el aguas arriba en la fe al Jesús recordado. Pero no todo, ¿qué acontecerá con el aguas abajo? Nos quedará el interrogante que se establece entre iglesia e Iglesia, lo cual en nuestro caminar aguas arriba y aguas abajo nos echará de bruces en la cuestión del canon.

Decía que va apareciendo en Dunn, su postura, su postura dogmática anglicana. ¿Me parece mal? No, claro que no. La cuestión ha de estar, quizá, en mirar las cosas con mayor acuidad. En dos sentidos. Ver si la tradición en la que él se va poniendo de más en más conforme crece la página en que expongo su pensamiento, no ilumina de manera demasiado parcial el conjunto entero de lo que toca al Jesús de la fe, el Jesús recordado al que nos acercamos con nuestra fe, en definitiva, pues hemos quedado en que no hay otro que este. ¿No se nos muestra también en las tradiciones paulina y joánica, y no cuando llegue su turno cronológico de no sé que guarismo de tradición posterior, sino ya desde el mismo principiar?, ¿no estamos palpando a manos llenas la cuestión del canon?, ¿y qué pasa con la tradición cisterciense o franciscana —o luterana o anglicana o reformada-calvinista—, que tocan, ya sé que de otra manera, pero que tocan al Jesús de la fe? Esas dos tradiciones —no pocos dicen que también otras, no recogidas en el canon, ¿por qué?—, ¿de verdad que no se refieren también al Jesús recordado, no proceden de los primeros momentos de la fe en Jesús? ¿Cómo, por ejemplo, podré decir que el texto primero como tal de todo el NT, la primera carta de Pablo a los Tesalonicenses, no cuenta, aunque el más antiguo —junto a algunos himnos, seguramente ya litúrgicos, y el relato eucarístico, entre otros—, porque no es relato, y sí cuentan relatos escritos decenas de años después?, ¿el hecho de que en ese texto la primera palabra sea Pablo, aunque ya sé que entonces una carta se comenzaba por la firma, no es una llamada de atención suprema?, ¿y que a continuación Pablo dirija la carta a la Iglesia —o iglesia?— de los Tesalonicenses congregada «en Dios Padre y en Jesucristo, el Señor» (traducción de Manuel Iglesias), en donde, de manera inaudita, Jesús, mejor Jesucristo, se pone en igualdad de condiciones a Dios Padre mediante la y, además, denominándole Señor? ¿No hay ahí algo, por tanto, que no va? ¿No deberemos hablar también de ‘relatos dogmático’? El segundo sentido ya nos está acariciando, pues estamos inmersos hasta el cuello en un problema de racionalidad. Preguntas y más preguntas. La racionalidad se da en el buscar responderlas de manera adecuada. Dejadme decirlo con toda mi fuerza lo nuestro es *no un problema de metodología, sino de racionalidad*. Nos acercamos a los acontecimientos, a los eventos si queréis, desde un lugar en el que estamos para efectuar ese acercamiento, pues a cualquier lugar donde queramos ir solo lo podemos hacer desde donde estamos. Y ese caminar en todo momento sigue siendo de racionalidad. Siempre estamos siendo en un lugar. Y estamos en él, como me gusta

decir, con emperramiento racional, pero, cuidado, no sea que ese emperramiento se nos haga irracional. Como san Justino, pues, nos hemos envuelto en la capa roja de los filósofos.

Tenemos que continuar con Dunn por un poco, aunque ahora se trata sobre todo de “cuestiones de método”. El primer tomo, al que me he referido hasta ahora, se basa en la tradición sinóptica, pues cree que en ella nos encontramos más con el *Jesús recordado*, y se centra en los años de vida pública de Jesús. Luego, *Comenzando desde Jerusalén*, dedica dos volúmenes a los Hechos y a la tradición paulina. Pero, claro, hemos visto con claridad meridiana cómo todo acercamiento a Jesús se ha dado siempre desde la fe; no ha dejado un solo resquicio para que nos acerquemos a él, a los textos que hablan de él, como meros “historiadores empíricos”. Bien está. Pero ¿el acercamiento de Pablo a Jesús no se da desde la fe?, ¿por qué lo retardamos a un segundo volumen? Es verdad que el libro debía partirse para que fuera de verdad libro y no un ladrillo inmanejable, mas ¿no encontramos en él, como he dicho antes, el acercamiento más antiguo a Jesús? ¿Cómo?, ¿es que no habla de Jesús, el Jesús recordado, aunque fuera a su manera, y un Jesús esencial en nuestro propio recordatorio?, ¿qué pasa también con los Hechos, escrito por el mismo Lucas? ¿No se hace una cortadura a la que no veo fundamento racional?, ¿es que alguno, o algunos, de los evangelios sinópticos no es de clara influencia paulina?, ¿no acontece que la fe con la que se acerca al Jesús recordado está bañada por las maneras teológicas de Pablo? ¿Por qué el paulino no es también un Jesús recordado, aunque solo fuera porque es cosa decisiva lo del cumplimiento de las Escrituras o la visión de Jesús camino de Damasco y las referencias explícitas que hace a él? Es verdad que el paulinismo se escribe, casi, comenzando desde Jerusalén, como titula los dos nuevos tomos de su inmensa obra, pero ¿no acontece eso mismo con todo Jesús recordado? —y no quiero hacerme ahora partidario tardío de una comprensión kerigmática que nacería en el corazón de sus discípulos con la Pascua, pues todo nos empuja ya a considerar un Jesús de la fe prepaschal, mas, en todo caso, ¿no se está quitando algo de su importancia suprema al acontecimiento de la pasión, muerte y resurrección de Jesús, el Cristo?, por eso se entiende un cierto relegar el paulinismo en la diacronía a un segundo tomo, tras las 1002 páginas del primero—, o si preferís, ¿no está ceñido el recuerdo a una fe que es paulina? Entiendo que me podrás decir, te pillé, pues hablaste de iglesias que recibían esta y la otra tradición particular, todas ellas en coherencia de diversidad, y este es el caso. ¿Seguro? No veo nada sencillo hacer esa cortadura entre sinópticos y paulinismo, y con la tradición joánica. Es verdad que las páginas deben venir unas detrás de las otras, de otro modo todo es un inmenso barullo tipográfico, pero ¿qué pasa con las relaciones internas entre ellas? Podrás decir, bueno, ahí tienes la fuente Q que nos muestra —o, más bien, señala virtualmente, pues para allegarnos a ella deberemos cepillar con cuidadoso cuidado, por ejemplo, todo lo que pueda tener de paulinismo o de otras contaminaciones— antecedencia cronológica, o el evangelio de Tomás. Puede, mas, insisto, ocurre que bastantes de las páginas paulinas del NT son los primeros documentos recogidos en él, anteriores en décadas a tantos otros. ¿Nada significa esto? Para colmo, ahí está también la tradición joánica con

su evangelio. ¿No se dice de más en más que muchas cosas del evangelio de Juan, por ejemplo, todo lo que tiene que ver con el relato de la última cena como cena pas-cual, son muy antiguas, acercándose de manera sorprendente a la experiencia de la vida, la muerte y la resurrección de Jesús? ¿Qué significado puede tener esto para el Jesús recordado? ¿Por qué, pues, el Jesús recordado sería solo el sinóptico?, no veo razones seguras para pensarlo, como no sea porque parecería que se nos muestra un Jesús, aunque a través de la fe, que tendría mayor consistencia histórica. Mas ¿es esto cierto?, ¿no hay razones mil para hacernos pensar que en la escritura paulina Jesús de Nazaret brilla con intenso refulgir? Entiendo, por tanto, que estamos todavía en una inmensa complicación. Y estas interrogaciones me dejan la lectura de Dunn, en su mamotreto increíble, tan sumamente interesante, con las cejas ligeramente arqueadas. Me parece que, en definitiva, las cosas de método, como les gusta llamar, no están todavía aclaradas. Deberíamos alargar las 174 páginas, pues cabe hacer una crítica importante, creo, a las páginas primeras de su primer tomo. ¿Y luego vendrán otros a criticar este primer añadido con nuevos añadidos?, ¿hasta cuándo? Remito a la manera con la que nos encontramos con Jesús en el libro de Armand Puig —sin olvidar a sus compañeros de página— al que me referí en la nota bibliográfica sobre Jesús.

Pero, en fin, tras una buena manporrada de euros sacados de mi faltriquera, todavía se encuentran las páginas finales del tomo II, volumen 2 de Dunn, y algo hay que aprovechar de ellas, aunque ya no sean cuestiones metodológicas sobre lo que va a hacer, sino resultados sobre el qué decir tras lo hecho en sus más de dos mil páginas, siempre a la espera de su anunciado tomo III. Las más de 2300 páginas, que terminan con el legado de los dirigentes de la primera generación, es decir, Efesios, carta de Santiago, primera de Pedro, hasta llegar con la destrucción de Jerusalén el año 70 al fin del comienzo, nos ponen ante aquello que, según Dunn, y en espera de su tomo III, hemos adquirido ya. ¿A dónde llegamos en nuestro intento de conocer el cristianismo en sus comienzos? Esta es la primera pregunta que se hace para esa averiguación: ¿qué grado de continuidad mantuvieron los primeros cristianos con la misión y el mensaje de Jesús? Entresacaré algunas afirmaciones que nos lo enseñan. Le parece difícil evitar «la conclusión de que Jesús había previsto su propia muerte como parte integral de la misión que él había sido enviado a cumplir». Se estableció, al parecer desde el principio, un «estrecho vínculo» entre la experiencia espiritual de Jesús y las «convicciones fundacionales» acerca de él, y fue «la estrechez del vínculo lo que impidió que el entusiasmo espiritual diera como resultado una diferente clase de movimiento religioso» (1333-1334) En el período del 30 al 70, ¿se han dado ya caminos separados? Al comienzo es un movimiento que cabe encuadrar en las sectas, «que constituían una parte sustancial del judaísmo del Segundo Templo». Cuesta negar «el carácter completamente judío de la continuidad más antigua del Mesías Jesús en Jerusalén». La ruptura más palmaria la encontramos en Gál 1,13-14, en donde vemos la única utilización del término judaísmo en todo el NT. Las nuevas afirmaciones respecto a Cristo «no parecen haber originado especial tensión con los otros judíos» Para la primera generación la manzana de la discordia fue la Ley mosaica, «la medida en la que los creyentes gentiles debían observar la Torá». *De facto*, «las iglesias domésti-

cas» siguieron encontrando refugio en lo establecido legalmente para las sinagogas judías (1336-1337). ¿Cuál es, se pregunta Dunn, el carácter del cristianismo al final de la primera generación? «No debemos dejar de señalar una vez más que el cristianismo que iba a surgir de los desastres de los años setenta tenía mucho de cajón de sastre». Lo más probable es «que fracasase el intento de Pablo de subsanar la ruptura resultante entre las iglesias de la misión a los gentiles y de Jerusalén». ¿Reducido a la tensión entre Pedro y Pablo, como se ha dicho, por ejemplo, por Lutero? —curiosa mención, aunque sea única y al parecer casual, evocación importante, que, me parece, tiene un algo de perversa—. Dunn cree que no. Había una complejidad grande. En un extremo los creyentes judíos conservadores; en el otro extremo una a más facciones, sobre todo gentiles, que se opusieron a Pablo; entre ambas posiciones, las tres cabezas, Santiago, Pedro y Pablo, «un tanto dispersos de izquierda a derecha». El primer extremo llevaría a las «sectas (heréticas) judeocristianas»; el otro extremo quedaría vinculado al gnosticismo, que surgiría con fuerza en el siglo II. La posición central queda para el próximo tomo III... Cuestión particular será ver «si la pérdida efectiva del extremo jerosimitano cambió el carácter del espectro en su conjunto». Concluye diciéndonos que siempre hay que «tener presente la cuestión de si lo que surgió del “cristianismo” en el siglo II responde plenamente al alcance y diversidad del impacto causado por Jesús, por su resurrección y por la experiencia del (o su) Espíritu, y también hay que preguntarse si, en sus diversas evoluciones, el cristianismo del siglo II estaba adquiriendo (o ya había adquirido) un carácter diferente del cristianismo de la primera generación». Entretanto del tomo III, «queda simplemente reiterar que los tres dirigentes principales de la primera generación se puede decir con razón que juntos representan lo constante en la diversidad del cristianismo de esa generación inicial» (1339-1340).

Las cosas quedan en extremo nítidas al comienzo del tomo II, volumen 1: el asunto principal del tomo I, *Jesús recordado*, fue la búsqueda del Jesús histórico, mas ¿qué se puede decir sobre el surgimiento inicial del cristianismo tras salir Jesús de la escena? Queda «la búsqueda de la *Iglesia* histórica» —Iglesia o iglesias—. «Después de Jesús, ¿cuál fue el comienzo de todo». Todo comenzó en Jerusalén, como nos dice Hechos. El primer tomo abarca tres años; el segundo del 30 hasta el 70? (27-28).

¿La manzana de la discordia no llevó pronto a una ruptura, al menos, me pregunto, con aquel grupo que terminará siendo la esencia misma del judaísmo después de las debacles que se iniciaron el año 70 con el arrasamiento del Templo? ¿Carácter completamente judío?, ¿seguro?, sí, pero ¿de qué judaísmo? Es verdad que había en aquel momento diversidad grande de movimientos sectarios —¿cómo, todos eran movimientos sectarios?, ¿desde antes de la destrucción del Templo?, ¿desde después?—, pero, me sigo preguntando, ¿no había ya un gradiente decisivo de constitución de un sí mismo en torno a la figura prepascual, pascual y postpascual de Jesús?, ¿una separación que se anunciaba decisiva? Ahí la palabra gradiente, repito, es esencial. ¿Qué pasa con el Espíritu? Ante esta interrogación se me podrá espetar: es que tú sí que quieres hacer una lectura desde la fe. Claro, ¿cómo de otro modo? El mismo Dunn nos confesó al principio de todo lo suyo que desde ahí se acercaba a la exé-

gesis. ¿No cabe una lectura en el Espíritu, el mismo que sopló sobre los discípulos de Jesús? ¿Me acercaría de otro modo a leer los evangelios, el NT y la Biblia entera?, más aún, ¿no presuponen una fe previa al comienzo de la lectura?, ¿no están contruidos para que afirme y asegure lo que es mi fe? A algunos, ya lo sabemos, se les llena la boca: ¡no, es que yo hago una lectura científica! Como no sea una lectura científica que ayuda a tu lectura de fe, creo que no es camino correcto. Hasta esa misma lectura científica, por más que lo sea, se sostiene en presupuestos; no es neutra, sino que se hace desde un punto de vista de fe —certeza moral va a ser llamada en el párrafo siguiente—. Para colmo, en esta segunda tirada de dunnismo, ¿no se nos está planteando de manera brutal la cuestión del canon? A nosotros creo que sí, pero ¿también a Dunn? No vale decir que eso aparecerá después, en lo que serían tomos IV o V de esta obra desafortunada, pues me temo que el problema del canon aparece desde la primera línea que se escribiera en esto que llamamos NT. Lo del canon me parece que tiene que ver de manera esencial con lo que antes he llamado gradiente.

John P. Meier comenzó a publicar en 1991 sus muchos tomos sobre Jesús, el judío marginal, consiguiendo un éxito clamoroso. Exégeta. Sacerdote católico. Profesor en la Universidad Católica de América y luego en Notre Dame. Aquí, en principio, nos interesa menos, puesto que solo se preocupa de los criterios de historicidad o autenticidad, para decidir qué, en los textos, proviene de Jesús. Problema de crítica textual. Encuentra cinco criterios importantes y otros cinco poco importantes, que solo mencionaré en nota⁴. Me fijaré en los primeros. Su uso «tiene más de arte que de ciencia y requiere una sensibilidad para el caso individual en vez de una aplicación mecánica», que proporciona grados de probabilidad diversos, «no certezas absolutas». Y eso acontece en toda investigación histórica antigua. Ahora bien, «puesto que nosotros, en la vida, la mayor parte de las veces actuamos y hacemos nuestros juicios teóricos y prácticos sobre la base de la certeza moral, no tenemos por qué pensar que los resultados de nuestra investigación vayan a ser de muy poca solidez y seguridad. No resultarán menos sólidos y seguros que muchas otras partes de nuestra vida» (199). Asombroso juicio de buen sentido, y de ajustada racionalidad, pero, no lo olvidamos, se refiere a cuestiones de crítica textual. Estos son los cinco criterios importantes. De dificultad o contradicción: sería difícil pensar que la Iglesia primitiva «se habría molestado en crear un material únicamente susceptible de dejarla en una posición difícil o debilitada en las disputas con sus oponentes» (184). De discontinuidad: «se centra en las palabras o hechos de Jesús que no pueden derivarse del judaísmo de su época ni de la Iglesia primitiva posterior a él» (187). De testimonio múltiple: dichos o hechos de Jesús que están atestiguados en más de una fuente o formas literarias independiente (190). Criterio de coherencia: si las cosas encajan en la base de datos preliminar tras la aplicación de los tres criterios anteriores (191-192). Criterio de rechazo y

4 Criterios de huellas del arameo, del ambiente palestino, de la viveza narrativa, de las tendencias evolutivas de la tradición sinóptica y de presunción histórica.

ejecución: sirve para «guiar nuestra atención hacia el hecho histórico de que Jesús encontró un violento final a manos de funcionarios judíos y romanos, y luego nos pregunta qué palabras y hechos históricos de Jesús pueden explicar su muerte y crucifixión como “rey de los judíos”»; termina con palabras admirables. «Un Jesús cuyas palabras y hechos no encontraran rechazo, sobre todo entre los poderosos, no es el Jesús histórico» (193).

Maneras muy distintas a las de Dunn, pero que me ensortijan, por más que luego esos criterios, siendo solo textuales, se embrollen enormemente. Ahora bien, nótese que, repito, siendo solo criterios textuales, llegan hasta lo mollar de las cuestiones que tenemos planteadas. Criterios de historiador que iluminan el camino del exégeta. En sus principiares, nada que ver con los modos hermenéuticos de Dunn, y que tanto me apasionan también a mí. Ya veis, siempre entre un bizquear de este modo al otro, y viceversa. No deje de notarse, sin embargo, que él siempre habla de Iglesia, mientras que Dunn hablaba de iglesia e iglesias. Cuestión de enorme importancia. La cuestión del canon es intrínseca al pensamiento de Meier, no al de Dunn, pues la Iglesia de continuo va planteando la cuestión del canon, canon común para todos y que la hace universal por sí misma, mientras que eso no se plantea cuando se habla de iglesia e iglesias, como no sea en un cavilar posterior para buscar coherencias y acuerdos rezagados. En un caso, la Iglesia, en el Espíritu, crea las Escrituras; en el otro, las diversas escrituras van creando a las iglesias, que luego buscan su unión, es posible que en el Espíritu. En un caso, la eucaristía está, evidentemente, en la centralidad misma de la Iglesia; también, por ello, la sacramentalidad de la materia En el otro, no lo sé.

En las consideraciones sobre Dunn, hablaba de un acontecimiento. Acontecimiento textual, sin ninguna duda, pues leemos un texto, bien que extremadamente complejo; pero también acontecimiento de fe. Sin texto no cabría esa fe. Sin fe no acudiríamos, como lo hacemos, a ese texto. No podemos, pues, quedarnos en el mero texto, pues nos faltaría el arrebató que nos lleva a él, a leerlo, es verdad, pero también a, en la fe, hacerlo vida de mi vida. Y esto es mencionar ya al Espíritu; el Espíritu de Jesús, que no mi propio espíritu. Si vale decirlo así, con palabras que no suelo utilizar nunca —perdóneseme por ello—, no en la mera subjetividad de mi espíritu, sino en la objetividad del Espíritu. Esto es lo que nos lleva de las realidades a la realidad en su fundamento. Es esto otra manera de plantear la decisividad del problema del canon. Y, es obvio, ese acercamiento bifronte lo hacemos siempre desde un lugar en el que estar, pues somos en él. Acercamiento racional, que busca la racionalidad en su estar y en su ser. No estamos sin razones. No somos sin razón. Ni la cuestión de la textualidad ni la cuestión de la fe son meros gritos. De ahí el emperramiento racional. No es nada insensato hablar, como hace Meier, de ‘grados de probabilidad’, de ‘certeza moral’ y de ‘un arte que requiere sensibilidad’. ¿Nos ayudará Newman en estos menesteres?

Estas cavilaciones nos hacen patente cómo a las 174 páginas de Dunn deben añadirse otras nuevas, pues nosotros debemos hacer nuestra propia lectura, desde ese estar en el que somos. No nos valen fotocopias ni estamos en los lugares donde es-

tuvieron otros; nuestro serse es otro, es nuevo, en definitiva, es el nuestro. Buscamos con ahínco, sabiendo, quizá, que la nuestra habrá de ser una búsqueda sin término. Desde los textos. Desde la fe. En un movimiento siempre bifronte.

Fernando Bermejo es historiador, por eso trato de él, aunque sean las páginas más recientes, tras Meier, que ha sido quien acá nos ha hablado de criterios históricos. ¿Caeremos en el escepticismo total, que se acentúa en estos últimos años, pues todos los criterios parecen haber fracasado, tirados por el suelo? (373). La distinción nítida entre Jesús y la redacción eclesial está siendo afectada; incluso ella sería contraproducente, «pues en el intento se corre precisamente el riesgo de eliminarse algo genuino» (380). Si los criterios dependen de comprensiones previas de cada aplicador, como es el caso, «es de temer que los criterios no sean tanto una garantía de objetividad cuanto un medio de prestar apariencia de objetividad y un medio de canalizar la subjetividad de cada estudioso» (381). ¡Terribles palabras! La criteriología habría sido, sin más, una manera de objetivar científicamente meras subjetividades; cuestión de estar montado en presupuestos que luego decidimos son conclusiones de objetividad histórica. ¿Nada queda por decir? Sin embargo, continúa Bermejo, «lo anterior no implica siempre que sea imposible atribuir dichos o hechos a Jesús con un grado razonable de certeza». En muy numerosos casos no se puede «encontrar con facilidad elementos de juicio tanto a favor de la procedencia jesuánica como a favor de lo contrario» (385-386), es verdad, pero ¿se pueden encontrar argumentaciones suficientemente probatorias? (391). Si el material probatorio es exiguo, ¿cómo construir una casa que no esté fundada sobre arena? (392). Según Bermejo, Friedrich Loofs (1858-1928) y Charles Harold Dodd (1884-1973) nos mostraron camino, y ahora lo hace Dale C. Allison, profesor en Pittsburgh, «uno de los más competentes y sensatos estudiosos en el ámbito de la investigación contemporánea sobre Jesús», quien en vez de un enfoque basado en criterios, propone fijar la atención en «los patrones de recurrencia en la tradición sobre Jesús», en primar «las generalizaciones, precisamente en la medida en que estas son probablemente lo más fiable. Es el carácter omnipresente de un aspecto determinado en las fuentes lo que hace masivamente la historicidad de tal aspecto. Es la impresión general y no los detalles concretos, lo que podemos aspirar a conocer» (396-397). Lo que resulta significativo es la convergencia de los testimonios en un sentido preciso; la autenticidad no la dan las unidades del material que está siendo evaluado, lo cual obligaría a determinar lo imposible, la autenticidad de cada una de esas unidades, la «atestiguación recurrente, es decir, el hecho de que un tema o motivo se encuentre repetidamente en la tradición» (398).

¿Es aceptable este modo? Los demás autores que tratamos en estas páginas no, pero el tomo I de Dunn cita a Allison con enorme profusión, sin embargo, yo diría que no en las cuestiones de procedimiento. ¿Nos valdrán para algo los criterios o tendremos que caer en el más rudo escepticismo en cuanto entremos en la cuestión de acercarnos históricamente a Jesús? Lo que dice Allison parece muy plausible y atractivo, luego, como siempre, habrá de verse su uso. Pero, insisto, ¿deberemos solo fijarnos en criterios, o, ahora mejor, en atestiguación recurrente o patrones de recu-

rrencia? Sí, en el caso de que con Meier hablemos de ‘grados de probabilidad’, de ‘certeza moral’ y de ‘un arte que requiere sensibilidad’, y con Dunn y Meier hagamos una lectura en la fe, alejándonos siempre de las que dicen ser en la objetividad neutral académica, como la que veremos en el párrafo siguiente. Las palabras de la frase inmediata a esta me parecen absolutamente esenciales. Desde ahí, nos valdrán aproximaciones diversas; de todas ellas comeremos con gusto crítico, con emperramiento racional, como sabemos bien, siempre en el filo de la espada para no caer en emperramientos irracionales. Así, nuestro trabajo será efectuado por una razón húmeda, acción racional de la razón práctica. La cuestión, es obvia, está en ver cómo lo hacemos aquí y ahora cuando hablamos sobre Jesús. Lo nuestro, como toda acción racional, como todo trabajo de la razón es una búsqueda sin término, mas también en las cuestiones exegéticas es una acción, no de los métodos ni de los criterios ni de las neutralidades objetivas, sino de la razón, pues también la exégesis es una acción racional de la razón práctica: coherencia de las humedades, cuidado en los emperramientos, no se nos caigan al lado de lo irracional, nunca pensar que nuestro trabajo es meramente analítico, como quien calza las perlas en un hilo, siempre pensamiento en red, nunca en un puntiagudismo que nos deja sin razón, recorrer los caminos aguas abajo y aguas arriba. En fin, leer es producto de toda una filosofía.

En los párrafos sobre Dunn y de Meier he mentado la bicha, pues hablé de Espíritu y de espíritu, por eso debo volverme a los modos en los que hace lo suyo Heikki Räisänen⁵. «La cuestión está en que intentemos analizar las fuentes con independencia de si estamos o no de acuerdo con sus ideas». No lo hace desde la fe, pues lo suyo se enmarca en la historia de las ideas. Método descriptivo en el que no se utilizan «conceptos sobrenaturales o metaempíricos como revelación, inspiración, acto(s) divino(s) o “Palabra de Dios”». Presentación descriptiva que estudia estos textos como se hace con otros. Contexto académico, en el que no se da por supuesta la existencia o inexistencia de Dios; en donde esa cuestión no es pertinente. «Dios —o los dioses— no es el objeto de la investigación, sino las concepciones de lo divino. Lo accesible al análisis intelectual son las experiencias humanas y sus interpretaciones; las discusiones sobre lo que haya o no detrás de esas experiencias no pertenecen a este contexto» (19-20). El trasfondo necesario para «dibujar el mapa de las ideas religiosas» es la historia “externa” y la historia de los productos literarios (15). Su contexto es el de las religiones comparadas. ¿Cristiano? Bueno, sí, mantendremos el adjetivo, nos dice, por meras cuestiones prácticas. Nos habremos de centrar en el aspecto cognitivo. Un tratamiento completo de la religión cristiana primitiva debería incluir muchos más aspectos, «pero tal cosa supera mi capacidad» (16). Ha pensado este libro como alternativa a las teologías del NT. Es la suya una aproximación que «ha de ser “descriptiva” y, dentro de lo posible, “objetiva”», en contraste con confesional y con pretensión de poseer la Verdad (19). La teología se dirige a una confesión reli-

5 Debe verse sobre él la nota bibliográfica citada en la nota 1. En ella está el encabezado de su libro.

giosa y busca la verdad religiosa en una religión determinada, mientras que «las religiones comparadas investigan *todos* los sistemas religiosos para ofrecer a la sociedad el conocimiento necesario para afrontar la cuestión religiosa» (19, nota 18). «Empleo el término “religión” para denotar prácticas e ideas que dan por sentada la existencia de agentes sobrehumanos —como dioses y ángeles— que exigen respeto y cuya existencia afecta de modo significativo a la vida humana» (16, nota 5). El mundo de las ideas teológicas no difiere del de la vida cotidiana, influye y es configurado por él (17, nota 11). Bien está, mas si no se utilizan conceptos sobrenaturales o metaempíricos, ¿cómo se puede hablar de religión que da por sentada su existencia? ¿No sería más conveniente establecer un procedimiento para desintoxicarnos de cualquier mito o ser sobrenatural, estudiando la religión para hacer ver su inanidad? Habrá que cercenar de nuestra lectura cualquier acercamiento de fe, pero entonces, ¿no nos quedaríamos en el estudio pormenorizado de los cuchillos de maravilloso silex, el *texpalt*, con los que los aztecas sacaban ritualmente el corazón a los guerreros de las tribus sojuzgadas? ¿Habrá que decir que las cosas fueron como quisieron ser y nosotros no podemos emitir juicio sobre ellas? Me molesta en demasía el uso académico de la palabra objetivo. Neutralidad. Estudio de neutralidad objetiva. Estudio de neutralidad académica objetiva. ¿Quién da más? ¿Sus maneras no tienen algo semejante a la desfachatez? Sin embargo, él mismo nos deja una inmensa puerta abierta. «Con mis comentarios, solo quiero relacionar el pasado con el presente y estimular al lector para que piense por su cuenta lo que hoy pueden significar esos intentos antiguos de dar sentido a la vida y a la experiencia» (25, nota 52). ¿Y si nosotros lo que hiciéramos fuera exactamente eso, intentar dar sentido a la vida amasándonos con aquellos textos? *Räisänen* nos lo permitiría, aunque, seguramente, nos apartaría para ello de un ambiente académico neutral. ¿Departamento de teología?, en ningún caso. ¿Estudios de cristianismo antiguo?, sin duda. Si esto es así, ¿para qué todo el resto?, solventaremos todos los problemas, cambiamos el título del departamento, y ya está. Otros lo han hecho ya en numerosas universidades con mucha punta, consiguiendo un enorme éxito de neutralidad académica⁶.

El libro sobre los cuatro evangelios de Santiago Guijarro es formidable. No sencillo, pues quiere ser, y lo es, profundamente técnico. Toma esos escritos preguntándose: ¿por qué los cuatro y solo ellos?, y, estudiándolos en su amplio contexto, ¿qué nos dicen sobre Jesús? Es obvio que está muy bien hacer este trabajo inmenso, perfectamente estructurado y resuelto, con un conocimiento sorprendente de la literatura al caso. Ahora bien, mi interés es responder a esta pregunta con tantas resonancias:

6 Estando como fellow en el Centro de filosofía de la ciencia de la Universidad de Pittsburgh, en donde pasé todo un año, un hombre rico dejó algún millonaje de dólares para que se abriera un Departamento de teología católica. Se recogió el dinero, claro, pero no se creó ese Departamento por cuestiones de neutralidad académica, aunque había, por ejemplo, un interesante Departamento de estudios judíos. Y con el dinero, al menos entonces, se hicieron chafanadas que no rompieran lo neutro, pero que, me parece, eran puro malgaste. ¿Por qué no un Departamento de estudios cristianos?

¿quién es Jesús?, ¿qué tiene él que ver con mi vida?, ¿de qué manera le seguiré?, ¿qué acontece en su muerte para mí?, si resucitó, ¿qué tiene que ver conmigo?, ¿de qué manera me hace visible al Dios invisible, que ahora es Dios Padre, el Dios de la gracia y la misericordia? Además, ¿no es esa la pregunta a la que quieren responder los mismos cuatro evangelios? Entiendo y comprendo que el trabajo fantástico de Guijarro, para no caer desfondado en la ardua batalla, tiene los límites que él mismo se ha impuesto: los cuatro evangelios. Pero, y cada vez me doy mejor cuenta de cómo es esta la pregunta que revolotea por encima de estas mis notas bibliográficas, y de Pablo ¿qué?, ¿cómo puede quedar excluido de manera tan tajante, como si él nada respondiera a esa pregunta nuestra, cuando, es obvio, toda su obra y la de su tradición se monta a esa pregunta? ¿Quién eres, Señor, dime quién eres? ¿No valdrá su obra porque es 'relato dogmático', por decirlo de una manera que pueda, quizá, llevar a entendernos? ¿Acaso los 'relatos evangélicos' no son también 'dogmáticos'? Nótese que hay una diferencia entre Guijarro y Dunn, creo que en ventaja del nuestro: no se limita a los evangelios sinópticos, sino que desde su principiar incluye también a Juan —y sus cartas, de la misma manera que en el estudio de Lucas toma Hechos—, hablando con desparpajo de los 'cuatro' evangelios. No es nada fácil para un exégeta llegar hasta ahí: la unidad coherente de los cuatro. Hay diferencias objetivas entre los sinópticos y Juan, pero debe tenerse en cuenta «la importancia de los rasgos y elementos que poseen en común» (11). «La recepción de los recuerdos de Jesús» dio lugar a muchos escritos —los cuatro y toda una serie de evangelios apócrifos—, en un largo proceso de recepción. «El resultado de este proceso fue la selección de cuatro escritos que tienen muchos rasgos en común. El más significativo es que todos son relatos biográficos» (10). Esto, pues, por definición del punto en el que se coloca nuestro exégeta, nos va a llevar todavía a un Jesús recortado, aunque más que el Jesús recordado. ¿Esos relatos biográficos, nos dicen en su plenitud quién es Jesús? Me temo que todavía no. Mas, vamos a pasear de la mano de Guijarro.

Esquemáticamente sería así. Tradición oral, primero, que va deviniendo tradición escrita, un siglo de recorrido. Libros que tenían relación con la tradición viva; otros, ya no, incluso ya no hablan del Jesús terreno (23). Libros sobre Jesús que cristalizaron primero en colección de dichos (30). De ahí dieron lugar a discursos y diálogos. Evangelios narrativos (31). Colecciones de milagros (32). Tradición narrativa, comenzando con la pasión de Jesús. Reelaboración significativa, Marcos y Juan, de un relato tradicional, «para insertarlo en la trama de sus respectivos evangelios y adaptarlo a su visión teológica». Para otro grupo, tardías narraciones de la infancia, cuyas composiciones más antiguas son las de Mateo y Lucas (33). Recepción eclesial de los libros sobre Jesús; «proceso ininterrumpido en el que los evangelios fueron ocupando cada vez más claramente un lugar de preeminencia en los primeros cristianos, que expresaron de diversas formas el reconocimiento de su valor, de la autoridad que les otorgaban y de su carácter sagrado». Estos cuatro y no otros (40). «El hecho de reconocer un valor normativo único a los cuatro evangelios que más tarde serían incluidos en el canon fue también una decisión de gran alcance teológico», fue un «acto de recepción que contribuyó decisivamente a la configuración del cristianismo» (43).

En sus diferencias, hay rasgo común de los cuatro evangelios, su carácter narrativo, y comparten un mismo trazado, de Juan a la pasión. El relato «establece un marco biográfico que sitúa las palabras y las acciones de Jesús en su vida terrena, cosa que no ocurre con los evangelios de dichos o de diálogos, en los que se escucha la voz del Viviente o del Resucitado». Forman un género literario (55), que sería el de *kerygma* narrado, como se dice con frecuencia; pero esto no tienen en cuenta, termina Guijarro —en lo que me parece lo de menor consistencia de estas páginas—, sus semejanzas con algunos escritos de la literatura helenística (56).

Nótese, pues, que si quisiéramos caracterizar el trabajo de Guijarro con una sola palabra, esta sería: relato. Mas ¿relato de qué? ¿Neutralidad de una manera narrativa de encontrarnos con los relatos sobre Jesús? Podríamos, por ejemplo hacer un estudio narratológico de *El Quijote*. ¿Nos diría quién es don Quijote? Porque don Quijote es un maravilloso ente de ficción. ¿También Jesús? Porque nuestra pregunta no buscaba encarrilar el magma compositivo hasta encontrarnos con esos relatos, si no, seguramente a través de estos modos, llegar a decirnos quién es Jesús.

¡Qué maneras tan distintas de ponerse al trabajo las de Meier, Dunn y Guijarro! No solo muy interesantes en sus modos tan distintos y en la escritura rotunda que viene a ellos después, también en cuanto que me abran perspectivas para responderme a la pregunta, ¿quién es Jesús?, con sus infinitas irisaciones. Sin embargo, en algo me quedo con las ganas, que vendría dado por la ausencia escandalosa de Pablo. Visión de fe, incluso en el que parecería, en su neutralidad, no querer referirse a ella. ¿Puedo encontrar mejor respuesta a la pregunta que creyendo en él? Verdaderamente este era el Hijo de Dios. ¿No es a esto a lo que llevan todas las páginas del NT? ¿No nos han dejado nuestros autores claro como el día que es esencial la cuestión del canon? Podríamos decir algo así como esto: nuestra fe es canónica. Apoyada en la tradición eclesial que me da, en los textos del NT, de todo la Biblia, la persona de Jesús, con la que me encuentro en la Iglesia de la cual él es cabeza. Entiendo que mis autores pueden decirme que su labor era más corta y precisa, y eso se lo tengo que agradecer, pero... Cómo entiendo ahora la infinitud de páginas que necesitó Karl Barth para explicarse sobre estas cosas⁷.

7 Casi de refilón, me referiré —porque veo su enorme interés— a la intervención que el 3 de septiembre de 2012 tuvo el Presidente de la Asociación Bíblica Española en el Congreso celebrado en Sevilla. Intervención pública al Congreso, a cuyo final se repartió públicamente el texto a todos los asistentes. En ella, tomándolo de otros, articula un sistema racional sobre las bases del pensamiento griego: el Dios del cosmos, omnipotente e inmutable, vuelto sobre sí y que nada necesita del hombre, la realidad que lo determina todo, el Dios de la religión dominante, el que explica existencia y orden del mundo. Ese es el Dios que se ha formulado al amparo de la filosofía, el que tiene su raíz en la pretensión de verdad del cristianismo —curioso, parecía haber querido dirigirse en un principio al que viene del pensamiento griego—. El Dios cosmológico, seguramente el que aparece en el AT. El Dios de las consideraciones filosóficas de lo que acontece con la frigididad de los astros, así pues, el de la mera cosmología. El Dios de la crueldad soberana. El otro Dios, el bueno, el Dios fetén, el Dios y Padre de nuestro Señor Jesucristo: su horizonte no es el cosmos ni las cuestiones que derivan de su existencia; solo tiene que ver con el hombre. El Dios de la misericordia tal como se nos da en el NT. ¿Intento teológico nuevo? No. Viejo, me temo

Hay que terminar, de otro modo mi editor me cortará el grifo y ya nunca más querrá publicarme nota bibliográfica alguna, pues pensará, quizá con razones, que busco llenar la revista entera.

Alfonso Pérez de Laborda
apl.name

CONTEXTO HISTÓRICO DE LA TESIS DOCTORAL DE JOSEPH RATZINGER¹

RATZINGER, J., *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia* (Ediciones Encuentro, Madrid 2012). 432 pp. ISBN: 978-84-9920-111-5

1. Entre 1586 y 1593 san Roberto Bellarmino publicó en Ingolstadt —ciudad bávara próxima a Múnich en la que los jesuitas habían abierto casa ya en vida de san Ignacio— las *Disputationes de Controversiis Christianae Fidei adversus hujus temporis hereticos*, es decir, las *Disputas sobre las controversias de la fe cristiana contra los herejes de este tiempo*. La obra no pretende tratar todo el dogma, sino —como su mismo título da a entender— tan sólo aquellos puntos de la fe católica discutidos por “los herejes de este tiempo” (que, por supuesto, son los protestantes).

En 1520 Lutero había publicado un tratado titulado *Del papado de Roma contra el famosísimo romanista de Leipzig*. En un pasaje de esta obra comenta la tercera

que reviejo. «Del período formativo del cristianismo nos llega con nitidez la figura de Marción, uno de los líderes religiosos más brillantes de la iglesia antigua y uno de sus teólogos más incisivos». Dios malo y Dios bueno. «Más allá de cualquier otra consideración sobre la doctrina de Marción y sus efectos, hay que retener la intuición profunda que está detrás de ella». Bien, ahí está el nudo de la pretensión del conferenciante. Luego toma de su mano a Blaise Pascal, sin embargo, lo que él propone, me parece, no tiene verdadero tinte pascaliano. Las cosas que nos descubre solo pueden ser así al considerar una razón escindida. Una razón refundida en lo viejo, sigo diciendo me parece, la cual bien poco tiene del pensar que hoy nos gastamos. Puede que debamos hacer esa división en cortadura de Dios. Puede. Pero me llama la atención cómo, en nota, por cuatro veces cite a Adolphe Gesché en su volumen sobre Jesucristo. Quien haya leído la obra del teólogo belga sabrá que su pensamiento nada tiene que ver con esta terrible cortadura en Dios. Lea el volumen sobre *Dios para pensar el cosmos*. ¿Ocurriría que es un teólogo tan pelanas que acá dice una cosa y allá otra? Lo dudo. Hay que leerlo y no hablar de sobaquillo. También se puede ir a las notas bibliográficas que he ido escribiendo en esta misma revista (“El Dios para pensar de Adolphe Gesché”: *Revista Española de Teología* 73 [2013] 129-133 y “¿El mundo es creación?”: *Revista Española de Teología* 73 [2013] 133-147), en las que dedico varias páginas a la cuestión de la creación. El mundo como creación y una filosofía de la carne son cosas esenciales para pensar a Dios. Y, me parece, desmienten esas afirmaciones como trasnochadas por demás. Ya no es cuestión de método, pues me temo que esta cortadura se come la racionalidad a bocados.

1 Cf. la reseña publicada en *Revista Española de Teología* 72 (2012) 396-7.