

Introducción al primer volumen del libro de Joseph Ratzinger, Papa Benedicto XVI, *Jesús de Nazareth*

MANUEL UREÑA PASTOR

Arzobispo emérito de Zaragoza

SUMARIO. Introducción. — I. El método histórico-crítico. — II. Posición asuntiva y crítica del teólogo Joseph Ratzinger respecto del método histórico-crítico.

INTRODUCCIÓN

Hay espíritus grandes en el mundo. En efecto, parece imposible que un Papa, con todo el peso propio de su ministerio y habiendo cumplido ya ochenta años de edad, haya tenido tiempo para escribir un libro serio y de vastas proporciones. Damos, pues, gracias a Dios por ello y le pedimos conserve al Sucesor de Pedro, le dé larga vida, le otorgue el don de la santidad y de la felicidad en la tierra, le conceda fuerza y valor para seguir anunciando la verdad, única base sobre la que puede edificarse el amor, y le libre de las asechanzas de sus enemigos.

¿De qué trata el libro? Benedicto XVI nos acaba de regalar un precioso texto sobre Jesús de Nazareth. La obra está pensada para dos volúmenes, el primero de los cuales apareció en 2007 y el segundo, en el presente año de 2011.

El trabajo que aquí ofrezco quiere ser una introducción general a la lectura y al estudio del primer volumen de esta obra.

Con estos prenotandos, entramos en materia.

En el primer volumen de *Jesús de Nazaret*, el Papa, haciendo abstracción metodológica de la vida oculta del Señor Jesús, aborda el examen de su vida pública y de su obra desde el bautismo en el río Jordán hasta la transfiguración en el Monte Tabor.

El texto original alemán, “Jesús von Nazareth - Von der Taufe im Jordán bis zur Verklärung”, ha sido traducido a varios idiomas.

El éxito editorial fue en su momento espectacular. A los pocos días de su aparición en alemán, se convirtió en un “bestseller”. A modo de ejemplo, la versión italiana del libro, publicada por la editorial Rizzoli, conoció sólo en el mes de abril de 2007 tres ediciones.

El horizonte de la obra no es magisterial, sino estrictamente teológico. Joseph Ratzinger, sin duda uno de los mejores teólogos del mundo desde hace varias décadas, hace de pronto abstracción metodológica de su condición de Sucesor de Pedro y, por tanto, de su condición de Pastor Universal, y baja a la arena teológica pura para entrar en diálogo abierto y valiente con sus colegas teólogos. Como él mismo afirma, “huelga decir que este libro no quiere ser en modo alguno un acto de Magisterio, sino solamente la expresión de mi búsqueda personal del “rostro del Señor” (cfr Sal 27,8). Por eso, cada cual es libre para contradecirme”.

¿Qué intenta el teólogo Ratzinger con su obra “Jesús de Nazareth”?

Ratzinger persigue superar el hiato existente, la gran sima abierta, entre el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”, pues mantener esta separación, esta profunda fisura, supone expulsar de la fe al Jesús histórico real, reducir los contenidos de la fe a una pura quimera, fruto de la imaginación de la comunidad cristiana primitiva, y vaciar, así, la fe de significado teológico real.

Consecuentemente, se impone la tarea, dirá Ratzinger, de demostrar científicamente que el Jesús de la historia y la imagen de Jesús que nos ofrecen los Evangelios y que, a partir de éstos, nos ha transmitido la Iglesia coinciden plenamente. Dicho de otro modo, el Jesús histórico y el Jesús de los Evangelios son el mismo.

Ahora bien, mostrar que el Jesús histórico es el mismo que el de la fe de los Evangelios implica adoptar una posición severamente crítica ante el método histórico-crítico, método que ha predominado en la exégesis de la Escritura durante los últimos sesenta años y que es, a la postre, la verdadera causa, la causa determinante, de la separación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe.

Llegamos con ello al centro mismo de nuestro trabajo, que abordará dos cuestiones nucleares.

Primera cuestión: ¿en qué consiste el método histórico-crítico?, ¿cuál es su origen y su fundamento?, ¿qué parábolas ha descrito dicho método desde sus orígenes hasta la actualidad?

Y segunda cuestión: ¿qué posición adopta Joseph Ratzinger respecto del método histórico-crítico aplicado a la investigación del Nuevo Testamento?, ¿cómo lo supera y trasciende?

I. EL MÉTODO HISTORICO-CRITICO

El método histórico-crítico tiene su último fundamento en la exégesis del Nuevo Testamento practicada por las distintas formas de gnosticismo que registra la historia, y concretamente, por el racionalismo del Kant postumo, por el Kant de “Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft,” y por el Hegel de la “Phänomenologie des Geistes” y de la “Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften”.

Pero, a diferencia de los racionalistas, que elevan la razón humana a criterio hermenéutico último y definitivo del contenido de los evangelios, sin plantearse el problema crítico de la relación de aquéllos con la vida y la obra del Jesús histórico y real, los autores del método histórico-crítico sí se plantean este problema, pues quieren llegar al Jesús histórico y, desde éste, examinar la verdad de los evangelios, lo que implica, en principio, dejar en suspenso la verdad a priori de éstos. Ahora bien, al quedarse sin una base sólida de la que partir, los defensores del método histórico crítico acaban de hecho interpretando la vida y la obra de Jesús a partir de las categorías de la época y de la sociedad en la que aquél vivió o a partir de los conceptos propios de la cultura en que tales autores se encuentran inmersos. Con lo cual, el método histórico-crítico, que es bueno en sí, no logra su objetivo por un mal uso del método mismo y, como veremos enseguida, desemboca, pese a su pretendida objetividad, en una nueva suerte de exégesis apriorística.

El origen del método histórico-crítico se encuentra sin duda en la obra de Hermann Samuel Reimarus “Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes”, parcialmente publicada por Lessing entre 1774 y 1778.

Según Reimarus, la elaboración de los Evangelios llevada a cabo por los discípulos de Jesús encubrió la intención originaria de éste, la cual se situaba en la línea de un mesianismo judío liberador, que resultó un fracaso.

Pues bien, a partir de la aparición de la obra de Reimarus se desencadena un gran movimiento que pugna por liberar al Jesús histórico de las cadenas deformantes del dogma eclesiástico. Es la época

de las “Vidas de Jesús” y de un positivismo histórico rebotante de optimismo. Los esfuerzos científicos fueron enormes y las discusiones, apasionadas, pero los resultados, muy decepcionantes. En una obra famosa, Albert Schweitzer sentenció definitivamente el fracaso de estos esfuerzos. Tanto es así, que, en los años 20 del siglo pasado, R. Bultmann, el exponente más famoso del escepticismo reinante sobre las posibilidades de acceder al Jesús histórico, se limitaba a constatar el abismo abierto entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, al tiempo que afirmaba que el problema no tenía solución posible, pues, literariamente, los Evangelios son una creación de la fe pascual y no dan base para un estudio histórico sobre Jesús. Y, teológicamente, la fe cristiana se conforma con el Cristo de la predicación y no se interesa por el Jesús de la historia, que queda reducido a un mero presupuesto judío del fenómeno cristiano.

No obstante, a pesar de este fuerte escepticismo, el problema de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe volvió a plantearse con fuerza entre los mismos discípulos de R. Bultmann. Fue lo que dio en llamarse la “New quest”. El punto de partida lo constituye una conferencia pronunciada por Ernest Käsemann en 1953. Este autor consideraba que la investigación histórica sobre Jesús era irrenunciable y que el escepticismo radical no estaba justificado. Y no lo estaba por dos razones. En primer lugar, porque la comunidad cristiana que se expresa en los evangelios tiene siempre la voluntad de evocar suficientemente la vida de Jesús. Y, en segundo lugar, porque el acceder al Jesús histórico es la garantía de que la salvación es “extra nos”, a saber, viene de Dios y no es una elaboración humana.

Ahora bien, el método histórico-crítico de los autores de esta escuela, tan determinados por la preocupación teológica, asume como presupuesto objetivo para la investigación del verdadero Jesús histórico el así llamado “criterio de desemejanza”, según el cual se puede afirmar como histórico en Jesús todo aquello que se muestre en franca ruptura con su ambiente judío y no tenga continuidad en la Iglesia posterior, y, por tanto, no pueda explicarse como una proyección de ésta. Con lo cual, el Jesús histórico resultante de esta investigación es un Jesús sin raíces en su pueblo y con unos seguidores que habrían roto decididamente con su maestro. La obra más importante al respecto es el “Jesús de Nazareth” de G. Bornkamm.

Ciertamente, son loables en los autores de la escuela de la “New quest” el afán de rigor crítico y la preocupación teológica. Sin embargo, el Jesús que emerge de la exégesis crítica de tales autores es un Jesús sin pasado, sin presente y sin futuro, un Jesús que se ofrece como un aerolito caído en la tierra, totalmente extraño a ésta y abra-

sador de la historia general de la salvación, de la primera fase de la historia particular de la salvación y en franca ruptura con sus seguidores. Un Jesús, en suma, fruto del positivismo teológico, subsidiario en este caso del trasfondo existencialista de sus autores.

Por eso, la escuela de la “New quest” no tuvo la última palabra, no cerró el debate. En efecto, en torno a 1980 se inaugura una nueva etapa en los estudios sobre el Jesús de la historia, una etapa profundamente distinta de la anterior y que se ha dado en llamar la “Third quest”. Un cúmulo de razones de diversa índole hicieron posible en aquellos años del siglo pasado el advenimiento de esta nueva etapa de la “Jesuforschung”.

Señalo las más genuinas y relevantes.

1. En primer lugar, los descubrimientos de Qumrán y la publicación de sus documentos, hechos que contribuyeron poderosamente a un mejor conocimiento del judaísmo del tiempo y de su gran pluralismo.
2. En segundo lugar, el conocimiento de la literatura apócrifa, tanto judía como cristiana, encontrada en los targums (traducciones parafraseadas de la Biblia al arameo) y en los documentos descubiertos en Nag Hammadí. De este modo, muchos autores actuales dan un gran valor a tradiciones recogidas en algunos apócrifos, sobre todo en los evangelios de Pedro (que ofrecen parte de un relato de la pasión y de la resurrección) y en los evangelios de Tomás (que consisten en una colección de dichos de Jesús, de clara tendencia gnóstica).
3. En tercer lugar, las excavaciones arqueológicas llevadas a cabo en Palestina, sobre todo las realizadas en Jerusalén a partir de 1968 y en Galilea, unas y otras muy importantes para conocer mejor la situación histórica y social del tiempo de Jesús.
4. En cuarto lugar, ha sido muy importante el recurso a las ciencias sociales, concretamente a la sociología y a la antropología cultural. Tanto es así, que los actuales estudios sobre Jesús son claramente interdisciplinarios.
5. Y, finalmente, la aportación de autores judíos y, en general, el diálogo con el judaísmo.

La investigación que se está realizando hoy desde la perspectiva de la “Third quest” proviene en gran parte de Norteamérica, en donde ha alcanzado notoria celebridad el grupo de estudiosos que se reúnen en el así llamado “Jesús Seminar” aun cuando sus resultados sean sumamente hipotéticos y discutibles, como es el caso de

la identificación del Jesús histórico con un mago (tesis de Morton Smith); con un profeta escatológico, como propugna Sanders; con un filósofo cínico de origen campesino, como mantiene abiertamente Crossan; con un judío carismático, según la tesis de Vermes; o con un revolucionario cuasi celota, como quiere Brandon. A tales resultados peregrinos se llega por criterios extrateológicos, por criterios subjetivos, que son sin duda feudatarios de la visión que se tenga en cada caso del judaísmo del tiempo o de la valoración, positiva o negativa, que se haga de la penetración del helenismo.

En cualquiera de los casos, lo que sí queda claro es que, a diferencia de los estudios anteriores, realizados desde el horizonte de la “New quest”, muy interesados por descubrir lo que diferenciaba a Jesús del judaísmo y de la comunidad de los apóstoles y discípulos de aquél, los autores de la “Third quest” mantienen una gran preocupación por enraizar al verdadero Jesús histórico en el judaísmo de su época y en relacionar su actividad con las condiciones sociales de la Palestina del siglo I.

Y lo que también queda claro es que la cuestión sigue abierta, pues, si resulta absurda la imagen de un Jesús histórico ayuno de historia y de revelación cósmica, como quiere la “New quest”, más absurda todavía resulta la imagen de un Jesús histórico totalmente inmanente, prendido sin más en las mallas de la red religiosa y cultural de la época, como bien advierte el exégeta Rafael Aguirre, al que hemos seguido en el examen de la esencia y de las formas del método histórico crítico.

II. POSICIÓN ASUNTIVA Y CRÍTICA DEL TEÓLOGO JOSEPH RATZINGER RESPECTO DEL MÉTODO HISTÓRICO-CRÍTICO

Hasta aquí el primer tiempo del centro de nuestro trabajo. Pasamos ahora al segundo. ¿Qué posición adopta el teólogo Ratzinger respecto del método histórico-crítico aplicado a la investigación del Jesús histórico?

Ratzinger comienza por constatar el panorama desolador que ofrece la “Jesuforschung” llevada a cabo mediante el método histórico-crítico. Tal panorama es éste.

“A partir de los años cincuenta del siglo pasado –dice el Papa teólogo– la ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe se hi-

zo cada vez más profunda. El uno se alejó del otro. Pero ahí reside precisamente el problema. Porque, ¿qué significado puede tener la fe en Jesucristo, en Jesús, el Hijo de Dios vivo, si realmente el hombre Jesús era tan distinto a como lo presentan los evangelistas y a como, partiendo de los Evangelios, lo anuncia la Iglesia?

Los progresos de la investigación histórico-crítica –prosigue Benedicto XVI– llevaron a establecer diferencias cada vez más sutiles entre los diversos estratos de la tradición. Y, detrás de estos estratos, la figura de Jesús, sobre la que se apoya la fe, se hizo cada vez más nebulosa, adquiriendo perfiles cada vez menos definidos. Al mismo tiempo, las reconstrucciones de este Jesús, que debía ser buscado detrás de las tradiciones de los evangelistas y de sus fuentes, se volvieron cada vez más opuestas y peregrinas: desde el revolucionario antiromano que apunta a la destrucción de los poderes constituidos y, naturalmente, fracasa, al moralista minimizante, para quien todo está permitido, y que inexplicablemente acaba por causar su propia ruina. Quien estudia alguna de estas reconstrucciones, puede constatar enseguida que son, en el fondo, fotografías de sus autores y de sus ideales. Como obligada consecuencia, ha venido creciendo la desconfianza en tales imágenes de Jesús. Con lo cual, la figura misma de Jesús se ha ido alejando todavía más de nosotros.

El resultado común de todos estos intentos ha ido dejando la impresión de que, a ciencia cierta, sabemos muy poco sobre Jesús y de que sólo la fe en su divinidad ha forjado en nosotros la imagen que tenemos de él. Mientras tanto, esta impresión ha ido calando profundamente en la conciencia del pueblo cristiano. Ahora bien, una situación tal es dramática para la fe, pues vuelve incierto su auténtico punto de referencia. Y, así, la amistad íntima con Jesús, de la que depende todo, amenaza con diluirse en el vacío”.

Ahora bien, los desmanes cometidos por el método histórico-crítico no deben inducir al teólogo a abandonarlo. Ratzinger no quiere renunciar al método histórico-crítico en su investigación sobre la vida y la obra de Jesús de Nazareth. Tal método es necesario, habida cuenta de la historicidad constitutiva de la fe cristiana. “En virtud de la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe, –dice Ratzinger– el método histórico es y sigue siendo una dimensión irrenunciable del trabajo exegético. Para la fe bíblica, es fundamental la referencia a eventos históricos reales, pues la fe no cuenta la historia como un conjunto de símbolos de verdades históricas, sino que la fe se funda en la historia que ha acontecido sobre la faz de esta tierra. Para ella, para la fe, el “factum historicum” no es una clave simbólica que se pueda sustituir, sino un fundamento constitutivo. La fuerza del “et

incarnatus est” consiste en que con estas palabras nosotros confesamos la entrada efectiva de Dios en la historia real. Si hiciéramos abstracción de esta historia, la fe cristiana en cuanto tal quedaría eliminada y se transformaría en otra religión. Por consiguiente, si la historia y la facticidad pertenecen esencialmente a la fe cristiana, entonces ésta última, la fe, debe exponerse sin miedo al método histórico, pues así lo exige la misma fe”. Por eso, la Encíclica de Pío XII “Divino afflante Spiritu”, de 1943, abrió las puertas al método histórico para su uso en la teología católica. Más todavía: el número 12 de la Constitución conciliar “Dei Verbum” reitera la necesidad de dicho método. Y dos documentos clave de la Pontificia Comisión Bíblica se han expresado después en el mismo sentido. Son éstos: “La interpretación de la Biblia en la Iglesia”, de 1993; y “El pueblo hebreo y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana” de 2001.

Ahora bien, que el método histórico-crítico sea una instancia necesaria y muy valiosa para la “Jesuforschung” no significa que sus presupuestos sean asumibles a priori y no acepten discusión. La necesidad y la utilidad del método histórico no significan tampoco que tal método no tenga unos límites constitutivos que en modo alguno puede éste sobrepasar, pues, en tal caso, el método que nos ocupa se saldría del verdadero camino de la ciencia histórica. Y, finalmente, que el método histórico sea necesario y válido para la investigación de la vida y de la obra de Jesús de Nazareth no significa, habida cuenta de sus límites internos, que no acepte estar abierto a otros métodos exegéticos científicamente justificados que nos puedan dar aquello que el método histórico nunca nos dará a partir de sus posibilidades internas, de su lógica y de su propio dinamismo. Dicho lacónicamente, el método histórico debe encontrar humildemente el lugar preciso que le corresponde en la exégesis bíblica y no salirse de él.

Veamos con alguna detención cada uno de estos puntos.

1. El método histórico-crítico no puede partir a priori de una comprensión racionalista de la historia, como hace Hermann Samuel Reimarus. Tampoco puede afirmar, en virtud de una predeterminada concepción dialéctica de la relación entre trascendencia e inmanencia, que nada de los evangelios ni nada de la cultura de la época pueden tener algo que ver con el Jesús histórico, que es justo la tesis de los autores de la “New quest”. Y el método histórico-crítico tampoco puede hacer una opción a priori según la cual se hace depender al Jesús histórico de las distintas cosmovisiones que se van sucediendo a lo largo del tiempo y del espacio, como quieren Hans Küng y los autores de la “Third quest”.

2. El método histórico-crítico debe hacerse autoconsciente de sus límites constitutivos en el trabajo exegético.

El primer límite del método histórico consiste en que este método, en virtud de su misma naturaleza, debe dejar la palabra en el pasado. Dicho método investiga el contexto de la época pasada en la que se formaron los textos. Busca conocer y comprender de la forma más precisa el pasado, tal como éste era en sí mismo, para descubrir así lo que el autor pudo y quiso expresar en aquel momento en el contexto de su pensamiento y de los eventos históricos. Por tanto, si el método histórico quiere ser fiel a sí mismo, no debe solamente buscar la palabra como algo que pertenece al pasado, sino que debe también dejarla en el pasado. Es cierto que puede entrever en ella puntos de contacto con la actualidad e intentar aplicarla al presente, pero lo que no puede hacer es volver aquélla actual, pues, de proceder así, se saldría de sus límites constitutivos. De este modo, si la fuerza del método histórico consiste en explicar el pasado, esto mismo constituye su límite.

El segundo límite del método histórico es que éste debe tratar las palabras que tiene delante y cuya investigación aborda como palabras humanas. Por medio de una reflexión seria puede tal vez intuir el “valor añadido” encerrado en la palabra. A través de la palabra humana puede, por así decir, captar de algún modo una dimensión más alta. Pero su objeto propio es la palabra de los hombres en cuanto humana.

Y el tercer límite, del método histórico consiste en que éste contempla cada uno de los libros de la Escritura en su momento histórico; y después, los organiza según sus fuentes. Pero la unidad de todos los escritos como “Biblia” no se le muestra como un dato histórico inmediato. Ciertamente, puede ver las líneas de desarrollo, el crecimiento de las tradiciones e incluso, yendo más allá de cada uno de los libros, percibir el movimiento en una dirección hacia la única Escritura. Pero, inmerso en esta tarea, no puede ir más allá del ámbito de las hipótesis. Sin duda habrá hipótesis con un alto grado de probabilidad que le inducirán a intentar una síntesis, pero entonces deberá retroceder y aperebirse del límite constitutivo de sus certezas.

3. Pues bien, el método histórico-crítico, que se percibe impulsado interiormente a llevar a cabo la síntesis, pero que, consciente de sus límites, advierte la imposibilidad de hacer lo que desearía, se muestra, en virtud de su mismo dinamismo, intrínsecamente abierto a métodos exegéticos complementarios.

En resumen, en la palabra del pasado se puede percibir la pregunta acerca de su hoy; en la palabra del hombre resuena algo mayor; y

cada uno de los textos bíblicos remite de algún modo al proceso vital de la única Escritura. Pero estas tendencias y latencias encerradas en las palabras de los textos bíblicos no pueden ser actuadas ni lograr la síntesis a la que apuntan por medio del método histórico-crítico, pues, si éste lo intentara, no respetaría sus límites constitutivos.

De ahí que se haya venido desarrollando desde hace treinta años en la hermenéutica bíblica el proyecto de la así llamada “exégesis canónica”, la cual propugna leer cada uno de los textos bíblicos en el conjunto de la única Escritura, haciendo así aparecer éstos bajo una nueva luz. Ya el número 12 de la Constitución dogmática “*Dei Verbum*” del Concilio Vaticano II puso de relieve este aspecto como un principio fundamental de la exégesis. “Puesto que la Sagrada Escritura hay que leerla e interpretarla con el mismo Espíritu con que se escribió, –dice el Concilio– para alcanzar el sentido exacto de los textos sagrados, hay que atender con diligencia al contenido y a la unidad de toda la Sagrada Escritura, teniendo en cuenta la tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe”.

Por consiguiente, la “exégesis” canónica, esto es, la lectura de cada uno de los textos de la Biblia en el cuadro de su unidad, constituye una dimensión esencial de la exégesis que no está en contradicción con el método histórico-crítico, sino que desarrolla éste de forma orgánica y lo convierte en verdadera teología.

En este nuevo horizonte exegético se sitúa la obra de Ratzinger sobre Jesús de Nazareth. Como él mismo dice, “este libro no ha sido escrito contra la exégesis moderna, sino con gran reconocimiento a lo mucho que ésta nos ha dado y nos sigue dando. Nos ha proporcionado un inmenso acervo de materiales y de conocimientos a través de los cuales la figura de Jesús puede hacérsenos presente con una viveza y una profundidad que hace apenas unos decenios no habríamos podido siquiera imaginar. En lo que a mí se refiere, –prosigue el Papa– situándome más allá de la mera interpretación histórico-crítica, sólo he buscado aplicar los nuevos criterios metodológicos que nos abren a una interpretación propiamente teológica de la Biblia y que, eso sí, exigen la fe, pero sin querer ni pretender con ello renunciar en modo alguno a la seriedad histórica”.

Esto supuesto, la obra de Ratzinger intenta presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús verdadero, como el Jesús histórico que realmente existió. Y, en este sentido, el libro del teólogo bávaro nos conecta con aquellas obras maravillosas sobre Jesús escritas entre las dos guerras mundiales, las obras de Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Papini y Daniel-Rops. Sólo que el libro de Joseph Ratzinger, situado ciertamente en el horizonte de

estos autores, despliega su investigación sobre el ser y la obra de Jesús, asumiendo críticamente la mejor herencia del método histórico-crítico, como, por ejemplo, el resultado final de la investigación histórico-crítica de R. Schnackenburg sobre Jesús, a saber, que es un dato verdaderamente histórico el **ser** totalmente referido a Dios de Jesús y de la unión de éste con Aquél, y superando los límites constitutivos del método histórico-crítico en sí a partir del proyecto de la “exégesis canónica”.

Muchas gracias, Santo Padre, por este libro sobre Jesús, el Señor, un libro que cura la mente extraviada, esponja el corazón y satisface plenamente las exigencias del contenido objetivo de la fe y de la historicidad de la fe.