

189



Los  
de  
la

# desafíos

# exégesis

## contemporánea

Pierre-Marie Beaude

**verbo divino**

**CB**  
**189**

**PIERRE-MARIE BEAUDE**

**Los desafíos  
de la exégesis  
contemporánea**

*evd*

«**E**xégesis» procede de una palabra griega que significa «explicación». La exégesis es en primer lugar el estudio crítico de un texto. La explicación posterior conduce a la interpretación.

Retomando una distinción de Paul Ricœur, la exégesis de la Biblia oscila actualmente entre los métodos «genealógicos» y los métodos «anatómicos». Los primeros, centrados en la escritura, se dedican al estudio de los manuscritos y las fuentes, y el contexto histórico, social y cultural; recurren a la filología, a la arqueología y a las religiones comparadas; investigan las etapas de la redacción del texto y su transmisión. Son denominados «histórico-críticos»; son históricos porque se remontan a los orígenes y críticos porque utilizan instrumentos científicos. Los segundos, no menos rigurosos, pero más literarios, se centran más bien en la lectura, estudian el estado final de la composición, analizan las estructuras, las disposiciones narrativas y poéticas, y explican la circulación de los significados dentro del texto.

Los segundos se han desarrollado hacia finales del siglo xx, cuando los primeros parecían empezar a quedarse sin aliento, aunque simplemente hacían una pausa. En 1993, un documento de la Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, mostraba su valor, subrayando, al mismo tiempo, la necesidad de entrecruzarlos con los nuevos enfoques.

Desde sus comienzos, *Cuadernos Bíblicos* han presentado numerosas facetas de la exégesis. Han nutrido también la reflexión sobre el acto mismo de lectura<sup>1</sup>. Presentamos aquí un estudio singular a la vez extenso y limitado. Extenso, porque ambiciona introducir a los desafíos de la exégesis desde el final del siglo xx. Limitado, porque presenta más bien el ámbito francófono y el Nuevo Testamento. Hemos recurrido para ello a Pierre-Marie Beaude, profesor emérito de la Universidad de Lorena, amigo de *Cuadernos Bíblicos* desde siempre, exégeta avezado en los métodos antiguos y nuevos. Su aportación adopta un tono personal, eco de años de investigación, conversaciones y enseñanza. Lo explica en la página siguiente. Le damos calurosamente las gracias por ello.

Este editorial es, por otra parte, el último que firmo. A partir del próximo número, la revista será dirigida por el padre Éric Morin, sacerdote de la diócesis de París y profesor en el Colegio de los Bernardinos. La conoce bien puesto que ha sido miembro del comité de redacción desde 2013 y sé que sabrá responder con creatividad a los desafíos actuales de la lectura de la Biblia para todos.

**GÉRARD BILLON**

**Pierre-Marie BEAUDE** es profesor honorífico del Centro de pedagogía religiosa de la universidad de Lorena (Metz) y autor de tres tipos de obra. Obras científicas, como *L'Accomplissement des Écritures* (1980), «Sens de l'Écriture. De Divino Afflante à Dei Verbum» (artículo del *Dictionnaire de la Bible*, suplemento, tomo 12, 1996, col. 514-536) o *Saint Paul. L'œuvre de métamorphose* (2011). Obras más pedagógicas, como *Tendances nouvelles de l'exégèse* (1979), *Jésus de Nazareth* (1983, reedición 2009; trad. esp.: *Jesús de Nazaret*, Editorial Verbo Divino, 1987) o *La Bible de Lucile. Notre voyage de la Genèse à l'Apocalypse* (2015). Y relatos y novelas para jóvenes, como *Issa, enfant des sables* (1995) o *Laomer. La nouvelle histoire de Lancelot du Lac* (2018). Ha colaborado asimismo en varios Cuadernos Bíblicos, como el n. 96: *¿Qué es el Evangelio?* (1998). Véase <http://pierre-mariebeaude.fr/site/>

<sup>1</sup> *Palabra de Dios y exégesis*, CB 74; *Leer la Biblia hoy. Desafíos para la Iglesia*, CB 141; *La palabra del Señor. Sobre la exhortación Verbum Domini*, CB 163; *Interpretar las Escrituras. Actas del coloquio pastoral Dei Verbum*, CB 175.

# Los desafíos de la exégesis contemporánea

¿Abarca el título de este número una misión imposible? La exégesis contemporánea es tan grande como el mundo. ¿Quién puede jactarse de conocerla bien? A esta enorme extensión geográfica se añade la del objeto mismo, puesto que por «exégesis» nos referimos a un espacio que engloba la crítica textual, la filología, la crítica histórica, el estudio de los géneros literarios, la literatura comparada, la historia de las ideas, de los conceptos, de las creencias, etc.

Podríamos concebir una obra enciclopédica para cubrir todo el campo. Pero hay otro camino, que nos lleva al adoptado, hace veinticinco siglos, por los griegos, cuando promovieron la figura del *histōr*, es decir, del «investigador». Este personaje, que no era ya un poeta épico —el aedo—, hablaba en primera persona y presentaba la historia bajo una perspectiva subjetiva, es decir, centrada en el sujeto que investiga, en su experiencia, haciéndonos partícipes de su camino: «Si los griegos inventaron algo, no fue tanto la historia, sino el historiador como sujeto que escribe» (François HARTOG, *L'Histoire, d'Homère à Augustin*, 1999, p. 17).

Como el *histōr*, mantendré el vínculo entre el sujeto que soy y el objeto que estudio. Mi recorrido personal me permitirá dar testimonio de lo que sé de la exégesis, de los interrogantes y de las cuestiones en las que ha repercutido.

**Pierre-Marie BEAUDE**

# I – Los vínculos con el siglo XIX

Para empezar, ¿qué es la exégesis «contemporánea»? En historiografía, la distinción entre «moderno» y «contemporáneo» es objeto de largos debates. Nosotros decidimos, con cierto atrevimiento, hacer comenzar la exégesis contemporánea a comienzo del siglo XX, una exégesis que tiene sus raíces en la época de los humanistas y de los críticos (siglos XVI y XVII), y que se vincula con el siglo XIX clarificando ciertos puntos. Antes del siglo XIX, la crítica bíblica era de marcado carácter europeo, en parte gracias a la influencia que tuvo Richard Simon (1633-1712) fuera de Francia. Con el siglo XIX se produce un relevo importante. Alemania es el lugar donde la crítica bíblica se muestra especialmente creativa.

De este siglo prolífico, resalto cuatro aspectos.

---

## 1. La arqueología

---

Investigadores y escritores mostraron en el siglo XIX un interés apasionado por el Oriente; por ejemplo, Ernest Renan, Lamartine, Gérard de Nerval y Théophile Gautier. Las excavaciones descubren una enorme cantidad de textos que permiten estrechar los lazos entre la Biblia y su medio. Pensemos en un idioma cuneiforme como el asirio. A falta de una «piedra de Rosetta» como ocurrió para los jeroglíficos egipcios, los investigadores tardaron varias décadas en descifrarlo. Los nuevos textos provocaron interrogantes sobre la Biblia, su aspecto revelado y su autoridad; se descubrió, en efecto, que había aprovechado riquezas más antiguas que ella. Se vieron socavadas numerosas ideas recibidas sobre la anti-

güedad del hebreo, la revelación divina y la singularidad absoluta de los textos bíblicos. Imaginemos el pequeño terremoto que George Smith provocó al leer delante de la Sociedad de Arqueología Bíblica de Londres la tablilla XIª de *La epopeya de Gilgamesh*, que contaba una historia del diluvio parecida a la del libro del Génesis.

---

## 2. La teología liberal alemana

---

Estos descubrimientos condujeron a leer los textos bíblicos en función de nuevas concepciones de la historia. Muchos pensadores alemanes protestantes tenían un verdadero interés por «respetar la historia» inspirándose en las ideas de la Ilustración y del siglo XIX alemán, especialmente en Hegel, el idealismo moderado y el romanticismo. Veamos como

## Adolf von Harnack, un teólogo liberal alemán

Nacido en la actual Estonia, Harnack (1851-1930) pertenecía a una familia luterana caracterizada por un cierto pietismo. Como su padre teólogo, hizo una carrera universitaria y enseñó en Leipzig, Giessen, Marburgo, y, a partir de 1888, en Berlín. Tuvo una influencia considerable en Europa. Incluso Bultmann, que contribuyó, con K. Barth, a darle la espalda, reconocía todo cuanto le había enseñado la teología liberal.

Publicó sobre la historia de la gnosis (tesis doctoral), la historia de los dogmas y la historia de la literatura cristiana antigua. Sus libros más conocidos son, sin duda, *Historia de los dogmas* (1886-1889), *La esencia del cristianismo* (1900) y *Marción* (1921).

Los impresionantes descubrimientos de nuevas fuentes sobre la Antigüedad, en su siglo, le impulsaron a un auténtico respeto por la historia y a adoptar una posición contra las afirmaciones dogmáticas sobre los orígenes del cristianismo. Para él, la pertinencia del cristianismo para el mundo actual no reside en el dogma, sino en la comprensión del desarrollo histórico de la religión.

En *La esencia del cristianismo*, expone en tres momentos la singularidad del cristianismo.

1. *La predicación de Jesús*, anunciando la venida del Reino, al Padre y el valor ilimitado del alma humana, la justicia superior y el mandamiento del amor. Hay que tener en cuenta que Jesús no se anuncia a sí mismo. Es el Padre el que ocupa el centro del Evangelio y Jesús es el que lo predica.

2. *La predicación apostólica* orienta hacia el Señor muerto y resucitado. A la predicación de Jesús se añade aquí un acontecimiento: la muerte y la resurrección pascuales. Se

trata, en suma, de un segundo evangelio, que, sin embargo, no elimina el primero. Pablo jugó un gran papel en esta predicación apostólica. Luchó contra la religión política de Roma, el politeísmo y el dualismo gnóstico. Al mismo tiempo, su pensamiento corría el riesgo de derivar hacia el tercer momento, a saber, hacia una tipificación dogmática de la fe en categorías helenísticas, como vemos en los concilios antiguos.

2. *La historia del cristianismo*. Con la ortodoxia oriental, el catolicismo romano y el protestantismo, el cristianismo se muestra polimorfo, pero no se realiza plenamente en ninguna de estas formas. Incluso el protestantismo está llamado a reformarse sin cesar y mantenerse lúcido para no sobrevalorar las doctrinas y la práctica de los ritos.

Harnack tuvo una gran influencia en Francia. Siendo su principal enemigo la concepción dogmática y autoritaria de la religión católica, fue objeto de numerosas críticas por parte católica. Pero ¿podría ignorarlo la exégesis? No podía omitir en todo caso el respeto a la historia, como lo atestiguan estudiosos tales como los de M.-J. Lagrange y Alfred Loisy. Atrapados en la crisis modernista, estos dos eruditos mencionaban a Harnack aunque lo criticaban. Lagrange le reprocha aislar a Jesús de toda la religión de su tiempo, ya fuera judía o cristiana (*La Méthode historique*, 1904, pp. 41-42). Loisy escribe que Harnack «solo mantiene del Evangelio lo que concuerda con el principio de la Reforma, es decir, el individualismo religioso» (A. Loisy, *Autour d'un petit livre*, Picard et Fils, 1903, cap. «Lettre à un curé-doyen», p. 3). Es verdad que el valor inestimable del alma individual juega un papel determinante en el pensamiento de Harnack. Encontraremos algo de esta «alma» en la *Vida de Jesús* de Ernest Renan (1863).

Heinz Zahrnt resume la perspectiva de la «teología liberal»:

«El plan divino en la evolución de la historia es que las fuerzas del espíritu, que la dirigen, consigan poco a poco la victoria y que el género humano se eleve así gradualmente del estado de naturaleza al de la civilización. El individuo participa en esta lucha abriéndose a las fuerzas espirituales y desarrollando el estado de naturaleza hasta el de la personalidad libre. De vez en cuando, aparecen en la historia individuos que llevan consigo de forma especial las fuerzas espirituales y divinas. Uno de estos portadores de la Revelación, el más noble y grande, fue Jesús de Nazaret. Siguiendo el ejemplo de Jesús y participando en su vida interior, el hombre fortalece su sentido de Dios y adquiere la madurez de una persona que goza de la libertad moral y espiritual»<sup>1</sup>.

La teología liberal, inmanentista, marcó de forma duradera la teología y la exégesis, en Alemania y Francia, pues un buen número de investigadores franceses se formaban en las universidades alemanas. El más célebre de los liberales alemanes es ciertamente Adolf von Harnack (1851-1930), autor de una obra monumental, en particular *La esencia del cristianismo* (1902; hay trad. española) y *Marción. El Evangelio de un Dios extraño* (1921; trad. en francés, pero no en español). En Francia cabe destacar a Ernest Renan y Alfred Loisy.

<sup>1</sup> Heinz Zahrnt, *Aux prises avec Dieu. La théologie protestante au XX<sup>e</sup> siècle*. Cerf, 1969.

---

### 3. La vía hermenéutica

---

El siglo XIX es testigo de un verdadero desarrollo de la hermenéutica. Supone a la vez un deseo de comprender el pasado y una pregunta sobre la pertinencia de ese pasado para el presente, es decir, sobre la interpretación. Mientras que la exégesis se apoya en diversas ciencias, la hermenéutica se afirma más bien como arte. En efecto, como la belleza, la interpretación es un concepto.

Con mucho, es la figura de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), transmitida por discípulos como Wilhelm Dilthey (1833-1911), la que se impone. Su obra fue tan importante que, más tarde, el teólogo Karl Barth lo presentó como el iniciador no de una escuela, sino de una época. Schleiermacher era un teólogo y un filósofo muy abierto a su tiempo, que dialogaba con escritores románticos (Friedrich Schlegel, Novalis), criticando algunas de sus opiniones, y con otras corrientes de pensamiento. Su deseo de conciliar la religión y la cultura era grande. La verdadera religión, abandonada por los intelectuales de su época a favor de una simple moral o de una religión natural, merece nuestra atención. No es una religión del intelecto, sino de la experiencia religiosa.

Ante el aporte considerable de documentos sobre las religiones del mundo, Schleiermacher se pone a buscar algo que pudiera unificar todo lo que parecía heterogéneo; desarrolla así la idea de que el espíritu se revela y se afirma a través del *homo religiosus* y

sus experiencias interiores de una alteridad, que hace que se encuentre ante la irrupción de una potencia extraña.

En sus trabajos sobre la hermenéutica, que es un «arte de comprender», trata de dar cuenta de dos aspectos de la comprensión: el aspecto *gramatical*, puesto que toda lengua ejerce sus limitaciones en quien la habla, y el aspecto *técnico*, es decir, la manera en la que el individuo la utiliza en su propio discurso. Toda persona que habla tiene la intención de hacerse comprender, y el que escucha o lee no escucha ni lee con la intención de no comprender nada. Pero existen, de hecho, no comprensiones, errores de comprensión, y no podemos comprenderlo todo, en parte debido a la naturaleza de la lengua que pone sus obstáculos. Todo el arte de la hermenéutica consiste en pasar de la no comprensión o del error de comprensión a una comprensión verdadera, aun cuando siempre se mantiene una alteridad en el enunciado con respecto al lector oyente. De hecho, la hermenéutica impulsa a una mejor comprensión, que conduce incluso más lejos de lo que el autor mismo puede entender de su enunciado. En este proceso de comprender mejor, es, en efecto, el espíritu pensante el que se descubre a sí mismo. Locutor y lector participan de esta autorrevelación del espíritu pensante.

Esta síntesis solo tiene por objetivo mostrar, en su nacimiento, por así decirlo, una corriente que acompañará a la exégesis contemporánea. Los trabajos de Paul Ricœur sobre la exégesis bíblica harán una notable contribución a esta toma de conciencia de la im-

portancia de la interpretación y de sus condiciones de posibilidad.

---

#### 4. Las «Vidas de Jesús»

---

El enorme desarrollo de las «Vidas de Jesús» en el siglo XIX puede parecer impresionante. De hecho, responde a las preocupaciones de la época que podemos resumir como sigue:

- Estas obras manifiestan la llegada, al campo exegético, de la valoración del «sujeto» por la reflexión filosófica entre los románticos alemanes, por ejemplo, y más antiguamente en el siglo XVIII, como en Jean-Jacques Rousseau. La teología no se reduce a un sistema conceptual. El individuo es valorado en el proceso de la experiencia religiosa, que entra en la evolución del espíritu tal y como es desarrollado por el idealismo.
- Este nuevo género literario pone fin a una presentación dogmática de Jesús, para la que los cuatro evangelios muestran al único y verdadero Cristo. Sus divergencias no son tan importantes como para que los cuatro textos no puedan unificarse. El ascenso río arriba de la multiplicidad de los evangelios hacia la unicidad de una «vida de Jesús» da a entender que la ciencia podía finalmente establecer, sobre una base sólida, el «verdadero» retrato del fundador del cristianismo y superar las contradicciones entre los evangelios. Así pues, la historia y la ciencia toman el relevo de las presentaciones dogmáticas de la tradición evangélica sobre Jesús.



Pero los resultados fueron sorprendentes, pues florecieron las escuelas y cada una proponía un retrato diferente de Jesús. La escuela **racionalista** (H. E. G. Paulus, K. A. Hase, F. Schleiermacher) rechazó los acontecimientos sobrenaturales que no podían explicarse lógicamente. Esta escuela fue considerada como desfasada por David F. Strauss (1808-1874). La escuela **mitológica** o «mitista», por su parte, veía en los evangelios la expresión simbólica de ideas religiosas. Fueron los discípulos y los evangelistas los que pusieron a Jesús una vestimenta mitológica, reflejo del poder imaginativo de los primeros cristianos. Sus ideas son más importantes que el personaje mismo, que deviene, por así decirlo, un «mito», en el sentido más negativo del término. Autores que siguieron esta línea son: Christian Hermann Weisse, Bruno Bauer y, en Francia, Paul-Louis Couchoud (autor prolífico entre cuyas obras destaca *Jésus, le dieu fait homme* [1937]). Más recientemente, habría que ubicar en esta categoría a Michel Onfray y su libro *Decadencia* (2017).

También encontramos la escuela **liberal**, conocida en Francia a través de Ernest Renan y su *Vida de Jesús* (1863), que tuvo un gran éxito. En Alemania, citemos la *Vida de Jesús para el pueblo alemán* (1864) de D. F. Strauss, ya mencionado, que, retomando la *Vida de Jesús* que había escrito en 1835, declaró querer hacer lo que Renan había hecho para el pueblo francés.

Aún pueden señalarse otras dos tendencias: la escuela **escatológica**, representado por Johannes Weiss, que publicó en 1892 una obra sobre la predicación del reino de Dios por Jesús. Apareció como un gran cambio con respecto al Jesús liberal, insistiendo en la di-

mensión escatológica del mensaje. La escuela de la **historia de las religiones**, representada por Wilhelm Bousset (1865-1920), apasionado de las religiones de misterio, trató de mostrar cómo Pablo y después los evangelistas estuvieron fuertemente influidos por la teosofía griega.

El género literario «vida de Jesús» experimentó un intento de evaluación con Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der biblische, geschichtliche Christus* («El denominado Jesús histórico y la historia del Cristo bíblico», 1892). Este autor aborda la cuestión hermenéutica: ¿es suficiente plantear un Jesús histórico para ofrecer una base a la fe en Cristo? Kähler separa los ámbitos de competencia de la investigación histórica y de la fe, iniciando así una serie de reflexiones futuras que no faltarán en el entorno de Bultmann.

Señalemos, finalmente, la sentencia firme de Albert Schweitzer. Su estudio publicado en 1906, *Von Reimarus zu Wrede: eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* («De Reimarus hasta Wrede. Historia de la investigación sobre la vida de Jesús»), llegaba a la conclusión de que no existía una empresa más personal que escribir una vida de Jesús. Cada época crea su o sus Jesús. Se obtiene así el efecto inverso al comienzo de la investigación. Queriendo pasar de la multiplicidad de los evangelios a la unidad de un único fundador, se llega a multiplicar los puntos de vista de Jesús. No obstante, las Vidas de Jesús no se detuvieron con la sentencia de Schweitzer. Han atravesado todo el siglo xx y constituyen aún uno de los centros privilegiados de la exégesis contemporánea.

# II - La entrada en el siglo xx

La entrada de la exégesis en el siglo xx debe inscribirse ante todo en el mundo político de la época. El final del siglo xix estuvo marcado por la guerra de franco-prusiana de 1870. El comienzo del siglo xx precipitó al mundo en la I Guerra Mundial. Estos acontecimientos fueron de tal calibre que atemperaron las visiones idealistas de ciertos pensadores liberales para enfrentarlos con la dura realidad. La actividad del espíritu a través de la historia, el optimismo de una visión que muestra al hombre pasando del estadio de la naturaleza al de la cultura abierta a un futuro resplandeciente, tuvieron dificultades para resistir a los acontecimientos. En un curso dado en Berlín en 1899-1900, Harnack manifestaba su optimismo con las siguientes palabras:

«Es un ideal grande y sublime el que hemos recibido desde la fundación de nuestra religión: este ideal debe ser el fanal y la meta que dirige nuestra evolución histórica. ¿Alcanzará la humanidad alguna vez esta meta? Quién sabe. Pero nosotros podemos y debemos acercarnos, y sentimos ya [...] una obligación moral de actuar en este sentido, y quienes de entre nosotros poseen un sentido más agudo y, por tanto, profético, no contemplan ya el reino del amor y de la paz como una pura utopía»<sup>1</sup>.

En octubre de 1914, justo después de la invasión de Bélgica por las tropas de Guillermo II, 93 intelectua-

les, entre ellos Harnack, firmaron «un llamamiento de los intelectuales alemanes a las naciones civilizadas» a favor de la política del emperador. Varios intelectuales recibieron el texto como la abdicación del pensamiento independiente. Entre ellos, Karl Jaspers, Paul Tillich, Albert Einstein y Karl Barth, que vio en él la descalificación de la teología liberal.

Distingamos entre protestantismo y catolicismo para describir las características de la cuestión bíblica en la primera mitad del siglo xx. Para el protestantismo, me centro en Karl Barth y Rudolf Bultmann.

## La exégesis protestante

### La revolución barthiana

De parte protestante, fue Karl Barth (1886-1968) quien levantó la voz contra el final de la teología libe-

ral, pese a haberse formado con Wilhelm Herrmann en Marburgo y con A. von Harnack en Berlín. Pero sus tareas como pastor le condujeron a una reflexión sobre las dificultades de una teología que casaba la cultura y la fe, y parecía mostrar más respeto por la historia que por la palabra de Dios. Barth produjo un

<sup>1</sup> El curso impartido en Berlín fue publicado con el título *La esencia del cristianismo* (1902). Tomo la cita de H. ZAHNNT, *Aux prises avec Dieu*, p. 12.

cambio total en los puntos de vista. Es la Palabra quien tiene la prioridad; es ella la que habita el texto bíblico. Ninguna explicación textual de tipo cultural, psicológico o filosófico podía poner en entredicho esta certeza.

Más teólogo que exégeta, Barth es un teólogo bíblico que busca que ningún sistema de pensamiento acabe interfiriendo entre la palabra de Dios contenida en el libro y su lector. Para lograr tal proeza, hay que ser un artista, siempre inquieto por rastrear, en su escritura, la diferencia infinita entre Dios y su criatura. Hay inquietud en Barth, una tremenda fascinación por lo absoluto y por la inmensa incapacidad del hombre para alcanzarlo por la razón. En vano se buscarán en él intentos de pensar analógicamente quién es Dios partiendo de su criatura.

Barth mantiene esta brecha, este abismo entre Dios y nosotros. Basta con leer algunas líneas del teólogo en la primera (1919) o en la segunda edición (1922) de la *Römerbrief (La carta a los Romanos)*<sup>2</sup> para constatar la singularidad estética de Barth que hace de él un escritor de primera categoría. Nos vemos atrapados por el hechizo, por la exigencia de asegurar a Dios el primer lugar y de conducir a la criatura por caminos muy exigentes. En contra de lo que pensaba Harnack, el cristianismo no es una religión y el creyente se pone a la escucha de una Palabra que no le pertenece.

«Teología de la crisis», «teología dialéctica», estas dos expresiones muestran bien la ruptura con la teología liberal. Precisemos que la dialéctica en Barth no es superada, a diferencia de Hegel; funciona con dos tiempos solamente; el primero que afirma y el segundo que corrige la afirmación con una proposición negativa, porque de Dios lo único que sabemos es que no sabemos.

La influencia de Barth se sintió al menos durante la primera mitad del siglo xx. Hubo muchos debates sobre este monstruo sagrado, tanto entre protestantes como entre católicos. Hoy en día, sigue siendo objeto de un gran respeto por su trabajo incomparable, pero también se considera que su visión impide la apertura de proyectos hermenéuticos sobre los vínculos entre la revelación y la historia, entre la fe y las ciencias humanas.

Para Barth, el espíritu de Cristo pone en crisis todo el aparato humano y sus producciones, ya sean críticas, filológicas, filosóficas o incluso teológicas.

La exégesis, en su caso, se convierte en profética, espiritual y prescinde de todo lo demás.

---

### Rudolf Bultmann

---

Con Rudolf Bultmann (1884-1976), profesor en Marburgo, nos encontramos ante una obra cercana a la

---

<sup>2</sup> Karl BARTH, *Carta a los Romanos*, trad. esp. de la 1ª ed. de Abelardo Martínez de la Pera, BAC, 1998.

radicalidad barthiana con algunas diferencias<sup>3</sup>. Mientras que Barth mostraba poco interés por la crítica histórica, aquí estamos ante la obra de un exégeta, monumental también, vituperada por muchos, criticada por todos y largamente debatida. Hoy en día queda poco de los resultados concretos de la exégesis bultmanniana, considerada demasiado radical y, finalmente, poco respetuosa con los textos. Pero la cuestión teórica planteada en esta obra se mantiene. ¿Cómo explicar la conexión entre la Revelación y la historia? Veamos algunos desafíos.

**1. La «desmitologización».** Comenzada entre las dos guerras, la obra del exégeta de Marburgo se dio a conocer después de la II Guerra Mundial, debido sobre todo a su insistencia en la necesidad de «desmitologizar» la Escritura. El pensamiento fuertemente coherente, desarrollado durante toda una carrera sin grandes cambios, se nutre de los siguientes elementos: la teología liberal y su crítica, la escuela de la historia de las formas, la filosofía existencial de Martin Heidegger, la preeminencia de la Palabra defendida por la teología dialéctica, la fidelidad a la Reforma y a la justificación por la fe. L. Malevez resume el núcleo del pensamiento de Bultmann sobre la Revelación diciendo que se trata de

---

<sup>3</sup> Barth piensa que nada conecta al hombre «natural» con Dios. Bultmann dice que el hombre se dirige a la Escritura con una cierta preinteligencia, o precomprensión, de lo que significa la acción de Dios. Véase Léopold MALEVEZ, *Histoire du salut et philosophie. Barth, Bultmann, Culmann*, Cerf, 1971, pp. 15-18.

«la acción y [de] la intervención de Dios en la historia, que juzga y da la gracia a la vez al hombre concreto, al creyente al que se revela. El texto de la Escritura es el testigo de esta acción divina; su intención es iluminar al hombre y su existencia con el acontecimiento cumplido a su favor» (pp. 15-16).

Se podría añadir que ya se perfilan nítidamente los problemas sobre de qué manera los textos bíblicos concretos cumplen la tarea de dar testimonio de la acción divina, pues las diferencias son muy grandes entre el lenguaje de Pablo, el de los evangelios y el de los libros proféticos o sapienciales del Antiguo Testamento. Volveremos sobre este punto.

**2. La teología liberal.** Bultmann reconoce su deuda con ella. Escribe en *Foi et Compréhension*: «Los que venimos de la teología liberal habríamos podido llegar a ser o seguir siendo teólogos si no hubiéramos encontrado en ella la gravedad de una veracidad radical» (vol. I, trad. fr. 1969, pp. 10-11). Pero también ve en ella sus límites: no sirve a la preeminencia de la Palabra.

Bultmann desplaza en consecuencia los puntos de vista. El Jesús, por ejemplo, en el que la teología liberal pensaba encontrar un anclaje histórico sólido, es cuestionado. Se sabe poco de él, afirma, aunque el lector de su *Jesús* (trad. fr. 1968, prefacio de Paul Ricœur) descubra que podemos aprender más de lo que él admite.

3. **La historia de las formas.** Su pertenencia a la «escuela de la historia de las formas» le permite centrar la atención en las formas concretas utilizadas por los primeros cristianos, incluidos los evangelistas, para transmitir el mensaje: milagros, parábolas, sentencias, palabras de juicio. En cuanto historiador de las religiones, el autor se implica en una actividad de literatura comparada, en particular con la griega, y se centra en las formas literarias. Se interesa por los ambientes socio-religiosos que producen los textos, pasando por alto la organización reguladora interna de las comunidades. Pero, al mismo tiempo, considera que las formas son en la Escritura los soportes de una mitologización de la que hay que deshacerse para entender la llamada de la Palabra o «Kerigma». Estudiarlas, comprenderlas, es, por tanto, necesario para el proyecto de desmitologización.

4. **La filosofía de M. Heidegger.** Acaba apoyando esta convicción de que la Biblia ilumina al hombre y su existencia sobre la acción de Dios a su favor. En su trabajo de deconstrucción de la onto-teología, Heidegger repiensa el sujeto, su relación con la objetividad, con la historia y con el mundo. Su interpretación existencial hace del sujeto un ser-que-está-ahí, un *Dasein*, que ex-siste, es decir, que surge en la historia según un modo de existencia propio del ser humano, ser-para-la-muerte, experimentando su radical finitud. Siguiendo los pasos de Heidegger, Bultmann se

muestra más sensible a la historicidad del sujeto, enfrentado a su contingencia en el tiempo, que a los grandes frescos de la historia que considera extrínsecos. El sujeto no encontrará a Dios ni escuchará su llamada buscándolo en los frescos objetivados de una historia de la salvación, sino en sí mismo.

5. **La justificación.** El núcleo del pensamiento de Bultmann se nutre de Lutero y de la justificación por la fe. La fe es la respuesta a la proclamación, al kerigma. Este kerigma acaba de alguna manera aboliendo la historia basada en la sucesión de hechos pasados —lo que L. Malevez llama «la empiria»— y que se presenta como historia de la salvación. Al igual que Lutero, Bultmann encuentra en Pablo el centro del Evangelio. En efecto, Pablo no desarrolla una visión de la historia cosificante en la que los héroes de la fe cristiana se expondrían como ejemplo y proporcionarían, con su vida, razones para creer. La fe no exige razones para creer. Buscar razones es dejar de creer.

Tocamos aquí, sin duda, la célebre oposición entre un tipo de pensamiento paulino, centrado en la justificación, y el pensamiento de tipo lucano, centrado en la historia de la salvación —al que pueden añadirse las cartas pastorales—. Muchos investigadores se han dedicado a la cuestión y Bultmann es el típico representante de quien se pone de parte de la justificación. Cada sujeto, cada individuo, se encuentra llamado por la Palabra y debe responder tomando

conciencia de que en ella encontrará su propia verdad de ser humano. El *eschaton* no es para Bultmann el final futuro de la historia: se produce en esta Palabra que llama y que abroga la historia, aquí y ahora. Y este se revela particularmente en el Nuevo Testamento, puesto que el mensaje del perdón de Dios en Jesús crucificado no es ya mediado por un pueblo. El Nuevo Testamento no lleva a su cima la historia del Antiguo. Si lo cumple, es abrogándolo (*abschliessend*), En el Verbo, todo individuo es inmediatamente provocado por la gracia.

---

### En torno a Bultmann

---

Los desafíos de la reflexión en torno a Bultmann son considerables. Sin duda, Oscar Cullmann (1902-1999) aparece como el más antibultmanniano entre los exégetas. En su libro *La salvación en la historia* (1966) vuelve a coser pacientemente lo que había descosido Bultmann.

No se trata de oponer, por una parte, las ideas «pre-católicas» que dan valor a una salvación inscrita en los hechos históricos y, por otra, los partidarios de una salvación propuesta por la llamada a adherirse a la Palabra, a unirse, detrás de los textos, al Kerigma. Jesús, por ejemplo, conocía la historia de la salvación, predicando un «ya sí» pero «todavía no» del Reino. La única diferencia con Lucas es que este desarrolla y sistematiza algo ya existente en Jesús y Pablo.

Sin embargo, es entre los discípulos de Bultmann, por ejemplo, Ernst Käsemann (1906-1998), donde se

produce la superación del maestro, reconciliando kerigma, historia y corpus. Es insuficiente concebir la historia como hechos históricos objetivados en el ámbito empírico. Esta concepción es demasiado extrínseca para hacer justicia a las rehabilitaciones del sujeto en las filosofías existencialistas. Hay que lastrear el concepto de historia mediante la historicidad del sujeto. La historia no se reduce a la sucesión de hechos alineados en una cronología. Hay que volver a encontrar el espesor de la historia, sin omitir la historia del sujeto.

Concluimos con el modo con el que Bultmann usa los textos. El Kerigma se da para él como una especie de sedimento que queda después de sospechar de los textos. El corpus es siempre un obstáculo que debe ser desmitologizado para llegar al Kerigma que hablará al sujeto. Ahora bien, muchos comentan que no hay en los textos *un* Kerigma, sino *kerigmas* formulados diferentemente. Esta operación de reducción deja ver una teoría que hace del lenguaje un obstáculo. Cuanto más se restringe el discurso a formas depuradas, más se permite resonar al Kerigma en el corazón del sujeto. A veces, se ha dicho que el método es como «quitar las capas a una cebolla». Cuando se toma un texto evangélico, hay que quitar las diversas capas para solo mantener el centro, el soporte kerigmático, con el peligro de que no quede nada al final de tal mondadura. Bultmann está fascinado por encontrar la forma más primitiva, lo que explica su extraño comportamiento. Veremos que el desarrollo de las semiologías contribuye a alejar esta

## Rudolf Bultmann y el cumplimiento de las Escrituras

R. Bultmann se muestra radicalmente insensible a las historias de la salvación que describen una evolución objetiva desde el Antiguo Testamento hasta el Nuevo Testamento, siendo este presentado como cumbre del Antiguo. Para él, en efecto, Jesucristo es «acto escatológico de Dios» por el que se dan el perdón y la gracia al hombre que se reconoce pecador. Jesús irrumpe en una historia que abroga y que no puede ser ya, debido a esa irrupción, una historia de salvación. La salvación no se da ya por la mediación de la historia del pueblo de Israel:

«Jesús es el acto escatológico de Dios que pone fin a toda la historia del pueblo en cuanto ámbito de la acción de Dios con los hombres» (*Foi et Compréhension*, vol. 1, *La Signification de l'Ancien Testament pour la foi chrétienne*, París 1970, p. 370).

Bultmann no concede valor alguno a «la prueba de Escritura» que los autores del Nuevo Testamento utilizan para mostrar la verdad de la fe cristiana porque los acontecimientos relativos a Jesús estaban ya profetizados en el Antiguo Testamento:

«Una tal prueba de Escritura es de hecho imposible. Las denominadas profecías del Antiguo Testamento, en parte, no son en sí mismas tales profecías y, en parte, no se relacionan con Jesús ni con la comunidad cristiana, sino que contienen simplemente la imagen israelita-judía de la esperanza futura. La mayoría de los pasajes deben ser —con ayuda del método alegórico— comprendidos a la inversa de su sentido original para proporcionar una profecía apropiada. Pero esto demuestra ya que la fe existe sin la prueba por las profecías, puesto que solo las descubre posteriormente a ella. Las cosas son tales que no solo la prueba de Escritura no puede convencer a nadie, sobre todo en la actualidad, sino que no *debe* convencer a nadie. La fe que creyera con esas pruebas no sería una fe auténtica, y las pruebas de Escritura del Nuevo Testamento deben ser abandonadas, no solo por un motivo de crítica histórica racional, sino porque no pueden sino oscurecer el carácter de la fe» (*ibid.*, p. 372).

No obstante, Bultmann no rechaza el Antiguo Testamento. Su lectura permite, en efecto, comprender la situación del hombre pecador y lo prepara, de manera «pedagógica», dice Bultmann, a dar su fe a Jesús, acto escatológico de salvación.

«Si Jesucristo solo es, en cuanto acto escatológico de Dios, en cuanto acto de perdón de Dios, la palabra destinada a los hombres, puede decirse que todas las palabras que sirven para hacer comprensible esta palabra —colocando al hombre en una situación en la que puede comprenderla y desvelar en ella la comprensión de la existencia que le es dada— *son indirectamente palabra de Dios*. En este sentido, el Antiguo Testamento puede ser palabra de Dios» (*ibid.*, p. 373).