

a unos postulados de crítica histórico-literaria del N. T., que por su misma naturaleza son discutibles, poco firmes y, por tanto, inadecuados para hacerlos por sí solos punto de partida para un estudio como el que le ha ocupado.

J. M.<sup>a</sup> CASCIARO

J. JEREMÍAS, *Teología del Nuevo Testamento*. Vol. I, *La Predicación de Jesús*. Ed. Sígueme, Salamanca 1974, 378 pp.

Podemos considerar el presente libro como la obra de madurez del profesor de Tubinga, J. Jeremías. La figura de Jeremías es de sobra conocida en el campo de la investigación bíblica por sus abundantes publicaciones, tanto de carácter científico, como de alta divulgación. El rasgo más saliente de su producción científica es el haberse enfrentado valientemente a las tesis de R. Bultmann, afirmando con decisión, y, mostrando con numerosos estudios críticos, que los Evangelios nos transmiten con fidelidad las palabras del Señor. Es éste un mérito que lleva a considerar al autor como una de las figuras más destacadas y representativas de la exégesis protestante actual.

La *Teología del Nuevo Testamento* de Jeremías apareció en la lengua alemana en 1971 y ha sido traducida a varios idiomas. En esta obra el autor recoge el fruto de más de treinta años de investigaciones y hace una síntesis de muchos trabajos ya publicados. Contra la opinión de los editores hay que decir que apenas se encuentra aquí material inédito de Jeremías. En realidad, la originalidad de la obra está en constituir un esfuerzo por presentar, en una unidad sistemática y teológica, la enseñanza del N. T. Este primer volumen —se esperan otros más— se limita a exponer y explicar, el significado de la predicación de Jesús.

Podemos hacer notar, ya desde ahora, que en este empeño el autor prescinde casi por completo de aquel sentido en el que los Apóstoles y Evangelistas comprendieron, bajo la iluminación del Espíritu Santo, las palabras del Señor. Estas las interpreta Jeremías, más bien, a la luz de la doctrina protestante. Con ello quiere ser fiel al principio de la *Sola Scriptura*.

Lógicamente, si hay que prescindir de la interpretación de la Iglesia, hay que hacerlo radicalmente, incluso de aquella interpretación que se dio en la Iglesia de los tiempos apostólicos y que, bajo el carisma de la inspiración, nos transmiten los hagiógrafos del N. T. Pero, alejándose de aquella interpretación inspirada, el autor interpreta las palabras del Señor según su propia fe; naturalmente no puede prescindir de su herencia luterana.

Todo el esfuerzo, loable y lleno de mérito, por llegar a las *ipsissima verba*, no traspasa el plano de la apologética frente al radicalismo liberal. Por otra parte, la ausencia de una ecle-siología firme lleva al autor a considerar el estudio crítico-histórico como el único factor que fundamenta la fe (Cfr. J. M. CASCIARO, *Reflexiones sobre la exégesis...*, SCRIPTA THEOLOGICA V (1973) 364-365). De ahí la necesidad y urgencia que el autor siente de llegar, por ese camino, a la predicación de Jesús. Por esto, repito, pertenece a la apologética. El estudio teológico del N. T. ha de contar con otros factores y situarse en una perspectiva bien distinta de la que parte Jeremías. Así ha de tenerse en cuenta, por ej., que toda la Sagrada Escritura es inspirada y contiene la revelación de Dios; que esta revelación se conserva y transmite íntegramente en la Iglesia; etc. No contar con estos presupuestos equivale a renunciar, de entrada, a la auténtica comprensión del Nuevo Testamento.

Empieza el libro con un capítulo dedicado a fundamentar *hasta qué punto es fidedigna la tradición de las palabras de Jesús* (13-58). Apoyándose en la base aramaica de los "logia" (15-21), y estudiando las maneras de hablar preferidas por el Señor, llega Jeremías a la conclusión siguiente: "parece que está justificado el principio metódico de que en la tradición sinóptica de las palabras de Jesús, lo que hay que probar no es la autenticidad, sino la inautenticidad" (52). A lo largo de los restantes capítulos esgrimirá también otros argumentos para probar la autenticidad de los dichos de Jesús: la ausencia de pensamientos cristológicos, el contraste con las conveniencias de la comunidad cristiana, etc. El autor emplea estos principios con gran competencia y erudición, no siempre con absoluta objetividad. Tal ocurre al despreocuparse casi totalmente del IV Evangelio y en otras ocasiones que iremos señalando en este rápido recorrido.

El cap. 2, titulado, *La Misión*, lo dedica el autor a describir

y analizar la vocación de Jesús, que tuvo lugar, según él, en el bautismo en el Jordán. A continuación considera las tentaciones en el desierto, cuyo significado lo ve el autor en la aceptación por parte de Jesús de su vocación divina. Aunque intenta demostrar que estos acontecimientos de la vida del Señor sucedieron realmente, el significado que el autor les atribuye está deformado. Jesús, dice, tuvo una experiencia en la que Dios se le dio a conocer como Padre (87), entregándole su revelación para que la transmita. Esta experiencia, Jesús la comprendió a partir de Is 42. He aquí, según el autor, el fundamento de la misión de Jesús. Este punto de partida del que, como vemos, está ausente toda consideración cristológica, lo completará el autor con el cap. 6, donde trata la conciencia de majestad que tenía Jesús. Volveremos más adelante sobre ello. Baste ahora notar que este cap. 2.º en el que Jesús es presentado por el autor como un profeta que posee el Espíritu de Dios, mediatiza los desarrollos posteriores y constituye una interpretación subjetiva, gravemente reductora, de la figura de Jesús.

Con la nueva actuación del Espíritu de Dios, extinguido desde los tiempos del profeta Malaquías, ha comenzado el tiempo de la salvación (104). El autor titula este tercer cap. *La aurora del tiempo de la salvación*. En él prescinde por completo *del carácter sobrenatural* que Jesús manifiesta en su predicación y en sus milagros. También desfigura la relación entre Jesús y el Espíritu, porque Jesús no sólo posee el Espíritu, —como dice Jeremías— sino que lo promete para cuantos crean en El.

El autor ve la manifestación del Espíritu en la victoria de Jesús sobre Satanás. Los milagros de curaciones lo ponen en evidencia, ya que, según Jeremías, tales enfermos sufren, sin excepción, padecimientos psicógenos, que, en la consideración de la época se atribuye a la posesión de Satanás. La crítica que el autor hace de los milagros, sigue los presupuestos de Bultmann y Dibelius. Sin embargo, de alguna manera, y con enormes limitaciones, intenta mantener un núcleo histórico dando mayor importancia al transfondo semítico-palestino de las narraciones. Pero la interpretación de ese mismo núcleo queda desfigurada al no admitir que Jesús tuvo verdadero poder sobrenatural.

Según Jeremías, Jesús pensó que el reino escatológico uni-

versal había comenzado ya. Por eso Jesús predica la salvación a los pobres, a aquellos que eran objeto del desprecio público y no tenían perspectiva de alcanzar la salvación de Dios (138). Esta salvación consiste en el perdón de Dios que Jesús, de alguna manera hace patente en su trato con los pecadores (146.)

Al mismo tiempo que el reino, sigue diciendo Jeremías, Jesús anuncia la catástrofe final inminente. El autor, queriendo ser fiel al texto sagrado, se ve obligado a reconocer que Jesús, en su predicación, habla de un tiempo intermedio, de un *plazo de gracia* —cap. 4—. De ahí la urgencia de la conversión y su radical exigencia: que nadie se sienta seguro de sí mismo y menos aún de sus méritos (171-181); hay que abandonarse totalmente a la misericordia de Dios (181-188), porque Dios es bueno y misericordioso. Si bien el autor, por los métodos histórico-críticos, llega, en estos temas, a las *ipsissima verba*, hay que reconocer que la interpretación de éstas no sólo es bien pobre, sino *tendenciosa* y errónea. Están latentes el concepto luterano de justificación con la idea de la incapacidad total del hombre de merecer ante Dios aún después del bautismo. Al autor le falta, en definitiva, el concepto de gracia. Por ello no acaba de penetrar el verdadero sentido de los textos, ni deja clara la armonía entre ellos.

En el cap. 5 se da un nuevo paso: la comunidad de salvación congregada por Jesús. Es el nuevo pueblo de Dios. Para pertenecer a él, reconoce Jeremías, Jesús exigió la fe. Pero ésta no es sino la fe judicial. Relega injustificadamente, los textos en que Jesús exige *creer en El* al plano de las adiciones de la comunidad (192). El autor ve la diferencia entre la comunidad congregada por Jesús y otras congregaciones —esenos y baptistas—, solamente en que en aquéllas se congregan todos los que no hubieran sido aceptados en éstas: cojos, lisios, paralíticos, etc., es decir, los pecadores. El que acoge la buena nueva, continúa diciendo el autor, se une al pueblo de Dios, estableciendo una nueva relación con Dios Padre. Esta relación confiere la “certidumbre de la salvación futura” (214), la seguridad en medio de la vida cotidiana (215), y el valor para someterse a la voluntad de Dios en las circunstancias más imprevisibles (216). La conciencia de filiación divina lleva a la oración teniendo como modelo a Jesús. Junto a la oración, reconoce el autor, Jesús exige también una forma particular de vida: la vida del discipulado (239). Esta vida se ordena por

la ley del amor llevada hasta el heroísmo y fundada en la gratitud por la experiencia del perdón.

A todas estas afirmaciones del autor han de hacerse algunas observaciones, y no superficiales. En primer lugar, no queda claro, aunque el autor afirme lo contrario, cómo se compagina la congregación de esta comunidad por parte de Jesús con su espera del fin inmediato. Por otra parte, faltan nociones fundamentales respecto a la comunidad de la Iglesia, tales como la regeneración del bautismo por la que se entra a formar parte del nuevo Pueblo de Dios; las características de este nuevo pueblo que Jesús instituyó jerárquico; el concepto de gracia que hace posible entender cómo el cristiano puede cumplir la ley nueva del amor; y, el carácter objetivo y normativo de la ley evangélica. Una vez más, el esfuerzo del autor por determinar el substrato histórico de la vida de Jesús, no ha dado el fruto que podía esperarse debido a un parcial y equivocado planteamiento teológico.

Hasta aquí J. Jeremías ha expuesto la misión, la predicación y la actividad de Jesús. Sin embargo, él mismo es consciente de que las palabras del Señor encierran algo más profundo: el aspecto cristológico, quien y qué es Jesucristo. Por eso, lo aborda, con bastante amplitud, en este penúltimo cap. que titula *Jesús y su conciencia de majestad* (291-346). Aquí Jeremías reconoce que la designación que Jesús hace de su predicación y de sus propias acciones como el acontecimiento escatológico salvador, manifiesta que Jesús es más que un profeta. Esto lo descubre el autor tanto en las palabras de Jesús pertenecientes a la predicación pública, como en la instrucción esotérica a los discípulos. Sobre todo en el *egó* enfático que Jesús emplea al hablar (296), y en el título "Hijo del hombre" con el que se designa a Sí mismo (320). Pero aquí el autor se ha dejado llevar por la mera estadística —y no totalmente objetiva— de vocablos, descuidando el significado cristológico profundo de otros pasajes y de otros títulos que aparecen en el Evangelio.

Tras el título "Hijo del hombre", el autor estudia la pasión, como acontecimiento en torno al cual Jesús manifestó su conciencia de majestad. Llega a la conclusión de que Jesús, ciertamente, habló, por anticipado, de su pasión y muerte, e incluso, que él mismo la interpretó como muerte vicaria según la profecía de Is (346). Acertadamente, rechaza el autor la opinión

de que todas las predicciones e interpretación de la pasión por parte de Cristo sean una formulación *ex eventu*, es decir, retrospección de un acontecimiento posterior. Los argumentos en que se apoya son que hay detalles que “no se cumplieron”, y que las palabras del Señor en esos momentos tienen un marcado transfondo arameo. Sin embargo, a esta postura de Jeremías le falta apreciar algunos puntos fundamentales. En primer lugar nos señala que el valor vicario de la muerte de Jesucristo, se enraiza en su propia dignidad, en su propia naturaleza: Dios y hombre verdadero. Sin esta verdad de fondo no se entiende la eficacia redentora de la muerte de Cristo. Y en segundo lugar, hay que decir que, en una correcta interpretación, no quedan profecías incumplidas, como por ej. la persecución colectiva. Se cumplió o se cumplirá todo lo que el Señor predijo, si bien hace falta entender el sentido del tiempo y la forma de tal cumplimiento, tal como lo ha entendido la Iglesia.

Por último —cap. 7—, se estudia la Pascua, la Resurrección del Señor. Las diferencias de lugares y personas que presentan los relatos, concluye el autor, se funda, en los acontecimientos mismos (348). Ahora bien ¿cuáles fueron estos acontecimientos? Para J. Jeremías, resisten a la crítica histórica la ida de María Magdalena al sepulcro en la mañana de Pascua y el encontrarlo vacío; también, la vivencia pascual experimentada por la Magdalena, por Pedro, Pablo y los “quinientos hermanos” —con relación a éstos admite la hipótesis de que se trata del mismo fenómeno que Pentecostés—. Esa vivencia de Pascua, aclara el autor, no significa más que la experiencia de la Parusía, del comienzo del ésjaton (358-359). Hay que observar que en este capítulo, el autor, junto a un trabajado estudio de las tradiciones —aun suprimiendo injustificadamente muchos detalles—, comete un grave error: tomar como punto de partida el pensamiento de la época (356), y no el pensamiento real de los hagiógrafos y testigos que lo transmiten. De esta forma sólo ve la originalidad de la resurrección de Cristo, que destaca entre otros relatos de resurrecciones; pero no ve su profundo significado. La originalidad queda reducida a una “experiencia de la parusía”.

En resumen, la *Teología del Nuevo Testamento* de J. Jeremías, puede, en efecto, suponer un gran avance respecto a la protestante anterior representada por Bultmann y Dibelius.

Pero se ha situado en un punto de mira totalmente opuesto a ellos, al considerar los métodos históricos-críticos como un —el único— fundamento de la fe, que para aquellos era un puro salto en el vacío. Con todo ello se encuentra también muy lejos de la verdad católica, que considera tales métodos y argumentos como algo auxiliar —argumentos de credibilidad— para la fe. Pues la fe se apoya en la revelación divina, contenida en la Sagrada Escritura y en la Tradición, transmitida por la Iglesia, propuesta por un Magisterio infalible, y, aceptada con la ayuda de la gracia, como un don.

El valor del libro está exclusivamente en sus análisis crítico-histórico-literarios. No es poco. A un católico puede aportarle datos para una apologética frente a la crítica liberal y aun modernista. En este sentido, puede justificarse su presentación en castellano por una editorial católica. Sin embargo, al hecho de no orientar al lector con una introducción objetiva, señalando los valores y contravalores del libro respecto a la fe católica, no le encuentro ninguna explicación.

G. ARANDA

Javier PICAZA-Francisco DE LA CALLE, *Teología de los Evangelios de Jesús*, Salamanca 1974, 505 pp.

Los autores intentan exponer “lisa y llanamente el contenido de cada Evangelio, estudiado desde dentro del mismo libro” (p. 12), según explican en la introducción. Aunque parece una obra en colaboración, se trata en realidad de un trabajo individual, en cuanto que los autores afirman que “cada uno es responsable de su parte” (p. 14): Francisco de la Calle estudia San Marcos y San Juan, mientras que Javier Picaza estudia San Mateo y San Lucas. Sólo la introducción aparece como escrita por ambos.

No obstante, el esquema de trabajo es prácticamente igual en cada parte dedicada a un Evangelio distinto. Se comienza con una nota bibliográfica, en la que abunda la literatura protestante, para seguir luego con una introducción y el estudio del contenido teológico según el orden que presenta el texto sagrado. El estudio de San Marcos termina con unas páginas,