

**Alvaro Cadavid\***

Profesor de la Facultad de Teología  
Universidad Pontificia Bolivariana  
Medellín, Colombia

## La investigación sobre la vida de Jesús

### INTRODUCCIÓN

Para la reflexión cristológica contemporánea es un asunto de vital importancia la posibilidad de recuperar la humanidad concreta e histórica de Jesús de Nazaret. Es esta una tarea que pretende alcanzar no solo algunos datos de tipo cronológico o geográfico que permitan elaborar un perfil biográfico de Jesús. Se trata más bien de una búsqueda compleja, con una connotación histórico-hermenéutica, que pretende encontrar el perfil de la personalidad humana de Jesús, el misterio y la significación de su persona histórica que está en la base de los relatos evangélicos y de la tradición de la cual ellos quieren ser testigos.

Esta tarea investigativa es siempre necesaria a la fe y a la teología, entre otras, por varias razones (1):

- La búsqueda del Jesús histórico es un aporte para la teología en la medida en que esta debe presentar a la cultura contemporánea el mensaje cristiano con credibilidad histórica. Lo que en última instancia está en juego en esta búsqueda de Jesús es la credibilidad misma de la fe cristiana: asegurar que los evangelios son fieles a la tradición y que esta es fiel en transmitir, iluminada por la claridad de Pascua, la verdad histórica del misterio revela-

---

(\*) Doctor en Teología por la Pontificia Facultad de Teología de Granada-España. Se desempeñó como director académico del Instituto de Teología y Pastoral –ITEPAL– del CELAM (1990-1993) y director de la revista “Medellín” del mismo Instituto. Entre sus publicaciones se encuentran: *Hacer Creíble el Anuncio Cristiano en América Latina*, CELAM, Santafé de Bogotá 1988; *Los Signos de los Tiempos. Una perspectiva latinoamericana*, CELAM, Santafé de Bogotá 1998. *Teología fundamental: la credibilidad y sus signos*, UPB, Medellín 2000. Actualmente se desempeña como profesor en la Facultad de Teología y coordinador de los postgrados de Teología de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín-Colombia.

(1) Sobre la importancia de la recuperación del Jesús histórico, ver J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona, Verbo Divino, Estella 2000, 47-57. Acerca del impacto de la investigación sobre Jesús para la cristología ver el interesante artículo de ROGER HAIGHT, *The Impact of Jesús Reserch*, en *Louvain Studies* 21 (1996) 216-228. (Un resumen de este artículo se encuentra en *Selecciones de Teología* 146 (1998) 127-134 bajo el título: “*El impacto de la investigación del Jesús histórico sobre la Cristología*”).

do por la persona de Jesús y el impacto que él provocó entre sus contemporáneos. De esta manera la confesión central de la fe cristiana y los relatos fundantes de la misma, podrán acreditarse, no como un invento surgido de la fantasía y el entusiasmo desbordante de unos pescadores alucinados por la resurrección de Jesús, sino como la comprensión plena y la recreación de un sentido ya mostrado por Jesús mismo y vislumbrado por sus discípulos desde antes de Pascua.

- La investigación sobre el Jesús histórico es importante para la teología en cuanto dicha investigación llena la fe de contenidos concretos.
- La búsqueda del Jesús histórico no deja convertir la fe en Cristo en una mera doctrina, en un símbolo mítico o en cualquier forma de docetismo o gnosticismo, sino que ante todo recuerda que la fe es fundamentalmente adhesión existencial a una persona que existió en una época y en un lugar determinado.
- La investigación sobre el Jesús histórico no deja caer a la fe ni a la teología en el reduccionismo que implica, como tantas veces se ha hecho, el hacer énfasis solo en la divinidad de Jesús, sino que recuerda que el Jesús resucitado, Hijo de Dios, es el mismo que vivió y murió como judío en la Palestina del siglo I.
- La búsqueda del Jesús histórico rescata los rasgos de su personalidad que presentan una originalidad única en su momento histórico y que constituyen el paradigma de su seguimiento.
- La recuperación del Jesús histórico obstaculiza cualquier intento de reduccionismo ideologizante de su persona, en el sentido de algún ideal individualista burgués o de algún prototipo de acción revolucionaria política. Si se quiere ser fiel y coherente con los datos que la investigación va aportando, la figura de Jesús que va emergiendo choca con cualquier molde preestablecido que se pretenda imponer de antemano. Jesús se presenta en su momento histórico con una originalidad única que remite siempre al insondable misterio de su persona: su íntima e inmediata relación con Dios, su “*abbâ*” querido; su libertad suprema para realizar su pasión por el reinado de Dios; y su radical y decidida opción por los marginados y considerados “nada” de su sociedad.

Los interrogantes que subyacen a la pregunta por la verdad histórica contenida en los evangelios, y que han guiado la investigación en torno a esta cuestión, se pueden sintetizar en los siguientes términos: ¿Es posible encontrar a Jesús, el que recorrió la Galilea predicando? ¿Qué fuentes de acceso se tienen para llegar a Jesús y qué validez hay que otorgarles? ¿Son fieles las fuentes al acontecimiento que las originó y en qué medida? ¿Existen algunos criterios que permitan hacer alguna valoración de la autenticidad histórica de las fuentes de acceso a Jesús?

Con la finalidad de exponer, a grandes rasgos, la historia de esta investigación se presentarán las más importantes respuestas que en el transcurso de los últimos dos siglos se han dado a estos interrogantes; luego se fijará la atención en los términos como hoy se plantea el problema y la manera como se trata de dar respuesta al mismo.

## I. LA EVOLUCIÓN DE LOS PLANTEAMIENTOS Y EL ESTADO ACTUAL DE LA CUESTIÓN

En el proceso de esta investigación se han venido usando algunos términos técnicos cuya significación es conveniente precisar. Se habla del Cristo de la fe, del Jesús histórico y del Jesús real.

Por el “Cristo de la fe” se entiende la proclamación que desde el comienzo del cristianismo se hace de Jesús como Mesías, Señor y Salvador, tal y como la Iglesia lo ha creído, celebrado y anunciado a través de los siglos. Por el “Jesús real” –algunos emplean también el término Jesús terreno, aunque parece no conveniente identificar al Jesús real con el Jesús terreno– se entiende el retrato “razonablemente completo” de la realidad total (relación completa de las palabras y hechos públicos) de la persona de Jesús, tal y como se presentó en la Palestina del siglo I. Este “Jesús real” está irremediamente perdido en la historia y no está a nuestro alcance ni lo estará nunca al igual que muchos otros personajes del mundo antiguo. Por el “Jesús histórico” se entiende la reconstrucción hipotética y fragmentaria que se hace de él utilizando los recursos y la metodología de la investigación histórica moderna.

Esta investigación es, por lo tanto, una reconstrucción moderna y necesariamente limitada como lo es todo conocimiento histórico. Se puede decir que la historia de la investigación sobre la vida de Jesús es un reflejo de la evolución que ha experimentado la historiografía en los dos últimos siglos, lo cual explica que nuestro conocimiento de Jesús haya ido progresando en la medida que los estudiosos han podido disponer de nuevos datos y de nuevas herramientas metodológicas. De todas maneras, el Jesús encontrado como resultado de la investigación no coincide –y nunca llegará a hacerlo– con la realidad total de Jesús de Nazaret, pero contribuye a conocerlo mejor y, por esta razón, entre más se investigue y se conozca al Jesús histórico tanto más se irá conociendo al Jesús real (2).

### 1. LA “ANTIGUA INVESTIGACIÓN” –LA “OLD QUEST”– SOBRE JESÚS (FINALES DEL S. XVIII-1953)

Hasta mediados del siglo XVIII la cuestión sobre la autenticidad histórica de los evangelios no ponía problemas a nadie. Tanto católicos como protestantes coincidían con las interpretaciones escolásticas, según las cuales los cuatro evangelios se consideraban relatos históricos inspirados por Dios que conservaban fiel y casi literalmente las palabras y hechos históricos de Jesús tal y como fueron transmitidos por sus discípulos después de la resurrección. Las diferencias entre los cuatro evangelios, se decía, se deben a que fueron escritos desde diversos puntos de vista, pero sustancialmente contienen lo mismo.

El problema comienza a finales del siglo XVIII cuando el protestantismo alemán se ve obligado a dar razón de su fe ante las presiones del racionalismo liberal

(2) Sobre estas distinciones, ver la obra ya citada de J. P. Meier, 214-215.

iluminista. Para responder al racionalismo ilustrado, los teólogos protestantes quieren colocarse en el mismo campo de aquel movimiento y se preocupan por aplicar el método de la crítica histórica a los textos bíblicos de la misma manera que se usaba para cualquier documento literario.

El primero en encarnar esta tendencia racionalista del liberalismo fue Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), profesor de lenguas orientales en Hamburgo. El racionalismo en este caso significaba que todo lo que en los evangelios se saliera de una comprensión racional debía ser desechado. A la muerte de Reimarus, uno de sus discípulos, el filósofo deísta Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781), publicó en 1774 siete fragmentos de un manuscrito dejado por su maestro (3). El séptimo de estos fragmentos se titulaba: “Acerca del objetivo de Jesús y sus discípulos”. En este fragmento, Reimarus, hacía una distinción entre el proyecto de Jesús y la intención de sus discípulos. Según él, el centro de la predicación de Jesús fue la inminencia del reino de los cielos y el llamado a la conversión que él implica. Jesús fue un Mesías político que mediante su reinado quería liberar a los judíos del yugo romano, pero fracasó. Los discípulos decepcionados hicieron un fraude inventando la resurrección y presentando a Jesús como un Mesías apocalíptico que habría de volver. De esta manera, para Reimarus, la diferencia entre lo que Jesús proclamaba y el anuncio de los discípulos no es más que el resultado del fraude realizado por sus discípulos. Por lo tanto, no podemos fiarnos de lo que los apóstoles nos dicen sobre Jesús, ya que el testimonio de ellos acerca de él no responde a lo que dijo y enseñó en su vida.

La posición de Reimarus es el comienzo de un período de comprensión de la vida de Jesús marcado por el racionalismo, en el que es posible distinguir tres momentos. Hacen parte de un “primer” racionalismo las vidas de Jesús escritas por J. J. Hess (1774), F. V. Reinhard (1781); J. H. Herder (1797), K. F. Bahrdt (1786) y K. H. Venturini (1806). Los tres primeros hacen una interpretación romántica de la vida de Jesús en la que todavía perviven algunos elementos sobrenaturales. Para Bahrdt Jesús no fue más que un instrumento en las manos de los esenios, cuyo propósito era minar el poder de los sacerdotes y de los fariseos, pero terminó mal. Sus milagros, su muerte y su resurrección no son más que inventos de esa secta secreta. Venturini no ve en Jesús más que un curandero que llevaba siempre consigo su maleta de “médico” para hacer sanaciones, haciendo creer que eran acciones milagrosas. Luego viene un período que se ha llamado con el nombre de racionalismo “clásico” y cuyo principal exponente es Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (4)

---

(3) Cf. C. H. TALBERT (ED.), *Reimarus: Fragment*, Fortress, Philadelphia 1971.

(4) Cf. H. E. B. PAULUS, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, 1828. Para Paulus las curaciones son el resultado de medicinas secretas o el fruto de la oración que posee un valor curativo. Los milagros sobre la naturaleza, como por ejemplo el caminar sobre el agua no es más que una ilusión óptica de sus discípulos; la tempestad calmada ocurre porque Jesús manda parar la barca detrás de un montículo donde ya no da el viento, dando la sensación de que el viento ha desaparecido; la transfiguración no es más que el resultado de un efecto de contraluz; la multiplicación de los panes no es más que una invitación a hacer lo mismo que él hizo al compartir con sus doce discípulos los cinco panes que él tenía; la resurrección de Lázaro no era verdad, puesto que este no había muerto verdaderamente. Niega la resurrección de Jesús al decir que su muerte era solo aparente, pues la lanzada le salvó la vida al producirle un estado de catalepsia del que luego sale.

(1789-1851) quien en 1828 escribe una vida de Jesús, en la que es presentado como un altísimo maestro de moral. Pretende Paulus explicar todo lo sobrenatural en la vida de Jesús de una manera completamente racionalista. Para él el único milagro que hay en la vida de Jesús es él mismo, su nacimiento. El resto de milagros, aunque tienen un núcleo histórico, se pueden explicar según la razón, pues fueron los mismos espectadores quienes tuvieron que recurrir a explicaciones sobrenaturales al no conocer los mecanismos de las leyes naturales que daban razón de los hechos extraordinarios. El último período de este racionalismo es el “tardío” en donde sobresale F. D. E. Schleiermacher (1768-1834), quien también escribió una vida de Jesús publicada póstumamente en 1864 por un discípulo suyo a partir de sus notas de clase. Hace este autor una separación radical entre el Jesús de la historia en los sinópticos y el Cristo de la fe en el evangelio de Juan. Piensa que los milagros que no se puedan explicar racionalmente deben ser negados. Para el caso de la resurrección de Jesús no sabe este autor decidirse entre resurrección o reanimación.

Esta etapa culmina con la publicación de la primera vida extensa de Jesús. La escribió un filósofo y teólogo, discípulo de F. Ch. Baur y de Hegel, llamado David Friedrich Strauss (5) (1808-1874), que moviéndose en una dirección distinta a la de la escuela liberal, lleva adelante el proyecto iniciado por Reimarus y se configura como predecesor de R. Bultmann. Para Strauss es evidente que los evangelios son relatos míticos –aplica a los evangelios la categoría “mito” que ya se había utilizado en el estudio del Antiguo Testamento–, pues poseen elementos que contradicen las leyes de la naturaleza. Estos elementos no históricos no son fruto del engaño, como pensaba Reimarus, sino de la imaginación mítica, que crea narraciones espontáneamente para transmitir una idea. Para este autor, mito no significa algo fantástico o una historia falsa, sino que el mito es más bien un método precientífico y prefilosófico para expresar ideas científicas y filosóficas en forma de narración. El revestimiento mítico no afecta al núcleo de la fe cristiana, que según Strauss era la idea de la humanidad de Dios, realizada históricamente en Jesús. Los evangelios si bien tienen un trasfondo histórico son obras dirigidas fundamentalmente a la fe y no poseen ninguna fiabilidad histórica.

Por esta razón, afirma Strauss, no es posible encontrar a Jesús de Nazaret ni reconstruir su vida, ya que todo lo que aparece en los evangelios es proyección del mito creado por sus discípulos. Niega así Strauss la posibilidad de escribir una vida de Jesús, dados los elementos sobrenaturales y contradicciones que hay en los evangelios. Del evangelio de Juan hay que prescindir totalmente como fuente de información histórica por ser una obra eminentemente teológica y porque en ella se ha llevado más hasta el extremo la tendencia mitificante (6). Según Strauss, las “vidas de Jesús”, escritas con anterioridad, habían sido o explicaciones piadosas y ortodoxas, que aceptaban la intervención de lo sobrenatural en la historia humana, o

(5) La obra se publicó en dos volúmenes entre 1835-1836 (Cf. D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen 1935-1936).

(6) Strauss interpretó mal la relación literaria de los evangelios sinópticos entre sí: pensaba que Mateo y Lucas eran los evangelios más antiguos y Marcos una mera síntesis de ambos. Será la posterior teoría de las dos fuentes la que precisará esta relación.

meras aclaraciones racionalistas de hechos aparentemente sobrenaturales. En su obra *Vida de Jesús* contrapone ambas explicaciones y señala su insuficiencia para luego demostrar que la interpretación mítica resuelve todos los problemas (7).

En los años siguientes la investigación sobre la vida de Jesús deriva hacia la *cuestión sinóptica*, cuyo objetivo era “determinar las relaciones existentes entre los evangelios sinópticos y el orden cronológico en que fueron escritos”. La investigación pasa entonces del ámbito primordialmente teológico, en el que se discutía el carácter milagroso y trascendente de la vida de Jesús, al campo de la crítica literaria o investigación de los evangelios, considerados como las fuentes auténticas en que se conserva el recuerdo de la historia y de las palabras de Jesús.

De acuerdo con la tradición eclesial se consideraba hasta ese momento que Mateo era el evangelio más antiguo. Lo que era convicción hasta entonces fue puesto en duda por la hipótesis de las dos fuentes, propuesta de modo independiente y simultáneo por Christian Hermann Weisse (8) (1801-1866), discípulo de Strauss, y Christian Gottlob Wilke (9) (1786-1854) en el año 1838. Según estos autores el evangelio de Marcos no era un resumen de los otros dos, sino el que les había servido de fuente. Esta hipótesis se basaba en la observación de que Mateo y Lucas coinciden entre sí en el orden solo cuando coinciden con Marcos. Weisse postuló además la existencia de una fuente de dichos común a Mateo y a Lucas, poniendo así las bases de la hipótesis de las dos fuentes, que ha determinado el estudio de los evangelios hasta hoy. Según esta teoría, los evangelios de Mateo y Lucas se formaron a partir de dos fuentes: el evangelio de Marcos (10) y una colección de dichos o enseñanzas de Jesús, hoy perdida (11). Únicamente a partir de estas dos fuentes se puede reconstruir la vida de Jesús. Además, hay que admitir algún material propio en Mateo y otro en Lucas (12).

La cuestión planteada por Reimarus y Strauss había calado en algunos teólogos protestantes liberales que aprovecharon el argumento de aquellos para luchar contra el dogma de la Iglesia Católica, el que, según ellos, había deformado la persona y la obra de Jesús, razón esta por la que había que volver la mirada a Jesús antes del dogma. “Liberémonos del dogma y volvamos al hombre Jesús” era la consigna que proclamaban. Lo importante era tratar de alcanzar la personalidad y los rasgos de la religión y la vida interior de Jesús, no el dogma que predicaba la Iglesia Católica. Es esta la llamada escuela liberal que se desarrolla contemporáneamente al racionalis-

---

(7) Las opiniones de Reimarus y Strauss suscitaron un rechazo generalizado, tanto de católicos como de protestantes, pues, aunque sin eliminar los evangelios, se les vaciaba de todo contenido sobrenatural histórico.

(8) Cf. Ch. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch bearbeitet*, 2 vols. Leipzig 1838.

(9) Cf. Ch. G. Wilke, *Der Evangelist, oder exegetische-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelien*, Dresden/Leipzig 1838.

(10) Los investigadores comienzan a insistir en el valor histórico que hay que dar al evangelio de Marcos. En esta perspectiva son decisivos los aportes de H. J. Holtzmann (1832-1910). Cf. H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.

(11) Fue Johannes Weiss quien en 1890 dio a esta colección de dichos el nombre de Q (del alemán *Quelle*= *fuentes*).

(12) La teoría de Weisse y Wilke es finalmente sistematizada por H. J. Holtzmann.

mo, entre los que sobresalen B. Weiss, A. Harnack y E. Renan (1823-1892) (13), quienes están convencidos de la posibilidad de hacer una vida de Jesús y seguir el desarrollo de su personalidad basados en la crítica literaria de la fuente “Q” y del evangelio de Marcos (14). De alguna manera esta escuela se opone a la escuela racionalista, en cuanto tiene una confianza ilimitada en la historicidad de los evangelios, pero es cierto también que mantiene sus dudas frente a lo sobrenatural narrado en los evangelios.

Se interesaban estos teólogos en trazar el itinerario psicológico de la personalidad de Jesús y liberar su imagen de los retoques del Kerigma de la Iglesia primitiva y del dogma. Pretendían, de esta manera, mediante una “sólida investigación histórica”, abrirle al hombre moderno un nuevo acceso a Jesús y una nueva imagen de su persona, que respondiera a las necesidades del hombre. La figura de Jesús que trazan estos exégetas y teólogos es un prototipo de un hombre de la nobleza, de muy altos sentimientos que predica la paternidad de Dios y la fraternidad entre los hombres. La religión predicada por este hombre era una religión interna, moralista, y espiritualizante. El Reino que él anunciaba no era escatológico, sino un reino espiritual y su muerte fue la de un mártir (15).

En 1901 Wilhelm Wrede (16) (1859-1906) publica su tesis sobre el secreto mesiánico en el evangelio de Marcos. Con esa tesis se termina por asestar un golpe mortal y desbaratar el punto de partida de la escuela liberal, que había pretendido elaborar la historia de Jesús a partir de ese evangelio, al que consideraba el más antiguo, base de los evangelios de Mateo y Lucas, y el que, se creía, contenía la figura de Jesús más cercana a la realidad histórica. Wrede pretende demostrar que el evangelio de Marcos es un relato eminentemente teológico, sin ningún interés por la historia. Para él, el secreto mesiánico es una construcción de la comunidad primitiva y no de Jesús. Como este no tenía ninguna conciencia mesiánica, la comunidad primitiva para justificar su actitud postpascual, se encarga de atribuirle el llamado secreto mesiánico, que Marcos retoma en su evangelio, construyendo así una obra teológica y no histórica.

(13) Cf. E. RENAN, *La vie de Jésus*, Paris 1863.

(14) Ya H. J. Holtzmann en su obra (ya citada) había colocado en el marco geográfico-biográfico tomado de Mc, que se consideraba histórico, las palabras auténticas de Jesús reconstruidas a partir de la fuente de los *logia*. Esto significa que se había tomado con bastante seriedad el carácter histórico que se le otorgaba al evangelio de Mc, junto a la idea –apriorística– de que era posible reconstruir el itinerario del desarrollo de la personalidad de Jesús que se veía reflejado en las fuentes.

(15) En 1906 A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen 1906 (La primera parte fue traducida al español hace una década. Cf. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús*, Edicep, Valencia 1990) y, luego, más tarde, J. Jeremías hacen una crítica demoledora a la posición de los teólogos liberales. El primero hace una aguda aguda presentación de las obras publicadas desde Reimarus y demuestra que los autores de las vidas de Jesús habían proyectado sobre él lo que cada uno consideraba el ideal ético supremo. En su intento por liberarse de las ataduras del dogma habían caído en los lazos de las modas filosóficas. El segundo afirma que cada uno de aquellos teólogos proyectaba sobre Jesús sus propios ideales éticos, artísticos y seudocientíficos, colocando en lugar del dogma, la psicología y la fantasía (Cf. J. JEREMÍAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1983, 201).

(16) Cf. W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

La tesis de Wrede, junto a las investigaciones de Karl Ludwig Schmidt (17) (1891-1956), hicieron finalmente colapsar la investigación de la escuela liberal. Este último demostró el carácter fragmentario de los evangelios, señalando que la tradición de Jesús venía dada en pequeñas unidades y que la estructura cronológica y geográfica de la historia de Jesús fue creada luego por el evangelista Marcos. Este dato aportado por Schmidt destruía la posibilidad de seguir el desarrollo de la personalidad de Jesús siguiendo la secuencia de las perícopas como pretendió hacerlo la escuela liberal.

Los trabajos de Wrede y de Schmidt terminan por llevar la investigación sobre la vida de Jesús a un callejón sin salida, pues primero se había descartado el evangelio de Juan como fuente histórica menos fiable (Baur, Strauss), después se había establecido la prioridad de Marcos sobre los otros dos sinópticos (Weisse, Wilke), y ahora se demostraba que también Marcos estaba mediatizado por intereses teológicos y presentaba un carácter muy fragmentario que imposibilitaba conocer la personalidad de Jesús (Schmidt). Termina así este período con una sensación de *impasse*. De todas maneras algo parecía quedar claro: que a la persona de Jesús solo podría llegarse a través del estudio crítico de los evangelios.

Será Martín Kähler (18) (1835-1912) quien reaccionará fuertemente contra los intentos liberales de reconstruir la vida de Jesús. En una conferencia realizada en el año 1892 bajo el título de “El llamado Jesús histórico y el Cristo de la Biblia” hace Kähler, por primera vez, la distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; distinción que marcaría el nombre y desarrollo posterior de la problemática (19).

Para Kähler, Jesús es el hombre de Nazaret, aquel que es descrito por la investigación crítica, y Cristo es el salvador a quien predica la Iglesia. Para él, el único Jesús real es el Cristo de la predicación y de la fe, no el Jesús del pasado, de quien es poco lo que podemos saber y, además, lo que se pueda saber de él no interesa para la fe. Por esta razón, para Kähler, la investigación de la escuela liberal sobre la vida de Jesús, era inútil. Queda, de esta manera, establecida una separación radical y un abismo infranqueable de discontinuidad entre Jesús de Nazaret y la fe de la Iglesia, entre historia y kerigma.

Viene luego, dentro de esta llamada “antigua investigación” sobre la vida de Jesús un período de radical escepticismo histórico. En el contexto de separación radical entre historia y kerigma, que se venía dando, surge la controvertida figura de Rudolf Bultmann (20) (1884-1976), el teólogo y exégeta protestante de más renom-

---

(17) Cf. K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-überlieferung*, Berlín 1919. (traducción castellana: “La cuestión del marco de la historia de Jesús: historia y principios”, en R. AGUIRRE- A. RODRÍGUEZ (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y hechos de los apóstoles en el siglo XX*, Estella 1996, 17-35).

(18) Cf. M. KÄHLER, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Göttingen 1882.

(19) La distinción que empieza a hacerse desde M. Kähler entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe es más clara en la lengua alemana que en la castellana. En el debate sobre el Jesús histórico los investigadores distinguen entre el objeto de la moderna ciencia historiográfica en la que la historia es concebida como mera verificación de hechos (Historie) y la historia comprendida en cuanto acontecimientos que se interpretan en su significación profunda (Geschichte).

(20) Cf. La obra clásica de R. BULTMANN, *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus*, Heidelberg 1960.



bre en la primera mitad del siglo pasado, quien lleva a su más alto grado de radicalización el programa de Strauss, Kähler y Wrede: la separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, centrando toda la importancia en este último.

En ese momento aparecen dos factores que van a contribuir en la dirección que toma la problemática que se viene planteando; ellos son: por una parte, la investigación basada en la escuela de la historia de las religiones y, por otra, la aplicación a los sinópticos del método de la historia de las formas (o crítica de las formas, como suele llamarse recientemente), que H. Gunkel había aplicado con tanto éxito al Antiguo Testamento.

Para la escuela de la historia de las religiones no basta ya con estudiar el peculiar género literario de los evangelios o su interdependencia, sino que el cristianismo se debe considerar y estudiar como un fenómeno religioso entre otros dentro del conjunto de la historia de las religiones, aplicando a su estudio los principios de la fenomenología comparada de la religión. El cristianismo aparece de esta manera como una entre las muchas religiones que proliferaban en el Imperio romano. R. Reitzenstein (21) se puso en la tarea de iluminar con paralelos orientales los orígenes de las creencias helenísticas y, consecuentemente, del cristianismo. Describe Reitzenstein el supuesto proceso de helenización del cristianismo primitivo con tres conclusiones que afectan al estudio del Nuevo Testamento: –la religión helenística y la oriental ejercieron una profunda influencia en la teología del Nuevo Testamento especialmente en la de Pablo; –la proclamación (kerigma) y el culto de la Iglesia primitiva dependen de las religiones místicas y del gnosticismo; –la idea del cristianismo primitivo de la redención por la muerte y resurrección de Cristo fue tomada del mito del redentor gnóstico precristiano.

Igual camino siguen los trabajos de W. Bousset (1865-1920), el principal representante de la Escuela de la historia de las religiones en aquel momento. Este autor aplica de una manera sistemática los presupuestos de la escuela de la historia de las religiones, primero al libro del Apocalipsis (22) y, luego, en su obra principal (23), al desarrollo del pensamiento cristiano hasta Ireneo. Según él, Pablo y sus sucesores transformaron el cristianismo primitivo en una religión mística. Algunos de los miembros de las comunidades cristianas primitivas habían sido con anterioridad adeptos de religiones de misterios, que ahora adoraban a un dios nuevo, Jesús, como *Kyrios*, título dado comúnmente al dios-héroe en el culto y ritual de los cultos místicos. Bousset a partir de un riguroso análisis de la tradición evangélica llegaba a la conclusión de que había en el cristianismo primitivo dos comunidades con dos concepciones diversas: La palestina que había incorporado a Jesús su concepción judía del Hijo del hombre que habría de venir y la comunidad helenística procedente del paganismo que adoró a Jesús como *Kyrios* actual, designación que tuvo su origen en el culto litúrgico, por influencia, y como contraposición, de la veneración a divinidades culturales foráneas.

(21) Cf. R. REITZENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterienreligionen, ihre Grundgedanken und Wirkungen*, Leipzig-Berlín 1910.

(22) Cf. W. BOUSSET, *Die Offenbarung Johannis. Neu bearbeitet*, Gotinga 1896.

(23) Cf. W. BOUSSET, *Kyrios Khristos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Gotinga 1913.

Dentro de esta misma escuela, J. Wellhausen, investigador dedicado principalmente al Antiguo Testamento, pero que también dedicó alguno de sus estudios al Nuevo Testamento, radicalizó la crítica histórica aplicada a los evangelios. Según Wellhausen, el título de “Hijo del hombre” significaba en boca de Jesús simplemente “hombre”. Después de su muerte y resurrección la comunidad primitiva transformó el apelativo en un título mesiánico y se le otorgó una filiación divina real. Los primeros cristianos acabaron de transformar la imagen del Jesús terreno, uniendo su persona con las concepciones escatológicas de la época (24). Para este mismo autor, los evangelios no tienen ningún valor como fuente para la historia de Jesús, sino como testimonio de la fe de la comunidad cristiana primitiva. La múltiple tradición evangélica se plasmó en los evangelios según el orden creado por los evangelistas. Jesús no fue cristiano sino judío, ya que pertenecía teológicamente al judaísmo puesto que el cristianismo solo comienza con la pascua (25). Será más tarde R. Bultmann quien saque la consecuencia de estos estudios: por una parte, es necesario desmitologizar los escritos del Nuevo Testamento que han sido helenizados bajo el influjo de las religiones místicas, y por otra parte, la enseñanza de Jesús no es relevante para una teología cristiana puesto que Él es un judío y el cristianismo solo arranca después de pascua.

El otro factor que mencionábamos es la aplicación al Nuevo Testamento del método exegético llamado “historia de las formas” (en alemán *Formgeschichte* = FG), del que Martín Dibelius (26) y Rudolf Bultmann (27) eran maestros y el cual aplican en la hermenéutica del Nuevo Testamento. La FG quiere responder al vacío dejado por la crítica literaria en el estudio del N.T., pues la teoría de las dos fuentes, Marcos y “Q” como origen de los otros evangelios, deja sin resolver la pregunta sobre qué había antes de Marcos y “Q”. Bultmann y su escuela ayudados por dicha metodología se ponen en la tarea de estudiar la historia de la tradición evangélica.

Ya K. L. Schmidt había descubierto que los evangelios habían sido compuestos a partir de pequeñas unidades independientes y que el marco narrativo fue creado secundariamente por los evangelistas. Ahora la escuela de la historia de las formas intentan mostrar que esas pequeñas unidades literarias estaban impregnadas de la fe comunitaria, pues se habían transmitido en diversos contextos de la vida eclesial. Este descubrimiento colocó la investigación sobre los evangelios en un lugar diverso al que se venía haciendo. Se pasó del estudio de las fuentes, como se hacía en la etapa anterior, al estudio de las tradiciones. Así fue apareciendo claro un período hasta ahora desconocido en la formación de los evangelios: el que va desde la pascua hasta la elaboración de las fuentes más antiguas. Es en este periodo que las tradiciones sobre Jesús se van concretando en pequeñas formas literarias, que llamamos perícopas, a través de las cuales la tradición se va homogenizando y conservando. Quien quisiera, entonces, acercarse a los evangelios tenía que conocer la historia de la tradición.

---

(24) Cf. J. WELLHAUSEN, *Israelitische und jüdische Geschichte*, Berlín 1894.

(25) Cf. J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die drei ersten Evangelien* –Introducción a los tres primeros evangelios–, Berlín 1905.

(26) Cf. M. DIBELIUS *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tubinga 51966.

(27) Cf. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gotinga 61964.

Para la escuela Bultmanniana la gran mayoría de estas unidades de la tradición oral no se originaron durante la vida de Jesús, sino que habría que situarlas en la vida misma de las comunidades que las transmitieron, que es el lugar en el que propiamente tuvieron su origen precisamente para responder a diversas necesidades comunitarias. Como pocas o ninguna de esas unidades de tradición oral habían tenido su origen en el contexto de la vida de Jesús es imposible reconstruir su vida, termina diciendo esta escuela.

Concluye, entonces, la escuela de la historia de las formas que:

- los evangelios no son biografías sino testimonios de fe para las exigencias de evangelización de las diversas comunidades;
- ellos no son composiciones debidas a una persona, sino que son compilaciones de pequeñas unidades literarias a las que es posible seguirles su recorrido antes de ser organizadas en los evangelios.
- El trabajo primordial del investigador es llegar a reconstruir el ambiente vital originario de las perícopas (*Sitz im leben*), que es el lugar en el que el recuento evangélico adquiere su significación plena para llegar de este modo no al Jesús de la historia, sino al contexto de la comunidad en que se originaron.

Aplicando esta metodología, y bajo tres factores de influencia –las conclusiones de la escuela de la historia de las religiones que ya hemos mencionado; los postulados de la teología dialéctica que fundamenta la fe en la predicación y no en la historia reivindicando la primacía de la *sola fides* frente a la razón o a cualquier tipo de evidencia histórica; los presupuestos filosóficos existencialistas de Martín Heidegger, quien fuera su maestro–, es como Bultmann elabora su trabajo investigativo. Para él el fundamento del cristianismo no es Jesús, ni lo que él hizo o dijo, sino la predicación de la comunidad primitiva. Es ella la fuente del Kerigma y la que crea el mito de Jesús como Señor que provoca su divinización según la cultura helenista y la tradición apocalíptica. El kerigma no nació de la vida de Jesús sino que más bien es la vida de Jesús la que es iluminada por el kerigma y es este quien le da un sentido a aquella.

Por eso es imposible pretender reconstruir la vida de Jesús, pues de él no podemos saber nada porque todo está impregnado de la fe de la comunidad, y en caso de que pudiéramos saber algo, no sería relevante para la fe, pues Jesús pertenece al ámbito del judaísmo, no del cristianismo y en este, desde el comienzo, la fe no consiste en la existencia y afirmación de hechos objetivos, sino en la respuesta a la palabra proclamada que interpela al hombre y le brinda el sentido de su existencia. Al Nuevo Testamento hay que ir, por tanto, despojándolo de su ropaje mítico (desmitización) y preguntando qué representa el kerigma en el aquí y ahora de mi vida (interpretación existencial).

Para Bultmann, Jesús existió realmente y está a la base del movimiento histórico desatado en la comunidad primitiva, pero él es solo una mera ocasión extrínseca de la que Dios se vale: doctrinalmente no reveló nada y la salvación se da a pesar de él. Por eso él no es decisivo para la fe. En el fondo del kerigma primitivo, mediante un ropaje mítico (milagros, resurrección, hijo del hombre, hijo de Dios, etc.), que es necesario interpretar, lo que se quiere afirmar es que en Jesús nos ha llegado la

interpelación definitiva y última por parte de Dios que nos invita a una decisión de fe, también definitiva y última, en favor de Dios o del mundo caduco (28).

## 2. LA “NUEVA INVESTIGACIÓN” –LA NEW QUEST– SOBRE JESÚS (1953-1980)

La posición asumida por Bultmann crea una reacción entre sus mismos discípulos, a la vez que ocasiona el estudio del problema por parte de los teólogos católicos. Se puede decir que todos los teólogos y exégetas postbultmanianos buscan de nuevo al Jesús histórico, no prescindiendo del kerigma, sino a partir del kerigma mismo.

La “nueva pregunta por el Jesús histórico” es originada por Ernst Käsemann (29), discípulo directo de Bultmann, quien da un nuevo rumbo a la problemática a partir de una conferencia pronunciada el 20 de octubre de 1953 en la que reacciona contra la posición de su maestro. Según Käsemann la vida del Jesús terreno es de suma importancia para la fe. La vida del Jesús de la historia forma parte de la fe cristiana, porque el Señor terreno y el exaltado es el mismo. La fe de pascua es la fundamentación del kerigma pascual, pero no la primera y única fuente de su contenido. Aquella tuvo que integrar la vida de Jesús en el kerigma anunciado. De ahí que la investigación del Jesús de la historia sea teológicamente legítima y posible y por ello hay que realizar una investigación a partir de los evangelios que lleve a constatar la continuidad entre la predicación de Jesús y la de los apóstoles, pues “de la oscuridad de la historia de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con relativa exactitud, asociados por el cristianismo a su propio mensaje” (30).

En este mismo sentido se inscribe la importante obra cristológica de G. Bornkamm, Jesús de Nazaret, publicada en 1956 (31), discípulo de Bultmann, sucesor de Dibelius y profesor en Heidelberg, quien pone el acento de su búsqueda en los hechos de Jesús y el impacto que su personalidad produjo en su entorno, y los trabajos de H. Conzelmann (32), W. Marxen (33) y de los representantes de la

(28) Jesús murió en la cruz sin haber pretendido ser el Mesías o el hijo del hombre o de haber realizado históricamente algún milagro (Cf. R. BULTMANN, *Jésus*, París 1968, 35ss). Por eso el predicador no interesa nada para la fe, ni su mensaje ni sus acciones ni sus enseñanzas ni tampoco los sucesos de su vida: su nacimiento, su pasión y su muerte en cruz. Todo esto no tiene ninguna relevancia teológica. Lo verdaderamente importante es la revelación que proporciona el kerigma: que en la fe el hombre logra una autocomprensión de su existencia que le posibilita realizarse de una manera auténtica (Cf. R. BULTMANN, *Creer y comprender*, Madrid 1974, 97 y 251). Esta es la razón por la que Bultmann en su monumental obra sobre la Teología del Nuevo Testamento solo dedica un corto espacio a la vida de Jesús.

(29) Cf. A. Käsemann se debe la expresión New Quest y el nuevo rumbo que toma la investigación. Cf. E. KÄSEMANN, *El problema del Jesús histórico*, en E. KÄSEMANN, *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-189.

(30) *IBID.*, 169.

(31) G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1982.

(32) Cf. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga 1967.

(33) Cf. W. MARXEN, *Zur Frage nach dem historischen Jesús* en *Theologische Literaturzeitung* 87 (1962) 575-580.

llamada “Nueva hermenéutica”: E. Fuchs (34), G. Ebeling (35), J. M. Robinson (36) y H. Braun (37), para quienes la persona de Jesús es la legitimación y el fundamento del kerigma y no es posible afirmar nada de Jesús en una perspectiva cristológica que no se base en el propio Jesús histórico.

De capital importancia son los estudios realizados por J. Jeremias (38), que por los años cincuenta, es quien más diametralmente se opone a Bultmann. Propugna este exégeta un movimiento de *retorno al Jesús de la historia* y proclama que la base para una cristología históricamente cimentada no puede ser otra sino las auténticas palabras y hechos de Jesús (*ipsissima verba et facta Jesu*). El comienzo de la fe no está en el kerigma, sino en el hecho histórico de la vida de Jesús. La vuelta al Jesús de la historia es necesaria no solo por fidelidad a las fuentes, sino porque el kerigma predica que Dios reconcilió al mundo con él por medio de un acontecimiento histórico. Según Jeremias, no se puede separar la historia del kerigma a riesgo de caer en el ebionismo o en el docetismo.

A partir de ese momento las reacciones se siguen en cadena y todas tendentes a mostrar que la tradición y los evangelistas sí se interesan y poseen en su interior elementos históricos que fueron celosa y fielmente consignados en los evangelios. En 1957 H. Riesenfeld (39) hace una conferencia en Oxford sobre los cuatro evangelios, orientada a demostrar que en tiempos de Jesús en Palestina había la costumbre de transmitir algunos dichos, sobre todo de los rabinos, lo que de alguna manera posibilita pensar que los dichos de Jesús fueron guardados y transmitidos por sus discípulos y que, luego, las comunidades y los evangelistas reciben. Luego, en 1961, su discípulo B. Gerhardsson (40) elabora una tesis en la que muestra como en el Talmud se transmiten los dichos rabínicos, que muchas veces tienen su origen hasta tres generaciones atrás y que son sintetizados y aplicados a los nuevos tiempos que vive Israel. Concluye este autor, que si a Jesús lo llamaban Rabí era porque enseñaba como un rabí y que sus discípulos transmitieron sus dichos según las estrictas normas de la “memorización” y la “conservación inalterable” propias de la pedagogía rabínica en la trasmisión de la Torá, que el mismo Jesús debió enseñarles. Estos dichos fueron luego actualizados para las diversas necesidades de la Iglesia naciente.

En la misma perspectiva anterior, el teólogo y exégeta católico Heinz Schürmann, con la ayuda del método de la historia de las formas trata de llegar, no solo hasta la historia de la tradición en sus formas literarias, sino que intenta un acceso a la vida de Jesús y los comienzos prepascuales de la tradición de los logia (41). Se pregunta él ¿por qué razón –como pensaba Bultmann– la Iglesia creó los dichos y

(34) Cf. E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesús*, Tübingen 1960.

(35) Cf. G. EBELING, *Das Wesen des christlichen Glaubens*, Tübingen 1959.

(36) Cf. J. M. ROBINSON, *A New quest of the historical Jesus*, London 1959.

(37) Cf. H. BRAUN, *Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1969; trad. Castellana: *El hombre de Nazaret y su tiempo*, Salamanca 1975.

(38) Cf. J. JEREMIAS, *Das Problem der historischen Jesus* 1960; Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento, Sígueme, Salamanca 1972.

(39) Cf. H. RIESENFELD, *The Gospel tradition*, Oxford 1970.

(40) Cf. B. GERHARDSSON, *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic Judaism and early christianity*, Uppsala 1961.

(41) H. SCHÜRMAN, *La tradizione dei detti di Gesù*, Brescia 1985.

los puso en boca de Jesús para satisfacer sus necesidades postpascuales? ¿Acaso no puede haber un *Sitz im Leben* prepasual? Schürmann piensa que sí es posible alcanzar un ambiente prepasual de algunos dichos de Jesús, que sus discípulos conservan en su memoria y que luego pudieron ser aplicados a las necesidades de las nuevas situaciones y acomodados a la situación de la Iglesia (42).

Es de anotar que ayudó mucho a la reacción contra la posición de Bultmann, la aparición en el campo de la exégesis de la *Redaktionsgeschichte* (RG) que, junto con los nuevos presupuestos hermenéuticos que estaban apareciendo, ayuda a precisar algunas cuestiones pendientes dejadas por el uso de la metodología de la historia de las formas. La exagerada ruptura que esta establecía entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; el demasiado énfasis que se ponía en la fuerza creadora de la comunidad eclesial, y el desconocimiento o poca importancia que se le daba a los evangelistas en su tarea redaccional son ahora temáticas que se abordan desde una nueva perspectiva. La investigación se centra en este momento en averiguar la naturaleza y el grado de continuidad que une a la comunidad prepasual con la postpasual, la conciencia que la primitiva comunidad tenía de su relación y fidelidad histórica con Jesús y, por último, el reconocimiento de que los evangelistas no son meros ensambladores de formas literarias sino que tienen un papel teológico importante en la composición de los evangelios.

En este momento de la investigación, y superando así el escepticismo bultmanniano, se van también fijando los llamados “criterios de autenticidad histórica” (43), que permiten orientar con un mayor rigor la búsqueda de Jesús, pues a partir de su aplicación a los textos evangélicos se distingue qué procede del propio Jesús y qué de la comunidad postpasual. Dichos criterios se han considerado, unos como fundamentales y otros como secundarios. Se consideran fundamentales aquellos que tienen un valor propio y autorizan un juicio cierto de autenticidad; son cuatro: 1. criterio de testimonio múltiple, por el que se considera como auténtico un dato que esté sólidamente atestiguado en todas las fuentes –o en la mayor parte de ellas– de los evangelios u otros escritos del N.T. Este es un criterio fundamental cuando se trata de reconocer los rasgos esenciales de la figura de Jesús, su predicación y su actividad; 2. Criterio de discontinuidad por el que se considera auténtico un dato evangélico cuando no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o a las concepciones de la Iglesia primitiva. El uso de este criterio permite encontrar muchos textos auténticos en su forma y en su contenido; 3. Criterio de dificultad, que considera auténtico cualquier dicho o acción de Jesús que haya creado dificultad o desconcertado a la Iglesia primitiva, pues no es fácil pensar que ella se hubiera inventado algún material que la dejara en una posición difícil frente a sus oponentes; 4. Criterio de coherencia según el cual se considera como auténticos hechos y di-

---

(42) Además de los nombres ya mencionados son importantes en el campo protestante, los trabajos de H. Braun y, más recientemente, de W. Pannenberg y J. Moltmann. En el campo católico hay que mencionar a F. Mussner, A. Wickenhauser, K. H. Schelker, K. Rahner, X. L. Dufour, R. Marlé, I. de la Potterie, J. Caba., E. Schillebeeckx, Ch. Duquoc, H. Küng, W. Kasper, J. I. González Fauss, R. Latourelle, R. Fabris, F. Lambiasi, B. Forte, entre otros.

(43) Una relación del estado de la cuestión hasta finales de los años setenta se encuentra en R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Sígueme, Salamanca 1982, 202-226.

chos de Jesús que encajen bien en la “base de datos” preliminar establecida mediante la aplicación de los otros criterios.

El criterio al que más fuerza se le da es al llamado criterio de discontinuidad o desemejanza a partir del cual se tiene como histórico en Jesús lo que está en discontinuidad con el mundo judío de su tiempo y que no es recogido por la Iglesia posterior. Este criterio permite captar la diferencia y originalidad de Jesús frente al judaísmo de su época.

Ayudados por toda la metodología investigativa de la crítica histórica la *New Quest* quiere dar respuesta a importantes interrogantes: si historia y sentido están estrechamente ligados, ¿es posible distinguirlos –no separarlos– de tal manera que tengamos acceso a la historia humana de Jesús? Y a continuación vienen otros interrogantes: ¿En qué sentido son, entonces, los evangelios obras históricas? ¿Cómo maneja la tradición y los evangelistas, la historia humana de Jesús? ¿Son ellos fieles a esa historia? ¿Cómo se debe colocar un investigador frente a los evangelios? Con el afán de responder a estos interrogantes y con base en los criterios de autenticidad histórica se trazan los rasgos más sobresalientes de la personalidad y el proyecto de vida de Jesús. La crítica literaria da paso aquí a la crítica histórica. La investigación se preocupa por mostrar que la fidelidad de los evangelios se da no solo en la transmisión de los dichos y gestos de Jesús, sino que también pertenece al orden mismo de los hechos y que es posible verificarla.

El interés por responder los interrogantes enunciados hace que la preocupación de los investigadores se centre en un punto para ellos decisivo: el lugar en el que se entrelazan la persona y la enseñanza de Jesús y el kerigma apostólico. Se trata de resolver la cuestión entre la historia y la fe. Para su solución recurren al concepto de “cristología implícita” (44), según el cual todo lo que la fe pascual desarrolló estaba ya contenido implícitamente en la persona, acciones, enseñanza y pretensiones de Jesús. Al lado de este interés aparece otro, ya mencionado: la fuerza que se hace en la originalidad y discontinuidad de Jesús frente al judaísmo de su época y a las creencias mismas de la comunidad primitiva. Esta originalidad y ruptura de Jesús frente al judaísmo justifica el impacto y novedad con la que la fe postpascual presentó a Jesús, que si bien se ubicaba dentro de las promesas veterotestamentarias las rebasaba de un modo tal, que su figura fue alcanzando unos ribetes reveladores nuevos y de ahí las expresiones originales y culmen de la fe neotestamentaria. La claridad lograda en estos dos elementos, que frente a la *Old Quest* constituían una fortaleza y una ganancia, tanto en el ámbito histórico como teológico, terminó constituyéndose en la fragilidad de esta investigación y en la causa de su pronto envejecimiento, pues lo primero ocasionó que la investigación se estancara y lo segundo terminó por divorciar a Jesús de su ambiente judío y de las realidades políticas, sociales, culturales, económicas y hasta religiosas de su tiempo.

De todas maneras la *New Quest* alcanzó unas ciertas claridades en el proceso investigativo que ya se consideran logros y adquisiciones comunes para todos los que de ahora en adelante quieran buscar la historia original de Jesús:

(44) Fue H. Conzelmann el primero en usar esta expresión.

- Es imposible, y además innecesario, hacer una biografía de Jesús en el sentido moderno de la palabra.
- Los evangelios son las únicas fuentes de acceso a Jesús y en ellos están unidos acontecimiento histórico y sentido a la luz de Pascua. El Jesús histórico no es separable del Cristo de la fe y el único camino de acceso posible son los evangelios y, en ellos, es imposible separar acontecimiento e interpretación, historia y fe. Por esta razón la búsqueda del Jesús histórico se hace siempre en y a través del kerigma.
- Hay una continuidad histórica y teológica entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. El Jesús histórico ha sido kerigmatizado y el kerigma hace referencia a la historia concreta de Jesús.
- Al origen de toda la tradición primitiva está Jesús.
- No hay cristología sin un conocimiento de la persona y obra de Jesús y este conocimiento es posible y realizable.
- Se busca no una mera información sobre Jesús, sino su significación existencial para la comprensión del misterio humano.

### 3. LA “TERCERA INVESTIGACIÓN” –LA THIRD QUEST– SOBRE JESÚS (1980...)

Aunque no es fácil identificar los orígenes de lo que se viene conociendo hoy con el nombre de *Third Quest* (45), se podría decir que entre 1965 y 1975 se comienzan a enunciar los temas de discusión que con mayor claridad aparecerán a partir de 1980, fecha en que se considera que propiamente empieza este tipo de investigación. Tampoco es fácil encontrar unas características comunes y compartidas de manera absoluta por todos los autores que se inscriben dentro de este horizonte investigativo ni tampoco se puede decir que todos los que hoy investigan sobre Jesús puedan clasificarse dentro de él.

De entrada es posible resaltar tres elementos significativos que configuran esta investigación: 1. El desplazamiento del mundo alemán, lugar en el que privilegiadamente se hicieron las grandes investigaciones sobre Jesús en los dos siglos anteriores, al mundo anglosajón; 2. El trabajo investigativo no se realiza ya en instituciones teológicas sino profanas y con un carácter netamente interdisciplinario en el que participan no solo exegetas y teólogos, sino también historiadores, sociólogos, arqueólogos y antropólogos; además de interdisciplinario, la nueva búsqueda se ha vuelto interconfesional, interreligiosa, e internacional; 3. Es tal la producción actual de obras sobre Jesús que bien se puede afirmar que en ninguna otra época se han escrito tantas y tan importantes obras sobre él como en este tiempo.

De todas maneras esta tercera búsqueda se presenta con características marcadamente diversas de la *New Quest*, entre las que se pueden señalar las siguientes:

(45) El término *Third Quest* fue concebido por S. NEIL TOM WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, University Press, Oxford 1988, 379-403. Ver, también, S. NEIL TOM WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, London 1996, 1-144.



- El reconocimiento de que los cuatro evangelios canónicos –sobre todo los sinópticos– son las principales fuentes históricas que poseemos sobre Jesús. A ellos se les concede un cierto grado de credibilidad histórica y se consideran una plataforma válida para acceder al Jesús de la historia.
- La importancia decisiva que se le concede a la fuente Q (46) y la valoración sin restricciones de la literatura apócrifa, tanto judía como cristiana, los targumes y los documentos de Qumran y Nag Hammadi (Alto Egipto). En este contexto se da un papel decisivo al llamado Evangelio de Tomás (47).
- El diálogo con otras ciencias como la arqueología, la papirología, la literatura, la antropología cultural, las ciencias de la religión, y las ciencias sociales en general.
- La plena colocación de Jesús en el ambiente y el contexto sociohistórico judío de su época, sobre todo, la situación de la Galilea, en la que se desarrolló un judaísmo diferente al de Jerusalén, con un notable influjo del helenismo y un importante proceso de urbanización que causó tensiones con las formas tradicionales de vida. Se piensa que conociendo la realidad social de Galilea se conoce a Jesús (48). En este contexto se reevalúa la criteriología de autenticidad histórica, sobre todo, el criterio de discontinuidad con el ambiente judío al que tanta importancia le daba la *New Quest*. Se considera que Jesús no es un “extraño” a su ambiente, sino que más bien, está completamente inserto en él.

- 
- (46) Algunos de los autores de esta corriente consideran la fuente Q una fuente privilegiada para conocer históricamente a Jesús. En sus estudios han encontrado en ella al menos dos estratos, que representan diferentes momentos en el desarrollo de la comunidad cristiana de Palestina. El primero de estos estratos, más cercano al Jesús de la historia, está compuesto de enseñanzas de tipo sapiencial que muestra la figura de un Jesús sabio; el segundo, es más de tipo apocalíptico. Incluso se llega a afirmar que el Jesús original es el sapiencial y que los rasgos apocalípticos son ya elaboración de la comunidad. Sobre este tema, ver J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987.
- (47) Se trata de un manuscrito copto del siglo III-IV y que contiene una colección de ciento catorce dichos “secretos” de Jesús escritos por Dídimo Judas Tomás, discípulo del Señor. Son diálogos cortos y sin ninguna conexión narrativa. Es claro que el término evangelio atribuido a este escrito no se refiere a su género. Se puede decir que se parece más a la fuente “Q”. Se ha descubierto que aproximadamente el 40% del contenido de este texto se encuentra en Q. Para una evaluación de este manuscrito y de otros encontrados en Nag Hammadi, ver J. MEIER, o. c., 131-182. Sin embargo, Meier rechaza el uso del material apócrifo para la reconstrucción del Jesús histórico. Para una valoración positiva de los apócrifos del Nuevo Testamento, ver H. KOESTER, *Introduction to the New Testament*, I-II, Fortress, Philadelphia 1989.
- (48) Entre los autores de la Third Quest que más han destacado la importancia de Jesús dentro de las circunstancias económicas, sociales y políticas de la Galilea de aquel momento y relacionándolo, no con las elites religiosas, sino con el ambiente campesino popular, sobresalen: R. A. HORSLEY, *Galilee: History, Politics, People*, Valley Forge 1996; ID., *Jesus and Spiral Violence*, Harper and Row, San Francisco 1987; ID., *Sociology and the Jesus Movement*, Crossroad, New York 1989; R. A. HORSLEY-J. S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs: Popular Movements of the Time of Jesus*, Minneapolis 1985; G. THEISSEN, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; ID., *The Shadow of the Galilean: The Quest for the Historical Jesus in Narrative Form*, Fortress Press, Philadelphia 1987; ID., *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Fortress Press, Minneapolis 1991; C. A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries*, New York 1995; S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of second Temple Judaism*, Wilmington 1980; ID., *Galilee, Jesus and The Gospel: Literary Approaches and Historical Investigations*, Dublin 1988; ID., *The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the quest for the historical Jesus* en B. CHILTON- A. EVANS (EDS.), *Studying the Historical Jesus: Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, 75-122.

- La búsqueda de Jesús se centra casi que en lo puramente histórico e interdisciplinar, y por eso el uso cada vez más riguroso de la metodología sobre todo histórica (49) y, a veces, sociológica (50) y antropológico-cultural (51), dejando a la sombra, aunque no desconociendo, cualquier preocupación teológica-hermenéutica, y esto hasta tal punto que ya muy poco se plantea el problema de la relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Lo que interesa propiamente es rescatar la imagen de Jesús de y para la historia (52).
- Un interés sociológico más que teológico. Las tensiones características de la sociedad judía del primer siglo se reflejan en la aparición y en el destino de Jesús y es posible encontrar, según estos investigadores, una continuidad social entre el círculo prepascual en torno a Jesús y el cristianismo después de Pascua.

De la lectura global de las principales obras que se publican en torno a Jesús dentro de la *Third Quest* es posible sacar a la luz algunas cuestiones que son las que ocupan el centro de interés de estos investigadores y que todavía no han encontrado una clarificación precisa:

- En lo que respecta a la metodología dos temas son relevantes para la *Third Quest*: por una parte, el de la importancia que se debe conceder a la literatura apócrifa y, por otra, el de los criterios de autenticidad histórica y su uso. En estos dos aspectos pareciera que cada investigador siguiera su propio camino.
- Los datos aportados por las ciencias sociales son también valorados y utilizados de muy diversa manera. En este campo la relación de Jesús con el contexto sociohistórico de su tiempo es otro foco de discusión. Unos piensan que la Galilea de aquel momento era conflictiva y que en esa situación Jesús se presenta como un reformador social (Borg, Crossan, Horsley). Otros piensan que la situación de Galilea era tranquila y pacífica y que Jesús se comportaba como un profeta escatológico que anuncia el fin del mundo para el tiempo futuro y sin ningún interés por la realidad social (Sanders, Meier).
- Otra de las grandes cuestiones de la *Third Quest* es la relación de Jesús con el judaísmo. Si bien es cierto que en la época de Jesús había una importante influencia griega, sobre todo en Galilea, parece ser que no es posible pensar que la mayor influencia de Jesús sea el mundo griego y no el judío. Lo importante en esta cuestión es aclarar cuál es el tipo de relación que Jesús establece

---

(49) Aquí se ubica la obra de Meier ya citada. Además, es importante la obra de L. T. JOHNSON, *The Real Jesus*, Harper Collins, San Francisco 1996.

(50) Cf. Las obras ya citadas de G. Theissen; además: G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999.

(51) Este es el telón de fondo de la obra de B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, Estella 1995.

(52) Si bien es cierto que la aproximación a Jesús con parámetros puramente históricos e interdisciplinarios es una novedad que aporta matices muy serios y rigurosos a la investigación, también es cierto que aquí puede estar una de las debilidades de la forma y metodología de investigación de la *Third Quest*, pues colocar la fe al margen para hacer una reconstrucción pretendidamente neutral es, de alguna manera, ambicionar colocarse al margen del misterio de Jesús, y pretender eso en el caso de Jesús es, de alguna manera, incapacitarse para acceder y comprender plenamente su historia.

con el judaísmo. Algunos de los investigadores de la *Third Quest* judaizan a Jesús hasta el punto de negar cualquier conflictividad con el mundo judío, sin embargo, la originalidad de Jesús, que crea un serio conflicto con las autoridades judías y que lo lleva a la muerte, no se puede desconocer. Los autores divergen en sus posiciones respecto a la naturaleza de esa conflictividad desencadenada por Jesús.

- Una última cuestión es la relación recíproca entre la comprensión del Reino de Dios y la idea que se tiene del Jesús histórico. La discusión empezada hace ya un siglo acerca del carácter presente o futuro que Jesús le daba en su predicación a la llegada del Reino es un tema que ocupa también, de una manera especial, el interés de la *Third Quest*, aunque con matices diversos. Muchos autores piensan que los dichos acerca del reino de Dios futuro son creación de la comunidad. Sin embargo, parece que la inminencia, o al menos la cercanía, del reino de Dios hace parte de la predicación de Jesús. El problema es clarificar qué importancia tuvo esta dimensión y si la irrupción futura del reino suponía el final cercano de la historia (Sanders, Meier) o más bien una transformación social en el momento presente (Crossan, Mack), o también hay la posibilidad de pensar que Jesús se refería a un reino futuro, entendido como una transformación de la historia, pero que no la suprime. Los que piensan esto último ven a Jesús como un profeta social que no excluye su carácter también escatológico. De todas maneras la forma de entender la escatología de Jesús está muy relacionada con la forma de comprender la incidencia histórica de su proyecto.
- De la diversidad de aproximaciones que estos autores hacen al Jesús histórico van emergiendo rasgos nuevos de la persona de Jesús (53): algunos subrayan el aspecto campesino, sapiencial (54) y social-reformador (55), otros el aspecto

- 
- (53) Una descripción de los aportes de sus más significativos representantes se encuentra en R. AGUIRRE, Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann, en “Estudios Bíblicos” 54 (1996) 433-463. También en J. PELÁEZ, *Un largo viaje hacia el Jesús de la historia*, en J. J. TAMAYO, *Diez Palabras sobre Jesús de Nazaret*, Ed. Verbo Divino, Estella: Navarra 1999, pp. 57-123; E. VALLAURI, “*Volte di Gesù negli studi più recenti*”, *Laurentianum*, 39 (1998) 293-337; S. FREYNE, “*La ‘terza’ ricerca sul Gesù storico. Alcune riflessioni teologiche*”, *Concilium* 32 (1997) 60-79; J. M. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge 1994; D.C. ALLISON, “The Contemporary Quest for the Historical Jesus”, *IrBibSt* 18 (1996) 174-193; M. E. BORING, “*The ‘third Quest’ and the Apostolic Faith, Interpretation* 50 (1996) 341-354.
- (54) La figura de Jesús comprendida como la de un sabio, inscrito en el contexto de la sabiduría de Dios, aparece en: E. S. FIORENZA, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, Crossroad, New York 1984; ID., *Miriam’s Child, Sophia’s Prophet: Critical Issues in Feminist Christology*, Continuum, New York 1994.; B. WITHERINGTON III, *Jesús the Sage: The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress Press, Minneapolis 1994.
- (55) Cf. Comprenden a Jesús como un profeta reformador social G. Theissen (Cf. Obras citadas), R. A. Horsley (Cf. Obras citadas) y J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994; ID., *Jesús: Biografía revolucionaria*, Crítica, Barcelona 1996; ID., *Historical Jesus as Risen Lord*, Trinity Press, Valley Forge 1999; ID., *The birth of Christianity*, Harper, San Francisco 1998; ID., *The Essential Jesus*, Harper Collins, San Francisco, 1995; ID., *The Jesus Controversy. Perspectives in Conflict*, Trinity Press, Valley Forge 1999. Crossan considera a Jesús como un cínico al estilo de los filósofos cínicos, pero resaltando su carácter de campesino judío. Otros que insertan a Jesús dentro de esa corriente helenista son: B. L. MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Fortress Press, Philadelphia 1988; F. G. DOWNING, *Jesus and the Threat of Freedom*, London 1987; ID., *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century tradition*, Sheffield 1988.

hebreo (56), otros su carácter de exorcista (57), otros el carácter profético-social, sapiencial y no mesiánico-escatológico (58), otros el carácter marginal y escatológico de la figura de Jesús (59). De todas maneras y en términos generales, aunque no todos los autores, al menos de las obras de la mayoría la figura de Jesús que se desprende es la un maestro de sabiduría no apocalíptico, que no se tuvo por Dios; que anunció el reinado de Dios como una realidad para el presente y no para el futuro y que vivía y enseñaba formas subversivas de comportamiento frente al mundo judío de su época (60).

Dentro de esta “tercera búsqueda” del Jesús histórico hay que hacer notar el trabajo y los aportes de dos importantes grupos de investigadores. Se trata, por una parte, de un grupo de estudiosos de diversas disciplinas que han constituido un seminario permanente sobre Jesús, que se ha denominado “Jesus Seminar”, y por otra, de otro grupo que se ha interesado por estudiar y mostrar el carácter “biográfico” que poseen los evangelios, al estilo de las grandes biografías de la antigüedad grecorromana.

### *El “Jesus Seminar”*

Es un colectivo no confesional de estudiosos norteamericanos, constituido en 1985 por algo más de 70 exégetas e historiadores, dedicados a determinar la autenticidad histórica de los dichos y hechos de Jesús y hacer conocer de la opinión pública el resultado de sus investigaciones (61). Su sede es en Sonoma (California) y sus directores son: Robert W. Funk y John Dominic Crossan.

- 
- (56) Cf. G. VERMES, *Jesús, el judío*, Barcelona 1977; ID., *Jesus and the World of Judaism*, London 1983; ID., *La religión de Jesús el judío*, Barcelona 1995.
- (57) Cf. G. H. TWELFTREE, *Jesus the Exorcist*, Tübingen 1993.
- (58) F. M. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, New York-Toronto 1984; ID., *Jesús. A New Vision*, Harper and Row, San Francisco 1987; ID., *Meeting Jesus Again for the first Time*, Harper and Row, San Francisco 1994; ID., *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity International Press, Valley Forge 1994; ID., *The lost Gospel Q*, Ulysses Press, Berkeley 1996.
- (59) J. P. MEIER, o. c.; E. P. SANDERS, *Judaism*, Sharper Press 1997. Resalta también el carácter judío y escatológico de la figura de Jesús, E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia 1985; ID., *The Historical Figure of Jesus*, Penguin, London 1993; M. CASEY, *From Jewish Prophet to gentile God: The Origins of Development of New Testament Christology*, John Knox Press, Westminster 1991; ID., *Is John's Gospel true?*, Routledge, London 1996.
- (60) Ninguno de estos retratos pone en cuestión la realidad histórica de Jesús ni agotan su identidad, pero no están exentos de una cierta parcialidad y, a veces, no desprovistos de prejuicios ideológicos. Son tantas y tan variadas las imágenes de Jesús como tantos son los investigadores que se interesan en el tema. Por momentos da la impresión de que la actual investigación podría caer en una versión nueva, aunque con rasgos distintos, de las historias de Jesús de la escuela liberal, en donde se presentan imágenes de Jesús a la carta y para todos los gustos. Es muy crítico frente a las imágenes de Jesús que resultan de las investigaciones de la *Third Quest* y de sus presupuestos y el proceso metodológico utilizado, el libro de BEN WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth*. Intervarsity Press, Illinois 1995 (edición aumentada, 1997).
- (61) Hay que señalar que varios de los más renombrados escrituristas norteamericanos no pertenecen a este grupo –por ejemplo, el ya fallecido R. E. Brown o J. A. Fitzmyer– y que las posiciones de los miembros de este colectivo son muy variadas y dispares.

Estos estudiosos se intercambian permanentemente sus investigaciones y dos veces al año se reúnen algunos de ellos para votar sobre la historicidad de los dichos de Jesús. El procedimiento es este: introducen en un recipiente elementos de varios colores. Se le asigna un color a cada valor histórico que se conceda a un dicho de Jesús: el rojo significa que el dicho atribuido a Jesús es indudablemente suyo (“*That’s Jesús*”); el rosado, que Jesús probablemente dijo algo así (“*sure sounds like Jesus*”); el gris, que Jesús no dijo exactamente eso, pero que la idea contenida en el dicho sí es suya (“*Well, maybe*”); el negro, que Jesús no dijo eso y que más bien pertenece a una tradición tardía o diferente (“*There’s been some mistake*”). Las discusiones y conclusiones de las reuniones semestrales se publican en la revista *Foundations and Facets Forum*, fundada y dirigida por el portavoz del seminario, Robert W. Funk (62).

En 1993 publicaron una obra titulada *The Five Gospels* (63) en donde se recoge el resultado de sus investigaciones hasta ese momento. En esta obra hacen una traducción, realizada por ellos mismos, de los cuatro evangelios y del evangelio de Tomás. Su conclusión es que solo el 18 por ciento de las palabras que los evangelios ponen en boca de Jesús pudieron haber sido pronunciadas por él. Al evangelio de Juan le conceden muy poco valor histórico y, aunque aceptan la teoría de las dos fuentes, al evangelio de Marcos lo consideran tardío y de poco valor. La importancia decisiva se la conceden a la fuente Q y al evangelio de Tomás. La figura de Jesús que resulta de sus consideraciones es la de un sabio marginal, contracultural al estilo de los filósofos cínicos, que predica un Reino ya presente sin ninguna connotación escatológica o apocalíptica y que critica fuertemente la organización de su entorno, promoviendo una auténtica revolución social.

Dos cuestiones vale la pena resaltar de la metodología del “*Jesus Seminar*”, sobre todo, con relación al valor que se le concede a los escritos considerados apócrifos y al uso de los criterios de autenticidad histórica. Respecto a los escritos apócrifos y su importancia para un mayor conocimiento del Jesús histórico la atención se ha centrado principalmente en el llamado evangelio de Tomás. Los autores han dividido sus opiniones respecto a este evangelio: unos son completamente optimistas y otros escépticos frente a los aportes que este evangelio ofrece para el conocimiento de Jesús. H. Koester, J. M. Robinson, J. D. Crossan y S. J. Patterson, sostienen que este evangelio contiene tradiciones sobre Jesús que son independientes de los evangelios sinópticos, las cuales se remontarían a un período anterior al año 70 d.c. Particularmente, Crossan, considera que el evangelio de Tomás, junto con otros documentos, como el evangelio de Pedro, el evangelio secreto de Marcos y el papiro Egerton 2, constituyen cuatro testigos excepcionales sobre el Jesús histórico, ya que, según él, ellos conservan tradiciones paralelas y/o anteriores a los evangelios sinópticos y por eso los llama los “*otros cuatro evangelios*”, que él

(62) Esta forma de proceder para decidir sobre la historicidad de algún dicho de Jesús es bastante cuestionable, pues la verdad histórica no se puede decidir por votación, sino por la fuerza misma de los argumentos que confluyen a favor de lo que se quiere averiguar.

(63) R. W. FUNK-R. W. HOOVER (EDS.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993; R. W. FUNK, *Jesus Seminar. The Five Gospels*, Harper Collins, San Francisco 1997.

considera como cuatro evangelios “alternativos, hasta el punto de considerar los evangelios canónicos como representantes del cristianismo oficial, eclesiástico y tradicional, mientras que los cuatro evangelios alternos serían como los cuatro evangelios “canónicos” consagrados por la crítica histórica (64). G. Theissen piensa que la antigüedad de las tradiciones contenidas en Tomás solo se remonta a un período anterior al año 145 d.c. Otros autores como W. Schrage, R. E. Brown y R. M. Grant sitúan a Tomás en el siglo II d.c. y J. P. Meier y el mismo G. Theissen, consideran que el evangelio de Tomás utilizó a Mateo y Lucas, lo que hace de él una fuente totalmente secundaria en la búsqueda del Jesús histórico.

En todo caso la cuestión en torno al evangelio de Tomás y su importancia para el mayor conocimiento del Jesús histórico es una cuestión que todavía sigue abierta. Dentro de ella se tienen que resolver cuestiones como la fecha de composición que hasta el estado actual de la investigación no va más atrás de la destrucción de Jerusalén. También hay que aclarar el proceso de tradición y composición de Tomás y estudiar el significado de los logia que contiene y su relación con Q y con la tradición sinóptica.

Respecto a los criterios de autenticidad histórica, se podría decir que es este uno de los puntos más controvertidos dentro del “*Jesus Seminar*”. La *New Quest* se caracterizaba por el uso del criterio de discontinuidad o desemejanza, apoyado en el criterio de coherencia y en algún otro criterio secundario. Se pensaba que esos dos criterios podrían conducir a lo que es propio y exclusivo del mensaje y de la vida de Jesús respecto al judaísmo de su época y a la comunidad primitiva. En la *Third Quest* se revisan los criterios mencionados y se proponen nuevos criterios.

Parece ser que el uso del criterio de discontinuidad en la *New Quest* se basa en una confusión entre “lo diferente” y “lo característico”, de tal manera que se establece lo que es auténtico y se va automáticamente al mensaje de Jesús para identificarlo, sin considerar que algunos elementos esenciales de ese mensaje pueden coincidir con elementos del judaísmo y de la comunidad primitiva. La *Third Quest* llama la atención sobre los peligros en los que se puede caer por el uso mecánico del criterio de discontinuidad. Por una parte la confusión, al identificar “lo diferente” y “lo característico”, puede llevar a que elementos secundarios en el ministerio de Jesús aparezcan como centrales. Por otra parte, si los elementos que vinculan a Jesús con el judaísmo y la comunidad primitiva son descartados se corre el riesgo de construir una imagen arbitraria de Jesús; además, la pretensión de hacer emerger la originalidad de Jesús, con relación al judaísmo y a la comunidad primitiva, utilizando la exclusión, requiere conocer muy bien esas dos realidades. Esto exige que el criterio de discontinuidad se deba aplicar más bien en sentido positivo, es decir, introduciendo elementos de continuidad con el judaísmo o con el cristianismo primi-

---

(64) Cf. J. D. CROSSAN, *Four Other Gospels*, Minneapolis 1985. Este autor llega, incluso, a afirmar que detrás del evangelio de Pedro se encontraría el “evangelio de la cruz”, que sería como una fuente común a los relatos de la pasión de los evangelios sinópticos. G. Theissen piensa que el evangelio de Pedro 8, 28-11, 49 sería el relato más antiguo de la resurrección de Jesús, que dataría de la segunda mitad del s. II, pero que se basa en un relato antiguo de la pasión y de la resurrección independiente de los sinópticos (Cf. G. THEISSEN- A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999, 549).

tivo. A partir de este dato los estudiosos vinculados a la *Third Quest* han intentando la reformulación del criterio de discontinuidad y se ha hecho ver la necesidad de usar con prudencia y de una manera nueva los criterios que desde la *New Quest* se habían establecido (65).

### *El carácter “biográfico” de los evangelios*

En el año 1915, Clyde Weber Votaw (66) había dicho que era posible ubicar los evangelios dentro del ámbito de la literatura biográfica popular grecorromana, de manera semejante a como Platón biografió la vida de Sócrates o la biografía que Filóstrato hizo de su maestro Apolonio de Tiana o a la que Arriano hizo de Epícteto.

Los exponentes de la escuela de las formas se habían opuesto a la interpretación biográfica de los evangelios, pues consideraban que estos no tenían ningún propósito biográfico. Ha sido a partir de la crítica literaria llevada a cabo, sobre todo, por estudiosos ingleses y norteamericanos (Peter Georgi, David Laurence Barr, Judith L. Wentling; Gilbert G. Bilezikian, entre otros) que se ha ido superando la posición de la FG de considerar los evangelios como relatos legendarios y desinteresados por la historia.

En este sentido es de especial importancia el aporte de Graham N. Stanton (67) en 1974 quien, analizando el evangelio de Lucas, asegura que este evangelista presenta una abundante información sobre la vida y el carácter de Jesús de Nazaret. A partir del análisis de las biografías antiguas que él mismo realiza, llama la atención sobre el hecho de que en muchas de ellas faltan algunos elementos que hoy se consideran importantes, como son la cronología y el desarrollo del carácter psicológico del héroe y concluye que los evangelios son escritos de carácter biográfico en el sentido que ellos son verdaderas y propias vidas de Jesús, a la manera de los relatos biográficos antiguos del mundo grecorromano.

En esta misma línea van los estudios del inglés Charles H. Talbert (68) en 1978, de Philip Schuler (69) en 1982, quien hacía notar el carácter biográfico del

- 
- (65) Theissen propone reformular el criterio de discontinuidad a partir de lo que él llama criterio de “plausibilidad histórica” (*Plausibilitätskriterium*), que se podría formular así: puede ser considerado histórico todo lo que contribuya a explicar el influjo o impacto de Jesús sobre el cristianismo primitivo y que, al mismo tiempo, solo puede haber surgido en un contexto judío. Este criterio tiene en cuenta, de una manera positiva, la relación entre Jesús y la comunidad primitiva –el impacto– y la relación entre Jesús y el judaísmo –el contexto– (Cf. G. THEISSEN, *o. c.*, 139-142). En este mismo sentido se replantea el criterio de coherencia, pues se puede caer en el subjetivismo al tratar de decidir hoy lo que era coherente en el momento histórico de Jesús. El mal uso de este criterio podría llevar a descartar como inauténticos algunos elementos que, vistos desde hoy, no se verían como coherentes con el mensaje de Jesús, o puede suceder también lo contrario: que se consideraran como auténticos, elementos coherentes con el mensaje de Jesús que pudiesen haber sido creados por la comunidad primitiva (Cf. J. MEIER, *o. c.*, 191-192).
- (66) C. W. VOTAW, *The Gospels and Contemporary Biographies*, en “American Journal of Theology” 19 (1915) 45-73. Este estudio fue reeditado en 1970 con el título: *The Gospels and Contemporary Biographies in the Graeco-Roman World*, Fortress Press, Facet Books 1970.
- (67) G. N. STANTON, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, University Press, Cambridge 1974.
- (68) C. H. TALBERT, *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*, SPCK, London 1978.
- (69) P. SCHULER, *A Genre of the Gospels: The Biographical Character of Mathew*, Fortress Press, Philadelphia 1982.

evangelio de Mateo y, sobre todo, la importante obra en esta dirección de Klaus Berger en 1984, que en un estudio titulado: “Géneros literarios helenísticos del Nuevo Testamento” (70) muestra, refutando la teoría bultmanniana, que los evangelios están muy cerca de las biografías de los filósofos antiguos y que Mateo y Lucas tienden a presentar a Jesús como un rey.

Pero es principalmente Richard A. Burridge (71) quien, en 1992, recogiendo y haciéndose expresión nítida de casi un siglo de estudios en esta línea, afirmaba que ya era hora de aplicar decididamente el adjetivo “biográfico” a los evangelios ya que ellos pertenecen al género *Bíoi*. Él mismo se pone en la tarea de comparar los evangelios con 10 biografías antiguas del mundo judío y grecorromano y presenta importantes argumentos para afirmar categóricamente que los evangelios bien pueden considerarse dentro del género literario *Bíoi* (vidas). Según él son cuatro las principales características de este género literario:

- Notas introductorias: título, que también puede contener el nombre del género (tragedia, autobiografía, historia, vida); prólogo, que permite una cierta identificación del género (parecido al inicio de las cartas de Pablo).
- Sujeto: héroes, filósofos, maestros, emperadores.
- Características externas: manera de representar el sujeto, estructura, tamaño de la obra (si las narraciones históricas son más bien largas; las monografías tienen una extensión mediana), uso de las fuentes escritas y orales; métodos de caracterización del héroe.
- Características internas: escenario, estilo, tono, calidad de la caracterización, intención del autor.

De todas maneras la característica más importante de este género es la atención exclusiva al sujeto protagonista. Esta atención se realiza de diversas maneras: unas veces se cubre toda la vida del héroe; otras se ocupan de un solo período y, otras veces, solo se ocupan de algunas temáticas, o enseñanzas o virtudes del protagonista.

En todo caso es posible detectar en los evangelios, según Burridge, algunos elementos comunes con el género *bíoi* presente en las biografías que él analiza, a saber: el uso de las genealogías; la atención centrada en el protagonista, que en el caso de los evangelios es Jesús; la caracterización del personaje de una manera indirecta a partir de sus hechos y enseñanzas sin interesarse por una presentación física o psicológica del mismo.

Se concluye, entonces, que el género biográfico bien se puede aplicar a los evangelios en correspondencia con la concepción literaria del tiempo. Así, los evangelios no son solo historia de la experiencia cristiana de las primeras comunidades, sino que ellos tienen un verdadero interés en la historia de Jesús y, al estilo de la época, ellos se ocupan en sus relatos de narrarla.

(70) K. BERGER, *Hellenistische Gattungen in NT*, en “Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt”, II, 25, 2 (1984) 1031-1432.

(71) R. A. BURRIDGE, *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge, University Press 1992.



Antes de terminar este apartado dedicado a la *Third Quest* es importante señalar aquellos elementos que uno de sus propios seguidores presenta como ya adquiridos en esta “tercera búsqueda” de Jesús y que deben ser incorporados a cualquier producción cristológica que se haga hoy en día (72):

- Si las dos primeras investigaciones sobre Jesús se desarrollaron en Alemania en el ámbito del protestantismo liberal, ahora la investigación se realiza en Estados Unidos, Canadá, Bretaña y también Alemania y por personas que se mueven dentro del campo protestante, católico, judío y aun agnóstico, lo que ha ocasionado que la búsqueda alcance hoy una dimensión ecuménica-interconfesional e internacional.
- A pesar de la disparidad de posiciones se ha precisado la cuestión en torno a la confiabilidad de las fuentes acerca de Jesús. Se considera hoy una ganancia el hecho de que, por una parte, se haga una evaluación más seria y un uso más crítico y cuidadoso de las fuentes neotestamentarias, y por otra, se ha valorado en su justa medida y prestado una mejor atención al testimonio extrabíblico de Flavio Josefo sobre Jesús (73).
- Muchos de los retratos de Jesús derivados de la primera y segunda búsqueda están viciados por la deformación que se hace del judaísmo del primer siglo, fruto de la comprensión alemana-evangélica que se hace de la teología de Pablo. El Jesús de Bultmann o de Bornkamm o de Jeremías termina despreciando radicalmente el judaísmo y la visión que este tenía de Dios. La visión de Jesús se consideraba como nueva y original y, como tal, se oponía al modo de ver del judaísmo. Hoy es una ganancia de la *Third Quest* el tomar en serio, en toda su complejidad y riqueza, el judaísmo palestinese del siglo I y la pertenencia y ubicación de Jesús en él.
- Los nuevos conocimientos que ha aportado la arqueología, la filología y la sociología son realmente grandes y valiosos puesto que permiten colocar mejor a Jesús en su tiempo.
- La aclaración de los criterios de autenticidad permite hacer mejor el enlace entre Jesús, el judaísmo y la comunidad primitiva. Es innegable el progreso que va desde el planteamiento de los criterios que hacía la *New Quest* al manejo que hoy se hace de ellos, corrigiendo sus limitaciones y restricciones y aun proponiendo nuevos criterios, lo que ha procurado una mayor seguridad en torno al material considerado histórico.
- La *New Quest* trataba con desdén y manejaba de pasada el material sobre los milagros contenido en la tradición evangélica. Prueba de ello es que la mayoría de los autores que trataban la cuestión (R. Bultmann, M. Dibelius, G. Bornkamm, H. Conzelmann) dedicaban unas pocas hojas al análisis de este

(72) Se trata de la presentación que hizo J. P. MEIER, *The Present State of the 'Third Quest for the Historical Jesus: Loss and Gain*, en *Biblica* 80 (1999) 459-487.

(73) Hay que anotar que Meier tiene poco aprecio por la originalidad del testimonio y los aportes que ofrecen las documentos apócrifos sobre Jesús, testimonios estos a los que muchos de los eruditos de la *Third Quest* conceden bastante valor (cf. la obra citada de Meier, tomo I. Págs 131-182).

material. Hoy en día se valora positivamente –aunque se tenga una interpretación diversa del sentido que se deba conceder a las acciones milagrosas de Jesús (74)–, la presencia masiva de la tradición de los milagros en las fuentes. Se dice que son precisamente sus acciones milagrosas, de las cuales dan abundante testimonio los evangelios, lo que explica la inmensa popularidad de Jesús entre las muchedumbres de Palestina.

- La *Third Quest* se ha tomado en serio el judaísmo de Jesús, pues las fuentes que hoy se poseen permiten argumentar con fuerza la influencia religiosa y cultural del judaísmo nativo de Palestina en la vida y el mensaje de Jesús. Es tan cierto y completo el judaísmo de Jesús que si se dice que Jesús es verdaderamente hombre y verdaderamente Dios, hay que afirmar que la humanidad de Jesús no es algo meramente genérico, pues es verdaderamente hombre porque es precisa y verdaderamente judío. Es este un dato que debe incorporarse a hoy cualquier reflexión cristológica.

## CONSIDERACIÓN FINAL

Después de recorrer el camino de la evolución de la crítica respecto al llamado Jesús histórico y, sobre todo, al tratar de leer la ingente producción que en los últimos años se viene publicando, pareciera, por una parte, que es imposible seguir el ritmo de las investigaciones, que se producen casi a diario y, por otra, que son tantas las divergencias en la comprensión de cuestiones importantes y decisivas que se tiene la sensación de que es imposible hoy asegurar algo cierto respecto a Jesús.

Aunque esta pudiera ser la sensación, es innegable que la investigación histórica respecto a Jesús ha alcanzado puertos de llegada ciertos, que por lo demás se presentan como puntos de referencia para continuar la investigación, la cual, como se decía al comienzo, es irrenunciable y exigencia de la fe misma y de la teología.

Nos limitamos a mencionar solo dos de los datos ya adquiridos, que por sí mismos acreditan la importancia de la investigación hecha hasta hoy y que se constituyen en faros iluminadores para la fe y la reflexión cristológica futura:

- El reconocimiento de que la fe no nace de ella misma. El fundamento de las afirmaciones pascuales de los discípulos hacen referencia a un acontecimiento histórico: Jesús de Nazaret. Pese a que los evangelios son eminentemente testimonios de fe, no dejan nunca de referirse al acontecimiento original y originante de ella: Jesús de Nazaret.
- El material evangélico que la crítica reconoce hoy como auténtico es abundante. Dicho material, por su cantidad y calidad, permite alcanzar los rasgos centrales de la vida humana de Jesús y de su proyecto de vida. Sin que se pretenda

---

(74) Algunos piensan a Jesús como un mago (Cf. MORTON S., *Jesus the Magician*, San Francisco 1978; E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1985, 157-173) o como los magos helenistas de aquel momento (cf. J. D. CROSSAN, *Historical Jesus as Risen Lord*, Trinity Press, Valley Forge 1999, 303-353).

constituir la investigación histórica en norma y criterio de la fe, el encuentro con este dato permite verificar cómo el contenido de la fe de la primitiva comunidad fue llenado por el Jesús terreno, lo que evita la sospecha de que la proclamación sobre Cristo, bien sea el anuncio primitivo o el actual, sean un simple mito o una mera proyección de la fe sin asiento alguno en un hecho histórico.

Sin embargo, queda una cuestión pendiente que es fundamental seguir aclarando y precisando en esta problemática debido a las profundas implicaciones teológicas que ella conlleva. Se trata de la manera como se relacionan fe e historia. Es esta la cuestión que siempre ha animado, motivado y jalonado la búsqueda del llamado Jesús histórico y que, como se decía, toca lo más hondo de la fe misma.

En la llamada *Old Quest* la historia y la fe se opusieron desde el planteamiento hecho por Reimarus y su discípulo Lessing. Según aquel, uno era el proyecto de Jesús y otro el de sus discípulos. La historia de Jesús no importa y es la fe de los discípulos la que se constituye en sí misma en la base del edificio cristiano. Todo lo que se dice de Jesús en los evangelios no es sino la proyección del mito creado por los discípulos. Aquellos no contienen historia, sino que son obras para la fe. Como reacción opuesta a esta posición la escuela liberal se lanza a la tarea de recuperar, mediante una “sólida investigación”, la historia de Jesús. Fue este el primer intento de alcanzar la historia y rescatar la humanidad de Jesús, recuperando su “biografía”, mediante una artificiosa pretensión de armonizar los datos de los evangelios y comprenderlos racionalmente limpiándolos de los retoques del kerigma.

M. Kähler, Strauss y, sobre todo, Bultmann radicalizan la oposición, protestando contra los intentos liberales de encontrar a Jesús y hacer la reconstrucción histórica de su personalidad y su vida. Este, les parece, es un proyecto inalcanzable, además inútil e innecesario. Ni a los evangelios les interesa ni a nosotros tampoco debe interesarnos la historia de Jesús. Esta no tiene ningún significado para la fe. Los evangelios son obras dirigidas fundamentalmente a la fe. De esta manera, a partir de Bultmann, entre la historia y la fe no hay ninguna relación sino un foso profundo que las separa.

Es la *New Quest* la que se propone aproximar el Jesús histórico y el Cristo proclamado en el kerigma pascual. La historia es necesaria para la fe y hay que recuperar esa historia. Los criterios de autenticidad histórica, sobre todo el criterio de discontinuidad, se convierten en el instrumental metodológico que permite acceder a esa historia, pero a su vez, es ese mismo criterio el que mantiene la tensión entre Jesús y la comunidad postpascual y entre Jesús y el judaísmo. De esta manera la vieja fosa entre historia y fe, abierta desde Reimarus y Lessing, se mantiene.

La *Third Quest* también es deudora de esta problemática. Es un hecho logrado la confianza que los investigadores tienen en la posibilidad del acceso a la historia y al mensaje de Jesús, de tal manera que ya se cuenta con un buen número de certezas acerca del Jesús histórico. Sin embargo, aunque es cierto que la problemática en torno a la relación entre historia y fe presenta hoy connotaciones nuevas y diversificadas, la cuestión última sobre los vínculos que existen entre estas dos realidades no alcanza todavía a tener una solución presentable.

J. D. Crossan no tiene problemas en identificar la fe cristiana con el acto de fe en el Jesús histórico, en quien él ve la manifestación directa de Dios. El Jesús histórico reconstruido por los exégetas es el objeto propio de la fe, y en la medida en que ese

Jesús del pasado se le interprete con relación al presente se hace más significativo para el hoy. De esta manera para Crossan la regla de la fe no es el Evangelio, sino la reconstrucción crítica que los investigadores hacen de él. La fe cristiana es múltiple porque múltiples son las figuras de Jesús que resultan de la reconstrucción crítica que hacen los exégetas y que actualizan para cada época. En definitiva con la posición de Crossan se vuelve a los intentos del racionalismo liberal de depurar a Jesús de los retoques del kerigma neotestamentario o del dogma eclesial. De nuevo aparece, en versión actual, la vieja oposición entre la historia acontecida y la fe.

J. P. Meier tiene una posición muy diversa a la de Crossan. Para Meier el Jesús histórico es una reconstrucción fruto de la investigación crítica moderna y como tal no puede ser objeto de la fe. Para él, el objeto de la fe es solo Jesucristo muerto, resucitado, sentado junto al Padre y presente en su Iglesia. La condición del exégeta y la del creyente debe distinguirse y separarse: una cosa es lo que se sabe de Jesús como historiador y otra la que se confiesa como creyente (75). Para Meier todos los esfuerzos de reconstrucción histórica sobre Jesús no sirven de mucho a la hora de confesar la fe. Una y otra son dos cosas diversas y están separadas: la fe es, ante todo, adhesión a una persona y solo secundariamente es adhesión a lo que ella dice o a lo que se dice de ella. Otra vez con Meier aparece la vieja oposición, en una versión nueva, entre historia y kerigma. Con Meier no se está lejos de la posición de Bultmann respecto a esta cuestión, aunque con características y matices diversos.

Resulta significativo que tanto Crossan como Meier presenten sendas figuras del Jesús histórico sin poner en duda los datos que van encontrando, pero la significación que le dan al Jesús encontrado es diversa. Mientras que para Crossan la reconstrucción de Jesús hecha por la crítica histórica es esencial para la confesión de fe, dejando así a la comunidad postpascual sin ninguna significación teológica, para Meier la reconstrucción crítica de Jesús no tiene ninguna significación teológica ya que lo esencial a la fe es la significación que para el kerigma tiene Jesús (76).

Ciertamente que no es fácil resolver esta cuestión, pero quizás dentro de una comprensión más holística de la fe, y prestando una mayor atención al camino recorrido por las comunidades primitivas –el proceso de ida desde el novedoso impacto que el resucitado provoca en la comunidad primitiva hasta el contexto judío en el que Jesús se inscribe, y el proceso de vuelta desde el contexto judío hasta el impacto postpascual–, se podría encontrar ese vínculo entre historia y fe; vínculo que las comunidades primitivas han establecido sin ningún problema y del cual es testimonio el Evangelio cuadriforme que hoy poseemos (77). Este es un reto y una tarea importante que la *Third Quest* debe realizar a partir de las claridades y certezas ya logradas a través de dos siglos de investigación.

---

(75) Cf. J. MEIER, *o. c.*, Tomo I, 34.

(76) Una profundización sobre las posiciones de Crossan y Meier se encuentra en ARMAND PUIG I TÀRRECH, *La recherche du Jésus historique* en *Biblica* 81 (2000) 179-201.

(77) Este es tal vez el sentido del criterio de “plausibilidad histórica” formulado por G. Theissen que se comentaba más arriba. El adecuado uso de este criterio, junto a la utilización de los otros criterios ya reformulados, puede favorecer el hallazgo, cada vez más preciso y mejor, del punto de encuentro entre la fe postpascual y la historia de Jesús de Nazaret que sirvió de base a la “historia” de la cual quieren ser testimonio los evangelios.

## RESUMEN

El artículo, después de hacer un recorrido por la antigua y nueva investigación sobre el Jesús histórico, fija la atención en lo que se ha denominado como la *Third Quest*. El propósito es presentar el estado actual de la investigación, describiendo los presupuestos, logros y cuestiones discutidas en torno a la búsqueda que hoy se hace del Jesús histórico.

**Palabras clave:** Jesús Histórico, Cristología, Teología.

## ABSTRACT

This issue, after having gone through old and new research on the historical Jesus, pays special attention to what has been named as the "Third Quest." The idea is to present the actual state of research by describing the hypotheses, achievements and topics discussed around the current search for the historical Jesus.

**Key words:** Historical Jesus, Christology, Theology.

# Aproximación actual al Jesús de la Historia

Rafael Aguirre

Edición telemática con permiso del autor para los Servicios Koinonía <http://servicioskoinonia.org>

Edición original en papel:

© Universidad de Deusto Apartado 1 - 48080 Bilbao, España. 1996

Cuadernos de Teología Deusto, nº 5

I.S.B.N.: 84-7485-424-5

Depósito legal: BI -982-95

Ninguna cuestión religiosa se ha discutido con tanto apasionamiento como la historia de Jesús de Nazaret. A. Schweitzer, hace un siglo, hacía balance de estas investigaciones y afirmaba que «representaban lo más importante que jamás emprendió e hizo la autorreflexión religiosa»<sup>1</sup>. Tendríamos que añadir que estos estudios de los dos últimos siglos han constituido la frontera privilegiada de confrontación del cristianismo con la racionalidad y con la cultura de la modernidad.

Se ha dicho que los estudios históricos sobre Jesús sirven, sobre todo, para conocer a sus autores. El mismo Schweitzer decía: «Cada nueva época de la teología descubría en Jesús sus propias ideas y no podía imaginárselo de otro modo. Y no sólo se reflejaban en él las distintas épocas: cada individuo lo interpretaba según su propia personalidad. No hay ninguna tarea histórica más personal que escribir una vida de Jesús»<sup>2</sup>.

J. Jeremias llegaba al mismo diagnóstico: «Los racionalistas describen a Jesús como el predicador moral; los idealistas como la quintaesencia del humanismo; los estetas lo ensalzan como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela»<sup>3</sup>. Los estudios históricos llegan a resultados dispares y contradictorios, hasta el punto de que da la impresión de tratarse de una empresa imposible. Pero es una tarea fascinante y atrayente, a la que parece que no se puede renunciar y que en todas las generaciones vuelve a suscitar nuevos esfuerzos. Se trata con frecuencia del interés por una de las personalidades claves de nuestra cultura, pero muchas veces existe también la motivación religiosa porque los creyentes cristianos inevitablemente se hacen siempre una idea de Jesús. La fe cristiana, de alguna manera, tiene que preguntarse siempre por el Jesús de la historia y las diversas confesiones cristológicas se vinculan con visiones diferentes de este Jesús de la historia.

Quizá se puede decir que la fe cristiana, que no puede dejar de balbucear siempre en torno al misterio de Dios, también balbucea continuamente, dice y desdice, estudia y critica, en torno a la realidad histórica de Jesús. Y, al final, el creyente cristiano, con toda su herencia histórica encima, se siente anonadado ante el misterio de Dios, pero también ante lo que a la investigación histórica se le impone más allá de todas las divergencias: la radicalidad de Jesús.

En el breve espacio de estas páginas voy a presentar algunos de los rasgos más importantes de Jesús desde el punto de vista de la investigación histórica actual. Me baso en muchas investigaciones actuales y no es posible ahora fundamentar a fondo todas las afirmaciones. Quiero dejar bien claro que he elegido algunos puntos y no pretendo abarcar todas las cuestiones planteadas por la vida y personalidad del Jesús terrestre.

## I. Planteamiento actual

La investigación histórica sobre Jesús conoce un auge muy importante en estos momentos y tiene unas características propias, diferentes a las tradicionales, y es poco conocida en los ámbitos culturales de nuestra península. Para situarnos conviene recordar las tres grandes etapas por las que ha pasado la investigación del Jesús de la historia.

1. La Ilustración, que sometió al examen racional todos los datos religiosos, también se confrontó críticamente con la historia de Jesús. El punto de partida fue la obra de Reimarus (1774-1778), según el cual la elaboración de los discípulos encubrió la intención original de Jesús, que estaba en la línea de un mesianismo judío liberador, que resultó un fracaso. A partir de este momento hay un gran movimiento que pugna por recuperar el Jesús histórico liberándole de lo que consideraban 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 muy apasionadas, pero los resultados muy decepcionantes. La famosa monografía de Schweitzer<sup>4</sup> sentenció definitivamente el fracaso de estos esfuerzos.

Bultmann registra años después el escepticismo reinante sobre las posibilidades de acceder al Jesús histórico y lo justifica de una doble manera: literariamente los evangelios son creación de la fe pascual y no dan base para un estudio histórico sobre Jesús; teológicamente la fe cristiana acepta al Cristo de la predicación y no se interesa por el Jesús de la historia, que es un mero presupuesto judío del fenómeno cristiano.

2. Pero la cuestión volvió a plantearse y con mucha fuerza entre los mismos discípulos de Bultmann. Fue lo que se dio en llamar la «new quest». El punto de partida estuvo en una conferencia que pronunció en 1953 Käsemann<sup>5</sup>. Consideraba que la investigación histórica sobre Jesús era irrenunciable y que el escepticismo radical no estaba justificado, porque, por una parte, la comunidad cristiana que se expresa en los evangelios tiene siempre la voluntad de evocar suficientemente la vida de Jesús y, por otra, el acceder al Jesús histórico es la garantía de que la salvación es «extra nos», no es una mera elaboración humana sino que viene de Dios.

Los autores de esta escuela están movidos por una gran preocupación teológica y, en general, se mueven en la órbita de la filosofía existencial. Su herramienta metodológica fundamental es «el criterio de semejanza», según el cual se puede afirmar como histórico en Jesús lo que esté en ruptura con su ambiente judío y no tenga continuidad en la Iglesia posterior y, por tanto, no pueda explicarse como proyección de ella. Es obvio que resulta así un Jesús sin raíces en su

pueblo y con unos seguidores de los que prácticamente sólo se capta la ruptura con su maestro. La obra más importante es la de G. Bornkamm<sup>6</sup>.

Este énfasis en «el criterio de desemejanza» se debe al rigor crítico de estos autores y, quizá aún más, a su afán teológico, que busca lo único de Jesús, lo que le distingue de los demás, lo que justifica las afirmaciones también únicas que sobre Jesús hace la fe.

3. Podemos situar en torno a 1980<sup>7</sup> el inicio de una nueva etapa en los estudios sobre el Jesús de la historia, profundamente diferente a la anterior. Hay una serie de razones que la han hecho posible:

- Los descubrimientos de Qumrán y la publicación de sus documentos han contribuido a conocer mejor el judaísmo del tiempo y su gran pluralismo.

- El conocimiento de la literatura apócrifa tanto judía como cristiana, de los targums y de los documentos de Nag Hammadí. Muchos autores actuales dan un gran valor a tradiciones recogidas en algunos apócrifos, sobre todo en los evangelios de Pedro (que es parte de un relato de la pasión y de la resurrección) y de Tomás (que es una colección de dichos de Jesús, de tendencia gnóstica, descubierto íntegramente en Nag Hammadí).

- Las excavaciones arqueológicas en Palestina, sobre todo las realizadas en Jerusalén a partir de 1968 y las que han tenido lugar en Galilea. Han resultado de una gran importancia para conocer mejor la situación histórica y social del tiempo de Jesús<sup>8</sup>.

- También ha sido muy importante el recurso a las ciencias sociales, concretamente a la sociología y a la antropología cultural<sup>9</sup>.

- La aportación de autores judíos y, en general, el diálogo con el judaísmo<sup>10</sup>.

Esta nueva investigación proviene fundamentalmente del mundo anglosajón<sup>11</sup>, mientras que la exégesis germana continúa con su estilo tradicional. El desconocimiento recíproco entre la investigación anglosajona y la germana es muy notable. Por ejemplo, el reciente libro de Gnllka<sup>12</sup> sobre Jesús no menciona a ninguno de los autores norteamericanos que están trabajando seriamente y publicando libros de mucho interés sobre el Jesús de la historia, el más conocido de los cuales es el de J. D. Crossan, que ha sido traducido al castellano. Esta investigación norteamericana, que estoy mencionando, desea que sus resultados lleguen al gran público, probablemente para contrarrestar la preocupante ola fundamentalista, que invade su país, aunque no es privativa de él. Muchos de los más importantes expertos norteamericanos se reúnen en el «Jesus Seminar», en el que someten a votación sus opiniones y dan a conocer los resultados a la opinión pública<sup>13</sup>.

Podríamos resumir las características de esta investigación en los puntos siguientes:

- Los presupuestos teológicos son menos visibles y menos influyentes (lo cual no quiere decir que no existan presupuestos aunque sean de otra naturaleza). Antes la investigación histórica sobre Jesús estaba en manos de teólogos, mientras ahora, en general, la metodología histórica es mucho más rigurosa.

- En la «new quest» era básico «el principio de desemejanza», según el cual sólo se podía afirmar con certeza como histórico los datos que no se pudieran explicar ni por la continuidad con el judaísmo ni como proyección de la iglesia posterior. La conclusión es obvia: la imagen de Jesús a base del uso exclusivo de este principio resultaba desenraizada de su mundo y en ruptura total con las imágenes posteriores.

Pero el uso de este principio y el Jesús resultante respondía muy bien a la preocupación teológica de los estudiosos: un Jesús único, en ruptura con el judaísmo e históricamente trascendente.

La gran preocupación de la investigación actual, por el contrario, es situar a Jesús en el judaísmo de su tiempo y relacionar su actividad con las condiciones históricas y sociales de la Palestina del siglo I. Y para esto tienen gran importancia los estudios históricos, sociológicos y antropológicos antes mencionados. Esta orientación supone, en mi opinión, un avance enorme en el estudio histórico de Jesús y lo voy a tener muy presente en la breve exposición que sigue.

Para acabar esta introducción quiero recordar unas cautelas críticas, bien conocidas, pero que deben estar bien presentes para no tergiversar toda la cuestión.

1. La fuente principal para el estudio de Jesús son los evangelios canónicos, sobre todo los Sinópticos. Las informaciones de los autores paganos y las del judío Flavio Josefo, aún interesantes, son muy escasas.

Como antes he dicho, existe en estos momentos un gran debate científico en torno al valor de algunos textos apócrifos.

Obviamente en un estudio como el que aquí nos interesa los evangelios tienen que ser utilizados con todas las cautelas requeridas por la crítica histórica.

2. Sobre Jesús se pueden saber con relativa certeza histórica bastantes cosas. El escepticismo radical de antaño no es justificado. Pero nuestras fuentes son escasas y hay incertidumbres en puntos muy importantes.

A la hora de hacerse una imagen de conjunto de Jesús necesariamente hay que completar las informaciones parciales obtenidas y en esta labor intervienen diversos presupuestos (sobre todo la visión que se tenga del judaísmo del tiempo, lo que se piense de la penetración del helenismo, etc.). Así resulta que en la investigación actual nos encontramos con Jesús mago (Morton Smith<sup>14</sup>) profeta escatológico (Sanders<sup>15</sup>), filósofo cínico de origen campesino (Crossan<sup>16</sup>), judío carismático (Vermes<sup>17</sup>), revolucionario quasi-celote (Brandon<sup>18</sup>).

Nuestra curiosidad histórica queda frustrada con frecuencia al recurrir a los evangelios, fundamentalmente porque estos documentos, aún basados en datos reales, no tienen una intención historiográfica sino teológica.

3. Señalo brevemente unos rasgos del judaísmo y del país de Jesús que hay que tener muy presentes.

El judaísmo anterior al año 70 era enormemente plural. Después de este año, con la destrucción del Templo y la abolición del culto, el judaísmo quedó hegemonizado por la línea farisea y conoció un proceso muy importante de unificación. Pero esta situación no puede proyectarse al tiempo de Jesús.

La penetración del helenismo en Palestina era importante. La zona del lago de Galilea tenía una cierta relación con los territorios de la Decápolis y el griego era una lengua bastante conocida.

En el tiempo de Jesús no se constata la existencia de un movimiento armado organizado de resistencia contra los romanos<sup>19</sup>. Los celotes en el sentido técnico del término no aparecen hasta la guerra judía. Ciertamente las tensiones con el poder político eran reales entre los judíos contemporáneos de Jesús, pero según las informaciones de Flavio Josefo las

reacciones judías de protesta ante las provocaciones de Pilato tuvieron siempre un carácter pacífico. Las cosas se agravaron a partir del año 44, cuando tras la muerte de Agripa toda Palestina, también Galilea, pasó a depender directamente del procurador romano. Es un grave error intentar situar a Jesús por su actitud con un supuesto movimiento nacionalista violento judío, que en su tiempo, como digo, probablemente no existía aún. En éste, como en tantos otros puntos, es importante evitar interpretaciones anacrónicas y no proyectar problemas actuales sobre el tiempo de Jesús. Precisamente la gran aportación de la antropología cultural es que nos proporciona los modelos culturales del mundo mediterráneo del siglo I, supuesto en los textos evangélicos y claves para entender el sentido de la vida de Jesús, y que con frecuencia son muy distintos a los nuestros.

4. La metodología histórica llega a conclusiones hipotéticas y se hace al margen de la fe, pero no contra la fe. Por otra parte, y sin que sea ahora el momento de desarrollar este punto, creo que desde lo más íntimo de la teología y de la fe cristiana surge la necesidad de investigar históricamente y con todo rigor la persona y la obra de Jesús.

## II. Los orígenes

¿Se puede saber algo sobre la familia de Jesús y sobre su lugar de procedencia? Para nosotros son estas cuestiones de un interés muy secundario. Si el estudio histórico se afronta con una preocupación teológica se trata, sin duda, de algo irrelevante. Parece que, efectivamente, al primer evangelio, el de Marcos, no le interesaban estos problemas. Pero muy pronto estas cuestiones crearon graves conflictos en las comunidades cristianas. El valor central de la cultura mediterránea del siglo I era el honor, que estaba muy vinculado a la estirpe y al lugar de procedencia.

El pequeño pueblo galileo del que Jesús procede no parece el más apropiado para alguien que se presenta como Mesías de Israel. «¿Pero es que de Nazaret puede haber algo bueno?» (Jn 1, 46). La familia de Jesús no tiene ni el abolengo ni el honor que pueda justificar lo que de Jesús dicen sus seguidores: «¿Pero no es el hijo del carpintero?, ¿no se llama su madre María y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? Y sus hermanas ¿no están todas entre nosotros? Entonces, ¿de dónde le viene todo esto?» (Mt 13, 55-56).

Un dato incontrovertible es que Jesús procede de Nazaret, un pequeño pueblo en Galilea. Mt y Lc afirman que nació en Belén de Judá, a unos 10 km. al sur de Jerusalén. ¿Merece crédito esta afirmación?

No está claro si el nacimiento en Belén es un dato histórico o si se debe a una elaboración teológica que pretende subrayar el mesianismo de Jesús y para ello lo relaciona con Belén, que era la ciudad de David. La forma como Mt y Lc explican la presencia de Jesús en Belén es diferente y difícilmente conciliable. Para Lc, José y María son de Nazaret y Jesús nace en Belén accidentalmente, porque sus padres tienen que trasladarse allí con motivo de un censo (Lc 2, 1-21). En Mateo, la familia reside en Belén. En efecto, los magos se dirigen a esta ciudad y entran en la casa donde viven cuando hace ya dos años que ha nacido Jesús. En este evangelio sólo después de una larga peripecia -huida de Belén tras las amenazas de Herodes, estancia en Egipto, regreso e imposibilidad de retornar a Judea por miedo a Arquelao, hijo de Herodes- acaban estableciéndose en Nazaret (Mt 2, 1-23).

Los relatos son profundamente teológicos. Mt está especialmente interesado en resaltar la ascendencia davídica de Jesús y, por eso, refuerza su vinculación con Belén. El que un censo obligase a todos a viajar a su lugar de origen, tal como justifica Lc el nacimiento en Belén, no responde a la realidad histórica. Ninguna otra tradición evangélica conoce el origen en Belén de Jesús, que siempre es considerado como oriundo de Nazaret. Es posible que Jesús naciese en Nazaret y que los relatos sobre Belén sean construcciones teológicas que acompañan a la proclamación de Jesús como hijo de David y Mesías.

Otro problema es cómo hay que entender «los hermanos» de Jesús. Aquí entran en juego complicadas cuestiones filológicas e históricas, en las que no podemos profundizar, pero también planteamientos de la tradición eclesial. El evangelio de Mt dice textualmente: «(José) no conoció a ella (no se unió a ella) antes de que diera a luz un hijo» (1, 25). Se afirma, ante todo, que Jesús nació sin que precedieran relaciones sexuales entre José y María, pero ni afirma ni niega que éstas se dieran después. Filológicamente ambas posibilidades son plenamente aceptables. Más tarde el mismo Mt habla de la madre y de los hermanos de Jesús (12, 46 y 13, 55s) y parece, por tanto, que el redactor entiende que se trata de hermanos biológicos, como la madre lo es biológicamente.

Pero con esto no queda aclarada la cuestión histórica. Se dan los nombres de cuatro hermanos de Jesús -Santiago, José, Judas y Simón- a la vez que se menciona a sus hermanas (Mc 6, 3; Mt 13, 55-56). Los hermanos de Jesús vuelven a ser mencionados en otros lugares de los evangelios sinópticos (Mc 3, 32-33 par.) y de Juan (7, 3-5). Pablo menciona a «Santiago el hermano del Señor» (Gal 1, 19) y a «los hermanos del Señor» (1 Cor 9, 5).

Hay tres explicaciones posibles. Una acepta que se trata de hermanos biológicos de Jesús. Otra considera que la palabra «hermano» hay que entenderla en sentido amplio, de modo que puede designar a primos u otro tipo de parientes. La tercera explicación considera que los hermanos y hermanas de Jesús son hijos de un matrimonio anterior de José.

Esta tercera opinión fue defendida en la Iglesia primitiva por Epifanio (315-402) y se encuentra en el Protoevangelio de Santiago, un apócrifo de la infancia muy legendario y desconocedor de las costumbres judías<sup>20</sup>. Ciertamente no es incompatible con los textos, pero nada en Lc o en Mt da pie para pensar que no se trate del primer matrimonio de María y de José.

¿La solución de Epifanio habrá sido ideada para apoyar la idea de la virginidad perpetua de María, que no se convirtió en una enseñanza común hasta la segunda mitad del siglo IV?; ¿o el recuerdo de que los hermanos y hermanas de Jesús no eran hijos de María es lo que hizo posible el desarrollo de la idea de la virginidad perpetua de María?<sup>21</sup>

La opinión de que los hermanos de Jesús eran, en realidad, sus primos tiene su origen en S. Jerónimo (segunda mitad del siglo IV), que pretendía defender la virginidad perpetua de María y de José. En griego hay una palabra, *anepsios*, para designar al primo. Pablo la conoce (Col 4, 10), pero, sin embargo, no la usa para hablar de los hermanos del Señor (Gal 1, 19; 1 Cor 9, 5). Cuando en el NT se usa la palabra *adelphos* de forma no meramente figurativa o metafórica significa hermano y nada más. Dentro de los evangelios, en Mc 1, 16. 19-20 es claro que se refiere a hermanos biológicos; nadie piensa que el Zebedeo fuese tío o padrastró de Santiago y de Juan, o de uno de los dos. Lo normal sería interpretar del mismo modo cuando habla de los hermanos de Jesús. Desde el punto de vista histórico la opinión de S. Jerónimo es difícilmente defendible.

Un autor católico que ha estudiado recientemente muy a fondo el tema afirma:



«Cuando se considera que *adelphos* (en sentido literal o metafórico) se usa un total de 343 veces en el NT, la uniformidad de este uso «literal» es sorprendente. Ignorar el uso llamativamente constante del NT en este aspecto, así como el sentido redaccional natural de los pasajes del evangelio que ya hemos examinado, y remitirse en vez de esto al uso del griego de la *koiné* en algunos textos judíos y paganos no ayuda si no que parece un argumento especioso»<sup>22</sup>.

Y concluye:

«Si el historiador o el exégeta tiene que emitir un juicio sobre los textos del NT y patrísticos -prescindiendo de la fe y de las enseñanzas de la Iglesia posterior-, si se fija en estos textos simplemente como fuentes históricas, la opinión más probable es que los hermanos y hermanas de Jesús fueran verdaderos hermanos»<sup>23</sup>.

«Desde un punto de vista puramente histórico y filológico, la opinión más probable es que los hermanos y hermanas de Jesús fueran sus hermanos»<sup>24</sup>.

Entre los autores eclesiásticos pre-nicenos esta opinión se aceptaba con toda naturalidad. Así Hegesipo, cristiano de origen judeohelenista de mediados del siglo II, fragmentos de cuyas obras nos son conservados en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, piensa claramente en hermanos biológicos de Jesús<sup>25</sup>. La misma opinión sostiene Tertuliano (160-220), el único padre latino pre-niceno que trata la cuestión. Ireneo (130-200) es menos claro, pero parece que piensa que María tuvo otros hijos después de Jesús y, por tanto, que éste tuvo hermanos biológicos.

Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente lingüístico y de las costumbres del tiempo, es perfectamente admisible la opinión de Epifanio según la cual los hermanos y hermanas de Jesús fueron hijos de un anterior matrimonio de José. Es necesario conocer las relaciones familiares de la época. Cuando una mujer enviudaba los hijos de su matrimonio quedaban en la familia del difunto marido, de modo que si ella volvía a casarse los hijos que pudiera tener no eran hermanos de los habidos en su primer matrimonio. En cambio, si el varón viudo se volvía a casar los hijos de su primer matrimonio sí eran considerados hermanos de los del segundo. Bauckhan presenta algunos textos, en verdad escasos<sup>26</sup>, en que se designan hermanos a los hijos de distintos matrimonios sucesivos de un varón.

Nada sabemos de la infancia y juventud de Jesús, pero se ha intentado colmar este vacío con todo tipo de leyendas de los apócrifos antiguos y de las especulaciones de todos los tiempos, también de los nuestros. Se conocen muchas cosas sobre la vida de las familias del tiempo y sobre sus costumbres, y está plenamente justificado situar a Jesús en este contexto, como se hace con frecuencia.

¿Pero es posible que Jesús permaneciese en la casa de sus padres en Nazaret hasta que en torno a los treinta años (Lc 3, 23) inicia lo que se suele llamar su vida pública? Nos movemos, sin duda, en el terreno de las puras hipótesis, pero creo que caben algunas sumamente razonables.

Lo primero que hay que decir es que un hombre de treinta años en el mundo mediterráneo del siglo I no era ya ningún joven. Pensar de otra manera no es más que una proyección etnocéntrica de la consideración de las edades de la vida que tenemos los occidentales de finales del siglo XX. La situación demográfica de aquella sociedad era totalmente diferente a la nuestra. En las sociedades occidentales actuales, la esperanza de vida supera ampliamente los setenta años, y la mortalidad infantil es reducidísima. En la sociedad preindustrial del siglo I, por el contrario, un tercio de los niños nacidos con vida morían antes de los seis años. Antes de los dieciséis moría el 60 %; el 75 % antes de los veintiséis; sólo un 3 % llegaba a los sesenta años<sup>27</sup>. Hoy a los treinta años se está aún en la frontera de la juventud estricta, pero para esas alturas un varón galileo del siglo I ha recorrido ya las etapas fundamentales de su biografía.

Jesús aparece como una persona instruida, conocedor de las Escrituras, avezado en las discusiones con los maestros de la Ley y con una profunda experiencia e inquietud religiosa; lo encontramos por primera vez en el desierto de Judea respondiendo a la convocatoria profética de Juan Bautista y recibiendo su bautismo, hecho histórico indudable, que creó grandes dificultades en la Iglesia primitiva. No es pensable que hasta ese momento Jesús se limitase al trabajo profesional y a la vida doméstica sin abandonar Nazaret. Con toda probabilidad tiene a sus espaldas una intensa vida de preocupación religiosa y de búsqueda, en el ambiente tan cargado de expectativas y de movimientos diferentes. Flavio Josefo nos dice que él, en su afán de búsqueda, fue tomando contacto con diversos grupos judíos hasta que recaló en los fariseos<sup>28</sup>. ¿No es lógico aceptar un proceso semejante en Jesús, que iría discerniendo su propia vocación, y en el que tuvo una importancia notable su relación con el movimiento del Bautista?

Con toda probabilidad algunos discípulos de Jesús lo habían sido antes de Juan, pero éste nunca entendió su movimiento como mero precursor de Jesús. Los evangelios presentan así las cosas, pero como producto de su propia reelaboración de los datos primitivos. Es muy probable que en un primer momento Jesús practicase algún tipo de bautismo (Jn 3, 22; el evangelista quiere corregir este dato rebelde de su tradición en 4, 1-2), pero pronto abandonó esta práctica.

Las diferencias entre Juan Bautista y Jesús son importantes. El primero tiene una predicación radicalmente escatológica, tensa hacia el futuro, e insiste en el juicio de Dios. Jesús subraya el aspecto de misericordia y de gracia de un Dios, que se hace presente, lo que va a destensar notablemente la expectación futurista.

### III. Jesús en Galilea<sup>29</sup>

Jesús es un galileo, que desarrolla su ministerio en esta región como un predicador itinerante que anuncia el Reinado de Dios y reúne un grupo de discípulos. Suscitó un eco popular notable que, en mi opinión, no se apagó nunca. Tendremos que desarrollar estos puntos, pero ahora vamos a intentar ubicar a Jesús en la Galilea de su tiempo descubriendo su función social.

Cada región de Palestina tenía sus propias peculiaridades. Los estudios actuales y las investigaciones arqueológicas nos iluminan mucho sobre la situación en Galilea. Y esto es sumamente importante para contextualizar la vida de Jesús.

El ministerio de Jesús se desarrolla en la baja Galilea, preferentemente en torno al lago de Galilea y es muy posible que Cafarnaúm haya sido su centro de actividad. Algunos de sus discípulos procedían de ella y de Betsaida, que está un poco más al norte. En aquel tiempo era aquella una región muy habitada, con una ciudad, Magdala, que tenía una importante industria de salazón de pescado. Cafarnaúm podía tener alrededor de unos 1.000 habitantes aunque la cifra es muy hipotética<sup>30</sup>. La ribera occidental del lago estaba muy abierta a los influjos helenistas y eran fluidas las relaciones con la Decápolis pagana de la ribera oriental. El griego era relativamente conocido y junto a Cafarnaúm pasaba una importante vía de comunicación que conducía a territorio pagano.

En los evangelios se citan algunas localidades visitadas por Jesús, pero nunca se hace mención ni de Séforis ni de Tiberias, las dos grandes ciudades galileas en territorio judío. Esto resulta muy extraño. Séforis era una gran ciudad, muy

cercana a Nazaret, que está siendo conocida gracias a unas excavaciones muy recientes<sup>31</sup>. Tiberias se encuentra también cerca de Cafarnaúm. ¿Cómo se puede explicar este silencio? Creo que esta pregunta nos permite vislumbrar un aspecto muy importante de Jesús y de su ministerio.

La dinastía herodiana era, ante todo, fiel a Roma y un instrumento de incorporación de Palestina al sistema económico y al tipo de civilización del Imperio. Un elemento fundamental era fomentar la introducción en Palestina de la civilización urbana, que se iba extendiendo por toda la cuenca del Mediterráneo. Así Herodes el Grande construyó el gran puerto de Cesarea, en la costa judía, para rivalizar con Siro y Tirón y acabar con su dependencia. A su muerte su reino se dividió y Galilea quedó en poder de Antipas, con el título de etnarca, el cual continuó con la política de su padre y construyó las dos grandes ciudades mencionadas, Séforis y Tiberias.

Esta política de grandes centros urbanos irrumpió violentamente en las formas tradicionales de la civilización rural galilea. Las ciudades se construyeron expropiando amplias extensiones de terreno a los campesinos. La ciudad de Tiberias se construyó sobre un antiguo cementerio, lo que la convertía en impura a los ojos de los judíos más tradicionales.

Además se impusieron pesadimas cargas tributarias sobre las propiedades rurales y las cosechas, de modo que se hizo difícilísima la forma tradicional de vida basada en la explotación familiar de una pequeña propiedad. Muchos detalles de las parábolas de Jesús reflejan las dificultades de los campesinos galileos: la necesidad de pedir préstamos, que después era casi imposible devolver; la existencia de jornaleros y esclavos, que habían perdido sus propiedades; el malestar de los arrendatarios con sus señores, etc. (Mc 12, 1-10; Mt 18, 23-35; Mt 20, 1-16).

En las ciudades vivían los grandes propietarios, pero, sobre todo, reunía a una clase funcional («retainer») generada por el nuevo tipo de civilización herodiana (letrados, cobradores de impuestos, burócratas, administradores...). La arqueología muestra que las relaciones de Séforis y Tiberias -al contrario de lo que sucedía con la también muy cercana Betsean, que pertenecía a la Decápolis pagana- con la Galilea rural era muy intensa. Concretamente un mismo tipo de cerámica, que procede de las localidades de Kefar Hanania, en la línea divisoria entre la alta y la baja Galilea, y de Shikhim, se encuentra por toda la región, sin excluir las ciudades y los altos del Golán<sup>32</sup>. Pero es indudable que una fuerte tensión existía entre la élite urbana y la amplia red de funcionarios herodianos, por una parte, y la población campesina, por otra.

Dicho con otras palabras: se asistía a un conflicto entre lo que los antropólogos llaman una economía de redistribución y una economía de reciprocidad. En la economía de redistribución hay un poder central fuerte, que concentra los bienes por medio de impuestos y tasas; existen también grandes depósitos o almacenes centrales, frecuentemente ligados a los templos (que también suelen hacer las veces de bancos, que atraen el dinero y donde se custodian los recibos de las deudas), y cuya distribución está en manos de los que detentan el poder. Por su misma naturaleza este sistema de redistribución implicaba una estrecha alianza de los herodianos, fuertes en Galilea, con la aristocracia sacerdotal del templo de Jerusalén. La economía de reciprocidad es la propia de la familia, que funciona como una unidad de producción y consumo; se caracteriza por dar sin esperar nada a cambio, por la hospitalidad, por compartir la casa y la mesa, por ayudar a los enfermos y perdonar las deudas o pagar las que haya podido contraer alguno de sus miembros.

Es sabido que la rebelión de los judíos contra Roma tuvo también un marcado aspecto de lucha contra las élites que oprimían económicamente y, por eso, cuando los sublevados, en un primer momento, logran imponerse y entran en el Templo, se apresuraron a nombrar un nuevo sacerdote de línea legítima y de origen rural y destruyeron los recibos en que constaban las deudas contraídas con los grandes propietarios. Algo semejante hicieron las gentes galileas del campo cuando entraron en Séforis<sup>33</sup>.

Pues bien, hay que situar el ministerio de Jesús en medio de estas grandes tensiones. Con toda probabilidad Jesús conocía muy bien Séforis y la civilización urbana. Es plenamente verosímil que desde Nazaret tuviese que ir con frecuencia a trabajar a Séforis. La región del lago estaba ampliamente urbanizada. Pero -y esto se les olvida a algunos autores que han quedado deslumbrados por la importancia de los hallazgos romanos en Séforis tan cerca de Nazaret<sup>34</sup>- es muy frecuente que la reacción de un campesino ante una civilización urbana emergente, que conoce de cerca, pero que rompe sus equilibrios tradicionales, sea de hostilidad y de idealización del pasado.

Jesús utiliza la familia como la metáfora central para expresar los valores del Reinado de Dios, pero con la originalidad de que extiende este tipo de relaciones más allá de los lazos de parentesco. Reivindica la economía de la reciprocidad, basada en la solidaridad del grupo, pero haciéndola extensiva más allá de sus fronteras, como el gran principio para renovar la vida del pueblo de Israel. En medio de la crisis que afectaba a la Galilea judía Jesús se opone a los valores vehiculados a través del proceso de urbanización emergente, pero de ninguna manera propugna simplemente la vuelta a los viejos valores de la familia patriarcal. Más aún, la aceptación del mensaje de Jesús y el seguimiento de su persona producía conflictos enormes en el seno de las familias (Lc 9, 57-62/ Mt 8, 19-22/ Evan. Tomás 86; Lc 12, 51-53/ Mt 10, 34-36/ Evan. Tomás 16; Lc 14, 26/ Mt 10, 37/ Evan. Tomás 55; Mc 1, 16-20/ Mt 4, 18-22/ Lc 5, 1-11; Mc 10, 28-30/ Mt 19, 27-29/ Lc 18, 28-30; Mc 13, 12-13/ Mt 10, 21-22/ Lc 21, 16-19).

En Jesús hay una crítica muy fuerte contra el estilo de vida que estaba introduciendo el proceso de urbanización en Galilea, concretamente contra el poder herodiano y contra unas formas económicas que este poder comparte con la aristocracia de Jerusalén. Jesús no visita ni Séforis ni Tiberias, porque se mantiene distante y crítico con lo que significan, mientras se dirige preferentemente a la población campesina de Galilea entre la que encuentra un eco importante. Ni que decir tiene que si Jesús no evita Jerusalén, sino que va a ella, es por el especial sentido que esta ciudad tiene para un judío.

Probablemente la crítica contra el poder herodiano se encuentra en varios textos de los evangelios, que habitualmente leemos de forma descontextualizada e intemporal. Las palabras de Mc 10, 42-45 necesariamente tenían que sonar como una crítica de «los grandes» y de «los señores» de la amplia dinastía herodiana. La pequeña parábola: «Si un reino está dividido contra sí mismo no puede subsistir...» (Mc 3, 24; Mt 12, 25; Lc 11, 17) es probable que contenga una profecía del fin del poder herodiano, especialmente si se tiene en cuenta los conflictos que hubo entre los hijos de Herodes el Grande a la muerte de su padre; la alusión que sigue a Satanás (Mc 3, 26 par) acentúa tremendamente la polémica antiherodiana.

Hablando del Bautista, Jesús dice a la gente: «¿Qué salisteis a ver en el desierto?, ¿una caña agitada por el viento? ¿Qué salisteis a ver si no?, ¿un hombre elegantemente vestido? ¡No! Los que visten con elegancia están en los palacios de los reyes» (Mt 11, 7-8). Según Theissen<sup>35</sup> en la expresión «caña agitada por el viento» hay una referencia polémica a Antipas, que tenía precisamente este dibujo en sus monedas; parece claro que la mención a «los palacios de los reyes» y a «los que visten con elegancia» se refiere a la corte herodiana. El lenguaje de Jesús responde perfectamente a unas precisas condiciones físicas y circunstancias sociales. En el desierto del Jordán, sobre todo en la depresión por donde

discurre el río, no es difícil encontrar matojos y cañas; y en esa zona está el gran palacio de Herodes en Jericó, en el límite entre el oasis y el desierto, además de otras grandes fortalezas vecinas, que sirvieron a veces como residencia de la corte (Maqueronte, Alexandreion, Kypros). Es indudable que los oyentes captarían fácilmente la polémica de Jesús con el tetrarca herodiano.

Antipas era «una caña agitada por el viento», un oportunista, profundamente pro-romano, pero que simulaba fidelidad al judaísmo para no enajenarse el favor de la población galilea<sup>36</sup>. Encaja perfectamente con el cuadro que va apareciendo ante nuestros ojos tanto las amenazas de Herodes contra Jesús como el que éste le llame «zorro» (Lc 13, 31-33), animal que se caracteriza por ser astuto y depredador<sup>37</sup>.

Conviene insistir en que la presencia romana no se hacía sentir directamente en Galilea, que estaba regida por la dinastía herodiana. La situación en Judea era diferente, porque allí sí ejercía sus funciones un prefecto romano, aunque vivía en Cesarea, fuera de la órbita judía más intensa, y el Sumo Sacerdote, continuando la tradición teocrática de las épocas persas y griegas, era la autoridad judía que se relacionaba directamente con el pueblo, siempre de acuerdo, por supuesto, con el delegado imperial.

Una particularidad decisiva es que la élite urbana de las ciudades galileas de Séforis y Tiberias era también judía y se encontraba en óptimas relaciones con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Algo semejante podríamos decir de Magdala (en griego, Tariquea), que también era una población importante, en la que siempre encontró un gran apoyo Flavio Josefo, como él mismo se encarga de repetir en su autobiografía, incluso cuando en otras localidades recelan de él por su filorromanismo. Magdala o Tariquea era una población importante por la naturaleza de sus edificios, por su industria de salazón de pescado y por el número de sus habitantes. Es significativo que nunca aparezca Jesús en esta localidad<sup>38</sup>.

Esta alianza de la élite urbana de Galilea con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén complicaba enormemente el conflicto social en Galilea. El campesinado no reaccionaba directamente contra los romanos. Ya he dicho que no se conoce durante el tiempo de Antipas ningún incidente ni revuelta antirromana violenta en Galilea. Directamente el problema era con la élite urbana judía y con los funcionarios herodianos. Incluso años más tarde, en torno al 66, cuando se extiende a Galilea la sublevación antirromana que había comenzado en Jerusalén, esta lucha se convirtió muy pronto en lucha social contra los dominadores locales que residían en Séforis y Tiberias.

#### IV. El Reinado de Dios

El Reinado de Dios (RD) no es sólo el centro de la predicación de Jesús, sino también la causa de su vida. Anuncia el RD, pero este Reinado es también lo que le mueve, lo que intenta expresar con obras humanizantes y con acciones simbólicas, a lo que se abre en la oración.

El RD es una expresión conocida en el judaísmo, aunque no muy frecuentemente utilizada. En cambio Jesús la repite con frecuencia y énfasis. Hay, incluso, algunas expresiones sobre el RD que hasta ahora no se han encontrado más que en su predicación. El uso jesuánico de RD puede tener sus antecedentes más cercanos en el libro de Daniel y en el Targum de Isaías, que habla varias veces de RD donde el texto hebreo dice simplemente Dios<sup>39</sup>.

Jesús no recurre a otras expresiones existentes en el judaísmo para hablar de las relaciones con Dios y de la salvación, como mundo futuro, paraíso, vida eterna.

RD es un lenguaje religioso que procede del ámbito socio-político y que, por tanto, está muy estrechamente vinculado con la experiencia histórica. Se trata más de un símbolo que de un concepto en el sentido estricto del término. Es importante notarlo para no querer traducirlo en fórmulas de contornos precisos y para estar abiertos a su fuerza evocadora y polisémica.

Quizá por esta razón ha sido tan discutido cómo hay que comprender el RD en boca de Jesús. Se han dado interpretaciones muy diversas, en las que ahora no podemos entrar. Baste indicar que desde la obra de Weiss<sup>40</sup> y Schweitzer<sup>41</sup> preponderó una interpretación escatológica y futurista del RD, entendido como una intervención divina inminente y que iba a suponer el fin del mundo. Jesús era visto como un apocalíptico. Esta interpretación ha dominado absolutamente en la exégesis de nuestro siglo. En la investigación actual, sobre todo norteamericana, el péndulo ha ido al otro extremo: se elimina frecuentemente todo elemento futurista de la predicación de Jesús, y el RD es interpretado como la afirmación de la presencia actual y eterna de Dios, a la que Jesús invita a abrirse como una fuente de libertad, de confianza y de un nuevo estilo de vida. Para Crossan, por ejemplo, Jesús no tiene nada de apocalíptico y se emparenta con los filósofos cínicos, críticos con su civilización, y arraigado en la mentalidad campesina<sup>42</sup>.

Según cómo se entienda el RD que Jesús predica así también se entenderá el conjunto de su vida y de su persona. Es obvio -aunque explicarlo me alejaría demasiado del propósito de estas páginas- que la expresión misma de RD tiene una ambigüedad que se presta a interpretaciones muy dispares; como también esa ambigüedad ha dado pie en la historia posterior a interpretaciones contradictorias, pero todas reivindicando el RD (desde la teocracia del estado confesional hasta el intimismo del reino invisible de la gracia, desde la violencia fanática de quien se considera brazo de Dios en la historia hasta la paciencia resistente de quien anhela un reino totalmente transhistórico).

El RD no es primariamente un espacio o una población, sino la soberanía de Dios que se ejerce; su presencia poderosa que debe ser aceptada. En efecto, Jesús invita, ante todo, a abrirse a la realidad de Dios y a su voluntad. Hoy, ahora, podemos descubrir y aceptar que estamos en manos de Dios, y vivir con libertad, con confianza y cumpliendo su voluntad. Es la experiencia, que llena de alegría, de descubrir a Dios como el tesoro de la propia vida; es una experiencia de libertad y todo es sacrificable en aras de este descubrimiento. El RD es como un tesoro escondido en el campo, desconocido e ignorado, pero que cuando uno lo descubre ya no puede vivir sin él y ve ese campo con unos ojos totalmente distintos. Es como la semilla enterrada, que no se ve, pero que está actuando, y en ella pone el campesino toda su esperanza ya desde el presente.

Este anuncio de Jesús está íntimamente vinculado a su experiencia religiosa personal. Con su predicación pretende suscitar en los seres humanos esta presencia de Dios, que es una realidad amorosa y buena, salvífica y liberadora. Y, más aún, considera que a través de sus obras esta presencia histórica de Dios, su Reinado, se hace presente de un modo real. La exégesis actual reacciona contra una visión de Jesús excesivamente doctrinal e insiste en la importancia de considerar sus obras. Hay quien piensa que determinados hechos de Jesús están más garantizados que sus palabras y que en ellos se tiene que basar preferentemente la investigación histórica sobre Jesús<sup>43</sup>. Hasta los críticos más radicales piensan que Jesús hizo algunas acciones que a los ojos de sus contemporáneos eran milagros. Y es que son muy numerosos, se

encuentran en todas las tradiciones y son mencionados en los estratos más antiguos. El estudio de los milagros se aborda hoy muy interdisciplinariamente recurriendo a la antropología, a las medicinas populares y étnicas, a los condicionamientos psicológicos y sociales de las posesiones de espíritus. De forma breve y esquemática podemos distinguir tres tipos de acciones históricas de Jesús.

En primer lugar, los milagros, que se caracterizan por su carácter humanizante y de reincorporación del enfermo a la comunidad. El móvil de los milagros es la misericordia ante el necesitado, se realizan en contexto de fe y Jesús los interpreta como signos del RD. Los llamados milagros de la naturaleza son claramente construcciones de la Iglesia primitiva, que tiende a aumentar los rasgos maravillosos. Parece claro que Jesús tuvo características de sanador popular, bien conocido en las culturas étnicas, y que vinculó esta actividad con su peculiar experiencia del RD.

En segundo lugar, Jesús expulsó espíritus impuros. Hay que tener en cuenta que según una ideología muy extendida entonces se da una batalla cósmica entre el poder de Dios y los demonios o espíritus malignos. La antropología actual estudia los fenómenos de posesión que, al parecer, están relacionados frecuentemente con situaciones de desvertebración social, de anomía y de sometimiento a poderes opresores. Son, por ejemplo, fenómenos característicos en los países subyugados por un poder colonial agresivo con la cultura autóctona. Liberar del espíritu impuro es desalienar a la persona y recuperarla para la convivencia. El espíritu impuro enajena, elimina la voluntad y arrastra al ser humano. También aquí lo característico de Jesús es que ve en sus exorcismos, que se encuentran en todos los niveles de la tradición, signos de la llegada del RD (Mt 12, 25-33; Lc 11, 17-23; Mc 3, 23-30).

Por último, hay un tercer tipo de actuación de Jesús que son las acciones simbólicas. Con ellas Jesús está en la línea de los profetas que en momentos decisivos de su vida realizaban este tipo de acciones simbólicas que, si por una parte, eran iluminadas por sus palabras, por otra, tenían una carga de sentido que superaba a toda comunicación verbal. Las acciones simbólicas de Jesús tienen una relación muy íntima con el anuncio del RD. La mayoría de los estudiosos admiten tres de estas acciones en la vida de Jesús, cuyo sentido me limito a apuntar.

La constitución del grupo de los Doce<sup>44</sup>. Con esta acción Jesús expresa su voluntad de restablecer el Israel que, por fin, acepte a Dios y cumpla con su vocación de pueblo elegido.

En el momento dramático y decisivo de la última cena Jesús realizó probablemente una acción simbólica con el pan y el vino para expresar el sentido de su vida y de su muerte, que preveía cercana.

La expulsión de los vendedores del Templo tuvo una gran repercusión y parece que fue la causa inmediata de la detención de Jesús. Fue, por tanto, un episodio decisivo y cuyo sentido es muy discutido. Probablemente fue mucho más que una crítica de la autoridad sacerdotal o de la degradación del culto. Hay que tener en cuenta que se trataba de un lugar excepcional, pero también de un tiempo excepcional, las fiestas pascales. ¿Quería anunciar Jesús la destrucción del Templo ante la resistencia que encontraba el RD?

Jesús habla de un Dios que invita a aceptar su soberanía, a cumplir su voluntad y a acoger su amor. En otras palabras, el RD expresa la interpenetración histórica de la salvación. Captar la diferencia con el planteamiento apocalíptico nos permitirá captar lo más específico de Jesús. Para la apocalíptica el mundo futuro se afirmará tras la destrucción de este mundo, que está totalmente corrompido y no tiene salvación. Para Jesús la acción de Dios es perceptible ya en este mundo, en el que se puede descubrir su presencia. Si Jesús usa, a veces, imágenes apocalípticas lo hace desde supuestos muy diferentes.

Sin duda, el RD tiene también una dimensión futura<sup>45</sup>. Pero esto hay que entenderlo bien. Probablemente Jesús no habló de un fin del mundo inminente y no identificó la plenitud del RD con una catástrofe cósmica y con el fin de la historia. Los únicos textos que podrían entenderse en este sentido son los que hablan de las convulsiones cósmicas que acompañarán a la venida gloriosa del Hijo del Hombre (Mt 24, 29-31; Mc 13, 24-27; Lc 21, 21-28). Pero hay que entender el género literario apocalíptico de estos dichos, que, además, es muy cuestionable que fuesen pronunciados por Jesús mismo. Con las imágenes de las convulsiones de la naturaleza y del trastoeque de los elementos, como hacen los profetas, se está expresando la importancia de la acción histórica de Dios en Israel. Jesús, en la mencionada línea profética, anunciaba una importante transformación histórica, entendida como acción de Dios y manifestación de su Reinado, pero esto no supone la abolición de la historia ni, menos aún, el fin del mundo. Hay que decir contra Crossan y una importante tendencia de la exégesis norteamericana actual que Jesús sí esperó una manifestación futura del RD, pero, insisto, la pensó como algo intrahistórico, que afectaría de forma inmediata a Israel, y probablemente no habló del fin del mundo o, como suelen decir muchos exégetas, de una parusía inminente.

Por eso la radicalidad moral de Jesús no se debe a que sea una ética del *interim*, es decir unas exigencias extraordinarias sólo comprensibles porque se piensa que el tiempo va a ser muy corto y el mundo se acaba, sino que es la moral de la alternativa social, los valores que expresan la aceptación histórica del Reinado de Dios<sup>46</sup>. Esta radicalidad nunca es formulada por Jesús en clave legalista, sino de forma utópica, poética y simbólica. Históricamente Jesús pugnaba por introducir al judaísmo por una línea muy diferente a la que posteriormente seguiría, tras la catástrofe del año 70, cuando los rabinos impongan una interpretación muy legalista y antiutópica de la tradición del pueblo judío.

Ahora bien sí es cierto que en la comunidad pospascual se desencadenó muy pronto una gran tensión escatológica y se apocaliptizó fuertemente el mensaje de Jesús. En esta comunidad el Reino de Dios futuro se equiparó con la parusía del Señor y se elaboró toda una teología sobre el hijo del Hombre futuro, ajena al pensamiento de Jesús<sup>47</sup>.

## V. Los destinatarios del ministerio de Jesús

El concepto de Reino de Dios, en la mentalidad bíblica y judía es correlativo del de Pueblo de Dios. El RD requiere un pueblo concreto que lo acepte y lo visibilice. Esta es precisamente la misión a la que Israel estaba destinado.

En la investigación actual reina una práctica unanimidad en que Jesús se dirigió a los judíos e intentó que Israel viviese como verdadero pueblo de Dios. No se dirigió a los judíos sólo como individuos aislados, sino a Israel como conjunto para que cambiase hasta en sus mismas relaciones sociales a la luz de la nueva cercanía de Dios. De forma mediata esto repercutiría también en las naciones paganas, que se verían atraídas por esta luz de Dios que saldría desde Sión (Is 2, 1-3).

Sin duda que moviéndose por la orilla del lago Jesús tuvo necesariamente contactos con los paganos. Parece que visitó los territorios limítrofes de Galilea: va a «la región de los gerasenos» (Mc 5, 1), a «los límites de Tiro» (Mc 7, 24), «a los pueblos de Cesarea de Filipo» (Mc 8, 27). Hay que observar dos datos: en primer lugar, se mantiene la conocida estrategia

de Jesús de no entrar en las ciudades y de permanecer en las áreas rurales; en segundo lugar, Jesús visita estos territorios paganos para llamar a los judíos que allí vivían; de forma inmediata no va a los gentiles, sino «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5-6; 15, 24).

En los años inmediatamente anteriores a la guerra del año 70 y en el período posterior la relación de los judíos con los territorios paganos del entorno era muy tensa y difícilmente se podrían entender en este tiempo desplazamientos hacia la Decápolis, Tiro, Sidón y Cesarea de Filipo. En cambio estos movimientos encajan muy bien treinta años antes, durante la vida de Jesús.

## VI. El Padre

Una de las adquisiciones más sólidas de la exégesis es que Jesús llamó a Dios Padre y le invocó como tal. Intentar explicar la vida de Jesús sin recurrir a su experiencia religiosa es imposible, es un reduccionismo inaceptable. Es sumamente positivo el recurso a la antropología, a la historia y la sociología para conocer a Jesús. Pero el factor religioso tiene su propia autonomía y más en el caso de una personalidad con una experiencia tan relevante como Jesús.

Jesús habla del RD, pero curiosamente apenas aplica la imaginaria real a Dios. Para Jesús, Dios es, ante todo, Padre. J. Jeremias demostró la importancia que tiene la palabra aramea *Abba* con la que Jesús se, dirigía a Dios<sup>48</sup>. No voy a insistir en ello, pero voy a realizar unas breves consideraciones críticas.

Hay que evitar el etnocentrismo y el anacronismo y, por tanto no hay que interpretar el *Abba* de Jesús a la luz de las relaciones paternofiliales existentes en nuestra sociedad. *Abba* implica confianza, amor, pero también, y muy acusadamente, autoridad y obediencia. El evangelio de Mateo, el más judío de todos, pone de relieve muy particularmente que Jesús es hijo de Dios porque hace la voluntad de Dios y se identifica plenamente con ella (3, 15-17; 26, 36-42; 27, 39-54).

Tampoco se puede afirmar que el *Abba* fue una expresión privativa de Jesús para dirigirse a Dios. Conocemos muy poco de la piedad judía personal del tiempo y no es prudente sacar conclusiones cuando se carecen de datos. Ha habido una exégesis obsesionada, por razones teológicas, en buscar lo único y diferente de Jesús, que ha extralimitado sus conclusiones.

J. Jeremias y otros autores afirmaban que se podía demostrar que el Jesús histórico reivindicaba para sí mismo una filiación única y excepcional con Dios, muy diferente a la que atribuía a todas las demás personas. El argumento es que Jesús habla de «Padre mío» y de «Padre vuestro», pero no se engloba en una fórmula común para dirigirse a Dios. Este argumento no es concluyente. Es claro que la tradición tendió a acentuar la excepcional filiación divina de Jesús, pero en los estratos más primitivos este fenómeno no es perceptible. Es indudable que Jesús dio un énfasis enorme a Dios como Padre de todos los seres humanos, pero no se puede demostrar que se pretendiese su hijo de una forma única y excepcional, diferente de la filiación de todos los demás.

## VII. La función social del Reinado de Dios

¿Qué implicaba la propuesta de Jesús en las circunstancias históricas de Palestina y en la cultura mediterránea del siglo I? Voy a responder a este interrogante, no de forma exhaustiva, sino recurriendo a unas cuantas perspectivas significativas y que, en mi opinión, están bien fundadas históricamente.

Jesús no se identificó ni con la ideología ni con el sistema social dominante. Fue un judío, profundamente religioso, que promovió un movimiento disidente, pero no exclusivista, a diferencia de los esenios o de los fariseos, sino que se dirigió a todo Israel. Más aún, su movimiento se caracterizó por ser inclusivo, por incorporar al pueblo a personas que la ideología dominante excluía o estigmatizaba.

La solidaridad con los marginados, a veces, expresa la interiorización de los valores dominantes; en este caso se produce el resentimiento o la aspiración a subir en la escala social reproduciéndola. Pero también en la solidaridad con los marginados se puede incubar una cultura socialmente alternativa. Creo que esto es lo característico de Jesús. Su Dios no es el del Templo tal como lo entienden los sacerdotes saduceos, pero tampoco el de la revancha apocalíptica de algunos grupos marginales.

1. Siempre que Jesús anuncia programáticamente el RD afirma que es una buena noticia para los pobres. Lo que está muy claro es que hubo sectores que sintieron este anuncio como una noticia tan mala y peligrosa, que no dudaron en crucificar a su mensajero.

«Pobre» designa, desde luego, una situación real, pero que no hay que interpretarla en clave tan exclusivamente económica como se hace en nuestros días. En la cultura mediterránea el pobre incluía normalmente una carencia económica, pero se caracterizaba, ante todo, por no tener honor, por ser el sin familia o por estar estigmatizado socialmente. El RD es la liberación de los pobres, porque implica un cambio histórico y una nueva cultura moral -de libertad, de confianza, de no obsesión por el mañana y por el dinero-.

2. Creo que la cercanía de Jesús a los niños es de los datos más garantizados históricamente. Aquí sí que es importante superar el anacronismo si queremos entender el significado de esta actitud.

La consideración social del niño estaba en las antípodas de la que se da hoy entre nosotros. No existía ninguna idealización moral del niño; tampoco se le consideraba valioso a los ojos de Dios, porque no era capaz de cumplir la Ley. Más en el mundo greco-romano que en el judío, pero era frecuente abusar de los niños, por ejemplo dedicándoles a la mendicidad o simplemente abandonándolos o criándolos para venderlos como esclavos después<sup>49</sup>.

Cuando Jesús dice «de éstos (de los niños) es el RD» (Mc 10,14) está invirtiendo radicalmente la visión de la realidad. A esta luz se entiende que la invitación a hacerse como los niños es, ante todo, la llamada a la solidaridad con la marginación.

No me resisto a apuntar una idea: las cosas son hoy muy diferentes y en nuestra sociedad occidental los niños, cada vez más escasos, gozan en general de un gran aprecio, mientras que los ancianos -que eran los patriarcas venerados en el

mundo mediterráneo del siglo I-, cada vez más numerosos en nuestros días, son el grupo social más marginado. Probablemente las palabras que Jesús dirigió a los niños se las dirigiría hoy a los ancianos.

En esta línea es bien notable que entre los seguidores de Jesús se encontrase un grupo de mujeres. Es un dato histórico incontrovertible (Mc 15, 41-42 par.; Lc 8, 1-3). Un autor tan equilibrado como Gnilka, en su reciente libro sobre Jesús de Nazaret, observa que en la tradición anterior a la redacción de los evangelios esas mujeres que acompañaban a Jesús participaron en la última cena<sup>50</sup>. Valga esto como ligero apunte sobre el papel de las mujeres en el movimiento de Jesús. En nombre del RD se pone en pie un movimiento marginal y disidente, crítico e inclusivo, que aspira a renovar profundamente la vida del pueblo judío.

3. El honor era el valor central de la cultura mediterránea. El honor es un fenómeno social, porque depende de la consideración de los demás, pero que cada individuo acaba interiorizando como el criterio de la estima que tiene de sí mismo y como la pauta a la que tiene que ajustar su vida. El honor depende, ante todo, de la familia a la que se pertenece y también del lugar de procedencia y de la función social que se ejerce. Hay casos en los que el honor se puede adquirir, pero habitualmente viene atribuido por nacimiento. El honor una vez perdido era prácticamente irrecuperable. El honor se refleja en signos externos (vestiduras, costumbres), en la precedencia en determinados lugares (convites, sinagoga), etc. La ideología del honor responde a una sociedad androcéntrica y patriarcal; y, por consiguiente, suponía la legitimación del orden social existente. La situación del hombre y de la mujer respecto al honor era muy diferente y reforzaba el papel pasivo y relegado al ámbito de lo privado de la mujer. La «deshonra» de la mujer era una afrenta a los varones del grupo y podía tener unas consecuencias trágicas.

Jesús experimentó la máxima deshonra posible, porque la cruz era el patíbulo más infamante y vergonzoso. Esto tuvo una importancia trascendental dado el mundo de valores de la época, pero no vamos ahora a entrar en ello. Me limito simplemente a apuntar cómo Jesús subvierte el honor, el valor central de su mundo social. Se puede discutir uno u otro de los textos que voy a aludir, pero el tema es tan omnipresente que no cabe duda de que nos enseña algo muy central del proyecto de Jesús.

Crítica la búsqueda por parte de los escribas del reconocimiento de su honor y que se manifiesta en los amplios ropajes, en el afán de ser saludados públicamente y en ocupar los primeros puestos en los banquetes y en las sinagogas (Mc 12, 38-40). Esta ideología del honor sirve para explotar a los pobres («devoran la hacienda de las viudas»). A los ojos de Dios las personas son valoradas de una forma radicalmente diferente, lo que el evangelista Marcos pone de relieve mediante el episodio de la viuda que coloca inmediatamente a continuación (12, 41-44),

Jesús come con pecadores y publicanos, es decir acepta su hospitalidad y amistad, se relaciona abiertamente con gente impura y sin honor.

El honor se refleja de un modo muy especial en los puestos que se ocupan en los banquetes y en los actos públicos. Jesús pide que no se busquen los primeros lugares, sino los últimos (Lc 14, 7-11).

El honor se cultiva y aumenta invitando a los de la propia familia y a gente de noble condición. Es una ideología elitista y corporativista. Jesús pide que se invite a los pobres, a los marginados, a «los que no pueden corresponder» (Lc 11, 12-14). Se critica la ideología del honor en aras de una visión alternativa e inclusiva de la vida social.

Jesús busca hospedarse en casa de un hombre pecador (Lc 19, 1-10) ante los ojos de todo el mundo.

Parece que Jesús relativizó la observancia del sábado, porque lo subordinó al bien de la persona humana (Mc 2, 26-3, 6).

Los discípulos estaban imbuidos de la ideología dominante y varias veces rivalizan por los puestos más honorosos. Jesús rotundamente les emplaza a que no reproduzcan los comportamientos de los tenidos por honorables, sino que ocupen el lugar de los más jóvenes (en aquella sociedad los puestos más honorables correspondían a los más ancianos) y de los siervos (Lc 22, 24-27). Y afirma que él no ha venido a ser servido sino a servir (Mc 10, 42-45). El evangelio de San Juan desarrolla fielmente esta idea en la escena del lavatorio de los pies, en la que pone a Jesús realizando las tareas del esclavo más humilde.

4. Probablemente Jesús transgredió las normas de pureza. La antropología cultural nos enseña la enorme trascendencia de estas cuestiones simbólicas. Las normas de pureza eran y son fundamentales para preservar la identidad del pueblo judío, porque marcan nítidamente las fronteras que le separan de los demás. Las normas de pureza, ante todo, regulaban el funcionamiento del Templo, pero se extendían a toda la vida cotidiana. Los intercambios matrimoniales, la distribución de los días (el precepto del sábado y las fiestas) y, sobre todo, los ritos de mesa (con quién comer, dónde hacerlo, qué y cómo) están sometidos a normas muy precisas de pureza. Estas normas marcan las fronteras que diferencian a los judíos de los gentiles y, para eso mismo, controlan rígidamente las vidas y los cuerpos de sus miembros. Transgredir esas normas es cuestionar lo más íntimo de un orden social religiosamente legitimado y cuestionar la identidad del propio pueblo.

Como digo, probablemente Jesús transgredió las normas de pureza. La razón última está en su peculiar experiencia religiosa. Dios es un Padre, al que no se accede a base de purificaciones, de separaciones de lo profano, sino acercándose al hermano, sobre todo al más alejado. Por eso el movimiento de Jesús es inclusivo y busca reintegrar a los excluidos del pueblo.

Es quizá esta la gran diferencia del movimiento de Jesús con otros movimientos judíos contemporáneos de renovación. Esta característica se encuentra probablemente en el origen del éxito histórico del movimiento de Jesús. Y me explico. Jesús se dirigió sólo al pueblo de Israel y en su perspectiva no entraba una misión a los paganos. Pero en la medida en que cuestionaba las normas de pureza estaba debilitando y transgrediendo las fronteras que separaban a los judíos y hacía posible un desarrollo coherente posterior que acabaría abriéndose a los paganos.

Ya hemos recordado antes algunos aspectos de la vida de Jesús, que habría que tener presentes aquí. Toca al leproso, come con pecadores y publicanos, subordina el sábado al bien del hombre.

El autor judío G. Vermes<sup>51</sup> ha notado muy bien que Jesús funda su moral en un principio judío hondamente espiritual: el hombre debe aspirar a la identificación con Dios, Lo propio de Jesús es que se trata de identificarse con un Padre, que ama y perdona, y esto se realiza, ante todo, a través de la misericordia, entendida como la solidaridad efectiva con el prójimo necesitado, y del amor, que tiene su máxima expresión en el amor a los enemigos, porque es el más gratuito y desinteresado y, por eso mismo, el que más identifica con Dios, el que nos hace hijos de Dios (Mt 5, 44-45). Aquí reside la cumbre de la moral de Jesús.

5. El envío de sus discípulos y las instrucciones con que Jesús les prepara nos llevan al corazón de su proyecto. Quiere que la actitud de los discípulos resulte provocativa y sacuda a aquella sociedad. «No toméis oro, ni plata, ni cobre en vuestras fajas; ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón» (Mt 10, 9-10). La pobreza de los enviados es tal que no deben llevar nada de dinero (ni oro, ni plata, ni cobre), ni bolsa o alforja para guardar lo que les den.

Sin duda se trata de sentirse libres y en las manos de Dios, pero hay más. Jesús les dice: «Cuando entréis en una casa, quedaos en ella hasta marchar de allí» (Mc 6, 9); «no vayáis de casa en casa. En la ciudad en que entréis y os reciban, comed lo que os pongan; curad los enfermos que haya en ella, y decidles: el RD está cerca de vosotros» (Lc 10, 7-9). No se trata simplemente de que el enviado viva de limosna. Cuando el enviado es acogido y provoca la hospitalidad, cuando se abre la casa y se comparte la mesa, entonces se acepta el Reinado de Dios y surge una forma nueva de relación. Por eso, el huésped enviado por Jesús anuncia y confiere la Paz a la casa que le recibe (Mt 10, 13; Lc 110, 5-6).

Es más difícil abrir la casa y compartir la mesa que dar espléndidas limosnas. Las actitudes o formas externas de los enviados de Jesús deben resultar provocativas en su sociedad y pretenden invitar a unas relaciones humanas alternativas, basadas en el don gratuito, en acoger al necesitado y al extraño, y en compartir lo más íntimo, la propia mesa; invitan a un estilo de vida que se enfrenta a la economía de redistribución en auge en aquellos momentos y que presupone un poder centralizado, que crea la acumulación de la propiedad y extiende las deudas (por eso es tan importante para Jesús perdonar las deudas: Lc 11, 4 par.; 6, 30. 34-35); un estilo de vida que aspira a una economía de reciprocidad generalizada, que tiene su imagen en el don gratuito de las relaciones fraternas. A Jesús le acogieron muy bien los campesinos galileos, trastornados por los cambios sociales en curso, y que añoraban aquel tiempo ideal de Israel «cuando cada uno se sentaba bajo su parra y su higuera» (1 R 5, 5; Miq 4, 4; Zac 3, 10; 1 Mac 14, 10).

En nombre del RD Jesús buscaba una renovación radical de la vida judía de su tiempo.

### VIII. La cruz

El dato histórico más incuestionable de la vida de Jesús es que murió crucificado. Los relatos de la pasión están muy teologizados y el historiador tiene que realizar un trabajo crítico para descubrir las causas inmediatas de la crucifixión y para reconstruir los acontecimientos de los últimos días.

Pero, sobre todo, el historiador tiene que dar una visión de la historia de Jesús que explique dos fenómenos insólitos: 1) cómo es que esta vida terminó en la cruz, una muerte tan brutal y escandalosa; 2) cómo es posible que la vida de este crucificado tuviese un éxito sin parangón y perdurase en sus discípulos y en un movimiento que reivindicaba su nombre.

Hay un dato firme: la cruz era un patíbulo romano y, en última instancia, fue la autoridad romana la responsable de la muerte de Jesús. Con toda probabilidad existió un juicio romano y una sentencia romana contra Jesús. El testimonio de Flavio Josefo lo dice claramente, pese a su prorromanismo (AJ 18, 63). Parece claro que en los evangelios existe una tendencia general a pintar con una luz favorable a los romanos y a mitigar cualquier conflictividad con el Imperio que hubiese podido tener Jesús. La situación de las comunidades cristianas primitivas explica lo que se ha llamado «apología pro romanos». Pero también hay que decir que hoy no resulta sostenible la visión de un Jesús con pretensiones mesiánicas y que, por tanto, aspira sobre todo a la liberación de los romanos, a los que amenaza con una parusía inminente. Para defender esta idea hay que forzar extraordinariamente los textos evangélicos, que tal y como se encuentran serían una burda tergiversación de ese supuesto proyecto originario de Jesús.

Había muy buenas razones para que la autoridad romana se sintiese inquieta por el ministerio de Jesús, pero, como ya he dicho, la intención primera de éste pasaba por la renovación de su propio pueblo y, concretamente, por la reincorporación de los excluidos y marginados. Dicho de forma más teológica: lo que se opone al RD no es simplemente la ocupación romana, porque el mal es mucho más profundo y pasa por el seno del mismo pueblo de Israel.

Sin duda en la muerte de Jesús tuvieron una importante responsabilidad las autoridades judías. Como reacción contra el nefasto antijudaísmo cristiano, que culpabiliza a este pueblo en bloque de la muerte de Jesús, en la actualidad muchos autores, judíos ante todo, pero también de otras procedencias, defienden que toda la responsabilidad fue de los romanos; piensan que sobre los textos evangélicos se ha proyectado la polémica tremenda que la Iglesia primitiva sostuvo con el judaísmo. Esta opinión también violenta de forma manifiesta los textos por razones ideológicas bien comprensibles.

Ciertamente no se puede meter a todo el pueblo judío en el mismo saco. Jesús no provocó un conflicto antijudío, sino intrajudío; suscitó un eco muy favorable, al menos, entre los ambientes campesinos de Galilea, que se mantuvo hasta el final. También hay que decir que los fariseos no aparecen nunca como enemigos de Jesús durante la pasión. En buena medida las polémicas de Jesús con ellos son proyección de los conflictos que la Iglesia posterior sostuvo con un judaísmo que, después del año 70, quedó hegemonizado por los fariseos. Jesús no fue un fariseo, pero estuvo relativamente cerca de ellos y compartió algunas de sus creencias fundamentales.

Los principales enemigos de Jesús fueron las autoridades, sobre todo las sacerdotales, que eran de orientación saducea, y estaban en magníficas relaciones con los poderes romanos y herodianos. El detonante último para la detención de Jesús fue su ataque al Templo (Mc 11, 15-19. 27-32 par.; 14, 58 y 15, 29-30 par.), pero parece claro que el eco popular que Jesús suscitaba le convertía en especialmente peligroso. No se crucifica a nadie, por muy exaltadas que sean sus doctrinas, si no encuentra ninguna atención en la gente. Flavio Josefo nos dice que lo que le convirtió a Juan Bautista en peligroso a los ojos de Antipas fue el movimiento popular que desencadenó (AJ 18, 118 s.). En el evangelio de Juan encontramos una tradición que, despojada de algunos elementos teológicos advenedizos, tiene todas las probabilidades de reflejar la verdad histórica: «Los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: ¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación... Desde este día decidieron darle muerte» (11, 45-54).

Aquí se plantean muchos problemas históricos en los que no es posible entrar ahora<sup>52</sup>. Baste decir que, en mi opinión, la escena de la comparecencia ante el Sanedrín es una construcción teológica, en la que la comunidad cristiana pone en boca de Jesús su propia confesión cristológica elaborada a base de dos textos del AT (Sal 110, 1 y Dan 7, 13). No parece que hubo un juicio propiamente dicho ante la autoridad judía, aunque es probable que sí se produjese una comparecencia informal.

El juicio tuvo lugar ante la autoridad romana, que de ninguna manera se limitó a confirmar una sentencia previa judía. La cruz, como ya se ha dicho, era un patíbulo romano y la causa de su muerte, que aparecía escrita, indicaba un delito a los ojos de los romanos. Es, incluso, probable que soldados romanos, junto a los enviados por las autoridades del Templo, participasen ya en la detención de Jesús (Jn 18, 3.12). En todo caso, la colaboración de ambas autoridades, la sacerdotal judía y la romana, estaba garantizada y a ambas Jesús les resultaba molesto y peligroso.

## IX. Epílogo

La investigación histórica sobre Jesús tendría que terminar con el estudio de su sepultura. Recientemente se acaba de reproponer la teoría de que no fue sepultado por sus fieles en una tumba conocida, sino por los soldados romanos, a todo correr y en un lugar cuya memoria no se conservó<sup>53</sup>. Es ésta una opinión que me parece infundada, pero que no es posible analizar ahora en detalle. Los acontecimientos pascuales, tan especiales literariamente, en realidad no pertenecen ya a la historia de Jesús, sino a la del grupo de sus discípulos. La cuestión es bien compleja e importante. ¿Cómo se explica un fenómeno histórico tan sin parangón de que la memoria de este crucificado haya dado pie a un movimiento histórico que llega hasta nuestros días?

Quiero simplemente apuntar dos elementos fundamentales en aquel grupo de judíos. En primer lugar, la reflexión sobre las Escrituras, que son releídas y reinterpretadas a la luz de la historia vivida con Jesús de Nazaret. En segundo lugar, aquellos seguidores de Jesús continúan reuniéndose para compartir la mesa en su nombre. Y es que compartir la mesa había sido el gran gesto de la vida de Jesús. Había compartido la mesa con todo tipo de gente, con los fariseos, con los publicanos y pecadores, con el pueblo, con sus discípulos. En el contexto de la mesa compartida había pronunciado muchas de sus enseñanzas más importantes. Probablemente en una última cena con sus discípulos, poco antes de ser entregado por uno de los suyos, realizó una acción simbólica con el pan y con el vino que se les quedó profundamente grabada a los discípulos.

En el mundo mediterráneo -incluyendo, por supuesto, a los judíos- la comida en común era el centro de la vida de diversos grupos religiosos. Para los discípulos de Jesús la mesa compartida era el lugar por antonomasia donde recordar lo que habían vivido con su maestro.

No es ninguna casualidad que los relatos pascuales se encuentren, con mucha frecuencia, en el contexto de una comida (Lc 24, 30-31; 24, 42-43,- Hch 1, 4; Jn 21, 12-13; Mc 16, 14). Compartiendo la mesa en su nombre, probablemente recordando sus palabras y releendo las Escrituras, tuvieron las grandes experiencias de que Jesús vivía, que no había sido derrotado por la muerte, y de que debían ellos continuar absolutamente su proyecto.

Pero ahora anunciar y esperar el RD implicaba anunciar a la persona de Jesús y esperar su vuelta gloriosa. La muerte de Jesús desencadenó en sus discípulos una tensión escatológica y una fe que se expresaba en categorías apocalípticas.

El estudio histórico sobre Jesús de Nazaret es un tema de permanente actualidad y que estos años interesa mucho a investigadores ajenos al ámbito teológico. En este Cuaderno, que se circunscribe al aspecto puramente histórico, se presentan los distintos puntos de vista desde los que se han abordado los estudios críticos. También se presentan algunas de las más recientes aportaciones de la investigación histórica, especialmente las referidas a la Galilea del siglo I y las relacionadas con la antropología cultural. El conocimiento de estos estudios no puede dejar de interesar al teólogo y al creyente, pero también a quien desee penetrar en los orígenes de nuestra cultura.

Rafael Aguirre es profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Director de la Asociación Bíblica Española de 1989 a 1995. Entre sus últimas publicaciones destacan *Evangelios Sinópticos y hechos de los Apóstoles* (en colaboración con A.R. Carmona), Estella 1994 y *La mesa compartida. Estudios del NT de las ciencias sociales*, Santander 1994.

\*\*\*\*\*

## NOTAS

1- A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen 1972, p. 45 (original de 1906). Hay edición castellana de la primera parte de esta obra: **Investigación sobre la vida de Jesús**, Edicep, Valencia 1990. En el presente CUADERNO DE TEOLOGIA DEUSTO hay un número relativamente elevado de notas por el deseo de informar sobre un tipo de trabajos, en buena medida, muy poco presentes aún en la literatura bíblica en castellano.

2- O.c. 48.

3- «El problema del Jesús histórico», en *Abba*, Salamanca 1981, 201.

4- Cfr. nota 1.

5- Publicada en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 159-190.

6- *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1976.

7- Este fenómeno y sus características está muy bien estudiado en J. H. CHARLESWORTH, «From Barren Mazes to Gentle Rappings: The Emergence of Jesus Research», en *The Princeton Seminary Bulletin* Vol. VII, new series 1986, 221-230; G. SEGALLA, «La "terza" ricerca del Gesù storico: Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso», en *Studia Pataviana* XXX (1993) 463-511.

8- La bibliografía especializada sobre este tema es ingente. Una presentación actualizada, amplia y muy bien informada: E. STERN - A. LEVINSON-GILBOA - J. AVIRAM, *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*. Vols. I - IV, New York 1993.

9- Puede verse mi artículo «El método sociológico en los estudios bíblicos», en *EstEcl* 60 (1985) 273-303. Sobre la utilización de los recursos de la antropología cultural, mi libro: *La mesa compartida. Estudios de/ NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 17-34. Sobre este último tipo de estudios el libro clásico es el de B. J. MALINA, *The New Testament World. Insights from cultural anthropology*, Atlanta 1981. Un ejemplo magnífico de la utilización de este método en el estudio de un texto del Nuevo Testamento: J. H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Massachusetts 1991.



10- J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires 1971: se trata de una obra clásica escrita en hebreo en 1922; S. BEN CHORIM, *Bruder Jesu. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1968; D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975; P. LAPIDE, *Is das nicht Josephs Sohn*, Stuttgart-München 1976; ID., *Er predigte in ihren Synagogen*, Gütersloh 1980; ID., *Er wandelte nicht auf dem Meer*, Gütersloh 1984; ID., *Wurde Gott Jude. Von Menschensein Jesu*, München 1987; P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Barcelona 1983. Habría que mencionar aquí las obras de G. Vermes citadas en la nota 11. Un interesante diálogo entre un judío y un cristiano en torno al Jesús de la historia: P. LAPIDE - U. LUZ, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden - Antworten eines Christen*, Zurich 1979.

11- M. J. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, New York - Toronto 1984- ID., «Portraits of Jesus in Contemporary North American Scholarship», *HTR* 84 (1991) 11-22; ID., «A Temperate Case for a Non-eschatological Jesus», *Forum* 2/3 (1986) 81-102; J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Edimburgh 1991 (ed. española: *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994); P. HOLLENSACH, «*The Historical Jesus in North America Today*», *BTB* 19 (1989) 11-22; ID., «Recent Historical Jesus Studies and the Social Sciences», *Seminar Papers. Society of Biblical Literature. Annual Meeting* 1983. pp. 61-77. R. H. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987; B. J. LEE, *The Galilean Jewishness of Jesus. Retrieving the Jewish Origins of Christianity*, Vol. I, New York 1988; J. P. MEIER, «The Historical Jesus. Rethinking some Concepts», *TS* 51 (1990) 222-232; ID., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus: I*, New York-London 1991 J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980; E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia-London 1985; ID., *The Historical Figure of Jesus*, London-New York 1993.- J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism*, New York 1988; ID., «The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him», *ANRW* II, 25. 1 (1982) 541-476. G. VERMES, *Jesús, el judío*, Barcelona 1977- ID., *Jesus and the World of Judaism*, London 1983- ID., *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993; 8. CHILTON - C.A. EVANS (Eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994.

12- J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993.

13- El grupo ha escrito un libro que es el básico para conocer su metodología, sus propósitos y sus opciones exegéticas: R. W. FUNK, R. W. HOOVER and the Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search of the Authentic Words of Jesus*, New York 1993.

14- *Jesús el mago*, Barcelona 1988.

15- Cfr. sus obras citadas en la nota 11.

16- Cfr. nota 11. La obra citada ha dado pie a un intenso debate en los Estados Unidos, que ha sido recogido en el libro: J. CARLSON - R. A. LUDWIG (eds.), *Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, New York 1994.

17- Cfr. nota 11.

18- *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967.

19- H. GUEVARA, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*, Maitingen 1981. Se trata de una magnífica tesis editorial, de la que existe una edición abreviada: *Ambiente político del pueblo judío en tiempo de Jesús*, Madrid 1985, E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus.*, cfr. nota 11; U. RAPPAPORT, *How AntiRoman was the Galilee?*, en L. I. LEVINAS, *The Galilee in Late Antiquity*, New York - Jerusalem 1992, 95-102.

20- A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* (sexta edición), Madrid 1987, 120-170. Me interesa subrayar que aquí realizo un estudio de carácter exclusivamente histórico y, por eso, no entro en el sentido teológico de la confesión eclesial de la virginidad de María. La fe cristiana no impide el estudio histórico, que tiene sus propias reglas, sino que más bien lo impulsa. Lo que aquí se afirma desde el punto de vista histórico es, por supuesto, plenamente conciliable con las exigencias de la fe.

21- Este dilema está presentado por el autor que recientemente más ha defendido la verosimilitud histórica de la opinión de Epifanio: R. BAUCKHAM, «The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier», *CBQ* 56 (1994) 686-700. El mismo autor trata del tema en un libro anterior: *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990, 19-36.

22- J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, New York 1991, 328. El autor es católico y el libro se ha publicado con el «Imprimatur» eclesiástico. Puede verse del mismo autor el artículo «The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective», *CBQ* 54 (1992) 1-28.

23- O.c., 331.

24- O.c., 332.

25- Habla de Santiago el hermano del Señor y de Judas el hermano del Señor, pero distingue muy bien entre hermanos, tío y primos de Jesús. Cfr. *HE* 4, 22, 4.

26- *Art. c.*, 694 nota 16. Los libros citados de Bauckhan y de Meier hablan de *stepbrother* y *stepsister* para designar a los hijos de un mismo cónyuge, pero de matrimonios diferentes. El error es que ninguno de los dos distingue si este cónyuge era el varón o la hembra, porque la diferencia era fundamental en el Oriente y lo sigue siendo en la actualidad. Bauckhan tiene razón cuando observa que los hijos del primer matrimonio de un viudo eran hermanos de los hijos de un segundo matrimonio. El artículo de Bauckhan citado en la nota 26 matiza las opiniones de su libro y polemiza con el largo y profundo estudio de Meier, que desecha la opinión de Epifanio.

27- J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus* (nota 9), 4; P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona 1993, 22. B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Social - Science Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992, dicen lo siguiente comentando Lc 3, 23: «Se entiende fácilmente la antigua glorificación del joven y la veneración de los mayores (que en las sociedades iletradas son el único depósito de los conocimientos y la memoria de la comunidad). Podemos observar que a la edad de treinta años Jesús no era un hombre joven, y que la mayoría de sus oyentes serían más jóvenes que él» (p. 305).

28- «Cuando tenía alrededor de dieciséis años, quise tener experiencia personal de las sectas que hay en nuestro pueblo. Son tres: la primera la de los Fariseos, la segunda la de los Saduceos y la tercera la de los Esenios, según he dicho en otras ocasiones; de este modo, pensaba yo, si conocía a todas ellas podría escoger la mejor. Así, a fuerza de ser duro conmigo mismo y de soportar muchas cosas, pasé por las tres, y después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquéllas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Banus que vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, comía alimentos silvestres, se lavaba varias veces de día y de noche con agua fría para purificarse y me hice su discípulo. Después de estar con él tres años, una vez cumplido mi propósito, regresé a la ciudad» (*Vida* II, 10-12).

29- S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of Second Temple Judaism*, Wilmington 1980; ID., *Galilee, Jesus and the Gospel: Literary Approaches and Historical Investigations*, Dublin 1988; ID., «The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the quest for the historical Jesus», en B. CHILTON and C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, 75- 122; ID. «Jesus and the Urban Culture of Galilee», comunicación no publicada, presentada en el «meeting» de la Studiorum Novi Testamenti Societas en agosto de 1994 en Edimburgo; L. LEVINE (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York and Jerusalem 1992; D. FIENSY, *The Social History of Palestine in the Herodian Period*, Queenston 1991; E. M. MEYERS - J. F. STRANGE, *Archeology, the Rabbis and Early Christianity*, London 1981; J. A. OVERMAN, «Who Were the First Urban Christians?. Urbanization in Galilee in the First Century», en *SSL 1988 Seminar Papers*, 160-168; R. HORSLEY, «Bandits, Messiahs, and Longshoremen: Popular Unrest in Galilee Around the Time of Jesus», en *SBL 1988 Seminar Papers*, 183-199; D. R. EDWARDS, «First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archeological and Literary Evidence», en *SBL 1988 Seminar Papers*, 169-182; D. E. OAKMAN, «The Archeological of First-Century Galilee and the Social Interpretation of the Historical Jesus», en *SBL 1994 Seminars Papers*, 220-251; J. F. STRANGE, «First-Century from Archeology and from the Texts», en *SBL 1994 Seminar Papers*, 81-89; R. A. HORSLEY, «The Historical Jesus and Archeology of the Galilee: Questions from Historical Jesus Research to Archeologists», en *SBL 1994 Seminar Papers*, 91-135; J. L. REED, «Population Numbers, Urbanizations, and Economics: Galilean Archeology and the Historical Jesus», en *SBL 1994 Seminar Papers*, 203-219.

30- Como suele suceder en este tipo de cuestiones se han dado cifras muy dispares. H. C. KEE, «The impact of Archeological investigation in Galilee for Scholarly Reassessment of the Gospels», «paper» presentado en la reunión de la SBL en 1989, defiende que tenía unos 25.000 habitantes. J. STRANGE - E. MEYERS, *Archeology, the Rabbis and Early Christianity*, Nashville 1981, 58, sitúan la cifra en 12.000 y 15.000. J. J. REED, «Population Number, Urbanization, and Economic: Galilean Archeology and the Historical Jesus», *SBLSP* 1994, 203-219, dice que de 1.700 a 2.500 a partir del área habitada y de la densidad que podía tener, atendiendo a la naturaleza de los edificios y a lo que sucedía en diversos pueblos y ciudades del Imperio Romano. El excavador de Cafarnaúm se inclina por la cifra apuntada en el texto, unos 1.000 habitantes: S. LOFFREDA, *A Visit to Capharnaum*, Jerusalem 1972, 20; también B. BAGGATI, «Capharnaum», *MB* 27(1983) 9. La visita detenida a la ciudad y un discreto conocimiento de las excavaciones inclina claramente a favor de quienes defienden una cifra modesta de habitantes.

31- E. M. MEYERS, «Roman Sepphoris in Light of New Archeological Evidence and Recent Research», en L. I. LEVINE, *The Galilee in Late Antiquity*, New York-Jerusalem 1992, 321-338; J. F. STRANGE, «Six Campaigns at Sepphoris: The University of South Florida Excavations, 1983-1989», en L. I. LEVINE, o.c., 339-356. Estos dos autores han conducido las campañas de excavaciones en Séforis y en estos artículos informan sobre los resultados (con algunas diferencias importantes en la interpretación de los datos) y citan sus obras más especializadas. Un libro interesante, pero que saca consecuencias, en mi opinión equivocadas, sobre las relaciones de Jesús con la cultura urbana es el de R. A. BAT-REY, *Jesus and the Forgotten City. New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus*, Michigan 1991.

32- D. ADAN-BAYEWITZ, *Common Pottery in Roman Galilee. A Study of Social Trade*, Ramat-Gan 1993.

33- FLAVIO JOSEFO, *Vida* 66-67. 373-384.

34- R. A. BATEY, «Jesus and the theatre», *NTS* 30 (1984) 568-5741; *Jesus and the Forgotten City. New Light and the Urban World of Jesus*, Michigan 1991.

35- *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Freiburg 1982, 26-41.

36- Antipas sigue el oportunismo que caracterizó a su padre Herodes el Grande. Se acaba de localizar en las excavaciones en curso en Cesarea Marítima, ciudad pagana, el lugar donde edificó un magnífico templo en honor de César; está sobre un alto, encima del puerto, de modo que su visión tenía que resultar impresionante. Pero es notable que al mismo tiempo estaba construyendo en Jerusalén otro templo magnífico en honor de Yhavé para granjearse las simpatías de los judíos.

37- Ber 61b, citando al rabí Aquiba; cfr. STRACK-BILLERBECK II, 200 s.

38- Según Flavio Josefo, Magdala contaba con la muy respetable suma de 40.000 habitantes, aunque este tipo de datos del mencionado historiador haya que tomarlos con muchísimas reservas. En cualquier caso, Magdala no era una ciudad propiamente dicha, porque no contaba con los aparatos administrativos que sí aparecen en Séforis y Tiberias. M. FJNLEY, *The Ancient Economy*, London 1974, 124, afirma que la primera característica de una «polis» no es su población o su extensión, sino su significado político y cultural. Cfr. también R. L. ROHRBAUGH, «The City in the Second Testament», *BTB* 21 ( ) 67-75.

39- B. D. CHILTON, *God in Strength. Jesus Announcement of the Kingdom*, Freinstadt 1979; ID., «Regnum Dei Deus est», *Scott. J. Theol.* 31 (1978) 261-270.

40- *Die Predigt Jesu von Reich Gottes*, Göttingen 1900.

41- Obra citada en la nota 1.

42- O.c. en la nota 11. Cfr. también B. L. MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Filadelfia 1988; F. G. DOWNING, *Jesus and the Threat of Freedom*, London 1987; ID., *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield 1988. J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Filadelfia 1987, considera que el estrato más antiguo de Q refleja una mentalidad sapiencial y que sólo posteriormente se le añadieron los dichos de color apocalíptico. cfr. También L. E. VAAGE, *Galilean Upstarts. Jesus First Followers According to Q*, Pennsylvania 1994.

43- Es lo que afirma Sanders en su magnífica obra *Jesus and Judaism*, citada en la nota 11.

44- Difícilmente puede ser un invento la creación de un grupo, al que perteneció quien le iba a entregar, y que perdió, como tal grupo, todo sentido bien pronto, en cuanto los discípulos de Jesús superaron las fronteras de Israel.

45- Me parece inaceptable la eliminación de esta dimensión, tal como hacen algunos autores norteamericanos de nuestros días. Concretamente Crossan, tan citado en este trabajo, minusvalora radicalmente el judaísmo de Jesús. Es cierto que en las ciudades judías podía haber una cierta influencia de las escuelas filosóficas griegas, entre ellas la cínica. Pero en todo caso, y más en los ambientes campesinos, hay que contar con la persistencia de las tradiciones bíblicas y judías. Crossan desarraiga excesivamente a Jesús de lo que fue, sin duda, su tierra nutricia. Por otra parte, la eliminación de todas las referencias al Reino de Dios futuro no puede hacerse sin la presión de un apriori ideológico demasiado evidente y condicionante.

46- Esta es una de las críticas que habría que hacer a G. PUENTE OJEA, que insistentemente y con notable resonancia se esfuerza por hacer ver que la investigación histórica sobre Jesús demuestra que fue un Mesías cercano a los celotes, que esperaba la irrupción inminente del Reino de Dios, entendido en clave absolutamente apocalíptica y que supondría el aniquilamiento de los romanos y el triunfo pleno de Israel. Jesús fracasó estrepitosamente y la primera literatura evangélica es un esfuerzo por ocultar su realidad histórica, promoviendo una imagen edulcorada y pacifista de Jesús, que sirve de legitimación a la Iglesia posterior, que no cabía de ninguna manera en el proyecto real del Jesús histórico. En esta transformación fraudulenta, despolitizadora y desescatologizadora, jugó un papel fundamental Pablo de Tarso. Cfr.: *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1974; *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid 1991; *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Madrid 1992; *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid 1995.

Esta teoría no es nueva, pero Puente Ojea la populariza en España y la defiende con gran energía y espíritu polémico. En los últimos escritos se dirige también, más directamente y con mayor claridad, contra la creencia misma en Dios. Su crítica pretende ser demoleadora de los estudios bíblicos nacidos en el seno de la Iglesia por considerarlos viciados de entrada, ya que están marcados por intereses personales e institucionales que los corrompen necesariamente y los hacen acrílicos. Sin ánimo de ser exhaustivo, desde un punto de vista estrictamente histórico habría que decir lo siguiente sobre las opiniones del autor mencionado: 1) Los estudios actuales más críticos, que no nacen precisamente en círculos confesionales ni conservadores y a los que me he referido en estas páginas, no aceptan el Jesús mesiánico, apocalíptico, a la espera de una irrupción inminente del Reino de Dios y promoviendo una ética heroica y del interim sólo explicable por el brevísimo lapso de tiempo que queda antes del fin. Los estudios críticos actuales van en una orientación muy diferente, pero Puente Ojea o no los conoce o no se toma la molestia de discutirlos y sigue anclado en el viejo apocalipticismo de Weiss y Schweitzer y en el mesías cuasi celote de Brandon. 2) La imagen de una Palestina en ebullición prerrevolucionaria y antirromana es insostenible para el tiempo de Jesús. 3) Consecuente con su idea de un mesías judío, vengador de los opresores de su pueblo, Jesús habría propugnado el amor a los enemigos personales (*inimicus / ejthros*) pero el odio implacable a los enemigos del propio pueblo (*hastes / polemios*). Esta opinión ya fue defendida por C. Schmidt, en *Der Begriff des Politischen*, en 1932, pero es insostenible examinando el uso de la palabra griega *ejthros* en la Biblia de los LXX. Y, por supuesto, es necesario forzar mucho el sentido obvio de los textos y la interpretación que recibían ya en la tradición inmediatamente posterior. 4) Es legítima la lectura crítica de los textos de los evangelios y hasta la crítica ideológica de los mismos. Pero la crítica de Puente Ojea al evangelio de Marcos fuerza extraordinariamente el texto a partir de una idea preconcebida y desconoce o desprecia olímpicamente a quien no piensa como él. Sin duda que hay buenas razones para despotricar contra una literatura apologética carente de rigor e ideológica en el peor sentido. Pero me parece que Puente Ojea incurre en un dogmatismo y en una ideologización tan grave como la que crítica, aunque de otra orientación.

47- Cfr. RAFAEL AGUIRRE, *Reino, parusía, decepción*, Madrid 1984.

48- Este autor ha vuelto sobre el tema en reiteradas ocasiones, pero quizá el tratamiento más completo lo tiene en *Abba*. «El mensaje central del Nuevo Testamento», Salamanca 1981, 17-90. Una detallada revisión crítica de los argumentos de Jeremías en J. SCHIOSSER, *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995, 183-218.

49- R. MACMULLEN, *Roman Social Relations*, London-New York 1974: «La costumbre de abandonar a los niños no deseados está bien atestada en el Egipto romano... No es que un niño no deseado muriese siempre. Abandonado en el estercolero del pueblo (y apareciendo registrado este lugar ya para siempre como el lugar de su nacimiento) podía ser recogido y puesto al servicio de una familia. Nada se desperdiciaba en el mundo antiguo, tampoco un niño abandonado» (13 s.). «Los siervos que obtenían la libertad podían verse obligados a dejar sus hijos en las casas de sus amos para que sirviesen durante décadas; era un intercambio, ya que muchos esclavos habían llegado a esta condición como un precio para salvar su vida cuando fueron abandonados por sus padres al nacer y criados por quienes les encontraron con el fin de venderlos más tarde» (92). Cfr. S. DIXON, *The Roman Family*, Baltimore 1992, 98-132.

50- J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, 342.

51- *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993.

52- He tratado estos problemas en el artículo: «Los poderes del Sanedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús», *Estudios de Deusto* XXX (1982) 241-270.

53- Es lo que defiende J. D. CROSSAN con más claridad en su otro libro sobre Jesús, más pequeño y popular que el anteriormente citado, pero en el que aclara y desarrolla su pensamiento en algunos puntos: *Jesus. A revolutionary biography*, New York 1994, 123-158.

## El Jesús Histórico. Nota bibliográfico-temática.

Por Xabier Pikaza

### Servicios koinonía

---

#### 1. Las tres fases del estudio histórico de Jesús en el siglo XX

La investigación sobre la vida de Jesús constituye un acontecimiento cultural y religioso muy significativos del siglo XX y nos permite conocerle con mayor hondura. Se puede disentir después en la interpretación, en plano cultural y religioso (si fue un hombre creador, si era divino, si resucitó en plano biológico...); pero todos los que estudian con seriedad la historia pueden saber y saben muchas cosas importantes de su vida, como muestra las tres fases de su despliegue:

- La primera está vinculada a la obra A. Schweitzer (*Investigación sobre la vida de Jesús*, texto alemán de 1906; traducción de la 1ª Parte en San Jerónimo, Valencia 1990), donde demostraba que los grandes "científicos" del siglo XIX habían proyectado sobre Jesús sus presupuestos culturales, sociales y religiosos, ignorando el carácter apocalíptico y anti-cultural de su mensaje. Por eso, muchos exegetas profesionales (sobre todo protestantes, como R. Bultmann), en toda la primera mitad del siglo XX, renunciaron a escribir la historia de Jesús: pensaban que sólo se podía hablar del Cristo de la fe, recreado cristiano [1].

- La segunda se inicia a mediados del XX con un trabajo de E. Käsemann (*El problema del Jesús histórico*, original de 1953, traducido en *Ensayos Exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, 159-190), que mostraba la necesidad teológica y la posibilidad histórica de volver con imparcialidad a los hechos de la vida y mensaje de Jesús. Se escribieron así nuevas obras, de tipo más histórico (cf. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Sígueme, Salamanca 1975, original de 1956) y existencial (cf. H. Braun, *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo*, Sígueme, Salamanca 1975, original de 1969) o en clave más judía (cf. G. Vermes, *Jesús, el judío*, Muchnik, Barcelona 1977, original de 1973; cf. Id., *La religión de Jesús, el judío*, Anaya, Madrid 1995).

- La tercera surgió a partir de los años setenta, se consolidó pasados los ochenta y sigue viva todavía, estando protagonizada especialmente por autores norteamericanos. Los descubrimientos del entorno judío, los textos de F. Josefo y del rabinismo antiguo, los nuevos métodos literarios y el estudio más preciso de la historia y la antropología cultural permiten situar y entender mejor la vida de Jesús, suscitando un consenso básico, como han mostrado R. Aguirre, *Aproximación actual al Jesús histórico*, Cuadernos de Deusto, Bilbao 1996; M. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity, Valley Forge PENN 1994 y B. Witherington, *Jesus Quest. The Third search for the Jew of Nazaret*, Paternoster, Carlisle 1995 [2].

En contra de lo que se viene diciendo en círculos de racionalismo anticuado o espiritualismo contrario al rigor de la historia, la vida de Jesús resulta actualmente accesible y bastante bien conocida, como muestran las cinco obras siguientes:

- E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2002 (original de 1985; resumen en *La figura histórica de Jesús*, Verbo Divino, Estella 2001). Le presenta como profeta escatológico, testigo de la gratuidad de Dios y mensajero de un Reino que se abre por Israel (los 12) a todas las naciones.

- J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994 (original de 1991; resumen en *Jesús: biografía revolucionaria*, Grijalbo, Barcelona 1996). Le presenta a Jesús como sabio y carismático ambulante, amigo de la mesa compartida, testigo de la gratuidad divina.

- J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I-IV, Verbo Divino, Estella 1998 ss (original de 1991 ss). Obra monumental, que reelabora toda la investigación sobre el tema y muestra a Jesús como pretendiente mesiánico, maestro sabio y carismático asesinado.

- R. E. Brown, *La muerte del Mesías* I-II, Verbo Divino, Estella 2002 (original de 1994 ss; cf. *Introducción a la Cristología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2001). Recoge y evalúa los temas de conflicto de Jesús con su entorno, para valorar su muerte desde su acción y mensaje.

- G. Theissen y A. Merz, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999 (original de 1996). Ofrece el mejor estudio de conjunto, de tipo escolar pero enciclopédico, sobre el marco social del mensaje y vida de Jesús, profeta y carismático, maestro y poeta.

Estas obras (la primera y última de autores protestantes, las centrales de católicos) ofrecen un buen punto de partida histórico-crítico para el estudio de Jesús. Ninguna es apologética, en sentido ordinario; todas ofrecen una visión de conjunto serena y, en el fondo, emocionante de la novedad de Jesús. Al lado de ellas podemos citar otras también muy significativas:

- J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu Santo*, Sec. Trinitario, Salamanca 1975; *La llamada de Jesús histórico*, Sal Terrae, Santander 1992, acentúa los aspectos carismáticos de Jesús y de la iglesia.

- J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Historia y mensaje*, Herder, Barcelona 1993, se sitúa en la línea de la crítica histórico-literaria de la tradición alemana; texto muy asentado, quizá demasiado aséptico.

- E. Schüssler Fiorenza, *Cristología feminista crítica*, Trotta, Madrid 2001; Id. *En Memoria de Ella*, Desclée, Bilbao 1989, estudia a Jesús en vertiente feminista, iniciando una visión esperanzada de su vida.

- N. T. Wright, *The NT and the Victory of the People of God* I, SPCK, London 1992; Id., *Jesus and the victory of God* II, SPCK, London 1996, ofrece una visión enciclopédica ejemplar sobre Jesús y su iglesia [3].

## **2. Acuerdo básico, temas discutidos.**

Se ha logrado un acuerdo básico sobre la historia de Jesús. Desde ese fondo evocamos ocho temas de discusión que enmarcan y definen su aportación para nuestro tiempo.

**1.** Profeta escatológico, mensajero de gracia. En contra de los sacerdotes, los profetas escatológicos no sacralizan lo que existe, ni rechazan en principio toda ley social, pero sitúan sobre ella la acción inminente de Dios, vinculada al despliegue y salvación del ser humano. Así ha presentado a Jesús, Sanders (y de algún modo Gnilka, Meier, Theissen-Merz y Wright), situándole en el judaísmo de su tiempo: fracasó externamente su proyecto; murió en la cruz, pero sus discípulos afirman haberle visto vivo tras su muerte en experiencia pascual que recrea su vida y mensaje. Esta visión profética nos permite dialogar con judaísmo e islam.

**2.** Sabio en el mundo, experto en humanidad. Autores como Crossan (con Borg y Schüssler Fiorenza y los participantes de famoso Jesus Seminar, de USA, entre ellos Mack), apoyándose en el llamado texto Q (inserto en Mt y Lc) y en el Evangelio Tomás (descubierto en Egipto), devalúan el aspecto profético-apocalíptico de Jesús, para presentarle como sabio "cínico", diestro en formular paradojas y experiencias contraculturales, como filósofo de la vida, más griego que judío, autor de sentencias luminosas sobre la banalidad del mundo. Más que una redención mesiánica, buscó el despliegue interior y no violento de los seres humanos, de manera que su gesto nos permite dialogar con los sabios del tao o del budismo.

**3. Poderoso en obras: sanador y/o carismático.** En el centro de la vida de Jesús siguen estando sus "milagros", entendidos como un compromiso radical a favor de la vida y libertad de los seres humanos. Los milagros, antaño rechazados por racionalistas de diverso tipo, aparecen ahora, de un modo mucho más neutral e histórico, como expresión de la entrega y libertad creadora de Jesús, a favor de los seres humanos. Su interpretación varía, pero ello se encuentran en el fondo de toda la investigación actual sobre Jesús[4].

**4. Hombre de mesa común. Pan compartido.** Jesús ha situado en el centro de su movimiento el signo de la mesa compartida, como muestran los relatos de las multiplicaciones y los textos de comidas con pecadores y excluidos sociales. Así supera los tabúes y leyes de una economía que distingue a limpios (judíos buenos) y manchados, varones y mujeres, ricos y pobres. Sobre dogmas y normas sacrales ha colocado Jesús el signo y realidad de la mesa compartida, como destacan de formas complementarias Crosssan y Meier[5].

**5. Creador de familia: discipulado y comunión.** El judaísmo era religión de hermandad social, vinculada a la estructura sagrada del propio grupo, fundado en vínculos jerárquicos de ley económica y social, de tipo patriarcal. En contra de eso, Jesús vino a presentarse como creador de humanidad, de un "grupo" o comunión en el que todos los humanos (varones y mujeres, padres e hijos, sacerdotes y laicos, letrados e iletrados, libres y esclavos...) pueden encontrarse en amor, salud y vida compartida. Sin esta fuerte ruptura o crisis familiar no se entiende su evangelio. Como signo de nueva humanidad, abierta de manera escatológica desde Israel a todos los humanos, sin distinciones ni jerarquías sociales, Jesús escogió Doce discípulos[6].

**6. Hombre conflictivo. El desafío de la gracia.** Se ha dicho que los judíos eran duros, defensores de un Dios impositivo, faltos de misericordia (y que por eso condenaron a Jesús); Jesús, en cambio, sería blando y misericordioso, testigo y defensor de un Dios de amor. Esta visión resulta históricamente equivocada y cristianamente falsa: los judíos de aquel tiempo no eran legalistas, sino partidarios del perdón, pero en línea de nomismo pactual, exigiendo así el cumplimiento de una ley que distingue a limpios y manchados. En contra de eso, Jesús ofreció a todos la gracia escatológica, haciendo inútil la ley de purezas y pecados. Así vino a mostrarse como un hombre peligroso, pues supera el signo del pecado, como ofensa contra Dios, y rompe el orden de la buena sociedad sacral judía (y de gran parte de la iglesia cristiana posterior)[7].

**7. Asesinato en Jerusalén. Muerte de Jesús.** Algunos autores citados (cf. Crosssan, Mack y Schüssler Fiorenza), piensan que Jesús no quiso actuar como mesías ni renovador político, sino sólo como sabio y carismático; pero entonces les resulta difícil explicar el rechazo de la autoridad romana y la condena de Jesús. Aquí se centra gran parte de la discusión actual sobre el tema. Resulta, sin duda, problemática la participación del Sanedrín judío, pero es claro que la oligarquía sacerdotal de Jerusalén participó de algún modo en su muerte; y más claro aún que el procurador romano le tomó por pretendiente mesiánico, como supone el título (rey de los judíos!: Mc 15, 26) y la forma del suplicio (crucifixión)[8].

**8. Dios le ha resucitado. Pascua cristiana.** Jesús fue condenado, pero tras un tiempo, a pesar (quizá en razón) de su condena, sus discípulos siguieron anunciando su mensaje, no sólo en Galilea, sino en la misma Jerusalén, donde algunos se establecieron de manera fija, aguardar su vuelta o manifestación, como mesías escatológico. Este cambio se debe al hecho de que algunos (quizá en principio todos) tuvieron una experiencia nueva, que interpretaron de forma escatológica, como expresión de que Dios resucitó a Jesús, de modo que vendrá

(volverá) pronto a culminar la historia humana. Resulta difícil saber lo que ha pasado físicamente con su cadáver. Muchos historiadores piensan que no se puede hablar históricamente de entierro de Jesús en una tumba de roca, ni de una desaparición de su cadáver. Por alguna razón que ignoramos (fue arrojado a una fosa común o a un lugar desconocido) el cadáver de Jesús desapareció, pero sus discípulos tomaron su ausencia como signo pascual, expresión de la verdad y triunfo del crucificado[9].

Éstos son algunos datos de la investigación sobre la historia de Jesús. Muchas cosas se siguen discutiendo, pero son bastantes las que conocemos y ellas nos ofrecen una idea básica de la vida y obra de Jesús, de lo que quiso y enseñó, de la forma en que murió y de lo que sigue suponiendo para muchos y de un modo especial para los creyentes. Debo añadir que la mayoría de los exegetas e historiadores ya no creen (no creemos), en milagros de tipo material, que antes solían emplearse para fundar "mejor" la fe: no creemos que Jesús naciera biológicamente de una virgen, rompiendo las leyes del proceso de la vida; ni que su cadáver desapareciera físicamente de un sepulcro cerrado, rompiendo o abriendo su losa. En un nivel externo, nació como nacemos todos y murió como morimos y nos deshacemos los mortales. Pero el testimonio de su entrega y gracia personal nos sigue abriendo a un milagro más alto: su vida y mensaje es presencia de Dios (ha nacido por obra del Espíritu divino), su entrega y muerte es resurrección, regalo de ese mismo Dios para aquellos que quieran acogerle, asumiendo y cultivando su experiencia de gratuidad y amor (de comunión universal) sobre la tierra. Los datos de la historia no prueban la fe, ni pueden imponerla; pero nos permiten abrirnos poderosamente a ella. De esa forma, la nueva exégesis, más sobria y realista que la antigua, menos dada a los milagros sacrales que rompen el orden de la naturaleza, puede ser portadora y signo de una fe más honda. Aquí quedamos, para decir más deberíamos pasar del Jesús de la historia a la experiencia y teología del Cristo de la fe.

---

[1] He presentado la visión de R. Bultmann y su entorno en "Prólogo" a *Historia de la Tradición Sinóptica*, Sígueme, Salamanca 2000, 10-54. Manteniendo una actitud pre-crítica, muchos autores católicos (como Lagrange, Fillion o Ricciotti) siguieron escribiendo hermosas Vidas de Jesús, publicadas en Edibesa, Madrid, 1999-2000.

[2] He dedicado al tema dos obras monográficas: *El Evangelio. Vida y pascua de Jesús*, BEB 70, Salamanca 1990 y *Este es el hombre. Ensayo de cristología bíblica*, Sec. Trinitario, Salamanca 1997.

[3] En esta línea se pueden citar otros autores. El español más significativo es quizá J. J. Bartolomé, *El evangelio y Jesús de Nazaret*, CCS, Madrid 1995. Algunos destacan la ruptura social de Jesús: R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence*, Harper, San Francisco 1987; R. D. Kaylor, *Jesus the Prophet: His vision on the Kingdom on Earth*, Knox, Louisville KY 1994. Otros acentúan su aspecto sapiencial y carismático: B. Mack, *El Evangelio perdido. El documento Q.*, M. Roca, Barcelona 1994; M. Smith, *Jesús el mago*, M. Roca, Barcelona 1988; B. Witherington, *Jesus the Sage. The Pilgrimage of Wisdom*, Fortress, Minneapolis 1994. Insisten en la base histórica: M. Hengel, *Seguimiento y carisma. La radicalidad de la llamada de Jesús*, Sal Terrae, Santander 1981; H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Sígueme, Salamanca 1982; E. Schweizer, *Jesús, parábola de Dios ¿Qué sabemos realmente sobre la vida de Jesús?*, Sígueme, Salamanca 2001. Sobre el despliegue eclesial de Jesús, cf. M. Karrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 2002; L.

Schenke, *La comunidad primitiva*, Sígueme, Salamanca 1098 y F. Vouga, *Los primeros pasos del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2001.

[4] Smith entiende a Jesús como galileo paganizado, buen exorcista, que se creyó hijo de Dios por su capacidad de hacer milagros; confiado en sus poderes, subió a Jerusalén, siendo condenado por las autoridades. Desde una perspectiva judía, Vermes (con otros como J. Klausner a J. Neusner) le toma como judío ingenuo, más amigo de libertad que de orden, de emoción que de ley, como un hombre peligroso para el "eterno judaísmo". Borg destaca el carácter liberador de los "milagros": por encima de la ley nacional y/o la pureza del sistema socio-religioso que tienden a imponerse y expulsar a los distintos y peligrosos, Jesús ofreció su solidaridad y promesa de reino para todos. En esa línea se sitúa Theissen con autores clásicos como E. Schillebeeckx, *Jesús. La historia de un viviente*, Cristiandad, Madrid 1981.

[5] Cf. R. Aguirre, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales*, Sal Terrae, Santander 1994; B. Malina, *El mundo del NT. Perspectivas desde la antropología cultural*, EVD, Estella 1995; E. Tourón del P., *Comer con Jesús. Su significación escatológica y eucarística I-II*, RET 55 (1995) 285-329; 429-486.

[6] La iglesia posterior tuvo dificultad en mantener la función de los Doce, que aparecen como fracasados (Mc) o sustituidos por los apóstoles (Pablo). En esta línea, además de trabajos de Hengel, Meier, Sanders y Wright, ya citados, cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la iglesia cristiana*, EVD, Estella 1998; S. C. Barton, *Discipleship and family ties in Mark and Matthew*, Cambridge UP 1994; G. Theissen, *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Sígueme, Salamanca 1985; S. Guijarro, *Fidelidades en conflicto*, Pontificia, Salamanca 1998

[7] Algunos judíos modernos (cf. J. Klausner, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971) afirman que Jesús ha sido el mejor israelita (ha llevado hasta su límite principios de gracia escatológica que son patrimonio espiritual de su tradición), pero, al mismo tiempo, le juzgan peligroso, pues niega la diferencia entre el justo y el pecador, el limpio y el manchado. No ha sido profeta de conversión y ley, sino de comunión mesiánica abierta a los que, conforme a las normas judías eran pecadores como afirman Crossan y Meier, Sanders y Schüssler Fiorenza.

[8] Resulta significativo el hecho de que los romanos no persiguieran a sus discípulos (en contra de lo que harán con de otros pretendientes mesiánicos, como Teudas y el Egipto); debió parecerles que bastaría con matar a Jesús, para eliminar su riesgo. Procurador romano y sacerdotes de Jerusalén debieron actuar de común acuerdo, como suponen, de formas convergentes, Meier, Sanders y Theissen y, sobre todo, Brown.

[9] En el fondo de la pascua hay una simbolización creyente: los cristianos habrían llegado a la certeza de la resurrección a través de una experiencia en la que Jesús se les manifestó internamente como vivo mientras le lloraban (mujeres) o reelaboraban el sentido de su vida (Pedro, los Doce). Así lo ha destacado Crossan (en su libro sobre *Jesús y en The Birth of Christianity*, Harper, San Francisco 1999) y G. Lüdemann (*La Resurrección de Jesús*, Trotta, Madrid 2001). Ésa fue, sin duda, una experiencia desencadenante: algunos discípulos de Jesús le "vieron" vivo tras su muerte, como sabe Pablo (cf. 1 Cor 15, 3 ss). No es fácil fijar hoy los lugares, personas y datos más antiguos de la experiencia pascual de Jesús en Galilea y/o Jerusalén, de Magdalena y Pedro etc; pero resulta indudable que, por revelación de Dios y/o por imaginación humana, algunos le vieron tras su muerte, recreando su mensaje. En esa línea se sitúa una mayoría de autores, desde Sanders a Meier. La certeza pascual del



encuentro con Jesús tras la muerte se ha expresado sobre todo en forma de visiones (cf. *ôphthê*: fue visto, 1 Cor 15, 5-7, con Mc 16, 7 par; Lc 24, 34 etc) y la fe cristiana añade que al fondo de ellas se expresa la revelación definitiva de Dios. Además de libros ya citados, cf.: U. Wilckens, *La resurrección de Jesús*, Sígueme, Salamanca 1981; E. Boismard, *¿Es necesario aún hablar de resurrección?*, DDB, Bilbao 1996; X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y mensaje pascual*, Sígueme, Salamanca 1973; X. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico*, Sígueme, Salamanca 1979; M. Navarro, *Ungido para la vida. Exégesis narrativa de Mc 14, 3-9 y Jn 12, 1-8*; Verbo Divino, Estella 1999.

Publicación de este artículo en papel en «Iglesia Viva, nº 210, abril-junio, 2002, Valencia, España