

EL JESÚS HISTÓRICO COMO NORMA HERMENÉUTICA PARA LA TEOLOGÍA Y CRITERIO PARA SER TESTIGOS EN EL SEGUIMIENTO

*Verdaderamente humano, verdaderamente judío y hermano
Verdaderamente divino, verdaderamente hijo del Dios viviente*

Prof. Dr. Rafael Luciani*

*“No se puede ser cristiano sin que el espíritu
pase en el Espíritu Santo a través
de la humanidad de Cristo”*

K. Rahner, *Escritos de Teología* III, 59.

Abstract

In the current essay we will approach the problem of the Historical Jesus, analyzing the different stages and perspectives that began as a result of the so called old quest in the 18th century. This will allow us to evaluate the current state of this research by rediscovering the historical figure of Jesus as Jew, within his context (social, political and economical conditions) and expectations (in his religion and beliefs), as it is done in recent investigations. We will propose to the reader a partial synthesis of the historical figure of

* Venezolano. Licenciado en Educación mención Filosofía por la Universidad Católica Andrés Bello, y Filosofía en la Universidad Pontificia Salesiana con sede en la ciudad de Los Teques (Venezuela). Licenciado en Teología Dogmática por la Universidad Pontificia Gregoriana en Roma. Doctor en Teología Dogmática en la misma Universidad Pontificia Gregoriana. Docente en Pregrado y Postgrado de la Universidad Católica Andrés Bello (UCAB), el Instituto de Teología para Religiosos (ITER) y el Instituto Univeristario Salesiano Padre Ojeda (IUSPO), en las carreras de Filosofía, Educación y Teología. Coordinador del Pregrado de Teología de la Facultad de Teología de la UCAB.

Jesus in which we try to recover some relevant aspects of his historical practice assumed as an hermeneutic norm for theology and a radical criterion for christian discernment and service, in order to pursuit an authentic practice of brotherhood that will enable us to express our historical relation with God through mankind.

Key words: *Historical Jesus, Christ of faith, The God of Jesus, Old Quest, New Quest, Third Quest, Christology, History, Kerygma, Jesus' Judaism, brotherhood, sonship, mesianism.*

A finales del siglo XVIII, el protestantismo liberal se encontraba frente a las exigencias del racionalismo liberal iluminista que imponía la necesidad histórica de dar razones de la propia fe. Hasta entonces, la lectura de los textos evangélicos no comportaba una crítica de su autenticidad histórica, antes bien, eran leídos desde una perspectiva fundamentalista que impedía plantear las cuestiones y los problemas más relevantes en torno a la realidad histórica de la humanidad de Jesús de Nazaret y, con ello, la comprensión de la fidelidad en la transmisión de su mensaje por medio de los relatos neotestamentarios. Cuando el método de la crítica histórica fue aplicado al estudio y la interpretación de los textos bíblicos, surgió una nueva etapa en la cristología y el quehacer teológico en general, que se desarrollará hasta nuestros días por medio de distintos planteamientos y perspectivas. Todas ellas relevantes para poder comprender el estado actual de la investigación en torno a la praxis histórica y el significado teológico de la persona de Jesús de Nazaret.

Abordaremos el *problema* del Jesús histórico, recorriendo las distintas etapas y perspectivas que se iniciaron a raíz de las primeras investigaciones realizadas en el siglo XVIII. Esto nos permitirá evaluar el estado actual de la investigación a partir de la recuperación de la judeidad de Jesús en las investigaciones interdisciplinares e interconfesionales más recientes. Al final, proponemos al lector una síntesis del problema en la que pretendemos recuperar la práctica histórica de Jesús como *norma hermenéutica* para la teología y *criterio radical* para la fe cristiana vivida en un acto continuo de discernimiento y servicio que se realiza en el seguimiento de Jesús mediante la práctica auténtica de una fraternidad que expresa históricamente nuestra filiación con Dios.

1. La primera investigación (the old quest): s. XVIII - 1952

1.1 Primera perspectiva. El debate histórico: los intentos por reconstruir una vida de Jesús

El primero en plantear con criterios históricos la posibilidad de reconstruir la vida de Jesús fue *Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)*. Uno de sus manuscritos llegó a manos de Gotthold Lessing, quien no tardó en publicar 7 fragmentos del mismo entre 1774 y 1778 dando a conocer el pensamiento de Reimarus. Los dos últimos de estos fragmentos abrieron una nueva perspectiva en el tratamiento histórico de los evangelios: *Über die Auferstehungsgeschichte* (Fragmento 6: Sobre la historia de la Resurrección) y *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (Fragmento 7: Sobre los objetivos de Jesús y sus discípulos). Este último fue publicado en tres partes en los años 1774, 1777 y 1778 respectivamente, y es reconocido como una obra maestra de la literatura alemana, por el estilo y el modo cómo juega con las palabras. Era la primera vez que un historiador emprendía la crítica de las fuentes y la tradición.

Reimarus parte de una clara distinción entre la meta y aspiración que tenía Jesús y la de sus discípulos, es decir, entre lo que hizo realmente Jesús y lo que escribieron y transmitieron posteriormente sus discípulos. Jesús fue un mesías político que fracasó en la meta y los objetivos que se había planteado. Se consideró a sí mismo como el Mesías, en la línea de las expectativas profético-apocalípticas judías de la época, que instauraría el Reino en este mundo, y por ello llamaba a la conversión y la penitencia, como forma de prepararse para la inminente venida del Reino¹. Sin embargo, su mesianismo político fracasó al no lograr la instauración de un reino mundano ni la liberación de Israel de los poderes dominantes. En la cruz expresó el gran fracaso de sus intenciones al exclamar: “*Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?*”. Frente a esta realidad, los discípulos se apresuraron en robar el cadáver e inventaron el mensaje de la Resurrección y su segunda venida. En medio del elegante sarcasmo y cinismo

¹ “Wenn es demnach heißet, das Himmelreich ist nahe herbeikommen, so hat es den Verstand: der Messias wird sich bald offenbaren und sein Reich anfangen. Wenn es heißet: gläubet an das Evangelium, so ist es eben so viel gesagt, als: gläubet an die fröhliche Botschaft von der nahen Zukunft des Messias und seines Reiches. Zu diesem jetzt nahen Reiche des Messias sollten sich die Leute vorbereiten und geschickt machen, durch die Bekehrung, das ist, durch eine Änderung des Sinnes und Gemütes, daß sie vom Bösen und von der Neigung dazu abließen, und sich von Herzen zum Guten und zur Frömmigkeit lenkten”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 4.

que inspiran sus expresiones, logró entrever algo que hasta entonces no había sido pensado: la diferencia existente entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la predicación*, a partir de una perspectiva en la que confrontaba la historia con el dogma. Reimarus se interesó por descubrir cuál había sido la intención y los objetivos que el propio Jesús había tenido², ya que no había dejado nada por escrito, y lo que disponemos sobre su vida fue redactado por sus discípulos luego de su muerte³. Los apóstoles se habían convertido en maestros que, con un rico estilo literario, lograron representar lo que había sido un cuento como un hecho histórico⁴. Estas premisas llevaron a Reimarus a tomar una posición, que expresó con las siguientes palabras: “yo sólo encuentro grandes motivos para diferenciar entre lo que los apóstoles presentaron en sus escritos y lo que Jesús realmente enseñó y predicó”⁵. Su conclusión se desprende con claridad: Jesús no quiso fundar una religión⁶, ello no estuvo entre sus intenciones, pues su pretensión no fue destruir al Judaísmo. Fueron los discípulos, cuyas intenciones eran distintas de las de Jesús, quienes fundaron el cristianismo sobre escritos no históricos.

² “So bleibt uns nur die Frage übrig, was Jesus selbst für sich in seiner Lehre und Handlungen für einen Zweck gehabt habe?”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

³ “Jesus hat selbst nichts schriftlich hinterlassen, sondern alles, was wir von seiner Lehre und Handlungen wissen, ist in den Schriften seiner Jünger enthalten. Was nun seine Lehre besonders betrifft, so haben zwar unter seinen Jüngern nicht allein die Evangelisten, sondern auch die Apostel, ihres Meisters Lehre vorzutragen unternommen”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

⁴ “Denn die Apostel sind selbst Lehrer gewesen, und tragen also das ihrige vor, haben auch nimmer behauptet, daß Jesus ihr Meister selbst in seinem Leben alles dasjenige gesagt und gelehret, was sie schreiben. Dagegen führen sich die vier Evangelisten bloß als Geschichtschreiber auf, welche das hauptsächlichste, was Jesus sowohl geredet als getan, zur Nachricht aufgezeichnet haben”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

⁵ “Allein ich finde große Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

⁶ “Gleichwie demnach kein Zweifel sein kann, daß Jesus in seiner Lehre die Menschen auf den rechten großen Zweck einer Religion, nämlich eine ewige Seligkeit, verwiesen”. Reimarus H., *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, § 3.

Con Reimarus se inauguraba la investigación crítica sobre la vida de Jesús, el ahora conocido problema del *Jesús histórico*. La teología liberal abrió el camino hacia un regreso al hombre Jesús, liberado del dogma, del catecismo y de las interpretaciones subjetivas de los predicadores. Cuestión que llevó a una nueva pregunta que será asumida por las generaciones siguientes: *¿quién fue entonces realmente Jesús?*

David F. Strauss (1808-1874) fue uno de los que asumió esta nueva pregunta a partir de un giro que abrirá la reflexión a nuevas perspectivas. Su obra *Das Leben Jesu Kritisch bearbeitet* (Vida de Jesús elaborada críticamente) apareció editada por primera vez en tres volúmenes entre los años 1835 y 1836. Una tercera edición corregida fue publicada entre 1838 y 1839. Al igual que Reimarus, el estilo literario de esta obra permitió que se le considerase como una de las grandes obras de la literatura científica; pero a diferencia del mismo Reimarus, tiene un estilo noble y sencillo, que sabe diferenciar entre el alcance de una investigación crítica y la propia vida de fe, como lo expresó en el prólogo a su primera edición: “el autor está perfectamente conciente que la esencia de la fe cristiana es independiente de su crítica”⁷. Strauss, quien era un hegeliano ilustrado, consideró los relatos evangélicos como *mitos*. Sin embargo, esta forma narrativa no afectaba el núcleo de la fe cristiana. Sólo se refería a la imposibilidad de reconstruir la vida de Jesús. El mito, en su opinión, responde a la forma propia de una narración histórica de ideas religiosas, en el que confluyen dos elementos: un personaje histórico y el poder creativo de la leyenda. El autor relaciona el mito con el sentido alegórico propio de la interpretación bíblica, en el que la realidad histórica implícita en la narrativa sagrada preserva, más allá del *factum*, el sentido de una verdad absoluta que le es inherente al propio relato. Se usa la semblanza histórica como instrumento de representación de una idea mayor o concepción religiosa⁸. Strauss rechazará tanto la noción de una historia sobrenatural sostenida por la exégesis clásica, como el criterio de historicidad propuesto por el racionalismo científico.

El nuevo punto de partida se orientaba hacia la investigación de los fundamentos históricos de los evangelios a partir de la noción de *mito*, formando un círculo hermenéutico entre el mito, la historia y la construcción del relato. “Según esta descripción del mito, es casi imprescindible suponer a priori que el

⁷ Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, Prólogo escrito por el autor en el año 1835.

⁸ Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 12 (usamos la edición inglesa publicada en 1860, siguiendo la cuarta edición alemana de 1840 que es fiel a la primera, Cfr. p. 43).

Jesús de la historia sale a nuestro encuentro revestido con el ropaje de las ideas mesiánicas del Antiguo Testamento y de las expectativas del cristianismo primitivo⁹, por lo que se hace prácticamente imposible reconstruir una figura real del Jesús histórico, tal y como vivió, lo que habló e hizo, pues toda imagen de Jesús sería el resultado de la imaginación creativa de los escritores sagrados. La conclusión es obvia: “el inmensurable depósito de verdad y vida que por dieciocho siglos ha sido el alimento de la humanidad, aparece como irreversiblemente disipado”¹⁰. Su posición no se limita a la revisión crítica y literaria de los contenidos históricos de la vida de Jesús, sino que va aún más lejos, a la revisión del mismo dogma¹¹. La aplicación del método histórico crítico al dogma se hacía eminente. Según Strauss, el piadoso no siente necesidad alguna de buscar el sentido originario de su fe perdido en el lenguaje dogmático, y piensa que todo intento crítico del mismo desembocará necesariamente en la negación y anulación de la propia fe. El creyente ha de ser tan crítico y escéptico, como el crítico ha de ser creyente, pero tanto el racionalismo crítico había llegado el extremo de negar la fe por falta de evidencias históricas, como el pietismo se había alejado de toda posible crítica por miedo a negar su fe.

El creyente ha recibido al cristianismo dentro de la forma de una *confesión de fe*, descartando su historicidad. Ha recibido la fe como dogma. He aquí el problema. Ante esta realidad, debe esforzarse por recuperar críticamente los elementos históricos de los relatos evangélicos, y revisar el sentido originario del propio dogma. “Es por ello que la crítica histórica debe estar seguida de la crítica dogmática, y sólo cuando la fe ha pasado por estas pruebas, puede entonces ser probada y constituida como ciencia”¹².

Para sostener su teoría afirmó que los evangelios, tanto los sinópticos como el de Juan, eran composiciones logradas a partir de dichos independientes que fueron unificados mediante palabras-clave. El escepticismo de este autor le llevó a rechazar las fuentes evangélicas, al considerar que estaban desprovistas de elementos históricos reales. A partir de Strauss queda abierta una cuestión importante, *el problema de la interpretación y la transformación de los hechos y dichos de Jesús por la comunidad primitiva*, aunque esto no signifique, como

⁹ Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, 1990, 142. (Original. *Geschichte der Leben Jesu Forschung*).

¹⁰ Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 144 (Cfr. p. 867).

¹¹ Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 144 (Cfr. p. 867-868).

¹² Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 144 (Cfr. p. 868).

en Reimarus, una invención o falsación de las intenciones de Jesús, sino antes bien, *un problema literario de la evolución y transmisión textual del acontecimiento revelado en Jesús de Nazaret*. Podemos entonces preguntarnos quién era Jesús para este escritor de finales del siglo XIX, dada la imposibilidad de obtener datos históricos constatables que nos permitan reconstruir su vida y praxis. La clave de su cristología gira en torno a la idea de *humanidad*¹³, una idea que tiene existencia en la realidad histórica de Jesús, pero que ha sido narrada en forma de mito por los escritos evangélicos. En esta idea se revela la gran verdad de la persona de Jesús. Pero la humanidad no es el individuo concreto, sino su *idea genérica*, que se hizo realidad histórica en la persona de Jesús. Nosotros no podemos determinar la forma histórica real que asumió en Jesús, sino sólo la idea que en él se realizó, y en la que se unió lo divino y lo humano. Esta idea es la que vive, muere y resucita. De la negación de su humanidad procede una vida espiritual siempre más excelsa, así como de su pasión siguió la resurrección. La cristología es, en el fondo, el resultado de una indagación histórico-crítica que debe pasar de las ideas al estudio de los hechos de un individuo.

De sus reflexiones cristológicas le surge una interrogante pastoral, referida a las equívocas predicaciones que eran usuales en la enseñanza de los ministros: “¿cómo se puede sostener la continuidad de ministerio eclesial cuando la teología ha alcanzado esta nueva etapa?”¹⁴, ya que, como narra Albert Schweitzer al explicar el planteamiento central de Strauss: “una representación puramente histórica era imposible en aquella primera época. Entonces sólo había un recuerdo creador, impulsado por la idea que el personaje histórico había hecho revivir para la humanidad. Esa idea de la configuración de lo humano y lo divino en cuanto meta de la humanidad realizable en cualquier personalidad constituye el elemento eternamente real de la persona de Jesús, que no puede ser abatido por ningún tipo de crítica. Dicha idea puede, incluso, llegar a probar la acción retrospectiva de la idea en la exposición de la trayectoria histórica de la vida de Jesús. Pero incluso en ese caso, el hecho de que Jesús presentó aquella idea y la hizo revivir para la humanidad continúa siendo algo real y no puede ser rebatido por crítica alguna. Ese hecho ha constituido una realidad permanente desde entonces hasta ahora y continuará siéndolo en el futuro”¹⁵. A diferencia de

¹³ Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 151 (Cfr. p. 896). En este párrafo encontramos su lectura cristológica del sentido de la palabra humanidad.

¹⁴ Cfr. Strauss D., *Das Leben Jesu*, § 151 (Cfr. p. 897).

¹⁵ Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 143.

Reimarus, Strauss consideraba que Jesús sí tenía intenciones de fundar una religión de la humanidad, pero tanto la reducción de los racionalistas que concebían la realidad sólo en base a fenómenos naturales, como la de los sobrenaturalistas que la concebían en función de fenómenos sobrenaturales, se habían equivocado en su análisis. Para este autor, la recuperación de la persona de Jesús no pasa por su historicidad, sino por la trascendencia de la idea de humanidad que en él se realiza y que representa la meta de toda la humanidad en general. Con ello Strauss cerraba otra nueva etapa en el camino del Jesús histórico, aunque esta vez dejaba una pequeña puerta abierta al problema de la forma mítica y la interpretación de los relatos evangélicos.

Otro de los grandes precursores de esta primera investigación sobre el Jesús histórico fue *Ernst Renan*, quien escribió su famosa *Vie de Jésus* en 1863¹⁶. Fue la primera Vida de Jesús en el mundo católico y obtuvo un mayor éxito en ventas que la de Strauss, tal vez por su nueva visión de Jesús narrada en el tono de un lenguaje sentimental que describía los hermosos paisajes que rodeaban a la persona de Jesús. La obra alcanzó ocho ediciones en tres meses. Es un escrito cuya narrativa se atrevió a presentar, por primera vez, a un Jesús vivo, fruto de una sorprendente síntesis entre tres elementos que inspiraron el estilo del autor: su admiración por el arte cristiano de San Sulpicio, la interpretación psicológica de su personalidad y la descripción estética del entorno. Tal vez inspirados en un viaje que realizó Renan a Galilea, en el que quedó encantado de sus hermosos paisajes en primavera. Su escrito abrió paso a un nuevo planteamiento en el estudio de la investigación de las vidas de Jesús, la cuestión del *Reino de Dios*. Según Renan, Jesús fue un predicador itinerante, un rabino galileo, que se consideró a sí mismo un revolucionario, en la línea apocalíptica judía, esperando la pronta instauración del Reino. Dejemos que la descripción de Renan decante su propio estilo literario y nos ilustre con su imagen de Jesús: “el Jesús que fundó el Reino de Dios, el reino de los dulces y humildes, ése es el Jesús de los primeros días, días castos y sin mezcla en los que la voz de su Padre resonaba en su corazón con un timbre puro”¹⁷. El Reino tiene dos connotaciones para este autor. En una primera etapa de su vida, Jesús se refiere al Reino de los pobres, mientras que en una segunda etapa, tras la inminencia de su muerte, habla del Reino apocalíptico, pronto a ser instaurado por Dios mediante su Mesías. La

¹⁶ Renan E., *Vie de Jésus*, Gallimard, París, 1974. Publicada por primera vez en 1863. A. Schweitzer le dedica un capítulo al estudio de Renan en su clásico libro *Investigación sobre la vida de Jesús*.

¹⁷ Renan E., *Vie de Jésus*, 163.

gran originalidad de Jesús la encuentra el autor en torno a dos ejes: su relación filial con Dios Padre¹⁸ y su enseñanza sobre “la fraternidad de los hombres, como hijos de Dios, y las consecuencias morales que se derivan de ella”¹⁹.

Su obra pretende narrar el proceso interno de Jesús, antes que su exterioridad histórica. En Galilea se consideró a sí mismo un maestro y un predicador que era aceptado por la multitud; pero en Judea, tras el rechazo de su mensaje, comenzó a comprenderse como el Mesías, atacando a la Ley y acercándose a su desenlace. Su muerte, sin embargo, no fue producto de un acto de expiación frente al rechazo de su persona y mensaje, sino la convicción de una salida que lo convertiría en héroe, a pesar de su profundo dolor interno. La razón última del mensaje y la intención del propio Jesús las describe Renan con las siguientes palabras: “haberse hecho querer, hasta tal punto que después de su muerte no dejaron de quererlo, he ahí la obra maestra de Jesús y lo que más llamó la atención de sus contemporáneos (...). Jesús no es un fundador de dogmas, un fabricante de símbolos; es el que inicia al mundo a un espíritu nuevo”²⁰.

Frente a la creciente producción de vidas de Jesús en la época, se levantó una voz que dará fin a una primera fase dentro de esta primera etapa de las varias investigaciones sobre el Jesús histórico, cerrando definitivamente la posibilidad de reconstruir una vida de Jesús. Se trata del célebre *Albert Schweitzer* (1875-1965). Será el primero en captar la importancia del problema del Jesús histórico y sistematizarlo en su reconocida obra *Geschichte der Leben-Jesu Forschung* editada por primera vez en 1906 con el título *Von Reimarus zur Wrede: Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung*. La segunda edición apareció en 1913, siguiéndole varias ediciones, hasta 1966 cuando aparece la sexta que comprende dos volúmenes. La obra estudia las distintas investigaciones que se habían realizado en torno a Jesús, para centrarse en el problema que consideró fundamental, como lo expresa en el prefacio a la sexta edición de 1950: el estudio de “las ideas escatológicas del judaísmo tardío presentes en los discursos y dichos de Jesús transmitidos por los dos Evangelios más antiguos”.

Para Schweitzer la investigación sobre la vida de Jesús no nació de un interés histórico, sino de un intento por liberarse del dogma²¹. Sin embargo, una

¹⁸ Cfr. Renan E., *Vie de Jésus*, 161.

¹⁹ Renan E., *Vie de Jésus*, 164.

²⁰ Renan E., *Vie de Jésus*, 417.

²¹ “La investigación histórica sobre la vida de Jesús no nació de un interés puramente histórico, sino que más bien buscaba al Jesús de la historia como una forma de ayudarse

vez liberado del dogma trató de buscar al Jesús histórico y fracasó porque al intentar reconstruir la vida de Jesús descubrió que tanto las épocas como los individuos se reflejaban en sus propias narraciones²². No podía existir una historia absolutamente objetiva que permitiera dar datos fiables y seguros sobre los hechos históricos que inspiraron los evangelios y, a partir de ellos, las distintas vidas e imágenes de Jesús. Los prejuicios del dogma y la fe se habían trasladado a la propia narratividad de las nuevas investigaciones. Los evangelios nunca fueron relatos históricos, sino testimonios de acontecimientos históricos. Para Schweitzer existen varios problemas: la diferencia entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan, la imposibilidad de vincular los distintos hechos que se narran de la vida de Jesús de un modo cronológico y seguro que permita solucionar cuestiones como la de su autoconciencia, el desconocimiento de las ideas del judaísmo de aquella época para aseverar que las esperanzas mesiánicas eran compartidas por todos o por un grupo pequeño, y si estas esperanzas mesiánicas eran de carácter profético o apocalíptico. El problema es tal que sólo nos queda recurrir a la experimentación histórica, antes que a la investigación histórica²³.

Schweitzer analiza el estado en el que se encontraba la investigación, a partir del estudio de algunos de los autores más relevantes hasta su época. El primero, Thimotée Colani²⁴ sostenía que Jesús había partido de la experiencia fundante de la comunión con Dios y que la conciencia mesiánica surgió sólo luego de haber tomado conciencia del éxito de la predicación del Reino. En una línea similar de negación de la mesianidad prepascual encontramos a Gustav Vollkmar²⁵ quien sostenía que la única fuente para el estudio de la vida de Jesús era el evangelio de Marcos y que su conciencia mesiánica consistía en saber que era el primogénito entre muchos hermanos, el Hijo de Dios en el Espíritu, pero

en la lucha contra el dogma, por liberarse del dogma. Posteriormente, una vez liberada de ese sentimiento, buscó al Jesús histórico en un modo que pudiera ser entendido por la generación en que llevaba a cabo su tarea". Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 53-54.

²² "Reflejadas en él se vieron no sólo las distintas épocas. También los distintos individuos lo recrearon a la medida de su propia personalidad. No hay tarea histórica más personal que escribir una historia o vida de Jesús (...) La imagen final de Jesús será tanto más viva cuanto mayor sea el amor o el odio del escritor por su personaje". Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 54.

²³ Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 56-57.

²⁴ Colani T, *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 1864.

²⁵ Vollmark G, *Jesus Nazaremus und die erste christliche Zeit, mit den beiden resten Erzählern*, 1882.

nunca fue confesado como el Cristo durante su vida, sino luego de su muerte. Por ello, la mesianidad responde sólo a la escatología de las primeras comunidades cristianas. Su única pretensión fue la de un reformador y libertador espiritual del pueblo, pero no la de un mesías. Será Wilhelm Baldensperger²⁶, quien hablará de las expectativas mesiánicas existentes entre los judíos antes del nacimiento de Jesús. Según este autor, existían dos formas de comprender el sentido mesiánico: la del hijo del hombre de las *Similitudines* de Enoch, y el esquema del libro de Daniel de un mundo presente y otro futuro. En este segundo sentido, el Reino fue asumido por Jesús en su doble dimensión de presente espiritual y futuro definitivo por venir.

Sin embargo, será Johannes Weiss²⁷ quien exponga el problema de forma clara y precisa, lo que Schweitzer denominó como el estado actual de la investigación sobre la vida de Jesús entre fines del siglo XIX y comienzos del XX: si la pretensión de Jesús era *escatológica o no escatológica*²⁸. Fue Johannes Weiss el primero en desarrollar el problema del Reino de Dios como tema cristológico central, que se vinculaba con la comprensión escatológica de la época. El Reino aparece como realidad absolutamente futura, como se muestra en la oración del Padre nuestro. Jesús no lo establece ni pretende hacerlo, sólo lo predica, y espera que Dios provoque su irrupción definitiva en la historia²⁹. El mesianismo de Jesús radica en su pretensión futura por la instauración del Reino, pero nunca una pretensión presente, por ello se autodenomina, como lo testimonian algunos textos, *Hijo del hombre*, haciendo referencia a un mesianismo escatológico.

La obra de Schweitzer logró valorar adecuadamente la relevancia que presenta la dimensión escatológica del mesianismo de Jesús en la comprensión de la noción del Reino de Dios. Strauss reconoce que hay pasajes que se refieren a la proximidad inminente del Reino, pero frente a la experiencia de su no venida aún, se produce un cambio significativo en la praxis de Jesús, quien asume los

²⁶ Baldebsperger W., *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der mesianischen Hoffnungen seiner Zeit*, 1888.

²⁷ Weiss J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1900.

²⁸ Según Schweitzer existieron tres problemas o alternativas en la historia de la investigación del Jesús histórico. "La primera la había planteado Strauss: o puramente histórico o puramente espiritual; la segunda, la Escuela de Tubinga y Holtzmann: sinóptico o joánico; ahora se plantea la tercera alternativa: escatológico o no escatológico". Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 294.

²⁹ Cfr. Schweitzer A., *Investigación sobre la vida de Jesús*, 295.

sufrimientos y las exigencias del propio Reino para *provocar* su irrupción por parte de Dios. Esta contribución del autor logró insertar a Jesús en el marco de su tiempo y su época, en función de las corrientes religiosas y las expectativas del pueblo judío del primer siglo. Hecho que será retomado, con gran vigor, en la segunda mitad del siglo XX con la llamada tercera investigación (*Third Quest*) sobre el Jesús histórico.

1.2 Segunda perspectiva. El debate teológico: entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe

Hasta entonces los teólogos se habían limitado a atacar apologéticamente las distintas posturas de los historiadores. Una nueva perspectiva se abrió con *Martin Kähler (1835-1912)*, a partir de una célebre conferencia que dictó en el año 1892, que llevaba como título *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (El llamado Jesús histórico y el Cristo existencialmente histórico y bíblico). En el título Kähler distingue entre Jesús y el Cristo, y entre la historia como verificación (*historisch*) y la historia como acontecimiento existencial (*geschichtlich*). Diferencia que se aprecia sólo en alemán. Por *Jesús* comprende a Jesús de Nazaret, el hombre; mientras que por el *Cristo* entiende al proclamado por la predicación eclesial. Lo histórico como *historisch* designa los hechos y datos del pasado, como han sido propuestos en las anteriores vidas de Jesús, con toda su relatividad y falacia histórica; pero lo histórico como *geschichtlich* designa lo permanente y duradero, el sentido teológico que ha de permanecer y ser estudiado. Su tesis consistirá en recuperar el sentido originario de la fe mediante la *vuelta al Cristo de la fe*, el que es presentado por los evangelios y predicado por la Iglesia, dada la imposibilidad de reconstruir los hechos históricos del pasado tal y como sucedieron en la vida de Jesús. A partir de esta posición quedan contrapuestos, dialécticamente, ambas aproximaciones cristológicas, optando, como la única válida, por la segunda, por el *Cristo de la fe*, el Cristo bíblico, antes que sus reconstrucciones histórico-científicas.

La nueva perspectiva planteada por Kähler en torno al problema del Jesús histórico fue escuchada, posteriormente, por Rudolf Bultmann, quien bajo la sombra de la teología dialéctica y la influencia de la filosofía de Heidegger, orientará la nueva discusión en esta nueva etapa de la investigación. Con ello, se reconocía abiertamente en el ámbito teológico la complejidad del problema del Jesús histórico y la imposibilidad de abordarlo sólo históricamente como un dato puramente objetivo. En este contexto, el exegeta luterano *Rudolf Bultmann*

(1884-1976), en abierta crítica a la teología liberal alemana, comenzó a sistematizar la visión de Kähler, a partir de su proyecto de *desmitologización*. Buscaba respuestas frente a la brecha existente entre el Cristo predicado por el Kerygma cristiano y el Jesús histórico del pasado.

El principio luterano de la *sola fides* es fundamental para comprender la teología de Bultmann. El creyente debe evitar cualquier *sacrificium intellectus* que lo ayude a aceptar su fe como fruto de un mérito intelectual propio. La fe ha de ser comprensible por sí misma, para evitar, precisamente, cualquier intento de creer en lo absurdo (*credere quia absurdum*) de ciertos relatos, revestidos de leyendas míticas que afectan la adecuada comprensión de la fe, tal y como sucede con los milagros al ser pensados como prodigios sobrenaturales que realmente ocurrieron³⁰. Para que la fe pueda ser comunicada y aceptada en su gratuidad, la predicación debe expresar una comprensión clara de los contenidos de la fe. Lo acontecido en Cristo no puede ser racionalizado, pero sí desmitologizado de todos aquellos revestimientos literarios que no contribuyen en su adecuada y auténtica comprensión³¹.

El 6 de junio de 1941 Bultmann ofreció una conferencia intitulada *Nuevo testamento y mitología*. En ella se preguntaba en qué sentido la fe podía superar las barreras de la historia, más aún, cómo se podía acceder a un personaje histórico cuya vida se encontraba separada por una distancia insalvable y, sin embargo, tenía que seguir siendo válido y actual para el hombre contemporáneo. Su propuesta se distancia tanto de la teología tradicional que concebía a la

³⁰ Es por ello que Bultmann acepta sólo una concepción de milagro como *Wunder* que significa un acontecimiento maravilloso y sorprendente, antes que como *Mirakel* que implica un prodigio que rompe con el orden natural del mundo.

³¹ Para Bultmann la fe no es sólo *fides quae creditur* (el objeto o contenido creído), como lo era para Karl Barth, sino ante todo *fides qua creditur*, el sujeto que cree. El talante subjetivo no pretende anular el contenido objetivo de la revelación, sino marcar el horizonte desde donde es comprendido y adquiere sentido existencial. Ahora bien, la fe del sujeto no existe en sí ni para sí, sino que subsiste en la objetividad de sus contenidos transmitidos por el Kerygma cristiano. La superación de una visión objetivista de la fe es posible en Bultmann gracias a un círculo hermenéutico que logra establecer entre el creer (*glauben*) y el comprender (*verstehen*), apartándose del planteamiento más formal de la fe (*fides quae creditur*) de Barth. El viejo esquema escolástico pensado entre la *fides* y el *intellectus*, ahora será expresado en otros términos: *glauben* (creer) y *verstehen* (comprender). La fe es una forma constitutiva de la propia historicidad del ser humano que traduce la existencia en un acto por el cual se comprende creyendo.

persona de Jesús a partir de su preexistencia y encarnación, como de la teología liberal que lo comprendía como un gran maestro, un hombre de virtud y recta moral. La tarea emprendida por Bultmann tendrá como horizonte la desmitologización del mensaje cristiano transmitido en el Nuevo Testamento y su consecuente traducción en un lenguaje antropológico y existencial comprensible y lleno de sentido para el hombre contemporáneo. Un lenguaje que pudiera expresar a Cristo como acontecimiento salvífico para el hombre de hoy. La desmitologización no pretende negar la veracidad de los textos neotestamentarios, sino introducirlos dentro de una inteligencia hermenéutica³², como método de interpretación (*Deutungsmethode*), que busque explicar existencial y antropológicamente la verdad contenida en ellos, pero representada en forma de mitos.

Ya en 1926 había expuesto su concepto de historia en su conocido libro *Jesús*, que luego será intitulado *Jesús y la palabra*. La historia no ha de entenderse como cúmulo de hechos y datos comprobados, sino a partir de una serie de decisiones personales (*Entschlossenheit*) que afectan la propia existencia. Sólo así, el sujeto se implica en la propia objetividad de lo acontecido. Para Bultmann la historia es historicidad (*Geschichtlichkeit*), antes que *factum*. La veracidad del texto bíblico consiste en escucharlo y dejar que nos interroge y cuestione. La Palabra de Dios se relaciona con el hombre por oposición o contradicción (*Widerspruch*), cuestionando la existencia personal. Sólo así se entiende el primado de la Revelación, como acto primero, y la respuesta del hombre como acto segundo y horizonte único de su comprensión creyente. La Palabra nos llega mediante el anuncio, que es el *Kerygma*, lo que ha sido transmitido por la comunidad cristiana, y que al ser predicado se torna en revelación que me alcanza

³² En 1950 Bultmann publica un ensayo titulado *El problema de la hermenéutica*, en el que logra una síntesis de su teoría de la interpretación. Toda comprensión implica una precomprensión (*Vorverständnis*) que se enmarca dentro de una relación vital (*Lebensbezug*) del intérprete con el texto o cosa interpretada. En ella confluyen, a su vez, los presupuestos (*Voraussetzungen*) y los prejuicios (*Vorurteile*) de los que habrá que liberarse. Siguiendo a Heidegger, el dato interpretado será siempre fruto de un acto de asunción por parte del intérprete, y nunca meramente objetivo. Sin esta objetividad cómo entender, entonces, la historia de Jesús. Si ésta ha de recuperarse desde la reconstrucción de su personalidad y los hechos que caracterizaron su vida, entonces carece de importancia, pues por una parte no hay una certeza de que fueron sus palabras y hechos, y por otra parte comprender a Jesús no significa buscar la veracidad de los hechos y dichos del Jesús histórico (*Jesús, mitología y desmitologización*).

en la situación vital de mi *aquí y ahora*. En este proceso se me invita a decidirme en un acto de fe. El *Kerygma* no puede comprenderse como el mero contenido objetivo de la revelación, no es un depósito de la fe por aprehender, sino el acontecimiento mismo de la revelación, en cuanto hecho (*factum*) histórico ocurrido en la persona de Jesús que se da en el *fieri pro me*, y sólo así acontece realmente.

La distancia entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe* sólo puede ser superada en el propio anuncio del *Kerygma*. El valor de Cristo sólo lo encuentra en tanto y en cuanto su realidad se hace presente en ese anuncio, en la predicación, pues la revelación es el *Kerygma* mismo en su actualidad y vigencia existencial. El acontecimiento salvífico no puede limitarse al recuerdo de un hecho del pasado, pues es la palabra misma que anuncia, interpela, exige y promete, como acontecimiento siempre nuevo y significativo para el hombre actual *hic et nunc*. La conclusión es obvia. No sólo no es necesario acceder al Jesús histórico para la fe, sino que el mismo *Kerygma* no necesita de un fundamento objetivo e histórico, pues la revelación sólo se actualiza y se hace presente en el *Kerygma* mismo, en la Palabra predicada. No tiene importancia alguna, ni relevancia para la situación creyente actual, lo que Jesús dijo e hizo, sino la predicación de la comunidad primitiva, pues la única fuente es el *Kerygma*. La comunidad creó el mito de Jesús como Señor, y ahora urge la tarea de desmitologizar el lenguaje cristológico neotestamentario. El acento viene puesto sobre el *anuncio* de la Palabra (Cristo de la fe), por encima del *acontecimiento* histórico revelado en Jesús de Nazaret (Jesús histórico). Según Bultmann, aunque pudiéramos saber algo del Jesús histórico, éste pertenece al pasado, y no al presente, y sólo se hace presente en el *Kerygma*.

La opción es clara: *historicidad* subjetiva e individual (*Geschichlichkeit*: nivel existencial) sin *historia* (*Historie*: nivel fáctico), *Palabra* (*Wort*) sin *acontecimiento* (*Geschichte*). Lo relevante no se encuentra en la pregunta por el *was*: qué revela Dios; ni el *wie*: cómo se revela; sino en el *dass*, es decir, el simple hecho de que se revela sin más, se da *hic et nunc* mediante el anuncio del *Kerygma* para que el hombre se decida y opte por la fe. Esta perspectiva se fundamenta en el propio giro hermenéutico que, según Bultmann, da sentido y conforma la estructura del Nuevo Testamento, según el cual el portador y anunciador del mensaje, Jesús de Nazaret, es ahora el anunciado y contenido en el mensaje neotestamentario³³. En este sentido, todo estudio del Jesús histórico será irrelevante para el núcleo de la fe y la forma cómo esta ha de ser vivida.

³³ “El portador antes del mensaje, entra ahora a formar parte del mismo mensaje,

Según Bultmann, la pregunta fundamental y decisiva no ha de girar en torno al Jesús histórico, sino en función del anuncio hecho por la comunidad primitiva sobre él. Frente a esta forma de comprender las relaciones entre la conciencia del propio Jesús y la predicación de la comunidad, ¿cómo es comprendida su persona y misión históricas? Jesús fue un maestro y profeta que se mantiene dentro de los límites de la esperanza escatológica judía y, que luego, la comunidad primitiva lo entiende y proclama a partir de la figura del Mesías. Con ello surge una mitologización de su persona y mensaje³⁴, influenciada por la leyenda de la figura helénica del hombre divino. El mensaje del propio Jesús no habría representado una novedad absoluta o una ruptura con el judaísmo de su tiempo, sino su posterior mitologización. Esta lectura mitológica de la figura de Jesús, hace de la teología de Bultmann una *crisología sin seguimiento*, es decir, sin referencia objetiva alguna a una persona histórica y su acontecimiento salvífico a partir del modo cómo vivió y asumió esa misma historia. Es por ello que, según el autor, la lectura mesiánica que hace la comunidad primitiva de Jesús, no se basa en la fuerza de su personalidad histórica, que llama e invita al seguimiento, también histórico, de su persona. “La comunidad primitiva se encuentra lejos de concebir su ir a la cruz como la acción de aquel que se entrega heroicamente a causa de ella. La comunidad no mira al poder de su personalidad”³⁵. La razón de esta interpretación la encuentra Bultmann en un proceso de helenización de los textos neotestamentarios que da forma al *Kerygma*, como la nueva estructura de la revelación divina³⁶.

es su contenido esencial; de anunciador se ha convertido en anunciado. Pero ¿en qué sentido? ¡Esta es la pregunta decisiva!”. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1987, 76.

³⁴ Cfr. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 76-77.

³⁵ “La significación mesiánica que Jesús tiene para la comunidad primitiva no se basa tampoco en que él sea entendido como personalidad que aparece detrás de su doctrina con una fuerza impresionante, ni en el hecho de que la piedad, la obediencia que él exige, estén vivientes en él de tal manera que induzca fascinando a su seguimiento a aquellos que están abiertos a su acción”. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 77.

³⁶ La consecuencia de este proceso lo resume Bultmann con las siguientes palabras: “se sobreentiende de por sí que la comunidad primitiva no ha reflexionado sobre la individualidad de la posición histórica y actuación de aquél cuya venida como hijo del hombre pondrá fin a toda la historia del mundo. Tampoco se fundamenta la fe de la comunidad en él como mesías en que ella entienda su aparición histórica en el sentido en que el AT y el judaísmo hablan de las personas y de los acontecimientos históricos como de acciones graciosas de Dios”. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 78.

La deshistorización de la persona de Jesús comporta la escatologización del mensaje cristiano transmitido por la comunidad primitiva, "porque la significación de Jesús como mesías-hijo del hombre descansa no en lo que él ha hecho en el pasado, sino en lo que se espera de él para el futuro"³⁷. Esto significa que la relevancia de su persona y mensaje podrá encontrarse sólo, y de manera absoluta, en el futuro escatológico mediante el cual Dios pone fin a la historia, antes que en la singularidad de la personalidad histórica y el mensaje del propio Jesús de Nazaret. La investigación no podrá nunca determinar *lo que Jesús dijo e hizo*, sino *lo que acerca de él se dijo y predicó*. La razón que llevó a la comunidad primitiva a hablar de esa manera mitológica sobre Jesús, y no de otra, fue que se consideró a sí misma como la comunidad escatológica de los tiempos finales³⁸, en la que se realizaría y cumpliría el Reino de Dios a través del acontecimiento decisivo de la venida definitiva de Jesús como el mesías³⁹. Sólo en este contexto de *autoconciencia escatológica de la comunidad primitiva* se puede comprender el uso de los títulos aplicados a Jesús dentro del *Kerygma* cristiano. Ni el título de Mesías, ni el de Hijo de Dios fue usado propiamente por Jesús, sino aplicado a él por la comunidad naciente que, bajo la influencia helenística, asumió un sentido mitológico y sobrenatural de la persona de Jesús⁴⁰.

En fin, el principio de la *sola fe* de la teología luterana había adquirido una traducción cristológica en el Cristo de la fe como única vía de acceso para conocer el acontecimiento de la Revelación en Jesús de Nazaret. Ahora el *Kerygma* será considerado como la nueva estructura de la revelación, revestida mitológicamente por el lenguaje helenístico, que vacía de sentido todo interés y preocupación por el acontecimiento histórico de la persona y misión del propio Jesús de Nazaret, para trasladar la investigación a lo que *sobre él* la comunidad

³⁷ Cfr. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 79.

³⁸ Cfr. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 80ss.

³⁹ "En la tradición sinóptica se pone de manifiesto el hecho de que la actuación de Jesús fue vista como el acontecimiento decisivo, al menos en una serie de palabras del Señor que hablan de su *venida o de su ser enviado*. Difícilmente (al menos en su mayoría) son palabras que tienen su origen en el Señor; son más bien producto de la comunidad; y en la medida en que han nacido ya en la comunidad palestinese (lo que no es reconocible en todos los casos) testimonian cómo compendian como un todo, retrospectivamente, la aparición de Jesús y su significación, justamente como envío divino por medio del cual la comunidad ha sido llamada, ha sido determinado su destino y sus problemas decididos". Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 88.

⁴⁰ Cfr. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, 93-98.

primitiva comprendió y expresó mediante su predicación. Docetismo y deshistorización se entrecruzarán y darán pie a una nueva etapa en la investigación sobre el Jesús histórico. La reacción a este planteamiento surgirá de los propios discípulos de Bultmann, que intentarán enmarcar las relaciones entre historia y fe a partir de un nuevo horizonte epistemológico y una nueva pregunta metodológica, que darán origen a una *nueva etapa en la investigación*.

2. La nueva investigación (*the new quest*): 1953-1980

2.1 *Primera perspectiva. El nuevo planteamiento del problema: continuidad entre el Jesús terreno y el Cristo de la predicación*

El 20 de octubre de 1953, Ernst Käsemann (1906-1998), discípulo de Bultmann, dictó en presencia de su maestro una conferencia en Marburg, que llevó como título *El problema del Jesús histórico*⁴¹. Su planteamiento cambiará la orientación de la pregunta en torno a este problema, dando inicio a una segunda etapa dentro de la investigación, conocida con el nombre de la *nueva investigación* (*new quest*). El problema seguía girando en torno a los conceptos de historia e historicidad⁴², según se les entienda como *Historie* (historia como hecho, *factum*) o como *Geschichlichkeit* (historia como comprensión existencial del acontecimiento en Cristo). La pregunta central de Käsemann expresa el estado de la cuestión para ese entonces: *¿comunican los evangelios realmente a la persona de Cristo o a la experiencia existencial transmitida en la predicación kerygmática por la comunidad primitiva?*

La búsqueda de Käsemann por una nueva hermenéutica lo llevó a plantearse la discontinuidad existente entre el Jesús histórico y el Cristo predicado (de la fe), en términos que se oponían a la postura de Bultmann. La discontinuidad no puede ser considerada como absoluta, ya que el *Kerygma* no es la única fuente de que disponemos. El Jesús histórico forma parte constitutiva en la

⁴¹ Esta conferencia se publicó en una edición de dos volúmenes con varios escritos del autor que llevó como título *Exegetische Versuche und Besinnungen*, entre los años 1960 y 1964 respectivamente. En español se encuentra disponible una selección de estos escritos en: Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca, 1978. La conferencia se encuentra en las pp. 159-189.

⁴² “Estamos todos sin excepción preocupados actualmente por el problema de una comprensión adecuada de la historia (*Geschichte*) y la historicidad, que para el teólogo tiene que concretarse necesaria y ejemplarmente en la cuestión del Jesús histórico y de su significación para la fe”. Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 160.

comprensión del Cristo de la fe, pues es el mismo y único Señor el exaltado y el terreno. Käsemann expone el status de la discusión en los siguientes términos: “del hecho de que no hemos recibido una tradición auténtica sobre Jesús más que arropada por la predicación de la cristiandad primitiva y recargada por ella, se dedujo que había sido la fe de pascua la que realmente había producido y formado el evangelio”⁴³. La postura de Bultmann, su maestro, había llegado a la siguiente tesis: “esto significa claramente que la fe cristiana se comprende aquí como la fe en el Cristo elevado, para la que el Jesús histórico en cuanto tal no posee ya ninguna importancia constitutiva”⁴⁴. El problema que Käsemann abordaba se planteaba en los siguientes términos: “la problemática de nuestra cuestión consiste en que el Señor elevado ha sustituido casi por completo a la imagen del Señor terreno, mas a pesar de eso la comunidad afirma la identidad de ambos”⁴⁵. ¿Cómo resolver este complejo problema en el que había caído la investigación?

La nueva pregunta debe abordar el problema de la historia, superando una noción factual que está destinada al fracaso en la investigación, para entrar en una noción dinámica del acontecimiento revelado, es decir, en el problema real de la historicidad (propia de la tensión entre *Geschichte-Geschichlichkeit*). Nuestra historia es muy distinta a la de Jesús. Vivimos otro contexto, hablamos otro lenguaje y pensamos desde otras categorías. Sólo accedemos al pasado mediante el relato que nos ha llegado, porque conocer los hechos del pasado es de poca relevancia para nosotros. “Ninguna historia se nos vuelve accesible más que por la tradición, ni comprensible más que por la interpretación”⁴⁶. Esta estructura propia de toda historia está ya implícita en la redacción de los escritos neotestamentarios. La comunidad no transmite meros hechos pasados, sino que los *actualiza* al comunicar lo que ha interpretado sirviéndose de la predicación. En este sentido, no comunica el mensaje *de* Jesús, sino el mensaje *sobre* Jesús, invitando al lector a sumergirse en la cuestión del significado mismo de la predicación cristiana para dar paso a nuevos desarrollos en cada época. “Porque la historia no se hace históricamente importante por la tradición como tal, sino por la interpretación; la mera constatación de unos hechos no basta, sino que se necesita la comprensión de los acontecimientos del pasado, que se hicieron objetivos y se quedaron fijados en unos hechos (...) Tener simplemente conciencia

⁴³ Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 159.

⁴⁴ Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 160.

⁴⁵ Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 188.

⁴⁶ Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 162.

de la historia (*Historie*) que vamos arrastrando detrás de nosotros no le da todavía a ésta, en cuanto tal, ninguna significación histórica, aún cuando esté llena de maravillas y milagros (...) La historia (*Geschichte*) no posee una significación histórica más que en la medida en que, por sus cuestiones y sus respuestas, habla en nuestro tiempo presente, encontrando por tanto unos intérpretes que entiendan esas cuestiones y esas respuestas para nuestro tiempo y se las presenten. Así es como la cristiandad primitiva transmitió la historia (*Historie*) únicamente en el Kerygma”⁴⁷.

Con estas afirmaciones Käsemann no pretendió alejar la posibilidad de llegar al Jesús histórico, pero sí tomar en cuenta dos elementos importantes: *primero*, que el acceso al Jesús histórico lo encontramos a partir del mensaje cristiano; y *segundo*, ese mensaje antes de acercarnos, nos hace más complejo tal acceso, por la estructura cómo está escrito y el modo según los distintos escritores sagrados han comprendido el sentido de lo histórico y su transmisión⁴⁸. En este sentido, los escritos neotestamentarios no nos dicen “como fue Jesús, él en sí mismo, sino en cuanto Señor de la comunidad que cree en él”⁴⁹. El mero conocimiento, si se pudiera, de sus hechos, no nos garantizaría la fe en él, sino la interpretación de su mensaje. Es por ello que “solamente en la decisión de la fe o de la incredulidad es donde esa historia (*Geschichte*) fijada de la historia (*Historie*) de Jesús puede convertirse de nuevo en historia (*Geschichte*) viva. Pero ésta es la razón de que no sepamos nada de esa historia, a no ser a través del Kerygma de la comunidad. Por consiguiente, no podía ni debía prescindir de su fe pascual ni establecer una distinción entre el Señor terreno y el Señor elevado”⁵⁰. La identidad viene así salvada, pero dentro de la aserción que reconoce lo irrelevante para la fe que representa la investigación del Jesús histórico, por las razones antes aludidas. Käsemann, en fuerte crítica a Bultmann, afirma que “la decisión de la comunidad primitiva no puede naturalmente llevarnos a suprimir el problema del Jesús terreno”⁵¹, a pesar de todos los problemas que esto implique,

⁴⁷ Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 164-165.

⁴⁸ “Ello no niega que hubiera un Jesús histórico. Pero reconoce que no podemos tener acceso a ese Jesús más que por medio del mensaje cristiano primitivo y que ese mensaje, lejos de abrirnos el precisamente ese acceso, nos pone obstáculos para llegar a él”. Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 166.

⁴⁹ Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 166.

⁵⁰ Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 167.

⁵¹ Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 168.

porque “los evangelios refieren su Kerygma, sea cual fuere lo que se piensa de su origen, precisamente al Jesús terreno”. La razón es obvia: “porque al identificar al Señor rebajado con el Señor elevado la cristiandad primitiva manifiesta que no se siente capaz de describir su historia haciendo abstracción de su fe. Pero al mismo tiempo declara que no tiene la intención de sustituir la historia por un mito, de colocar a una criatura en lugar del nazareno”⁵².

El criterio postpascual que da sentido a la relectura de la vida histórica de Jesús por parte de la comunidad primitiva, lo encontramos en la *escatología*. Esta da sentido a los hechos históricos y sus narraciones, superando toda noción cronológica y temporal del *factum*, para introducirlo en una auténtica construcción teológica que ha penetrado la vida de la comunidad como su nuevo intérprete. En este sentido, Jesús puede ser llamado Señor o leído desde su filiación divina. El nacimiento de Jesús ya no es visto como un hecho más, sino como un acontecimiento salvífico por su trascendencia escatológica. Asimismo sucede con su muerte y Resurrección.

La *Formgeschichte* ha contribuido enormemente con el estudio de los textos neotestamentarios pero, a su vez, nos ha dejado con una incertidumbre aún mayor, como consecuencia de una obsesión que ha pretendido buscar la autenticidad de cualquier texto. La credibilidad de los textos sinópticos resulta problemática a la hora de buscar una autenticidad objetiva. En fin, son más las preguntas que van surgiendo de las posibles respuestas logradas con certeza⁵³.

A pesar de todas las dificultades, sólo recurriendo a una adecuada recuperación del Jesús histórico podremos lograr un acercamiento más auténtico a la verdad expresada en el *Kerygma*. Este acercamiento al Jesús terreno significa, por una parte, que Jesús “no habría esbozado ninguna imagen del porvenir, sino que habría realizado lo que era necesario en el momento presente y habría colocado en el centro de su predicación, no ya a su persona, sino a su misión”⁵⁴. Sería la comunidad la que reconociendo su misión, confiesa su persona como Mesías e Hijo de Dios. Por otra parte, “nuestro estudio nos ha llevado a percibir el carácter específico del Jesús terreno en su predicación y a comprender a partir de ella aquellos actos suyos que podemos conocer por otra parte y su destino”⁵⁵. El problema es complejo pues no sabemos hasta qué punto Jesús se

⁵² Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 168.

⁵³ Cfr. Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 177-179.

⁵⁴ Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 186.

⁵⁵ Käsemann E., *Ensayos exegeticos*, 186.

identificó con las esperanzas apocalípticas de su tiempo y con las de la comunidad. Sin embargo, recuperar al Jesús terreno a partir de su predicación nos revela un dato fundamental y central en la persona de Jesús, *la presencia del Reino que se abre camino en el mundo*, luchando contra el mal y exigiendo una decisión de fe que adhiera a cada persona. Aunque no podamos decir con certeza cuántas y cuáles parábolas y palabras son auténticas de Jesús, la orientación escatológica que de su predicación se revela es obvia y se expresa con claridad en la noción del Reino, “porque efectivamente Jesús no vino a predicar unas cuantas verdades generales, religiosas o morales, sino a decir qué es lo que ocurre con la *basileia* que empieza a aparecer, esto es, que Dios se ha acercado a los hombres, en la gracia y en la exigencia. Jesús trajo y vivió la libertad de los hijos de Dios, que no pueden seguir siendo hijos ni gozar de libertad más que con la única condición de que vean en el Padre a su Señor”⁵⁶.

Con su aporte, Käsemann advirtió tanto a los que creían posible reconstruir los datos históricos del Jesús terreno, como a los que optaban por negar tal posibilidad para refugiarse en el Cristo de la predicación, que ambas posturas eran erróneas. Su crítica a la postura de Bultmann provocó una llamada importante frente al riesgo de nuevos docetismos. Negar y desinteresarse del Jesús histórico “sería, no solamente desconocer o eliminar al estilo de los docetas aquella preocupación de la cristiandad primitiva por identificar al Señor elevado con el Señor rebajado, sino también dejarse escapar que existen por lo menos en la tradición sinóptica unos cuantos elementos que el historiador, si quiere seguir siendo realmente historiador, tiene que reconocer sencillamente como auténticos”⁵⁷. Esta puerta abierta a la posibilidad real de encontrar palabras o dichos auténticos de Jesús, y no sólo sobre Jesús, provocó un nuevo giro en la investigación sobre el Jesús histórico y trajo un poco de optimismo frente a las conclusiones a las que había llegado la *old quest*.

Otro de los discípulos de Bultmann, *Günther Bornkamm* (1905-1990), atendió a este nuevo llamado y sostuvo, al igual que Käsemann, la relevancia que comporta la recuperación del Jesús histórico para la teología y la vida del creyente. Si bien es cierto que el Nuevo Testamento resume una pluralidad de testimonios sobre Jesús de Nazaret, ello no es indicio de escepticismo para la investigación, sino que comporta un gran reto que ha de derivar en una escucha atenta a aquellas personas que testimoniaron la vida y misión de Jesús. “De este

⁵⁶ Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 187.

⁵⁷ Käsemann E., *Ensayos exegéticos*, 188.

modo, dichos escritos siguen proclamando su palabra, en el hecho precisamente de responder con toda su pluralidad de voces a la pregunta no de quién *fue*, sino de quién *es* Jesús”⁵⁸. La crítica iniciada por los discípulos de Bultmann, comportó un cambio significativo en la orientación y el modo cómo se debía abordar la investigación del Jesús histórico, “lo cual significa hablar de aquél que no sólo está *en este libro*, sino – y ello, en el múltiple sentido de la palabra – *ante él*”⁵⁹. La consecuencia de este giro la expresó Bornkamm de dos maneras, una subjetiva y otra objetiva. Si bien es cierto que cuando el problema es apreciado *subjetivamente* se llega a la conclusión necesaria que Jesús no es el autor de los evangelios, no es menos cierto, y con ello supera la posición de Bultmann, que visto *objetivamente* “cada una de las afirmaciones neotestamentarias ha de ser comprendida y medida por respecto a él”⁶⁰, pues la medida y norma de todo *Kerygma* no deriva de la propia predicación e interpretación de la comunidad primitiva, sino del mismo Jesús histórico, y en el centro de su proclamación encontramos al Reino de Dios, como noción fundamental para comprender su misión y personalidad histórica, pues “el reino de Dios irrumpe ya con la palabra suya, con su actuar y su actitud en el mundo”⁶¹, revelando lo decisivo que era para Jesús la cercanía de Dios, dentro de la tensión dinámica propia del actuar divino, pues “el reino de Dios es futuro y presente a la par, no algo que se resuelva en el mero presente”⁶². Este nuevo punto de partida se fundamenta en la recuperación del mensaje del Jesús histórico como auténtico *evangelio* (Buena Noticia) que inspiró y dio forma al testimonio que de él luego darán los distintos *evangelios*. Sólo en esta continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, adquiere sentido y relevancia el texto neotestamentario, en cuanto es expresión de una fe en el Jesús terreno, el Jesús histórico que vivió, padeció y murió, y que

⁵⁸ Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1975, 156.

⁵⁹ Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 19.

⁶⁰ Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 20.

⁶¹ Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 23.

A partir de la p. 20 Bornkamm desarrolla la noción del Reino en Jesús y su relevancia.

⁶² “Los pobres de la primera bienaventuranza no se hallan aún en el cielo, los que lloran no son todavía los rientes, de los hambrientos no se dice que miren su indigencia como saciedad (Lc 6, 20s; Mt 5, 3s). Las primeras peticiones del padrenuestro (Lc 11; Mt 6) presuponen la cruda y áspera realidad de que el nombre de Dios es escarnecido y que su reino aún no está aquí. Pero, ni mucho menos, viene por ello Jesús a consolar en vistas a otro mundo distinto y mejor; porque el Dios venidero está ya ahora actuando y organizando sus planes”. Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 24.

luego de la Resurrección es predicado por la comunidad primitiva bajo la estructura del testimonio y el sentido soteriológico de su misión. En abierta crítica al dualismo y el neodocetismo Bultmaniano, Bornkamm logra afirmar que “Jesús es el *Cristo*, el que trae la salvación. Pero este título de majestad designa al hombre histórico *Jesús*, y en consecuencia no lo sustituye por ninguna figura mítica”⁶³.

2.2 Segunda perspectiva. El regreso al Jesús histórico: nueva búsqueda de las *ipsissima verba et facta Jesu*

La investigación de las fuentes se había centrado, hasta entonces, en el *criterio de semejanza*, según el cual la autenticidad de una palabra, un hecho o un tema en la vida de Jesús viene confirmada al no derivarse ni del Judaísmo ni de la Iglesia primitiva. Aunque el criterio había sido aceptado por la mayoría de los exégetas, tenía un punto débil, se regía por el principio hermenéutico de la *originalidad absoluta*. Toda palabra auténtica pronunciada por Jesús tenía que ser absolutamente original. La consecuencia era obvia: se abría una brecha que negaba la continuidad real entre Jesús y el Judaísmo⁶⁴. Con esta crítica metodológica Joachim Jeremías (1900-1979) iniciaba una nueva perspectiva en la investigación del Jesús histórico, que permitía superar el hondo dualismo y neodocetismo que había alcanzado su máxima expresión con Bultmann. Según Jeremías, “el origen del cristianismo no está en el Kerygma (no son las

⁶³ Continúa el texto: “La vinculación y unificación de ambas palabras, un nombre humano-terreno (Jesús), junto con un nombre de majestad divina que rompe las fronteras de un ser humano histórico y los límites de un entonces y un allí pretéritos, forma parte desde aquel momento del mensaje cristiano y, a la par, desde la antigüedad hasta nuestros mismos días, viene a ser piedra de extrañeza y contradicción”. Bornkamm G, *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, 34.

⁶⁴ Al referirse al criterio de semejanza, Jeremías sostiene que “tiene un punto débil: la comparación que hace de las palabras de Jesús con las ideas religiosas del judaísmo palestino y de la Iglesia primitiva se basa unilateralmente en el principio de la originalidad. Y, en consecuencia, abarca sólo en parte las palabras de Jesús que deben considerarse como primitivas. Todos los casos en los que Jesús recoge material ya existente, ya sean ideas apocalípticas o proverbios del judaísmo tardío o expresiones corrientes en el medio ambiente en que vivía Jesús; todo ese se escapa a través de la red. Y también se escapan los casos en que la iglesia primitiva transmitió inmutablemente palabras de Jesús, como la invocación de ‘*abba*’ con que Jesús se dirigía a Dios”. En fin, termina Jeremías

experiencias de pascua que los discípulos tuvieron), sino que el origen del cristianismo es un acontecimiento histórico, a saber, la aparición del hombre Jesús de Nazaret, que fue crucificado por Poncio Pilato, y el mensaje de este Jesús de Nazaret⁶⁵. Se pasaba de una investigación que se había centrado en las palabras que la comunidad primitiva había transmitido *sobre* Jesús, a las palabras y mensaje *de* Jesús de Nazaret, pronunciadas y creídas por él. Con esta nueva perspectiva se superaban dos creencias hasta entonces dominantes en las primeras etapas de la investigación. Por una parte, que los evangelios no son biografías que servían de fuentes para redactar una vida de Jesús; por otra parte, que los relatos evangélicos son expresiones de fe de la comunidad y están al servicio del testimonio dado por ella. Esto no significa que el *Kerygma* esté al origen del cristianismo como una especie de realidad que no encuentre su sentido y referencia en las propias palabras y los hechos de Jesús de Nazaret, como expresión del acontecimiento histórico de la revelación de Dios en Jesús⁶⁶. Por ello, será urgente para Jeremías la recuperación del Jesús histórico, pero a partir de su *predicación*. Sólo en su propia predicación podemos descubrir la *pretensión* que tuvo Jesús realmente, lo que él creyó y esperó, revelando así la conciencia que tenía de su misión y su persona, y el carácter histórico-escatológico de su mensaje⁶⁷.

Esta pretensión histórica queda contenida en la palabra *Abba* como *ipssísima vox Iesu*⁶⁸, que revela tanto una relación filial única y particular con

afirmando que este criterio: “mengua y deforma el hecho histórico, porque desatiende una realidad: la continuidad entre Jesús y el judaísmo”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, Salamanca, 1993, 14-15.

⁶⁵ Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1989, 205-206.

⁶⁶ “Tenemos que recorrer incesantemente este camino hacia el Jesús histórico y hacia su predicación (...). Todos tenemos que saber quién fue el Jesús histórico y cuál fue su predicación. No podemos eliminar el escándalo de la encarnación, del hecho de que el Verbo se hiciera carne”. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 207-208. También en la pág. 207 había afirmado: “*tenemos que volver al Jesús histórico y a su predicación. No podemos pasar indiferentes junto a él*”.

⁶⁷ Cfr. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 210.

⁶⁸ “El que reconozca únicamente el hecho (y no sé cómo alguien podría negarlo) de que la palabra *abba* es *ipssísima vox Iesu*, ese tal, si entiende bien la palabra y no la desvirtúa, se encuentra ante la pretensión que Jesús tenía de su propia majestad”. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 212.

Dios, como “la pretensión que Jesús tenía de obrar como representante y plenipotenciario de Dios”⁶⁹. Esto significa que “toda la predicación de Jesús estaba sustentada por el conocimiento de la futura intervención de Dios en la historia, el conocimiento de la crisis que se avecinaba, el juicio de Dios, y la importancia que tenía el que, dentro de ese marco, anunciase él la irrupción presente del reinado de Dios. Se ha visto que Jesús no era el rabbi judío, el maestro de sabiduría o el profeta. Sino que su mensaje acerca de Dios (que hacía ya partícipes de la salvación a los menospreciados, a los maltratados, a los desesperanzados) contradecía a toda la religiosidad de su época: más aún, significaba el final del judaísmo”⁷⁰. En este sentido, la relevancia del Jesús histórico consiste en redescubrir la revelación misma de Dios en Jesús, ver detrás de cada palabra y hecho de Jesús una *pretensión particular y única* que plantea cuestiones fundamentales a los contenidos de la fe. En fin, “esta pretensión de majestad es el comienzo del cristianismo” y por ello, el estudio del Jesús histórico es “*la tarea central de la investigación acerca del nuevo testamento*”⁷¹.

¿Cómo queda entonces el status del *Kerygma*, de la predicación de la Iglesia primitiva? Si bien es cierto que esta nueva perspectiva en la investigación sitúa al Jesús histórico como problema fundamental y tarea central del cristianismo y la fe, también es cierto que no pretende negar el *Kerygma*, pues tanto absolutizar al Jesús terreno sería un ebionitismo, como absolutizar al *Kerygma* desembocaría en un docetismo⁷². La relación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe se explica a partir de la tensión propia que surge entre el *llamado* y la *respuesta*. La predicación de la Iglesia primitiva es respuesta al llamado de Dios, es testimonio de fe y expresión de una creencia y un seguimiento. Sólo en este sentido se puede entender que Jesús de Nazaret, en su mensaje y predicación, es la *norma* y *medida*, el criterio fundamental de toda expresión posterior de la fe⁷³. La recuperación del Jesús histórico implica distinguir entre el concepto de revelación y el de *Kerygma*. Los evangelios dan testimonio de la revelación, más no son la revelación misma. En este mismo sentido se afirma

⁶⁹ Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 212.

⁷⁰ Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 210.

⁷¹ Cfr. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 212.

⁷² Cfr. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 213.

⁷³ “Lo decisivo es el llamado, no la respuesta. El multiforme testimonio de la fe de la comunidad primitiva, el testimonio de Pablo, el testimonio de Juan, el testimonio de la Carta a los hebreos, deben medirse por la norma de la predicación de Jesús”. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 214.

que la Iglesia, mediante su predicación, da testimonio de la revelación, del Jesús crucificado (Gál 3,1; 1 Cor 2,2), más no está por encima de él, que es su Señor⁷⁴, porque sólo él es el criterio y norma de la revelación, la medida y fuente de la predicación.

La teología de Jeremías no pretende una recuperación formal de las palabras y hechos de Jesús, sino aquellos contenidos históricos expresados en dichas palabras y hechos que revelan su auténtica y real pretensión. Por ejemplo, la paternidad de Dios, expresada con el término *Abba* no sólo dice de la forma de la relación que Jesús tenía con Dios, sino que nos remite a los contenidos históricos concretos de esa relación que se constituyen en el tema central de toda su predicación: la cuestión del *Reino de Dios*⁷⁵. La noción del Reino es siempre dinámica, antes que espacial o estática. Se refiere al modo de ejercer la autoridad y gobernar. Es un término relacional que “designa la soberanía de Dios *in actu*, en primer lugar, en contraste con la soberanía del rey terreno, y luego también en contraste con toda soberanía en el cielo y en la tierra”⁷⁶. Es Dios el sujeto del Reino y quien lo realiza mediante su acción de justicia soberana. Para el judaísmo este Reino denota dos realidades, una presente que ha comenzado y otra futura que será definitiva (Dn 4,31; 2,44)⁷⁷. El mismo Jesús usó esta expresión en sentido escatológico⁷⁸, pensando en un juicio final que precedería la irrupción definitiva del Reino de Dios. En las palabras y hechos de Jesús la expresión Reino de Dios significa que Dios viene y está cerca, en perfecta consonancia con la apocalíptica. La novedad, según Jeremías, radica en haber convertido dicha expresión en el *tema central* de su mensaje y praxis⁷⁹.

⁷⁴ “Tan sólo el Hijo del hombre y su palabra pueden dar autoridad a la predicación. Nadie más y nada más”. Jeremías J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, 214.

⁷⁵ Cfr. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 119ss.

⁷⁶ Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 121-122.

⁷⁷ “El judaísmo antiguo confiesa a Dios como el rey cuyo reinado, en el *eón* presente, se extiende sólo sobre Israel, pero que al fin de los tiempos ha de ser reconocido por todas las naciones”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 123.

⁷⁸ “En ninguna palabra de Jesús, la *basileia* significa el reinado duradero de Dios sobre Israel en este *eón* (...). Lejos de eso, la *basileia* se entiende siempre en sentido escatológico; designa el tiempo de salvación, la consumación del mundo, la restauración de la comunión – que había quedado destruída- entre Dios y el hombre. En todo ello, Jesús enlaza principalmente con Dan 2,44, según el cual el Dios del cielo erigirá un reino eterno y con Dan 7,27, texto según el cual al pueblo de los santos del Altísimo se le dará el reino (véase Lc 12,32)”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 125-126.

⁷⁹ Cfr. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 127.

Ahora bien, más allá de esta novedad de forma, encontramos otra de contenido, y que expresa la relevancia del Jesús histórico. El Reino pronunciado y practicado por Jesús habla de rostros concretos, de destinatarios de la acción de Dios en esta historia presente. Lo novedoso, según Jeremías, radica en el escándalo que representaban los *destinatarios* de su mensaje, los *pobres*⁸⁰, los *pecadores*⁸¹, los *publicanos* (Mt 21,31; Lc 18,11). Estos destinatarios preferenciales en su praxis histórica o “seguidores de Jesús consistían predominantemente en personas difamadas, en personas que gozaban de baja reputación y estima: los *’amme ha’araç*, los incultos, los ignorantes, a quienes su ignorancia *religiosa* y su comportamiento *moral* les cerraban, según la convicción de la época, la puerta de acceso a la salvación”⁸². Estos destinatarios son aquellos a los que Jesús invita al banquete de la salvación, al banquete divino. A estos pecadores y rechazados por la sociedad y la religión les ofrece el perdón de los pecados mediante palabras y acciones que producían gran escándalo entre los fieles observadores de la ley.

Un hecho constante a considerar en la praxis de Jesús que expresa el escándalo que producían sus acciones, se encuentra en las diversas escenas que giran en torno a las comidas. Estas eran expresión de reconocimiento y respeto por las personas invitadas. Significaban una oferta de paz, fraternidad y perdón. Aquellos valores que Dios, su Padre, les había enseñado, y que ahora él enseñaba a sus discípulos mediante gestos, oraciones (Padre Nuestro) y acciones (banquetes) concretas e históricas. El Reino para Jesús se abre a aquellos que son capaces de reconocer a Dios como Padre y vivir filialmente la fraternidad con los demás. El amor del Padre se dirige a aquellos despreciados y rechazados por la sociedad y la moral de la época. Sin embargo, aunque el perdón de los pecados era posible mediante el arrepentimiento, y con ello la restitución de las relaciones con Dios, éste era concebido como una oferta que estaba condicionada por la penitencia, mientras que para Jesús se fundamentaba en la misericordia gratuita de Dios, como acontecimiento salvífico. Este es el gran escándalo del

⁸⁰ “La oferta de salvación que Jesús hace a los pobres resulta sumamente escandalosa”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 133.

⁸¹ “Cuando los evangelios hablan de los *pecadores* se refieren no sólo a las personas de mala conducta, sino también a las que ejercen profesiones que se tienen por viles”. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 134.

⁸² Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 137. Jeremías aclara la distinción en el uso de la palabra *pobre* según aparece en Lucas, quien la piensa desde la opresión exterior, y en Mateo, que acentúa la necesidad interior de la persona. p. 138.

mensaje de Jesús frente a sus contemporáneos más reservados y piadosos⁸³. Dios parece querer más a estos pobres y pecadores despreciados, que a los piadosos y cumplidores de la ley. Es por ello que Jesús no sólo habla de un Dios que es Padre, “sino que pretende actuar como representante de Dios. En su predicación se actualiza el amor de Dios hacia los pobres”⁸⁴. Esta pretensión remite directamente a la figura histórica de Jesús de Nazaret, a su predicación y praxis, a su fe en Dios y su entrega fraterna a los pecadores. De ahí la relevancia de esta recuperación, no sólo formal, sino de contenidos, del Jesús histórico para la teología y la vida del creyente.

3. La tercera investigación (*the third quest*): 1970/1980 hasta la actualidad

3.1 La revisión de las perspectivas: Jesús en el Judaísmo. La recuperación del Jesús judío a partir de escritores judíos en el siglo XX.

A lo largo del siglo XX comenzó a desarrollarse un nuevo interés por la figura histórica de Jesús por parte de investigadores judíos⁸⁵, tales como Joseph Klausner, C.G. Montefiore, Schalom Ben-Chorim, Paul Winter, Geza Vermes y David Flusser, entre otros. Con este nuevo interés se abre una novedosa perspectiva que pretende la recuperación de la imagen judía de Jesús, o un *Jesús en el Judaísmo*, que busca conocer su contexto histórico vital y doctrina religiosa como judío de la Palestina del I siglo. Esta nueva perspectiva logra romper con el criterio de desemejanza u originalidad absoluta, que había inspirado a la hermenéutica bíblica de la *New quest*, y que concebía a un *Jesús fuera del Judaísmo* o antijudío, al buscar la autenticidad de sus palabras y hechos en todo

⁸³ Cfr. Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 145.

⁸⁴ Jeremías J., *Teología del Nuevo Testamento I*, 146.

⁸⁵ Entre las obras que más se destacan podemos señalar a: **Klausner J.**, *Jesus of Nazaret. His life, times and teachings*, New York, 1929 (*Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Buenos Aires, 1971 y Barcelona, 1989 y 1991); **Montefiore C.G.**, *Some elements in the religious teaching of Jesus*, London, 1910, “The significance of Jesus for his own age” en *Hibbert Journal* vol. X (1911-12), “The originality of Jesus” en *Hibbert Journal* vol. XXVIII (1929), “What a Jew thinks about Jesus” en *Hibbert Journal* vol. XXXIII (1934-35); **Ben-Chorim S.**, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München, 1976 (Trad. *Brother Jesus. The Nazarene through jewish eyes*, London, 2001); **Winter P.**, *El proceso a Jesús*, Barcelona, 1983; **Vermes G.**, *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*, London, 1973 (*Jesús, el judío*, Barcelona, 1977), *Jesus and the world of Judaism*, Philadelphia, 1983, *The religion of Jesus the Jew*, Minneapolis, 1992 (*La*

lo que contrastara con el judaísmo de su época y el cristianismo primitivo. En el fondo mantenían un falso anhelo por encontrar a un Jesús absolutamente original.

Joseph Klausner (1874-1958) fue pionero en este nuevo interés por la investigación del Jesús histórico con su clásica obra *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas* (Cfr. nota no. 85), publicada por primera vez en 1922. Su Tesis es muy clara e iluminadora: “si no hubiera habido en la enseñanza de Jesús algo contrario a la visión del mundo de Israel, de ella no podría haber surgido una nueva doctrina tan irreconciliable con el espíritu del judaísmo”⁸⁶. Su argumento lo funda sobre dos presupuestos históricamente constatables: Por una parte, Jesús nació, vivió y murió en Israel siendo judío; por otra, los discípulos se alejaron de Israel y fueron rechazados por los sectores judíos más poderosos, provocando el nacimiento del cristianismo⁸⁷. El interés de Klausner marcará el horizonte de la nueva perspectiva y el método de la investigación sobre el Jesús histórico, sembrando los nuevos problemas e intereses que, a partir de los años 70' y 80', inspirará y asumirá la llamada *Third quest*⁸⁸. Este nuevo punto de partida metodológico de Klausner asume la descripción de la época de Jesús, de su ambiente judío y sus enseñanzas en continuidad o posible oposición al judaísmo de su época⁸⁹. Su investigación no pretende demostrar superioridad alguna del judaísmo o del cristianismo, sino el reconocimiento de lo propio y diferente de cada una, y el papel del judaísmo en la época de Jesús de cara al nacimiento del cristianismo⁹⁰, con la intención de lograr “una idea más cierta del Jesús *histórico*,

religión de Jesús, el judío, Barcelona, 1995); **Flusser D.**, *Jesus in Selbstzeugnissen*, Hamburg, 1968 (*Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, 1975), *Das Christentum, eine jüdische Religion*, München, 1990 (*El cristianismo, una religión judía*, Barcelona, 1995).

⁸⁶ Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 9-10.

⁸⁷ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 9.

⁸⁸ La expresión *Third quest* fue usada por primera vez en: Neil S. – Wright T., *The interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford, 1988, 379-403.

⁸⁹ “Este es el problema más importante (aunque no el único) que trataremos de resolver en este libro. Mediante una descripción completa de la época de Jesús y de su ambiente judío (en primer lugar), y (en segundo término) a través de la descripción de su vida y enseñanzas (que, como en el caso de cualquier gran iniciador, son una y la misma cosa), alcanzaremos una idea clara de lo que había en él del judaísmo primitivo y del de su tiempo y, probablemente, sobre lo que en él se oponía al judaísmo de su época y al de las generaciones pasadas y futuras de Israel”. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 10.

⁹⁰ “El hecho de que el judaísmo haya dado origen al cristianismo prueba que el último se asemeja mucho al primero, pero el hecho de que el judaísmo nunca se transformara

igualmente alejada de los dogmas cristianos y judío, que sea objetiva y científica de todos los modos posibles, que al mismo tiempo proporcione una visión de esta enseñanza semejante a las del judaísmo pero también muy alejada de ellas”⁹¹.

Esta nueva orientación en la perspectiva de la investigación sobre el Jesús histórico se debe en parte a la recuperación de las fuentes hebreas, griegas, latinas, apócrifas y canónicas de las que hace uso Klausner. El estudio comparativo de estas fuentes busca lo realmente histórico, antes que lo mítico o legendario, para clarificar las posibles confusiones que puedan presentarse. Por ejemplo, el Talmud habla de Jesús como un pecador, un hijo nacido de una unión regular y un mago que obraba prodigios, mientras que los Evangelios lo presentan como un maestro, nacido de una virgen, que obraba signos y prodigios por la fuerza del Espíritu Santo⁹². Al comparar las distintas fuentes surgen algunas confusiones, como la del origen ilegítimo de Jesús, según fue registrado en el *Talmud* en los días de los *amoraim*. Se decía que Myriam (=María), la madre de Jesús, había sido abandonada por su marido, José, por haber sido adúltera, y a Jesús se le llamaba Ben ha-Pantera, que significaba hijo de la Pantera. Se confundía el nombre del abuelo de Jesús y padre de José, Panther, con el de un soldado romano llamado Pantheras (Πανθηρας). A Jesús se le atribuyó el nombre de Ben ha-Pantera como burla frente al otro nombre de Hijo de la Virgen (υιός της Παρθενου), que los cristianos usaban con frecuencia⁹³. De esta confusión se dedujo que María había cometido adulterio con un soldado romano dando origen al nacimiento de Jesús. Klausner va identificando los distintos datos que aparecen en la tradición judía sobre Jesús, y con gran maestría y objetividad los va depurando de talantes apologeticos y dogmáticos, para lograr identificar aquellos elementos que hablen del Jesús histórico. De estas primeras fuentes llega a la conclusión de que su nombre fue realmente *Ieshua* (Jesús) de Nazaret, y que era considerado como alguien quien practicó la hechicería y la seducción, que se burló de los sabios y tenía cinco discípulos, que no vino a abrogar a la ley y que fue colgado en un madero (crucificado) como falso maestro y seductor, en

en cristianismo y siguiera su propio camino testimonia de modo notable que en muchos aspectos ambas doctrinas se difieren. Sólo resta mostrar en qué se parecen y en qué se diferencian, sin discutir en absoluto si tales diferencias constituyen o no desventajas”. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 10.

⁹¹ Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 11.

⁹² Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 19.

⁹³ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 22-24.

la víspera de Pascua⁹⁴. Asimismo niega el origen ilegítimo de Jesús y la descalificación de adúltera referida a su madre.

De las fuentes griegas y latinas Klausner obtiene otros datos. Encuentra que en las obras *Antigüedades de los judíos* y *Guerras de los judíos* de Flavio Josefo aparecen sólo dos textos que hablan de Jesús, describiéndolo como un maestro, un hombre sabio, un buen hombre, hacedor de prodigios, que atrajo a muchos judíos y griegos, y que fue condenado por Poncio Pilato. No acepta, sin embargo, la autenticidad del otro texto de Josefo en el que denomina a Jesús como el Mesías. En otra fuente extra bíblica como los *Anales* de Tácito, se habla de un Mesías o Cristo condenado a muerte por Poncio Pilato. Más que una autodenominación del propio Jesús, es un término de referencia que fue usado y se hizo popular en el transcurso de los primeros 15-20 años después de la muerte de Jesús. El estudio de estas fuentes no cristianas le permite a Klausner concluir: “que en Judea vivió un judío de nombre Jesús llamado el Cristo, el *Ungido*, que realizó milagros y enseñó al pueblo, que fue muerto por Poncio Pilato a instigación de los judíos, que tuvo un hermano de nombre Jacobo, ajusticiado por el sumo sacerdote Anás, hijo de Anás; que Jesús dio origen a una secta particular denominada cristianismo, que en Roma hubo una comunidad de esta secta cincuenta años después de la muerte del Maestro, y por causa de ella los judíos fueron expulsados de Roma; finalmente, que desde la época de Nerón la secta se expandió grandemente, consideraba a Jesús como divino y sufrió una severa persecución”⁹⁵. De las fuentes cristianas Klausner admite la historicidad de los evangelios Sinópticos y su enfrentamiento con el judaísmo farisaico de la época, pero son dos los argumentos que le crean problema por razones históricas: *primero*, que los judíos no podían aceptar a Jesús como Mesías, aunque él se pudo haber entendido así; y *segundo*, que tampoco podían aceptar a su doctrina como una vía de redención. A partir de estos datos iniciales, Klausner comienza su estudio de la figura histórica de Jesús en el marco de su autocomprensión y la posible comprensión que tuvo el pueblo judío de su persona y mensaje.

En medio de un contexto político en decadencia, una situación económica frágil, unas autoridades religiosas y políticas corruptas, el formalismo legal farisaico antes que moral, y la presencia del para entonces anciano Hillel, hombre de gran ética y virtud, Klausner sitúa a Jesús, inspirado por el entusiasmo popular de una nación que expresaba sus esperanzas mesiánicas en torno a sus

⁹⁴ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 44.

⁹⁵ Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 59.

expectativas del futuro inminente de Dios mediante la creencia del Reino de los cielos (=Dios) y el juicio final. La situación de la época de Jesús desdecía de la fe más noble y la auténtica moralidad, y negaba el verdadero reconocimiento de los *am ha-arets*, el pueblo común, los pequeños aldeanos que tenían una gran fe y devoción por lo religioso y sagrado. Estos pequeños y olvidados se interesaban por las leyes morales más que por las ceremoniales, y atendían a la voz de los profetas populares que creían en el mundo por venir, en la recompensa futura, en la instauración del Reino de Dios, en la edad mesiánica y el día del juicio. Estas eran las expectativas y esperanzas populares durante la época de Jesús, quien les dio una forma histórica única y peculiar con su vida ejemplar y sus sabias enseñanzas⁹⁶.

El pueblo veía en Jesús a un “galileo caminante, que enseñaba un alto ideal ético valiéndose de parábolas atractivas, y además realizaba milagros y curaba a los enfermos”⁹⁷. Pero, ¿cómo se comprendía Jesús, a sí mismo, en medio de aquél contexto? Jesús se llamó a sí mismo *Bar-nasha*, *Hijo del Hombre*, que en su uso cotidiano sólo significaba *hombre*, *yo* o *carne y sangre*, para distinguirse de los ángeles y las bestias. Dicha expresión aludía al título mediante el cual se referían para hablar del Mesías en la época previa a Jesús. Sin embargo, el uso que Jesús hacía de este título podía tener dos connotaciones importantes. Por una parte, se refería simplemente a un hombre corriente, pero por otra, señalaba a un profeta o al mesías esperado (en relación con el libro de Daniel y el de Henoch), a un hijo del hombre que vendría y asumiría, como Mesías, el

⁹⁶ “La imaginación popular encontraba satisfacción en estas promesas: esperaba que las cumpliera alguna gran figura humana que obraría maravillas y redimiría de la esclavitud y la desgracia a los judíos y a todo el mundo, por medio de sus poderes sobrenaturales. Este nacionalismo imaginativo era todo lo que quedaba en los corazones de las gentes sencillas, de los humildes de la tierra, grandes en la fe pero pequeños en los hechos. Las condiciones políticas degradadas, la esclavitud en el hogar y la dispersión en el extranjero, provocaron una grieta en la esperanza mesiánica (que era esencialmente nacionalista: la moral asociada a ella (el reino de los cielos en el sentido de gobierno de derecho decisivo) adquirió, por una parte, una tendencia universalista y, por la otra, una proclividad individualista (que apuntaba a la esperanza humana de que, en el mundo por venir, el individuo sería recompensado por sus buenos y malos hechos) (...). De este círculo de los ‘humildes de la tierra’ surgió Jesús de Nazaret; en él todos estos confusos fermentos recibieron una expresión única y poderosa”. Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 220.

⁹⁷ Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 250.

reinado eterno⁹⁸. Asimismo los prodigios y curaciones coincidían con la era mesiánica tan esperada. Su actitud se fue tornando peligrosa para ciertos sectores del judaísmo.

Sus curaciones en día sábado no estaban prohibidas por el Talmud, pues la salvación de una vida humana estaba por encima de las leyes del Shabat, como lo explica Klausner. El problema consistía en el uso que hacía Jesús de las curaciones en el día sábado, sin considerar cada caso o enfermedad, pues no todas tenían que curarse en el momento, sino que podían esperar, según la gravedad del caso. Esto aceleró la indignación y el distanciamiento de los fariseos⁹⁹. Otro hecho que lo fue distanciando de las autoridades y los fariseos, fue su actitud frente al perdón de los pecados, a partir de su trato con los publicanos y pecadores. Los fariseos vieron en ello un acto de blasfemia, pues sólo Dios podía perdonar los pecados¹⁰⁰.

Una vez que fue expulsado de Nazaret, luego de su predicación en la sinagoga donde leyó el texto de Is 61, comenzó a decir que el Hijo del hombre no tenía hogar ni donde recostar su cabeza. Era un caminante en tierra extranjera, un itinerante. Es ahí cuando surge la pregunta: ¿qué dicen los hombres de mí?, y ustedes ¿quién dicen que soy yo? A lo que siguieron sus enseñanzas sobre la necesidad de sufrir y morir. La idea de un mesías ajusticiado era incomprensible para la época, según Klausner¹⁰¹. Is 53 se refería a la nación, antes que a un ser individual. Ningún judío podía aceptar a un maldito de Dios crucificado. En Jesús existía la creencia de que el Hijo del hombre debía sufrir y, de este modo, el Mesías vendría y se manifestaría. Al avanzar hacia Jerusalén Jesús se consideró a sí mismo como un Justo¹⁰² que predicaba el arrepentimiento y el perdón, y cuya acción pública provocaría la venida del Mesías y la irrupción del Reino de Dios.

Jesús, como judío de su época, tenía una profunda convicción religiosa de la acción de Dios mediante su provocación histórica, pues era el tiempo del Mesías, y el Hijo del Hombre debía hacer lo debido para que Dios actuara y liberara a su pueblo, haciendo presente, de manera definitiva, al esperado Reino de los cielos. Esta creencia, tan alejada de la racionalidad de un hombre del

⁹⁸ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 248-249.

⁹⁹ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 272-273.

¹⁰⁰ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 271.

¹⁰¹ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 297-298.

¹⁰² Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 305.

siglo XX, estaba en perfecta consonancia con lo escrito en el libro de Daniel y el de Henoch, y era la creencia de Jesús de Nazaret, que enmarcaría el contexto de su autocomprensión¹⁰³. A partir de esta conciencia Jesús fue capaz, en la tradición de Jeremías 7,2, de echar a los mercaderes del Templo y denunciarlos como ladrones. Para los que venían de pueblos y aldeas este hecho representaba un escándalo. Con este acto Jesús ganó la aprobación del pueblo y el rechazo de los sacerdotes¹⁰⁴. Ocurría un desplazamiento de los oponentes de Jesús. Se pasaba de los fariseos, como figuras centrales de su oposición, a los sacerdotes y saduceos, quienes rechazaban su acción en las áreas del Templo, su réplica sobre la Ley de Moisés, la Resurrección, su actitud con los publicanos y pecadores, y consideraban hechicerías sus milagros y prodigios. Sin embargo, “él era uno de ellos: su firme creencia en el día del juicio y en la resurrección, en la edad mesiánica y en el reino de los cielos, era distintivamente farisaica; él no enseñó nada que, según las reglas de los fariseos, lo hiciera criminalmente culpable”¹⁰⁵.

El proceso a Jesús pasaba ahora a manos de los saduceos y betosianos, partido al que pertenecía el sumo sacerdote. Ellos no podían soportar su proclamación de Mesías, ni la incitación a un tumulto dentro de las áreas del Templo¹⁰⁶. Los saduceos se oponían a las ideas mesiánicas de la época, por miedo a ocasionar una revuelta política. Por ello, Caifás ordenó su arresto

¹⁰³ “En Jerusalén, la mayor y más santa de las ciudades de su pueblo, y en la fiesta de Pascua, el día de la redención (...) cuando se congregaban en esa ciudad peregrinos judíos de todos los extremos de la tierra allí, entonces Jesús proclamaría su llamado al arrepentimiento y a las buenas obras, anunciando que el Mesías había llegado... que *él mismo* era el Mesías, y que el precursor Elías ya había estado entre ellos en la persona de Juan el Bautista. Sus palabras habrían de producir el efecto buscado: todo el pueblo se arrepentiría. Luego vendrían tiempos difíciles, los días de los ‘tormentos del Mesías’ que sufrirían el Mesías y el pueblo por igual. Pero Dios obraría signos y maravillas: Roma sería derribada, ‘no con mano’, sino con ayuda divina; Jesús sería el ‘Hijo del Hombre’, vendría en las nubes del cielo, juzgaría a las doce tribus a la diestra de Dios y, con sus doce discípulos, juzgaría a las doce tribus de Israel. Con nuestra educación occidental del siglo veinte, una idea semejante nos resulta difícil de aprehender y creer; pero a Jesús, un hijo del Oriente de hace diecinueve siglos, visionario e inmutable creyente en Dios, esa creencia no le era más inconcebible que las leyes a los autores del *Libro de Henoch* y del *Libro de Daniel*”. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 311.

¹⁰⁴ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 312-313.

¹⁰⁵ Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 335.

¹⁰⁶ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 335-336.

inmediatamente y el Sanedrín sesionó de noche, lo que era ilegal, llevándolo a la crucifixión en la víspera del Shabat y de la Pascua.

Klausner descubre a un Jesús cercano al Judaísmo, tanto profético como farisaico. “Jesús era un judío, y judío siguió siendo hasta su último aliento. Su único propósito fue implantar entre los hombres de su pueblo la idea de la venida del Mesías y, mediante el arrepentimiento y las buenas obras, acelerar el fin”¹⁰⁷. En este contexto, entiende Klausner que el judaísmo de Jesús había producido una ruptura desde adentro, fruto de la influencia del judaísmo farisaico y del profético, para vitalizarlo a partir de principios morales tan sublimes que lo transformarían en algo opuesto y totalmente distinto al judaísmo (un no-judaísmo), sostenido por la doctrina de Jesús. Por ello, el mismo judaísmo tuvo que apartarlo por miedo a ser sustituido de manera absoluta¹⁰⁸. La razón de esta visión del judaísmo la encuentra Klausner en la idea que Jesús tenía de Dios. Si bien es cierto que para el judaísmo Dios era bueno y misericordioso, ésta estaba precedida por la justicia. Es decir, que la experiencia colectiva y nacional (de la justicia) estaba por encima de la conciencia moral individual y personal (de la misericordia). Esta inversión produjo gran incomodidad entre sacerdotes y saduceos.

La novedad de Jesús consistió en ser un gran maestro de moral, que antes de dirigirse a la situación política general de la nación como otros profetas, se enfrentó a los propios fariseos y sacerdotes. El problema fundamental consistía en que la predicación de su doctrina ética estaba descartando un elemento fundamental del judaísmo, su *sentido nacional* y no sólo personal. En palabras de Klausner: “Jesús descartó todos los requerimientos de la vida nacional. No se trata de que los relegara a su esfera separada en la vida de la nación. Los ignoró por completo. En su lugar estableció solamente un sistema ético-religioso ligado con su concepción de la Divinidad. En el mismo momento, anuló el judaísmo como fuerza vital de la nación judía, y también a la nación como tal. Pues una religión que posee solamente una cierta concepción de Dios y una moral aceptable para toda la humanidad, no pertenece a ninguna nación en especial”¹⁰⁹. Este fue el gran escándalo y lo que explica, a la vez, su originalidad, fundamentada en la espera mesiánica y en la proximidad del Reino de los cielos¹¹⁰.

¹⁰⁷ Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 368.

¹⁰⁸ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 376.

¹⁰⁹ Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 390.

¹¹⁰ “La ética de Jesús, no obstante, se funda en la naturaleza especial de su creencia en el día del juicio y en el reino de los cielos (los ‘días del Mesías’). Sólo después de que

El fin del mundo no es entendido por Jesús como el final de la historia, sino como la *nueva creación*, producida por Dios, en la que no habrá más pobres y tendrá sentido la distribución de los bienes, la abstención del matrimonio, el olvido de la familia y la opción por la perla preciosa. Estas ideas eran ajenas, en cierto modo al judaísmo, que no podía asociar la figura del Mesías con la divinidad, ni le atribuía un papel fundamental en la redención de la humanidad, ni lo veía como el intermediario entre Dios y los hombres. De ahí la imposibilidad de que los judíos lo aceptasen¹¹¹. Así se explica la novedad del cristianismo naciente a partir de un proceso de ruptura y discontinuidad surgido desde adentro del mismo judaísmo.

Si bien es cierto que Jesús se consideraba como un hombre normal, también es cierto que manifestaba creerse el Mesías por venir¹¹². Sin embargo, concluye Klausner, “Jesús, para el pueblo judío, es un *gran maestro de moral y un artista de la parábola*. Es el moralista por excelencia, para quien, en la vida religiosa, la moralidad lo significa todo”¹¹³. Esta es su originalidad, que si bien expresa su continuidad con el judaísmo, también marca su discontinuidad y novedad absoluta. Es por ello que esta nueva perspectiva abierta en la investigación sobre el Jesús histórico enmarcará a Jesús en el Judaísmo de su época aunque más allá del propio Judaísmo, buscando los posibles elementos de ruptura que permitieron, luego, el nacimiento del cristianismo.

Otro de los grandes autores judíos que enrumbaron esta nueva perspectiva fue Geza Vermes (1924-) con su trilogía: *Jesús el judío*, *Jesús y el mundo del Judaísmo*, y *La religión de Jesús el judío*¹¹⁴. Su tesis, en continuidad con Klausner, sostiene que la causa de su muerte ha de encontrarse en el siguiente razonamiento: haber provocado un conflicto entre los mercaderes al derribar sus mesas (acción inadecuada) en las áreas pertenecientes al Templo (lugar inadecuado), lo que causó el malestar de los sacerdotes en medio de la Pascua por temer una conmoción social como respuesta a la espera popular en la manifestación del Mesías (momento inadecuado)¹¹⁵. Dos serán las premisas

hayamos entendido la naturaleza de esta creencia podremos comprender cómo el judío Jesús alcanzó un extremo semejante en su doctrina ética”. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 397.

¹¹¹ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 405-406.

¹¹² Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 409-410.

¹¹³ Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 413.

¹¹⁴ Cfr. nota no. 85.

¹¹⁵ Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 12.

metodológicas de su investigación: que la investigación en torno al Jesús histórico, hecha por historiadores, no está precedida por la fe, y que es posible llegar a datos históricos fidedignos de la realidad judeo-palestinese en la época de Jesús, aún a pesar de contar con fuentes no históricas como los evangelios¹¹⁶.

El estudio de la figura histórica de Jesús en los sinópticos lo lleva a descubrir a un maestro popular, curador y exorcista que encaja con la Galilea del siglo I y la corriente carismática del judaísmo¹¹⁷. Vermes lo compara con figuras como el taumaturgo Honí (Onías) del siglo I a.C., y con Janina Ben Dosa, un contemporáneo de Jesús, aunque mucho más joven que él, que dan de comer a los hambrientos, se les refiere como profetas, curan a los enfermos y manifiestan una relación particular con Dios. La investigación de Vermes lo sitúa como un *hasid* galileo, un hacedor de milagros y profeta carismático, en fin, un hombre de Dios cuya personalidad sobresalió frente a otras de su tiempo. Jesús es apreciado como un curador carismático, maestro y profeta. ¿En qué sostiene tales conclusiones? Metodológicamente Vermes comprende a los Sinópticos no como un corpus independiente y aislado, sino dentro de un proceso evolutivo que responde a una etapa que forma parte de un largo proceso de desarrollo de la Biblia y otros escritos del judaísmo¹¹⁸. Se trata no sólo de recuperar la figura histórica de Jesús dentro del Judaísmo, sino de los mismos textos que hablan sobre Jesús dentro de la evolución e interpretación del mismo judaísmo. En este enfoque encontramos una novedad metodológica importante.

La primera problemática surge de la relación de Jesús con el judaísmo de su época. ¿Tenía intención de romper con él, de provocar una ruptura y un rechazo absoluto ante el cuerpo de las leyes mosaicas? En los evangelios sinópticos se presenta a Jesús como un Maestro frente al Templo y la sinagoga, más que como un participante en el culto. Jesús no aparece nunca orando en la sinagoga o en el Templo, sino en lugares solitarios y distantes de otras personas¹¹⁹. Sin embargo, se mostró respetuoso en cumplir con los ritos de la Pascua y ordenar su preparación, aunque aquí ya entramos en un problema que supera lo histórico, pues supone una conciencia en Jesús de crear una comunidad permanente. La contraposición que aparece entre las expresiones “se os ha dicho”

¹¹⁶ Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 19.

¹¹⁷ Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 19.

¹¹⁸ Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 24-25.

¹¹⁹ “Esta omisión constante del culto público es atribuible a una insistencia por parte de Jesús en el carácter privado, discreto e incluso secreto de la oración (Mt 6,5-6; Mc 12,40; Mt 23,14; Lc 20,47)”. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 31.

y “yo os digo”, parece insinuar un cierto desprecio frente a la Torá o la abolición de la Ley vieja. Sin embargo, cuando vemos su actitud frente al sábado, no estamos frente a una novedad de criterio, pues tanto la vida como el cumplimiento del sábado eran mandamientos conocidos. El problema, y de ahí la novedad, consistía en discernir el criterio que debía imponerse frente a una situación concreta, pues la salvación de la vida tenía prioridad siempre sobre el cumplimiento de la norma. Jesús se revela, aquí, como un gran maestro que sabe discernir la situación particular e individual, y asume con gran sabiduría y ejercicio de discernimiento el criterio de la vida humana por encima del otro que acentúa el cumplimiento del rito frente a cada situación en la que la vida humana corriera peligro¹²⁰. He aquí la novedad frente a la ley, que más que en una intención de ruptura, según Vermes se fundamenta en el sentido último que esta tenía para Jesús, pues mientras a los sabios rabínicos les preocupaba la formalidad jurídica de su cumplimiento, inspirados por un discernimiento que se movía en base a los criterios de permisión o prohibición solamente, “el rasgo más sobresaliente de la actitud de Jesús es un interés omnipresente por el objetivo último de la ley que él considera, primaria, esencial y positivamente, no como una realidad jurídica sino como una realidad ético-religiosa que revela lo que él consideraba la conducta justa y ordenada por Dios respecto a los hombres y al propio Dios”¹²¹.

En este sentido Jesús fue considerado un gran maestro itinerante que gozaba de gran autoridad carismática e incluso escritural¹²², aunque no pertenecía a ningún grupo en particular. Las figuras carismáticas no fundamentaban su autoridad en los códigos o leyes de la época, ni en las costumbres o acciones violentas, sino en prodigios y milagros que verificaran su misión y enseñanza. Estos carismáticos también eran conocidos como profetas en el judaísmo palestinese. La aceptación de sus palabras no se basaba, como en el caso de los

¹²⁰ “Ni en el campo de las leyes sabáticas ni en el de las normas dietéticas se puede sostener que Jesús se opusiera a su observancia. Su visión de la Torá y su percepción del principal mensaje de ésta debía de tener un matiz individual pero ni en general ni en ningún punto particular se le puede identificar como un maestro antinomista”. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 43.

¹²¹ Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 64.

¹²² Vermes sostiene que el uso escriturístico en la predicación y enseñanzas de Jesús se basa en las siguientes características: reutilización de palabras o frases bíblicas, cita de precedentes escriturales, deducción de un nuevo sentido por medio de la profundización o contraste, interpretación de cumplimiento tipo *peshar*, y el modelo midrásico que consiste en combinar diferentes pasajes de la Biblia en apoyo de la doctrina propuesta. Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 70.

escribas, en la citación adecuada de los textos bíblicos, aunque estos eran usados por Jesús, sino en sus propias acciones, en su personalidad, su modo de hablar y su estilo de vida. Y el origen de esto no se encontraba en la propia persona, sino en Dios, como profetas inspirados por el espíritu de Dios¹²³.

Otro elemento importante y central en la vida de Jesús, que le ayudó en su propia autocomprensión, se encuentra en los conceptos de Mesías y de Reino de los cielos, que eran comunes en la época. Existía un cierto talante político en la noción del Reino, que clamaba la presencia de un mediador, el Mesías, que instauraría el Reino de los cielos, luego de una gran batalla, en la que saldría victorioso el pueblo de Israel. Pero se fue haciendo popular otro talante muy importante para comprender la figura histórica de Jesús, el sentido escatológico o trascendente del Reino, que no implicaba, necesariamente, la figura de un mesianismo regio. En Daniel 7 se habla del “Anciano de los días” y de un “Hijo del Hombre”. Se trata del Señor divino que otorgaría el Reino a esta figura humana. Esta noción implicaba una batalla escatológica, antes que terrena o política, entre los hijos de la luz y los de las tinieblas. Asimismo, en I Henoc, un texto del siglo II aC, encontramos en un tono escatológico, la referencia a los justos que juzgarán a los malvados y que construirán una gran casa para el Rey eterno, en la octava semana de una historia compuesta de 10 semanas. Esta escatologización de la noción del Reino en el período intertestamentario no significó la desaparición de las creencias de un mesianismo político que instauraría el Reino de los cielos por la fuerza y la lucha política, de la que participaban algunos grupos. La creencia en esta dimensión escatológica del Reino no anulaba su acción ya presente en la historia, mediante hechos prodigiosos que lo anticipaban y evidenciaban como realidad futura, aunque ya presente, más no definitivamente.

En Jesús había una confianza total en que Dios intervendría, tal y como lo expresan sus parábolas, por lo que no se trata de una realidad meramente futura sino cargada de un gran dramatismo por la creencia de su proximidad histórica. Esta tensión, propia de lo escatológico, asume a lo histórico no sólo como lugar de la llegada e instauración del Reino, sino como lugar del inicio de su manifestación¹²⁴. Se trata de una presencia oculta, pero activa. En la Palestina de Jesús la creencia en el fin y la llegada definitiva del Reino, que exigía un

¹²³ Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 93-97.

¹²⁴ Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 166-171. “El Reino de Dios es un misterio sólo alcanzable mediante la cooperación humana. El punto culminante se espera,

arrepentimiento y cambio de vida absolutos, reinaba en el ambiente. Sin embargo, la noción del Reino en Jesús supera todos los elementos cosmológicos y de batallas escatológicas que acontecerían al final de los tiempos, en el período previo a su instauración. El talante novedoso de esta noción en la creencia de Jesús, se encuentra en su escatología individual y silenciosa¹²⁵.

Otro concepto clave para comprender la figura histórica de Jesús y su modo de comprender el Reino, lo encuentra Vermes en la noción de Dios como Padre. La paternidad divina era un concepto intertestamentario, pero “Jesús intenta inculcar a sus discípulos la actitud apropiada hacia Dios, y como las nociones de padre e hijo son correlativas, propone un modelo para el comportamiento de hermanos y hermanas”¹²⁶. Esta creencia en la paternidad de Dios tiene una implicación particular en su comprensión como Mesías, ya que “se cree que el Mesías, comparado con el status del judío ordinario, es hijo de Dios en un sentido elevado y, viceversa, se considera a Dios su Padre de un modo distintivo”¹²⁷. Dios Padre es el guardián del elegido. Esta correlación con el pensamiento rabínico coincide con el mensaje evangélico, especialmente con la interpretación del texto del Bautismo de Jesús según es narrado por Lucas. El problema, según Vermes, radica en que el uso de la palabra *Abba* era frecuente en el judaísmo de la época de Jesús, incluso los discípulos no pudieron haber notado alguna connotación especial y particular en Jesús al referirse a Dios como Padre. Lo que sí indicaba cierta particularidad era la *relación filial* que él manifestaba, pues ésta era propia de una persona santa, tanto en su relación inmediata y personal, como en su confianza y entrega absoluta a Dios.

¿Existía alguna diferencia sustancial en la práctica de Jesús respecto al Judaísmo de su época? Según Vermes, su diferencia u originalidad habría que encontrarla en la forma propia de su *judaísmo escatológico*, que centraba la atención en una actitud de fe individual, antes que nacional y colectiva¹²⁸. Se trata de una *escatología individual*, que se inicia con un acto personal de

súbito y próximo, en una manifestación no anunciada pero triunfal del poder divino”. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 177.

¹²⁵ Según Vermes, “la doctrina de Jesús sobre el Reino de Dios, aunque relacionada con sus antecedentes como lo que le sigue, es una creación substancialmente nueva que lleva el sello de la escatología individual, silenciosa y oculta y espectacular y culminante a la vez”. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 181-182.

¹²⁶ Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 186.

¹²⁷ Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 203.

¹²⁸ Cfr. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 224.

arrepentimiento que aparta a la persona del pecado, y la dirige hacia un proceso de conversión al Reino. Lo que traería el perdón y la presencia parcial del Reino¹²⁹.

En este contexto la figura histórica de Jesús se resume en un hombre santo y un profeta carismático, cuya imagen la describe Vermes con las siguientes palabras: “poderoso sanador de los física y mentalmente enfermos, amigo de pecadores, fue un predicador magnético de lo que constituye el corazón de la Ley, incondicionalmente entregado a salvar no a comunidades, sino a personas desvalidas. Siempre tuvo conciencia de la inminencia del final de los tiempos y de la intervención inminente, en un momento sólo conocido por Dios, de nuestro Padre que está en el cielo, que ha de revelarse pronto, el sobrecogedor y justo juez, Señor de todos los mundos”¹³⁰. Esta imagen de Jesús lo pretende recuperar como un personaje carismático significativo dentro del Judaísmo pero, sobretudo, fiel a él.

El último de los autores judíos que abordaremos y cuya colaboración ha sido significativa para comprender el estado actual de la investigación sobre el Jesús histórico es David Flusser (1917-), con su conocida obra *Jesús en sus palabras y en su tiempo*¹³¹. Flusser ubica a Jesús en su contexto histórico y religioso como judío que vivió el judaísmo de su época, lo que contribuye al cambio de horizonte que logra invertir las perspectivas hasta entonces manejadas por la exégesis cristiana. En la línea de Klausner, Vermes y tantos otros pensadores judíos, el problema del Jesús histórico remite necesariamente a la cuestión de la *judeidad* de Jesús y su particularidad de cara al judaísmo de su época. Esta es su contribución a la investigación histórica, cuyas incidencias en la posterior reflexión teológica no podrán ser obviadas. Aunque la intención del autor es “demostrar que se puede escribir una vida de Jesús”¹³², presenta una novedad metodológica respecto a los intentos ya superados por escribir biografías de Jesús tan criticadas en su momento por A. Schweitzer, al incorporar al análisis de la figura de Jesús de Nazaret los criterios propios de una rigurosa investigación

¹²⁹ “Si Jesús creyó *verdaderamente* que el Reino de Dios estaba próximo (y todas las pruebas de que disponemos indican que no había previsto lo contrario), su convencimiento de que quedaba muy poco tiempo para que la gente cambiase de conducta y se consagrara sin reservas a buscar el Reino impregnó toda su actuación y definió el carácter específico de la piedad que pretendía inculcar”. Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 227.

¹³⁰ Vermes G., *La religión de Jesús, el judío*, 245.

¹³¹ Cfr. nota. no. 85.

¹³² Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 21.

histórica de las fuentes. Su texto fluye con un estilo narrativo sencillo y agradable, pero inspirado por una interpretación basada en una sólida fundamentación histórica, coherente con la exégesis contemporánea.

Jesús, hijo de María (Myriam en hebreo) y José, fue un judío de Galilea nacido probablemente en Nazaret, donde vivió alrededor de treinta años. Su nacimiento en Belén procede de la creencia popular de que el Mesías debía ser descendiente de David y nacer en Belén. El verdadero centro de su predicación fue Galilea y sólo antes del desenlace de su vida se trasladó a Judea y Jerusalén. Jesús se experimentó como el elegido, lo que revelaba su conciencia profética. Hecho que se expresa en el acontecimiento de su Bautismo. Aquí se produce un dato significativo. Mientras los discípulos de Juan lo dejaban y regresaban a su casa, porque Juan no tenía intención de formar una secta, Jesús no regresa a su vida anterior y comienza a predicar la proximidad del Reino de los cielos, y practicar prodigios y signos milagrosos¹³³. Juan consideraba la cercanía del fin de los tiempos, que sería precedido por la venida del Mesías e inauguraría el juicio divino final. Frente a la pregunta de Juan si él era el que había de venir, el Mesías esperado, Jesús responde afirmativamente confirmando su pretensión con los prodigios y señales que realizaba, como manifestación de que el Reino ya había irrumpido. Este hecho queda confirmado cuando Jesús, en la sinagoga, leyendo un texto de Isaías afirma con autoridad: “Hoy se ha cumplido en vuestra presencia este pasaje” (Lc 4, 16-21). Con Juan comenzaba el tiempo escatológico, y ahora Jesús lo realizaría y llevaría a su cumplimiento y consumación. En este contexto se enmarca la autocomprensión de Jesús en torno a su misión.

Cabe la pregunta: ¿significa esto la existencia de una pretensión de ruptura con el Judaísmo de su época? Jesús no pretendió abolir la Ley mosaica, según Flusser, pero sí distinguió entre la pureza *moral* y la *ritual*, optando por la primera (Mt 23,25-26)¹³⁴. Su intención no era oponerse a la Ley de Moisés de manera absoluta, sino al modo cómo la Ley era ritualmente absolutizada por parte de los fariseos y colocada por encima del hombre y su vida moral. Con ello, “Jesús, pues, puso de relieve el aspecto moral de la vida frente al aspecto puramente formal de la observancia legal”¹³⁵. Esta creencia la manifestó con

¹³³ Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 46-48.

¹³⁴ Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 59-60. Especialmente en la pág. 60: “Podemos, pues, decir que para Jesús el valor moral estaba muy por encima del valor ritual”.

¹³⁵ Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 63.

acciones polémicas, por medio de las que perdonaba los pecados. Jesús, al curar, estaba perdonando los pecados, pues la creencia religiosa relacionaba las enfermedades con la existencia de un pecado en la persona. Sin embargo, Jesús reconoce el poder de la fe, antes que el de la curación en sí misma. Algunos adversarios lo acusaron de estar poseído por Belzebú, otros de ser un Blasfema.

Entre sus adversarios estaban los fariseos, que conformaban el grupo mayoritario en la época de Jesús, y los saduceos, que aunque eran los minoritarios, controlaban el poder religioso, económico y político. La polémica con ambos grupos no es exclusiva de Jesús, pues ya existía en la época y está registrada en la literatura rabínica. Sin embargo, la crítica de Jesús no se dirige a los fariseos en cuanto tales, sino a su conducta hipócrita y falsa (Mt 23,2-3)¹³⁶. Como taumaturgo carismático Jesús no se identificó nunca con ninguno de los grupos del judaísmo institucional¹³⁷. Es por ello que “la imagen, pues, que nos han conservado los tres primeros Evangelios es clara: Jesús, el judío, desarrolló su actividad entre los judíos y no quiso actuar más que entre ellos”¹³⁸. Su novedad, por tanto, no procede de la crítica a la Ley, o su pretensión de ruptura absoluta, sino de la articulación que hace de tres elementos existentes: el mandamiento del amor, el llamado a una nueva moral y su concepción del Reino de los cielos¹³⁹.

El judío contemporáneo a Jesús, consideraba a Dios como justo y misericordioso, que al castigar al pecador y premiar al justo estaba realizando una acción de justicia y equidad. Sin embargo, existía una cierta sensibilidad epocal frente a la insuficiencia de este principio moral y consideraba la práctica de la caridad con el prójimo como una condición indispensable para reconciliarse con Dios¹⁴⁰.

¹³⁶ “Esto se comprende si se tiene en cuenta que Jesús, a pesar de que debía de estar indirectamente influido por los esenios, como veremos, está profundamente enraizado en el judaísmo universal, no sectario, cuya ideología y conducta eran precisamente las de los fariseos”. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 68.

¹³⁷ Aunque la crítica de Jesús a los fariseos estaba dirigida a su conducta hipócrita, los mismos fariseos no participaron en el proceso que llevó a la muerte a Jesús. Hecho significativo para poder comprender la crítica de Jesús desde adentro del Judaísmo a la decadencia de su institucionalidad, pero sin pretender romper con ella de manera absoluta. Sólo cuando el cristianismo pasó a ser una religión no-judía se abolieron los preceptos de la Ley de Moisés. Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 72.

¹³⁸ Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 75.

¹³⁹ Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 76.

¹⁴⁰ “Aquellos círculos de la época en los que se había desarrollado de manera especial la nueva sensibilidad judía consideraban el comportamiento caritativo hacia el

Esta nueva sensibilidad que comenzaba a invertir las relaciones con el prójimo y con Dios parece ser la que Jesús predicó y practicó: “si vosotros perdonáis a los hombres sus ofensas, os perdonará también a vosotros vuestro Padre celestial; pero si no perdonáis a los hombres, tampoco vuestro Padre perdonará vuestras ofensas” (Mt 6,14-15). La raíz de este nuevo proceder aparecía ya en el Eclesiástico (Ecl 27,30-28,7). La exigencia de la reconciliación con el hermano superaba la vieja idea de la recompensa del justo propia del esquema de una justicia equitativa. La regla de oro anunciada por Hillel y que era común en el Judaísmo del primer siglo, invitaba a perdonar para ser perdonados y a no juzgar para no ser juzgados (Mt 7,12). Pero Jesús le había dado un valor agregado positivo y novedoso, el sentido de “amar al prójimo como a sí mismo” (Mt 22,39), jugando con una interpretación de Lev 19,18, y colocando este último como condición absoluta para el encuentro con Dios. Con ello superaba la creencia ya existente de “amar al prójimo y no odiar al pecador”, pues para Jesús no se trataba sólo de no odiar al pecador, sino de amarlo también y orar por él (Mt 5,44)¹⁴¹. En ello consistía su radicalidad y novedad.

Esta radicalidad del amor representa una originalidad en la interpretación de las relaciones con el prójimo y con Dios. Jesús coloca al mismo nivel dos mandamientos existentes: “Amarás al Señor, tu Dios, con todo tu corazón, con toda tu alma, con toda tu fuerza” (Dt 6,5) y “Amarás al prójimo como a ti mismo” (Lev 19,18), pero los invierte, en el sentido de que la reconciliación con el prójimo pasa a ser la condición absoluta para recibir y acoger el amor de Dios (Mt 22,35-40). La novedad no está en las palabras que dice sobre el amor, sino en cómo las entiende y articula dentro del conjunto de su práctica y enseñanza. Por una parte, supera la idea frecuente del temor a un castigo como acceso al encuentro con Dios, y la sustituye por la del amor gratuito y puro ante el servicio divino. Por otra parte, su amor no se limita al prójimo, sino que es incondicional, y se extiende al enemigo y al pecador¹⁴².

El amor como incondicional explica el por qué Jesús no sigue la línea de los esenios, que creían en el día de la venganza, en el que Dios actuaría retribuyendo al justo y castigando al malvado. Para Jesús, había que tratar a justos y pecadores por igual, pero su misión se dirigía, primordialmente, a los

prójimo como condición indispensable para reconciliarse con Dios”. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 78.

¹⁴¹ Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 81-84.

¹⁴² Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 89.

pecadores (Mc 2,16-17). Esta nueva moral, fundada en el amor incondicional al prójimo, encontraba su razón de ser en su noción del Reino de los cielos.

La creencia de la época en torno al Reino de Dios se sostenía sobre un esquema histórico-escatológico, con sus distintos talantes, a veces más histórico o más escatológico¹⁴³. Por una parte, se creía que Dios reinaba en el presente, pero que sólo en el futuro se revelaría a todos de manera definitiva. Este concepto implicaba un talante escatológico, la liberación definitiva de Israel por parte de Dios, que se realizaría al final de los tiempos. “Entre todos los judíos de la Antigüedad que conocemos, Jesús es el único que predicó no sólo que el fin de los tiempos estaba cerca, sino también que ya había empezado la nueva época de la salvación. Esta nueva época empieza con Juan el Bautista”¹⁴⁴. Jesús creía, pues, que estaba viviendo la época del Reino, que ya se había comenzado a hacer presente, pero que aún faltaba su irrupción definitiva. En cierta forma se acercaba a los rabinos antizelotas, con su talante escatológico, pero en otra se diferenciaba de ellos al creer que había comenzado ya la época del Reino, a partir de un determinado momento¹⁴⁵. Comprender esta noción del Reino como realidad ya presente, es lo que da sentido a su interpretación del amor incondicional y urgente de Dios a todos¹⁴⁶. Sin embargo, su novedad no radica sólo en el impacto social de su mensaje, sino en sus destinatarios primordiales: los pecadores (Mt 21,31-32) y la inversión en las relaciones que esto suponía.

En este contexto ¿quién es entonces Jesús para Flusser? Primero un taumaturgo, que en su relación filial, había sido elegido por Dios. Su experiencia

¹⁴³ Los zelotas, por ejemplo, creían en la esperanza de la liberación, pero a partir de una acción violenta de guerra que daría inicio a la acción escatológica y definitiva de Dios. Otros grupos sostenían una noción del Reino no escatológica.

¹⁴⁴ Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 107. También ver: Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, Barcelona, 1995, 53-56.

¹⁴⁵ Flusser habla de una *escatología en desarrollo* en el pensamiento de Jesús, relacionada con la noción del Reino de Dios sostenida por el rabinismo, para diferenciarla de la de los zelotas que era totalmente escatológica y la de los fariseos pacifistas que era no escatológica. Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 52.

¹⁴⁶ “En el mensaje del Reino se cumple lo que Jesús intuyó y quiso: revelar el amor incondicional de Dios hacia todos, derribar las fronteras entre pecadores y justos, declarar nula y vana la dignidad del hombre, hacer que los últimos sean primeros y los primeros últimos; y que los pobres, los hambrientos, los humildes, los que lloran y los perseguidos hereden el Reino de los cielos”. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 109.

filial implicaba tanto la conciencia de su destino como profeta¹⁴⁷, como su final trágico, como consecuencia de su enfrentamiento con la aristocracia sacerdotal de los saduceos, que lo llevó a concebir a los sumos sacerdotes como los viñadores asesinos que tenían el monopolio de Dios y de la economía¹⁴⁸. Sin embargo, esta conciencia de filiación no la identifica Flusser con la conciencia mesiánica, ni con la del Siervo doliente de Is, pues implicaría una intención de morir para expiar los pecados de los otros. “En un principio, pues, Jesús esperó a otro; pero, al final, debió de convencerse poco a poco de que él era el futuro Hijo del hombre (...). Semejante a un hombre, sentado en el trono de la gloria de Dios, ese juez majestuoso del final de los tiempos es la concepción más elevada del Salvador que jamás haya desarrollado el judaísmo antiguo”¹⁴⁹. Sólo en este sentido, y no desde el expiatorio, Jesús se comprendió a sí mismo como el *Mesías* al final de su vida¹⁵⁰, tal y como lo comprendió la comunidad primitiva una vez que muriera. En fin, Jesús tuvo una autoconciencia de ser el elegido, el *Ungido*, el más fuerte (Is 53) frente a los poderes del mal y, en este sentido, el *Mesías*¹⁵¹ que habría de venir como Hijo del Hombre al final de los tiempos para instaurar el Reino de los cielos entre pecadores y justos¹⁵².

¹⁴⁷ “Jesús entendió su filiación no en un sentido real (rey), sino como algo que pertenece —según su propia comprensión— a su dignidad profética”. Según él, también corresponde su futura muerte violenta a su misión profética: él morirá, como otros profetas, en Jerusalén”. Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 60.

¹⁴⁸ “Jesús entendió su filiación no en un sentido real (rey), sino como algo que pertenece —según su propia comprensión— a su dignidad profética”. Según él, también corresponde su futura muerte violenta a su misión profética: él morirá, como otros profetas, en Jerusalén”. Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 60.

¹⁴⁹ “La filiación de Jesús, pues, lleva no a la vida, sino a la muerte, que ya habían sufrido muchos profetas antes que él. A partir de la transfiguración la conciencia de su filiación divina estuvo estrechamente vinculada al presentimiento de su muerte. Por consiguiente, ya antes de su entrada triunfal en Jerusalén presintió su final trágico”. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 116.

¹⁴⁹ Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 123.

¹⁵⁰ “Yo estoy personalmente seguro de que el propio Jesús creyó ser el Mesías, el Hijo del Hombre esperado”. Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 60.

¹⁵¹ Cfr. Flusser D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, 152-153.

¹⁵² “En su esquema escatológico, Jesús se distinguió desde un principio de la aguda escatología de Juan el Bautista (y también de los esenios). Éste fue seguramente el motivo por el cual Jesús dejó la comunidad del Bautista. En cualquier caso, la observación realista del presente y la esperanza optimista en el futuro mesiánico son comunes a Jesús y al Judaísmo rabínico”. Flusser D., *El cristianismo una religión judía*, 47.

3.2 La apertura de las perspectivas: Jesús y el judaísmo de su época.

3.2.1 La recuperación del contexto y la negación de la escatología en la llamada *Third Quest*.

En torno a 1980 se va consolidando este nuevo modo de abordar la figura histórica de Jesús, a raíz de los aportes de la *investigación judía*¹⁵³ y los *estudios bíblicos* realizados por protestantes y católicos a partir de los años 60 y 70¹⁵⁴. También es de notar la influencia de la *escuela de Uppsala*, en los años 60, que resaltó la vía de la tradición oral para explicar el proceso de redacción de los Evangelios, considerándola como la única vía de acceso al Jesús histórico. Jesús, al estilo de los rabinos, habría enseñado palabra por palabra a sus discípulos, quienes las transmitieron intactas luego de su muerte¹⁵⁵. El punto de partida en el estudio del Jesús histórico no podía ser, según Riesenfeld, el estudio del medio ambiente y la predicación siguiendo el método de la historia de las formas (*Formgeschichte*), sino la *tradición oral*, entendida como la recepción de una doctrina comunicada por el mismo Jesús, a través de sus propias palabras, y entregada respectivamente a los discípulos para que la transmitieran fielmente. De este modo Jesús sería la única fuente auténtica de los evangelios, a través de

¹⁵³ Cfr. Nota. no. 85.

¹⁵⁴ Entre los investigadores protestantes y católicos que contribuyeron a esta nueva perspectiva podemos señalar a: **Jeremias J.**, *Neuetestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Güterlosh, 1971 (Trad. *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*, Salamanca, 1993; **Abba**, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1989; **Goppelt L.**, *Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil: Jesu Wirken in seiner Theologische Bedeutung*, 1975 (Göttingen, 1978); **Kümmel W.G.**, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinem Hauptzeugen: Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, 1969, *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage* (en Ristow H. – Matthiae K., *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962); **Schürmann H.**, *Die vorösterliche Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu* (en Ristow H. – Matthiae K., *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962); **Potterie I. de la**, "Come impostare oggi il problema del Gesù storico?" en *La Civiltà Cattolica* 120 (1969), 447-463; **Caba J.**, *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid, 1970; **Latourelle R.**, "Criteri di autenticità storica dei Vangeli" en *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) 529-548, *L'accès à Jésus par les Évangiles*, Paris, 1978 (Trad. *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, 1982).

¹⁵⁵ Entre sus representantes está Riesenfeld H., "The gospel tradition and its beginnings" en *Texte und Untersuchungen* (Berlin 1959) 43-65, (Trad. *La tradición evangélica y sus comienzos*, 1957); y su discípulo Gerhardsson B., *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic judaism and early christianity*, Uppsala, 1961.

una noción formal de la transmisión de sus palabras¹⁵⁶. Esta nueva perspectiva abierta fue denominada *Third Quest* por N.T. Wright¹⁵⁷ en la década de los 80, caracterizándose por un desplazamiento del interés teológico, al histórico, religioso y social, que sitúa a Jesús dentro del Judaísmo de la Palestina del siglo I, a partir de su posicionamiento ético frente a la situación religiosa, económica, social y política de su época.

En este contexto podemos situar la contribución del *Jesus Seminar*,¹⁵⁸ fundado en 1985 en California, con el objetivo de discutir la autenticidad de los dichos atribuidos a Jesús, tanto en los Evangelios como en otras fuentes cristianas. Las conclusiones de este foro, que concentró cerca de 70 exégetas y otros académicos de distintas disciplinas, fueron publicadas en 1993 en la obra titulada *The five Gospels. The search for the authentic words of Jesus*,¹⁵⁹ en la que distinguían con colores los dichos auténticos de los menos auténticos o creados por la comunidad primitiva. Según este foro sólo el 18% de las palabras puestas en boca de Jesús serían auténticas o realmente dichas por él¹⁶⁰. En marzo de 1985, en ocasión del discurso de apertura¹⁶¹ del Seminario, su fundador y director Robert W. Funk expresaba la intención de este nuevo espacio de investigación con claridad: “estamos por embarcarnos en una empresa monumental. Vamos a investigar, rigurosamente, la voz de Jesús, buscando lo que realmente dijo”. Con esta nueva perspectiva en la investigación del Jesús histórico se pretendía enfrentar la desinformación en torno a la persona de Jesús de Nazaret y comunicar a la luz pública tanto el proceso como los resultados de este seminario. Para ello, se iban a servir del estudio de nuevas fuentes como el Evangelio de Tomás y otros textos apócrifos, y la superación de viejos paradigmas basados en el estudio de las formas para dar paso a un nuevo análisis de las construcciones

¹⁵⁶ Cfr. Caba J., *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid, 1970, 420-425.

¹⁵⁷ Cfr. Wright N.T. – Neil S., *The interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford, 1988.

¹⁵⁸ Entre los muchos integrantes del *Jesus Seminar* podemos mencionar a los que haremos alusión en nuestra investigación: Robert W. Funk, John Dominic Crossan, Marcus Borg y Stephen Patterson.

¹⁵⁹ Funk R.W. – Hoover W. (eds.), *The five Gospels. The search for the authentic words of Jesus*, New York, 1993; Funk R.W., *Jesus Seminar. The five Gospels*, San Francisco, 1997. Los resultados de las reuniones semestrales serían publicados en la Revista *Foundation and Facets Forum* dirigida por Robert Funk.

¹⁶⁰ Sobre el *Jesus Seminar* puede leerse la presentación que apareció en la Revista *Time*, el 8 de abril de 1996.

narrativas del lenguaje bíblico y su impacto social. La finalidad de esta propuesta la expresó Funk en el mismo discurso de apertura: “el carácter de ficción de la Revelación mantiene a tantas personas comunes en la ignorancia y el miedo. Necesitamos una nueva ficción liberadora, que se enmarque dentro de los mejores conocimientos que podamos acumular y que trascienda a las ideologías que sirvan sólo a intereses individuales”. Se trata, pues, de un intento por liberar al Jesús histórico de interpretaciones dogmáticas no fundamentadas en estudios bíblicos rigurosos y, en cierta manera, mitificadas, que hasta entonces se habían producido.

El seminario asumiría un sistema de votación democrático¹⁶², para decidir los grados de autenticidad de los dichos y hechos atribuidos a Jesús, y estaría abierto a la crítica y el aporte de otros académicos que se interesaran en el estudio de sus conclusiones. Los resultados serían clasificados como realmente auténticos (rojo: *That's Jesus*), probables (rosado: *Sure sounds like Jesus*), atribuible a Jesús sólo en cuanto al significado que expresa (negro: *Well, maybe*) y no atribuible a Jesús sino a una tradición tardía (gris: *There's been some mistake*). Este nuevo intento por liberar al Jesús histórico de todo mito y dogma cristiano supone admitir, como presupuestos, como lo expresa el mismo Funk en la exposición de sus 21 Tesis¹⁶³, que Jesús no era divino (Tesis 6) y que su figura como redentor y salvador responde a una construcción mitológica primitiva (Tesis 7). Para ello, sostiene que la práctica de Jesús responde a una ética sublime antes que a una noción escatológica del Reino de Dios (Tesis 12) y que la conciencia de Jesús en torno al reinado de Dios no distingue fronteras ni distinciones sociales, no tiene destinatarios específicos (Tesis 14), por lo que la acción divina no necesita de intermediarios (Tesis 15) ni de cultos rituales (Tesis 16).

En este contexto *John Dominic Crossan*, uno de los miembros principales del *Jesus Seminar*, publicó en 1991 el ya conocido libro *The historical Jesus*.

¹⁶¹ Cfr. Funk R., “The opening remarks of Jesus Seminar founder Robert Funk, presented at the first meeting held 21-24 March 1985 in Berkeley, California”, en *Forum* 1 (1985).

¹⁶² Es importante notar que al establecer el sistema de votación para lograr resultados convencionales, aclaran que el voto no pretende establecer la verdad de los dichos y las palabras de Jesús, sino lograr un consenso académico en torno a un determinado punto de discusión.

¹⁶³ Publicadas en *The Fourth R* Vol 11,4 (July-August 1998). *The Fourth R* es una publicación bimensual del Westar Institute en California. Otras de las Revistas, pero de carácter más científico, es la conocida publicación semestral *Forum* donde se exponen los logros y conclusiones del *Jesus Seminar*, así como de otros seminarios del *Westar Institute*.

*The life of a Mediterranean Jewish Peasant*¹⁶⁴, en el que desarrolla su imagen de Jesús como un sabio y carismático itinerante, al estilo de los filósofos cínicos, cuya noción del Reino de Dios no era escatológica y se manifestaba en las comidas, como expresión eficaz de la presencia ya actuante del Reino. Este carácter no escatológico del Jesús histórico y su predicación será un elemento común a los integrantes del *Jesus Seminar*. El enfoque interdisciplinar que se aprecia en la obra de Crossan integra tres niveles en sus reflexiones: el antropológico, el histórico y el literario; y parte del reconocimiento de tres grandes estratos en la tradición: *conservación, desarrollo y creación*¹⁶⁵. Es por ello que la metodología de la investigación en torno a la figura histórica de Jesús, girará en torno a estos tres estratos con la finalidad de encontrar, mediante una crítica textual adecuada, lo que realmente Jesús hizo y dijo. Su iter metodológico propone hacer primero un *inventario* de las fuentes y textos que serán usados, tanto canónicos como no canónicos, luego una *estratificación* de las diversas fuentes según su procedencia cronológica, y finalmente una *atestiguación* que permita identificar el número de veces en que los dichos y hechos de Jesús sean atestiguados por distintas fuentes de forma independiente, es decir, sin tener relación de origen entre ellas mismas. La datación cronológica descubierta en la estratificación de los textos, aunque sea un punto de partida fundamental para Crossan, no garantiza siempre la precisión histórica de un texto¹⁶⁶. De este proceso se excluirán los datos que sólo cuenten con un testimonio (*exclusión por singularidad*), aunque se encuentren en el primer estrato de la tradición. En este acceso al Jesús histórico se asumen, pues, como criterios metodológicos fundamentales, tanto la datación cronológica de los textos (*criterio de estratigrafía*), como la múltiple atestiguación de los datos inventariados (*criterio de atestiguación*).

¹⁶⁴ Crossan J.D., *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York, 1991. Trad. *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994.

¹⁶⁵ “La tradición en torno a la figura de Jesús, por consiguiente, contiene tres grandes estratos: un primer estrato de conservación, en el que se recoge, cuando menos, el núcleo esencial de sus palabras y hechos, de las circunstancias y sucesos; un segundo estrato de desarrollo, en el que esos datos se aplican a nuevas situaciones, a problemas inéditos y a circunstancias imprevistas; y un último estrato de creación, en el que no sólo se escriben nuevas sentencias e historias, sino, sobre todo, en el que se escriben complejos mayores cuyo contenido fue modificándose a través del propio proceso de creación”. Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 25-26.

¹⁶⁶ Cfr. Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 29.

Un elemento importante en la lectura de Crossan, y común a los otros miembros del *Jesus Seminar*, tiene que ver con la noción no escatológica del Reino de Dios que le atribuyen a la figura histórica de Jesús. El Reino está *aquí* como lo atestiguan el *Evangelio de Tomás* 113 (también 3,1 y 51), el *Diálogo del Salvador* 16a y Lc 17,20-21. “Lo que hace falta, pues, no es descubrir el Reino en el futuro, sino reconocer el Reino en el presente. Para Jesús, un Reino de mendigos y cizañas es un Reino de aquí y de ahora”¹⁶⁷. Esta particularidad de un Reino *ya presente* la contrapone Crossan a la creencia de Juan el Bautista en torno al “que habría de venir”, que responde a una visión apocalíptica del Reino. Esto lo lleva a estudiar las distintas maneras que existían en la época de Jesús para comprender la noción del Reino. Un primer modo de abordarlo era el *apocalíptico*, en el que “se ponen de relieve la figura de Dios como rey y el futuro advenimiento de un reino de justicia y santidad, de suerte que la expresión resulta perfectamente comprensible en un contexto apocalíptico”¹⁶⁸. No se habla de un final de la historia, sino del advenimiento del Mesías que reinará sobre gentiles y judíos. El carácter apocalíptico implicaba “una actuación en el futuro de un poder divino trascendente, en virtud de la cual, tras la destrucción del mal y de todos los imperios paganos, sería instaurado el reino de justicia y una soberanía de la santidad en la cual viviría la humanidad eternamente”¹⁶⁹. Un segundo modo de comprender esta noción era la *sapiencial*, que entendía al Reino de Dios en un sentido moral que criticaba y rechazaba los abusos y males del presente, y hacía referencia directa al problema del poder y del gobierno en la sociedad. Basándose en las fuentes de Filón de Alejandría, Crossan sostiene que el “Reino de Dios es el reino de Sabiduría eternamente presente, accesible, por una parte, a todo aquel que atiende a su llamada y, por otra parte, capaz de deparar un castigo ultraterreno a todos los malvados que gobiernan el mundo”¹⁷⁰.

Estos dos modos de comprender la noción del Reino de Dios connotan realidades y acciones distintas, así como relaciones entre Dios y la historia específicas. En la noción *apocalíptica* el acento está puesto sobre la intervención todopoderosa de Dios que vendrá a la tierra para restablecer la justicia y la paz; mientras que la *sapiencial* mira al presente y no al futuro, para hablar de un reino siempre accesible en el *aquí y ahora* mediante el conocimiento de la sabiduría y la práctica de la virtud. Es un reino de carácter ético-social. Estas

¹⁶⁷ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 332.

¹⁶⁸ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 333.

¹⁶⁹ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 335.

¹⁷⁰ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 338.

dos nociones están situadas dentro de dos marcos sociales que afectan su comprensión, el de los *escribas* que escribían y proclamaban el Reino, y el de los *campesinos* que actuaban y lo hacían realidad. En el caso de Jesús, Crossan sitúa su comprensión del Reino dentro de la noción *sapiencial* y el marco social propio de los *campesinos*¹⁷¹. Consecuente con esta noción, el Reino tenía un carácter *igualitario* para Jesús, pues no hacía distinciones entre diferencias sociales, políticas, religiosas y sexuales. Factor éste que representaba una auténtica amenaza para el sostenimiento del status social y religioso de la época, así como para el marco androcéntrico de la sociedad judía¹⁷².

Este Reino encuentra su expresión más lograda y realizada en lo que Crossan denomina como la *magia* y la *comida*, los milagros y la mesa, donde se revela su *dimensión colectiva*, antes que individual. Este para él es el tema central y decisivo que permite comprender la noción del Reino en la figura histórica de Jesús de Nazaret. La magia, en primer lugar, se oponía a la religión oficial e institucional. Era subversiva y, por tanto, no reconocida. Propia de las clases bajas. Sin embargo, esta distinción, que expresa un prejuicio, sólo es posible a partir de afirmaciones dogmáticas propias de sistemas y religiones establecidas¹⁷³. Este presupuesto le permite a Crossan identificar un elemento más propio del Jesús histórico: “yo sostengo que, en su calidad de *magico* y *taumaturgo*, Jesús constituyó un fenómeno muy problemático y discutido no sólo para sus adversarios, sino también para sus seguidores”¹⁷⁴, por lo que los

¹⁷¹ “Mi teoría es que, al interrelacionar los conceptos apocalíptico y sapiencial, por una parte, y escribas y campesinos, por otra, nos vemos obligados a situar a Jesús en la intersección de los conceptos sapiencial y campesino. El Reino que describen sus parábolas, ese Reino de aquí y de ahora, ese Reino de don nadies y menesterosos, de granos de mostaza, cizañas y fermentos, es precisamente un Reino hecho realidad, y no simplemente proclamado”. Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 341.

¹⁷² Cfr. Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 347 y también 347-351..

¹⁷³ “La religión y la magia, el milagro religioso y el efecto mágico, no son en modo alguno fenómenos básicamente distintos. Siempre cabe establecer la diferencia entre unos y otros y, desde luego, así debe hacerse, pero esa diferencia debe realizarse dentro del conjunto magia/religión, y no entre la magia y la religión. Lo principal, en todo caso, es que la distinción dogmática que supone afirmar que lo que *nosotros* practicamos es la religión y lo que practican los *otros* es magia, debe en todo momento ser tenida por lo que es, sencillamente, la confirmación política de lo que se considera sancionado y oficial, frente a lo que no está sancionado y no es oficial”. Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 360.

¹⁷⁴ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 361. La distinción en cursiva es mía.

textos de los milagros “habrían sido eliminados de la tradición en fecha muy temprana con objeto de purificarla y, cuando se conservaron, habrían sido objeto de una cuidadosa interpretación”¹⁷⁵.

En el caso de los exorcismos hay que considerarlos en el marco social de ser acciones propias de una revolución simbólica individual que protesta contra la instauración de los poderes del mal que acechan a los pueblos colonizados y oprimidos. Las posesiones, por ejemplo, revelan una relación de dominación del débil por parte del fuerte. La acción de Jesús, como *curandero* y *exorcista*, sólo se entiende en el marco de una crítica y protesta social que surge de la correlación existente, en su práctica y acciones, entre el Reino-Dios, la casa-comida y Satanás-mal. Estas acciones simbólicas pretenden provocar una ruptura de la correlación establecida y aceptada, religiosa y socialmente, en su época, entre la enfermedad y el pecado. En este sentido es comprensible que “la visión del Reino que tenía Jesús no sería más que un sueño extático sin repercusiones sociales inmediatas, si no fuera por esos exorcismos y curaciones. Precisamente a eso es a lo que se parecía el Reino en el terreno de la realidad política”¹⁷⁶.

Estas acciones son realizadas por Jesús en medio de zonas rurales, enmarcando, así, su figura histórica dentro de la tradición de los filósofos cínicos, pero no al estilo de los griegos que se desplazaban por zonas urbanas y grandes centros poblados, sino como los judíos carismáticos que predicaban en aldeas y zonas rurales donde vivían campesinos y gente común. Esta peculiaridad de Jesús se puede apreciar en el significado que le otorgaba a las comidas y el lugar donde las realizaba. Aspecto éste que, según Crossan, es fundamental para comprender al Jesús histórico, ya que “la comensalía era más bien una estrategia destinada a construir o reconstruir la comunidad campesina sobre unos principios radicalmente distintos de los conceptos de honra y deshonor, o patrocinio y clientela. Debía basarse en la participación igualitaria en el poder material y espiritual al nivel más popular e imaginable”¹⁷⁷. De ahí que la expresión “el Reino está cerca”, no connote, como ha sucedido, un futuro apocalíptico, próximo o lejano, sino “una presencia efectiva, cuyo su poder se haría visible en la comunidad que supone compartir un milagro y compartir la mesa”¹⁷⁸. Un reino, pues, no escatológico.

¹⁷⁵ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 361.

¹⁷⁶ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 383-384.

¹⁷⁷ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 397.

¹⁷⁸ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 399.

El lugar donde Jesús realizaba estas comidas y los milagros hablan del carácter radical de su *vida errante*, lo que explica su distanciamiento de su familia y las expresiones como el “no tener donde recostar la cabeza”. Este estilo de vida “constituye la representación simbólica de un *igualitarismo sin intermediarios*”¹⁷⁹. Esto lo diferencia, radicalmente, de otros curanderos y magos existentes, que se establecían en lugares determinados para que la gente los buscara, y se rodeaban de discípulos que actuaban como intermediarios entre el pueblo y el mago. Jesús, por el contrario, va hacia la gente directamente, los busca sin necesidad de que le accedan mediante intermediarios. La negación de los intermediarios rompía con la lógica propia de los magos de la época, que se basaba en el clientelismo y el patrocinio a través de amigos, familiares y la gente de su aldea natal. Esta vida radical como itinerante revela la eficacia del Reino que se hace presente en el aquí y el ahora mediante las curaciones, los exorcismos y los banquetes. El Reino de Dios revela, pues, un *igualitarismo sin intermediarios*, dentro de un marco *no escatológico* y con repercusiones *sociales*, políticas y religiosas inmediatas. Esta praxis habla del Jesús histórico como un *campesino sabio*, enmarcado en la línea propia de los personajes *carismáticos*, los *cínicos*, y los *profetas sociales*.

Marcus J. Borg¹⁸⁰, uno de los miembros del *Jesus Seminar*, resume el aporte de esta nueva perspectiva abierta en función de tres grandes ejes programáticos. *Primero*, la superación del viejo consenso que comprendía a Jesús bajo el esquema de un profeta escatológico que proclamaba el final del mundo, entendido a partir de la proximidad inminente del Reino de Dios. *Segundo*, la aceptación de un nuevo consenso que considera a Jesús como maestro, no escatológico, de una sabiduría subversiva. *Tercero*, un renacimiento en el estudio del mundo social de Jesús y la Palestina del siglo I. De los tres ejes, el primero constituye el aporte más específico y propio en el cambio de orientación que asume la investigación sobre el Jesús histórico a partir del *Jesus Seminar*. Borg explica este cambio de interés y orientación en la investigación. Las investigaciones previas se habían basado en una correlación escatológica entre el título “Hijo del Hombre” y la venida del “Reino de Dios”, para justificar el fin

¹⁷⁹ Crossan J.D., *Jesús, vida de un campesino judío*, 399. La distinción en cursiva es mía.

¹⁸⁰ Borg M., “A Renaissance in Jesus Studies” en *Theology Today* 45 (1988) 280-292. Entre sus principales obras están: *Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus* (1984) y *Jesus: a new vision* (1987).

inminente del mundo y la proximidad del juicio final. La expectativa escatológica tiene su origen en la comunidad primitiva, que intenta releer su propia crisis en continuidad con el mensaje del Jesús histórico. En este sentido, la imagen de Jesús como profeta escatológico permitía lograr una interpretación adecuada que enlazara, de manera lógica, la expectativa existente en la comunidad primitiva de una "segunda venida" (Parusía) con el título "Hijo del Hombre" atribuido a Jesús. Pero la investigación (de algunos miembros del *Jesus Seminar*) fue demostrando que los dichos del "Hijo del Hombre" no eran auténticos, es decir, que no habían sido pronunciados por el mismo Jesús, sino puestos en su boca por los primeros cristianos. Sobre esta conclusión no había ya razón para vincularlos con una noción futurista del Reino de Dios que hiciera alusión, necesariamente, a la idea del fin del mundo y el juicio final¹⁸¹.

Estos hechos llevaron a la convicción de que tanto la misión como el mensaje de Jesús no eran escatológicos¹⁸², en el sentido de que no aludían al fin del mundo y la historia, tal y como la conocemos¹⁸³. El carácter escatológico nunca representó ni la expectativa ni el mensaje de Jesús, según Borg. De este modo se comprende al Reino de Dios como una realidad presente, en el aquí y el ahora, antes que futura o por venir. Su carácter actual y presente, significaba que el mensaje de Jesús se entendía como fruto de una *sabiduría subversiva*, propia de los grandes maestros. Frente al mundo convencional, en el que las categorías como guía, status, sanciones e identidad representan los parámetros normales de orientación y comportamiento que son medidos por lo correcto y

¹⁸¹ "The imminent coming of the Son of Man was then connected to the coming of the Kingdom of God, and both were used to account for the element of urgency and crisis in the Gospels: there is no time to waste, for the end is at hand. Finally, the eschatological expectation of the early church was explained as a continuation of the eschatological message of Jesus. The whole was an impressively coherent picture; indeed, the image of Jesus as an eschatological prophet was persuasive to a large extent because of its great explanatory power. But its foundation was weak. By the late 1960s, the texts that had served as its basis were being undermined. It became increasingly accepted that the coming Son of Man sayings were not authentic, but were created by Jesus' followers in the decades after Easter as «second coming» texts, expressing the early church's conviction that the crucified and exalted one would return as vindicator and judge. But if these texts are seen as inauthentic, then the central reason for thinking that Jesus expected the imminent end of the world vanishes". Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 285-286.

¹⁸² "Combined, these factors have produced a growing conviction: the mission and message of Jesus were «non-eschatological». That is perhaps too simple a way to put it,

pecaminoso, el éxito y el fracaso; Jesús propone una subversión radical frente al mundo que invitaba a fundar la propia vida sobre el espíritu de Dios, antes que sobre las seguridades culturales.

Estos resultados se basan en una metodología que no reconoce como punto de partida las propias palabras de Jesús, o atribuidas a Jesús, por la complejidad que significa determinar su autenticidad, sino el estudio de los tipos de figuras religiosas existentes en la época de Jesús. Se trata de una metodología interdisciplinar, que dialoga con la historia de las religiones, la antropología, la arqueología y la psicología de la religión. En ella, la lectura de los textos neotestamentarios y otras fuentes (canónicas y no canónicas) viene precedida por la identificación y el análisis de los modelos y tipos de figuras religiosas que, existentes en la época de Jesús, permitan una comprensión de sus rasgos históricos.

Este trabajo previo le permitió a Borg y a otros miembros del *Jesus Seminar* identificar cuatro tipos de figuras religiosas principales: (a) el hombre santo o carismático curador; (b) el sabio o maestro de la sabiduría; (c) el profeta; (d) y el fundador o renovador de movimientos¹⁸⁴. El impacto social de cada una de estas figuras permite recuperar una reconstrucción histórica más acertada de la persona de Jesús de Nazaret y su posible autocomprensión. Esto supera la visión clásica que asumía, como punto de partida infalible, la comprensión postpascual de la comunidad primitiva. Sólo desde esta orientación histórica se puede

given the long history of the words «eschatology» and «apocalyptic» in biblical scholarship and theology. Both were initially used in Jesus studies to refer to the end of the world of ordinary history. But subsequent scholarship in this century has given the terms many different senses. «Eschatological» can be used metaphorically in a non-end-of-the-world sense: as a nuanced synonym for «decisive,» or as «world-shattering,» or to point to the telos of history entering history but not in such a way as to end history. Even «apocalyptic,» we are discovering, need not refer to the end of the world; some apocalyptic literature describes experiences of another world (visions or other-worldly journeys) and does not refer to the imminent end of the world of ordinary history". Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 286-287.

¹⁸³ "The contrast is specifically to the image of Jesus as one who proclaimed the imminent coming of the Kingdom of God and the Son of Man, understood as involving the last judgment and the end of human history as we know it. That, according to the emergent consensus, was neither Jesus' expectation nor message". Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 287.

¹⁸⁴ Cfr. Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 291.

comprender cómo el propio Jesús, frente a la realidad dramática del mundo, atraviesa una crisis que lo lleva a la exigencia de un cambio radical de la sociedad¹⁸⁵. Queda la pregunta pendiente. ¿Sobre qué tipología podemos, entonces, reconstruir la figura histórica de Jesús? Según Borg, a partir de la tipología del *hombre santo* o *carismático*, que vive en profunda intimidad con el Espíritu y cuya misión se centró en la transformación social de su contexto y mundo de vida. En este sentido el seguimiento y el discipulado adquieren un carácter profundamente vivo y actual, que pretenden tomar en serio lo que el mismo Jesús consideró como serio, a saber, *una vida en el Espíritu y una vida en la historia*¹⁸⁶.

La relevancia de esta nueva orientación en el estudio del Jesús histórico la explica, con precisión, *Stephen J. Patterson*¹⁸⁷, otro de los miembros del *Jesus Seminar*. *Primero*, es importante para los teólogos, y especialmente los exégetas, para comprender que la mayoría de las narraciones que se encuentran en la Escritura no son históricas. *Segundo*, este hecho es teológicamente significativo, porque nos recuerda que nuestra fe no está sustentada en la seguridad que puede brindar la certeza histórica, sino en la experiencia del Espíritu viviente de Dios actuando mediante las comunidades de fe. *Tercero*, a pesar de que los evangelios no son históricos, contienen elementos históricos, haciendo relevante la síntesis que los caracteriza entre la teología y la historia¹⁸⁸. En fin, “aquello que es histórico nos ayuda a comprender lo que los primeros cristianos experimentaron

¹⁸⁵ Cfr. Borg M., “A Renaissance in Jesus Studies” en *Theology Today* 45 (1988) 291.

¹⁸⁶ “In my own work, the picture of Jesus as a charismatic or «holy man» vividly in touch with what the texts call «Spirit» radically challenges the flattened sense of reality pervading the modern worldview and much of the mainline church, and suggests that reality might indeed be far more mysterious than we suppose. It invites us to consider seriously the central claim of the Jewish-Christian tradition (and most religious traditions): that we are surrounded by an actual, even though non-material, reality charged with energy and power with which it is possible to be in relationship (...). The image of Jesus as a person of Spirit whose mission focused on the transformation of his social world can provide significant content for the meaning of discipleship. Discipleship means «to follow after.» «Following after» Jesus means to take seriously what he took seriously: life in the Spirit, and life in history”. Borg M., “A Renaissance in Jesus Studies” en *Theology Today* 45 (1988) 292.

¹⁸⁷ Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, Pennsylvania, 1998.

¹⁸⁸ Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 7-8.

en la presencia de Jesús y que transformó sus vidas. Los elementos no históricos – los confesionales – proclaman que lo que experimentaron no fue sólo el resultado efectivo del ministerio de un gran maestro, sino el amor real y la aceptación de Dios. Este material confesional es tan importante como el teológico. En ellos, el *qué* (*what*) de la historia es transformado en la confesión de *quién* (*who*) es Dios”¹⁸⁹.

La historia no puede ser separada de su interpretación. La forma narrativa en la que fueron escritos los textos evangélicos integra ambos elementos. En este sentido, se puede comprender cómo “Jesús fue un acontecimiento para muchas personas. Ellos lo experimentaron como significativo para sus vidas”, y de ahí la relevancia de estudiar su figura histórica, lo que hizo, lo que dijo, las historias que contó, las personas que lo rodearon y, de esa forma, poder comprender lo que quisieron decir los primeros cristianos cuando afirmaban que en Jesús habían conocido *quién era Dios*¹⁹⁰. Con este enfoque, Patterson logra vincular nuevamente la *investigación histórica* con la *relevancia teológica* y su importancia para la *fe* y la *vida* de las personas. A partir de esta importante correlación, que supera algunos presupuestos del mismo *Jesus Seminar*, la investigación del Jesús histórico no puede ser apreciada, simplemente, como un ejercicio académico que busca descubrir a un personaje que vivió y murió hace cientos de años, y cuyo interés ha centrarse sólo en establecer la autenticidad de sus dichos y hechos. Una investigación así no afectaría el núcleo de la propia fe y el estilo de vida de tantas personas, y quedaría reducida al ámbito de la curiosidad histórica. Al incluir como presupuesto fundamental el problema de la relevancia teológica y colocarla al mismo nivel de las otras dos preguntas histórica y existencial, se está orientando esta nueva perspectiva de la investigación hacia una cuestión fundamental: que en Jesús de Nazaret, en su

¹⁸⁹ “That which is historical gives us a glimpse of what the earliest Christians experienced in the presence of Jesus that so transformed their lives. The non historical elements – the confessional elements- proclaim that what they experienced was not just the effective ministry of a fine teacher, but the very love and acceptance of God. This confessional material is just as important as the historical. In it, the ‘what’ of history is transformed into a confession of who is God”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 8. Algunas distinciones en cursivas y entre paréntesis son mías.

¹⁹⁰ “Jesus was such an ‘event’ for many people. They experienced him as meaningful for their lives”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 9.

figura histórica, se revela la realidad teológica última de la cuestión acerca de *quién es Dios*¹⁹¹. Este giro lo expresa Patterson de manera acertada con la siguiente interrogante: "la pregunta es, ¿cómo podemos llevar a delante una discusión teológica sobre Jesús que sea históricamente responsable, que tenga sentido en un mundo plural, y aún así, tenga el carácter de una discusión teológica?"¹⁹².

Su nueva pregunta le permite plantear, con cierta novedad, tres cuestiones importantes, en las que expresa a veces continuidad y otras ruptura con los planteamientos de Crossan, Funk y Borg, abriendo, así, nuevos caminos a la reflexión. *Primero*, aunque asume el hecho de que Jesús no creía en el fin del mundo, como era entendido por la apocalíptica de la época¹⁹³, y admite que la apocalíptica era una forma de la escatología, sostiene que Jesús sí tenía una cierta noción escatológica de la existencia y su sentido último, y que tenía que ver con su noción del Reino de Dios. Esta era concebida a partir de la escucha y aceptación de sus palabras, como invitación radical, pero siempre personal, a realizar y construir el Reino *en este mundo*¹⁹⁴. En este sentido, se entiende cómo "en la predicación de Jesús el Reino de Dios no es una realidad futura, pero tampoco está asegurada su presencia; sólo existe como potencia que ha de ser

¹⁹¹ "It is my attempt to work out what the earliest Christians meant when they said that in this person they had come to know who God is. Who was Jesus? Who is God?. For the earliest Christians, these questions became the same question". Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 9.

¹⁹² "The question is, how can we carry on a theological discussion about Jesus that is historically responsible, that makes sense in a pluralistic World, and yet still has the character of a *theological* discussion?". Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 1998, 45. En las páginas precedentes, especialmente la 44, Patterson critica el haber absolutizado la pregunta histórica y olvidado la relevancia de la cuestión teológica, tanto por los miembros del *Jesus Seminar* (R. Funk y J.D. Crossan) como en otros investigadores (E.P. Sanders) que forman parte de esta nueva etapa en la investigación sobre el Jesús histórico.

¹⁹³ Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 180-184.

¹⁹⁴ "For Jesus preached an Empire of God whose presence was not guaranteed, and perhaps could not ever be. It depends on one's decision to live out of its reality in an act of faithfulness. But in precisely this sense Christian theology must still be thought of as fundamentally eschatological. It is indeed about bringing to an end and beginning something new. In the preaching of Jesus the person of faith receives an invitation to embody new beginnings in his or her very existence, to assert the present reality of the Empire of God, and to live it from potential into actuality. *The Empire as 'eschaton'*, as

actualizada en la decisión de vivir de su eficaz y presumida realidad”¹⁹⁵. Segundo, Patterson desarrolla una *crisología existencialista*, antes que esencialista u ontológica¹⁹⁶, en base a una cierta *escatología no apocalíptica*¹⁹⁷, cuyo punto de partida no ha de ser la confesión personal de fe en Jesús como “Hijo de Dios” (ya que esto responde a un título postpascual), o el problema de su naturaleza divina (que pertenece también a la reflexión postpascual), sino la revelación particular y única de Dios en la figura histórica de Jesús, el judío¹⁹⁸. Tercero, el acceso al Dios de Jesús parte de la comprensión histórica de Jesús como un *sabio*¹⁹⁹ cuya propuesta ética se levanta como una subversión²⁰⁰ frente a los valores establecidos por el mundo cultural y religioso de su época, y se funda en

‘end’, means the end of life lived out of the realities of sin, injustice, violence, shame and pain. But it also has an end – that is, a goal. It is not a distant goal, or one so remote that one must despair of ever reaching it. *The Empire of God is reached day in day out, in the very everyday decisions one makes to live faithfully to God*”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 184. También Cfr. 93-94.

¹⁹⁵ “Only as persons choose the parabolic experience as that reality out of which they shall live does the Empire of God become real and realized. In the preaching of Jesus the Empire of God is neither future nor assuredly present; it exists as a potential to be actualized in the decision to live out of its audaciously presumed reality”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 183.

¹⁹⁶ “An existential Christology does not concern at all with Jesus’ inner nature, but with the experience people had of Jesus that moved them to a new understanding of life and existence (...). This was true in persons who encountered Jesus in Galilee, but it is also true of persons who encountered his words and deeds today”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 279.

¹⁹⁷ El tema de fin de la apocalíptica y el replanteamiento de una escatología no apocalíptica lo desarrolla también en: Patterson S., “The end of apocalypse. Rethinking the eschatological Jesus” en *Theology Today* 52 (1995) 29-48.

¹⁹⁸ “Early Christian declarations of faith in Christ are, by themselves, also inadequate. To say ‘Jesus is the Son of God’ means nothing, unless, of course, one knows something about this Jesus. The point, after all, is not simply to assert that there is a Son of God (...). One had chosen to believe in a God whose character is seen in Jesus. But who is that God? (...). This can only be supplied by Jesus himself, what he said and what he did that so moved people to make that claim that in him they had come to know who God is”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 47-48.

¹⁹⁹ Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 90-92.

²⁰⁰ “The *Wisdom of Jesus* is first and foremost about the reversal of common values. The Empire of God calls for a reordering of human life and relationships that

su experiencia particular y única de Dios, expresada a través de las palabras de Jesús que desvelan nuestra realidad última como “hijos del Padre viviente”²⁰¹. La sabiduría de Jesús se define en abierta crítica frente a los valores culturales establecidos de su entorno, lo que Patterson denomina: *a countercultural wisdom*. Pero es una sabiduría que encuentra su razón de ser en la radicalidad del amor a Dios que nos lleva a descubrir la misma radicalidad del amor ofrecido tanto al amigo como al enemigo. Esta novedad para su época sólo es comprensible a partir de una actitud de correspondencia a Dios, en la medida que nos ama incondicionalmente y nos pide la misma relación con el hermano²⁰².

Esta imagen de Dios que se revela en la figura histórica de Jesús se expresa y realiza en la realidad presente y actual del Reino, que involucra a las personas en su vida cotidiana y sus historias personales²⁰³. En este sentido puede Patterson sostener que la comprensión histórica del Reino en Jesús haya sido, a la vez, teológica, pues no se trata sólo de un acto de mera transformación social o política (problema histórico), sino de descubrir la misma revelación de Dios que se descubre en la noción que Jesús tenía del Reino (problema teológico) dentro de cada persona (problema existencial), como una realidad actual y presente en las historias personales, y con un impacto social importante capaz de transformar la vida humana en todas sus posibles relaciones²⁰⁴.

places those who are valued least in the World at the very center”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 1998, 97. La distinción en cursivas es mía.

²⁰¹ Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 1998, 118.

²⁰² Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus...*, 1998, 114-116.

²⁰³ Cfr. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus...*, 1998, 113-114.

²⁰⁴ “To love God is to be devoted to a basic and fundamental reality that runs through all life and creation. The character of that reality is love. This is the reality that can give live its richness and ultimate meaning. This is the reality that beckons us to live better than we live. This is the reality that exists as already present, an Empire ‘within you’, that can be as powerful in the shaping of human life and relationships as we want it to be”. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, 1998, 245.

3.3 Nuevas perspectivas en busca de la síntesis: la recuperación de la escatología judía.

3.3.1 La continuidad histórico-religiosa entre Jesús, el Judaísmo de su época y el nacimiento del cristianismo.

En 1985, E.P. Sanders publica el conocido libro *Jesus and Judaism*,²⁰⁵ en el que se propone investigar “el propósito y las relaciones de éste con sus contemporáneos en el marco del judaísmo”, orientando el estudio en torno a dos problemas históricos: la causa de la muerte de Jesús y el surgimiento del cristianismo. Las conclusiones brotarán de un análisis riguroso de las actitudes y acciones de Jesús frente al judaísmo, lo que supone el conocimiento previo de los distintos elementos que conformaron el judaísmo en la época de Jesús. En esta relación cabe hacerse la pregunta si hubo realmente ruptura o continuidad, o hubo continuidad pero admitiendo ciertas rupturas internas entre Jesús y el judaísmo. Sólo a partir del estudio del contexto social, histórico, político y religioso de la época de Jesús podremos comprender cuál fue la verdadera intención de sus prácticas y enseñanzas, y lo que sucedió luego de su muerte. Sanders se siente motivado por aquella pregunta que Klausner se había planteado años antes: ¿cómo es posible que Jesús viviese totalmente dentro del judaísmo y, al mismo tiempo, fuera el origen de un movimiento que se separó de él?²⁰⁶ Se trata de una pregunta, ante todo, histórica.

Sanders hace alusión a dos elementos que él considera importantes para describir la situación actual de la investigación sobre el Jesús histórico: *primero*, el conocimiento bastante amplio que existe sobre lo que Jesús pretendía realizar en el marco del judaísmo del siglo I; y *segundo*, los resultados obtenidos de esta investigación histórica y religiosa aún no encuentran lograr una vinculación adecuada con la fe cristiana. Sin embargo, el mismo autor reconoce, que aún teniendo interés por el significado del Jesús histórico para la teología, éste problema no entrará en el propósito de su investigación²⁰⁷.

La metodología que seguirá tomará como punto de partida el estudio de los *hechos* y, secundariamente, de los dichos de Jesús, con la finalidad de aclarar

²⁰⁵ Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, London, 1985 (Trad. esp. *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004). También se puede consultar: *The historical figure of Jesus*, London-New York, 1993 (Trad. esp. *La figura histórica de Jesús*, Navarra, 2000).

²⁰⁶ Cfr. Klausner J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, 369-376.

²⁰⁷ Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 18-20.

la intención y las posibles causas de su conflicto con el Judaísmo²⁰⁸. El estudio de los hechos implica el conocimiento del contexto de la actuación de Jesús, que según Sanders responde a la *escatología judía*²⁰⁹. Se pueden considerar como hechos “históricos” totalmente ciertos los siguientes:

Hechos seguros:

- (1) Jesús fue bautizado por Juan el Bautista.
- (2) Era un galileo que precedió y realizó curaciones.
- (3) Llamó a sus discípulos y habló de que eran doce.
- (4) Limitó su actividad a Israel.
- (5) Mantuvo disputas sobre el Templo.
- (6) Fue crucificado fuera de Jerusalén por las autoridades romanas.

Consecuencias de sus hechos:

- (7) Tras la muerte de Jesús, sus seguidores continuaron formando un movimiento identificable.
- (8) Al menos algunos judíos persiguieron a ciertos grupos del nuevo movimiento, hasta un tiempo cercano al ministerio de Pablo²¹⁰.

En otra publicación más reciente (1993), Sanders amplía la lista de los hechos históricos y las consecuencias de esos hechos que caracterizaron la vida de Jesús²¹¹:

Hechos seguros:

- (1) Jesús nació en el 4 AEC, poco antes de la muerte de Herodes el Grande.

²⁰⁸ Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 22-23.

²⁰⁹ Aquí se distancia de algunos autores contemporáneos a su propuesta e integrantes del *Jesús Seminar*. “Ahora bien, nosotros conocemos el contexto primordial de la actuación de Jesús: la escatología judía. Como demostraré después, la línea que desde Juan el Bautista llega a Pablo y a los otros apóstoles es la escatología judía y sería erróneo sacar fuera de ella el objeto de nuestra investigación”. Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 27.

²¹⁰ Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 31.

²¹¹ Cfr. Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 27-28.

- (2) Pasó su infancia y los primeros años de su edad adulta en Nazaret, una aldea de Galilea.
- (3) Fue bautizado por Juan el Bautista.
- (4) Llamó a los que habían de ser sus discípulos.
- (5) Enseñó en los pueblos, aldeas y campos de Galilea (al parecer, no en las ciudades).
- (6) Predicó el Reino de Dios.
- (7) Hacia el año 30 fue a Jerusalén con motivo de la Pascua.
- (8) Provocó un alboroto en la zona del Templo.
- (9) Celebró una última comida con sus discípulos.
- (10) Fue detenido e interrogado por las autoridades judías, concretamente por el sumo sacerdote.
- (11) Fue ejecutado por orden del prefecto romano, Poncio Pilato.

Consecuencias de sus hechos:

- (12) Sus discípulos huyeron al principio.
- (13) Lo vieron (en qué sentido, no hay certeza) después de su muerte.
- (14) Como consecuencia de ello, creyeron que volvería para instaurar el Reino.
- (15) Formaron una comunidad para esperar su regreso y procuraron ganar a otros para la fe en él como el Mesías de Dios.

Al otorgar una mayor relevancia a los *hechos* de Jesús sobre sus *dichos* (y palabras) como punto de partida metodológico, se asume el problema de las relaciones entre “Jesús y el Templo” (hecho histórico) como primer aspecto de estudio, que lo llevará, luego, al estudio de las relaciones entre “Jesús y el Reino de Dios” (cuestión teológico-religiosa). La orientación de la investigación será meramente histórica, asumiendo como presupuesto hermenéutico válido “uno de los principales argumentos de la historia de las formas (crítica de las formas en el ámbito anglosajón), a saber, que el material que poseemos fue transmitido por la Iglesia y adaptado por ella para su utilización”, refutando la posición “según la cual la mayor parte del material fue creado en situaciones típicas para subvenir a las diferentes necesidades de la Iglesia”²¹². Con ello logra superar el viejo problema entre el *Jesús histórico* y el *Cristo de la fe*, sin necesidad de asumir una orientación propiamente teológica en la investigación.

²¹² Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 35-36.

Con ello, Sanders admite que el material de los dichos fue sometido a cambios que no conocemos con exactitud por la propia Iglesia primitiva, por lo que no podemos reconstruir el texto original ni llegar a determinar con seguridad absoluta la autenticidad de las palabras de Jesús (dichos). Lo que sí podemos hacer es estudiar sus *hechos* y las *consecuencias* que se derivan de ellos, dentro de la realidad del judaísmo del siglo I, para establecer una clara continuidad entre el propósito de Jesús y el de sus seguidores luego de su muerte²¹³. La respuesta de Sanders es afirmativa. Sí existen los datos históricos suficientes que permiten vincular la pretensión que tuvo Jesús en el marco del judaísmo de su época con la causa de su muerte y el nacimiento del movimiento cristiano²¹⁴. Con este enfoque se logra admitir una clara *continuidad* entre Jesús, el judío, el judaísmo de su época, y el cristianismo naciente.

Para comprender la figura histórica de Jesús, Sanders hace notar la importancia de la *escatología judía de la restauración*. Un primer dato lo encontramos en la relación existente entre Juan el Bautista y Jesús. Por una parte, existía una comprensión de que el Reino era inminente, comprendido éste como el advenimiento de la época de la restauración de Israel y el sometimiento del mundo a Dios. Por otra parte, el hecho de que la historia había llegado a ese momento culminante, significaba situarla entre un fin y un nuevo comienzo. Sin embargo, esto no significa que Jesús se haya comprendido a sí mismo como el comienzo de una nueva época, sino que su obra tenía una relevancia escatológica en función de las expectativas de la restauración de Israel. Esta experiencia en Jesús nos lleva a una conclusión importante. Sin la escatología de la restauración no podemos comprender lo que entendió la primera comunidad sobre la persona de Jesús²¹⁵.

En la época de Jesús la escatología judía estaba relacionada con la idea de la restauración de Israel, un Israel reunificado y redimido, más que reducido a un resto²¹⁶. Este hecho se puede apreciar en el uso que se le daba en la época

²¹³ “La cuestión es si podemos inferir el propósito de *Jesús* a partir de sus consecuencias. ¿Podemos trazar, por ejemplo, una línea que vaya desde el propósito de Jesús al de sus seguidores después de su muerte?”. Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 46.

²¹⁴ “Los datos demuestran que hubo realmente una conexión causal: que existe una coherencia sustancial entre lo que Jesús pensaba, cómo entendió sus relaciones con su nación y la religión de su pueblo, la causa de su muerte y el comienzo del movimiento cristiano”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 48.

²¹⁵ Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 149.

²¹⁶ Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 152.

a la expresión las “doce tribus” de Israel, como sinónimo de restauración²¹⁷. Jesús usó la expresión referida a los *doce* apóstoles. Esta no connotaba, necesariamente, a doce personas identificables. Según Sanders, representan, ante todo, la expectativa que existía en Jesús y, luego, en la comunidad primitiva, del advenimiento de la restauración de Israel y el cumplimiento de los tiempos escatológicos²¹⁸.

Un hecho significativo que apunta hacia esta noción en Jesús, se puede encontrar en su relación con Juan el Bautista, quien enmarcó el inicio de su misión pública. Juan llamaba al arrepentimiento colectivo. Este era el mensaje fundamental de la restauración. Los arrepentidos eran merecedores del Reino. Pero en Jesús, el llamado al cambio y la conversión no se encuentra vinculado con la idea de un arrepentimiento nacional o colectivo, como en Juan el Bautista. Lo mismo sucede con la idea del juicio. Aunque aparecen elementos que apuntan hacia un juicio, Jesús no se refiere a él en un sentido colectivo, ni menciona la idea de una esperanza de la restauración de todo Israel. Esto nos pone frente a un problema, pues no todos los elementos contenidos en la idea de la restauración de Israel aparecen en el mensaje de Jesús. Sin embargo, las expectativas de que Dios renovararía el culto en espíritu y verdad, salvaría a los pecadores y despreciados, y reunificaría a Israel están presentes en los hechos y palabras de Jesús²¹⁹. Más aún, la inclusión de los gentiles en la misión de las comunidades primitivas es un indicio importante en la creencia de un tiempo definitivo que se había hecho presente y frente al cual había que actuar con urgencia y universalismo. La restauración de Jesús no ha de entenderse desde el marco del nacionalismo, ya sea por la vía de la restauración militar o política, al estilo de un mesianismo davídico, sino en el marco universal del advenimiento del Reino de Dios. En este sentido, Sanders sitúa a Jesús como un *profeta de la restauración judía* apoyándose en los siguientes datos históricos:

²¹⁷ “Es totalmente cierto que la esperanza de la reunificación de Israel estaba tan extendida y el recuerdo de las doce tribus era tan intenso, que *doce significaría claramente restauración*”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 153.

²¹⁸ “Lo que resulta prácticamente seguro es que el concepto de ‘los Doce’ nos lleva a Jesús mismo (aunque en un determinado momento sus colaboradores más cercanos no hubieran sido exactamente doce). El uso que Jesús realizó del concepto ‘doce’ responde a cómo entendió él mismo su propia misión: la restauración de Israel”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 163.

²¹⁹ Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 176-181.

“1) Comenzó su ministerio como seguidor de Juan Bautista, quien llamó al arrepentimiento a todo Israel como preparación para el juicio inminente. 2) Su llamada a doce discípulos manifiesta su esperanza en la restauración de las doce tribus. 3) La profecía sobre la destrucción del Templo responde a unas expectativas conocidas, aunque no compartidas por todos, sobre la restauración de Israel. 4) Tras su muerte y resurrección los discípulos actuaron en el marco de las expectativas restauracionistas judías”²²⁰.

Surge una pregunta. Si no aparecen en sus dichos y hechos una clara alusión a la “totalidad de Israel”, ¿pensaba que entrarían en el Reino sólo los pecadores que aceptaran su mensaje, o como sostiene Joachim Jeremías, sólo los pobres? Según Sanders, hay que considerar el hecho de que “quizás Jesús no tuviese un plan completamente elaborado para comunicar su esperanza y expectativas a ‘todo Israel’, aun cuando considerase que su obra tenía consecuencias sobre el destino de Israel como pueblo”²²¹. Esta distinción es muy acertada, pues diferencia entre su *práctica* orientada hacia los más pequeños y pecadores, de la *conciencia* que pudo haber tenido del significado y el impacto de la realidad de su mensaje para todo Israel. Sólo así se entienden los dos gestos simbólicos que hizo al final de su vida: la entrada en Jerusalén sobre un asno, y el enfrentamiento con los mercaderes en las áreas del Templo. También esto explicaría el hecho de que fue visto por los romanos como un rey, es decir, como un personaje que tenía cierta pretensión mesiánica.

Su actitud de destruir y reconstruir el Templo revela, además, un dato importante en torno a su noción del Reino. Ni pretendía construir otro Templo terreno, ni uno únicamente celestial. Jesús esperaba un cambio de la situación presente, pero creía en la acción divina. “Se trataba de una renovación que incluía elementos e instituciones sociales conocidas, pero que no podía lograrse sin la intervención directa de Dios, que cambiaría todas las cosas”²²². Esto explica el hecho de que, luego de su muerte y resurrección, los discípulos lo reconozcan como el Mesías o un virrey²²³. Esto no significa que el acento de su mensaje se

²²⁰ Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 325.

²²¹ Cfr. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 331.

²²² Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 338.

²²³ “Según nuestra hipótesis, los discípulos ya pensaban que Jesús era ‘rey’, o mejor el virrey bajo la autoridad del verdadero monarca, Dios. Si Jesús dijo a sus discípulos que irrumpiría un Reino y que ellos tendrían un papel en él, con toda seguridad él también, al menos por implicación, se atribuiría una función dentro de ese reino. ‘Mesías’ es el título que mejor le viene a una persona que es superior a los jueces de Israel, aun cuando

ponga sobre el llamado a una conversión interior e individual, como tampoco sobre el cambio militar o político, sino sobre la soberanía definitiva de Dios y, con ello, la verdadera restauración de Israel. En otras palabras, Jesús creía que “era Dios quien habría de intervenir creando un Templo nuevo, restaurando Israel y probablemente renovando la sociedad, en la que los pecadores tendrían su lugar”²²⁴.

Esto nos lleva al problema de la autocomprensión de Jesús. Aunque la categoría profeta ha sido aceptada por la mayoría de los investigadores, los datos históricos analizados llevan a Sanders a concluir que “Jesús se entendió a sí mismo como el último mensajero de Dios antes del establecimiento del Reino. Anhelaba un orden nuevo que sería creado mediante una acción poderosa de Dios. En este nuevo orden volverían a reunirse las doce tribus, habría un Templo nuevo, no se necesitaría del poder de las armas, el divorcio no sería necesario ni estaría permitido, los marginados –incluso los malvados– tendrían su lugar, y Jesús y sus discípulos –los pobres, mansos y humildes– serían sus dirigentes. Jesús tenía discípulos entregados que aceptaron sus expectativas, las hicieron suyas y se vieron implicados en una cierta transformación de ellas tras la muerte y resurrección de aquél”²²⁵. En este sentido, la figura histórica de Jesús puede ser comprendida en el marco propio de la categoría de un *profeta de la restauración judía*²²⁶.

Sin embargo, hay que notar otro dato importante, que marca la continuidad con la comunidad primitiva, a saber el uso de ciertos *títulos* al hablar de Jesús. Por un aparte, el título *Hijo de Dios* otorgado por la comunidad cristiana, y cuyo significado en el marco del judaísmo no denota la existencia de una conciencia de su divinidad ontológica, subraya, sin embargo, el carácter de “una

no fuera un guerrero. Mientras esperase que habría de regresar y establecer ‘su’ reino (Mt 20,21), los discípulos podían pensar en Jesús como el Mesías”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 340.

²²⁴ Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 338.

²²⁵ Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 457.

²²⁶ “Los hechos más seguros que sabemos sobre Jesús son precisamente los que lo sitúan adecuadamente en la categoría de profeta de la restauración judía: su comienzo con Juan, su llamada a los Doce y su esperanza de que el Templo sería destruido y reconstruido (o, al menos renovado). Así, la mayor de los hechos del ministerio de Jesús atestiguados con seguridad están de acuerdo también con lo que ocurrió posteriormente, y lo que permaneció de su obra es lo que su mensaje tenía en común con la escatología de la restauración judía: la esperanza de la restauración de Israel”. Sanders E.P., *Jesús y el judaísmo*, 463.

persona situada en una relación especial con Dios, que lo eligió para llevar a cabo una tarea de gran importancia”²²⁷. Por otra parte, el título *Hijo del Hombre*, que Jesús sí usó para referirse a sí mismo, puede significar: la forma en que un profeta se designa (Ezequiel), la nación de Israel o su representante (Daniel), una figura celestial que juzgará al mundo (1 Henoc), un hombre o una figura que marcaría el comienzo del Reino de Dios (Nuevo Testamento). Jesús se entendió como el Hijo del Hombre, o al menos usó esta expresión para referirse a sí mismo, pero nunca en sentido futuro, es decir, como si él hubiese tenido la conciencia de representar dicha figura humana que habría de regresar al final de los tiempos para juzgar a Israel. Aunque los títulos no son un punto de partida histórico, constituyen un dato importante para comprender la interpretación que hizo la comunidad primitiva de la relevancia religioso-teológica de la persona de Jesús.

En base a todo esto, Sanders concluye que “Jesús pensaba que Dios estaba a punto de traer su Reino y que él, Jesús, era el último emisario de Dios. Pensaba, por tanto, que era en algún sentido ‘rey’. Entró en Jerusalén cabalgando sobre un asno, recordando la profecía acerca del rey que cabalgaba sobre un asno, y fue ejecutado por pretender ser ‘el rey de los judíos’. No había ningún título en la historia del judaísmo que comunicase plenamente todo esto, y, al parecer, Jesús se mostró bastante reacio a adoptar para sí un título. Creo que ni siquiera ‘rey’ es del todo correcto, pues Jesús consideraba rey a Dios. El término que yo prefiero para expresar el concepto que tenía de sí mismo es el de ‘virrey’. Dios era el rey, pero Jesús lo representaba y lo representaría en el Reino venidero”²²⁸. Posiblemente esto responde a la acusación de blasfemia que le hicieron en el Sanedrín, antes de su muerte, al pretenderse como alguien que estaba en lugar de Dios, representándolo en los días decisivos de la restauración del Israel, cuando el Reino se haría inminente y la acción de Dios, ya iniciada con su obra, definitiva²²⁹.

²²⁷ Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 268.

²²⁸ Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 271.

²²⁹ “No hay dificultad en pensar que Jesús creyó que el Reino estaba en el cielo, que la gente entraría en él en el futuro y que también estaba presente en algún sentido en su propia obra (...). La revelación plena del Reino de Dios puede situarse en el futuro, pero en el presente la gente puede experimentar algunos de sus beneficios”. Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 200.

Es por ello, que como Hijo del Hombre, no haría presente él al Reino, y nadie lo podía hacer, pues sólo Dios era el actor principal. En este sentido Jesús era plenamente escatológico, en continuidad con el judaísmo del siglo I, pues “pensaba que Dios había intervenido anteriormente en el mundo para salvar y proteger a Israel. Por ejemplo, Dios había dividido el mar para que Israel pudiera escapar del ejército perseguidor, había alimentado al pueblo con maná en el desierto y le había introducido en la tierra de Palestina. En el futuro, pensaba Jesús, Dios actuaría de modo aún más decisivo: crearía un mundo ideal; restauraría las doce tribus de Israel, y prevalecerían la paz y la justicia; la vida sería como un banquete”²³⁰. Aunque esta esperanza escatológica suponía el inicio de las relaciones de justicia, paz y fraternidad expresadas en los banquetes y milagros, no estaban dirigidas a la reforma social inmediata, sino al sentido de *preparación* ante la llegada definitiva del Reino de Dios. En fin, la escatología de la restauración queda expresada, de manera coherente, en la noción que Jesús tenía del Reino de Dios, mediante sus acciones y palabras, en una dinámica escatológica que no se agota en el presente ni determina el futuro. Jesús, el profeta escatológico de la restauración, “decía que viviendo correctamente se puede *entrar* en el Reino (categoría 1). Según los indicios, pensaba que no había nada que se pudiera hacer para *traer* el Reino, y en éste ni siquiera él podía asignar sitios (categoría 2). Se acerca, y la gente lo espera, pero no se puede hacer que llegue (categoría 4). Como la levadura, crece por sí solo (categoría 5). En todo caso es Dios quien hace lo que se ha de hacer, salvo una cosa: quienes viven correctamente entrarán en el Reino. No hay ningún indicio en absoluto de la idea que los individuos puedan agruparse con otros y *crear* el Reino mediante la reforma de las instituciones sociales, religiosas y políticas”²³¹.

En esta misma línea John P. Meier escribe su interesante obra *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*²³² editada en varios volúmenes, aún por concluir, que parten de una adecuada distinción entre el *Jesús histórico* (*historical*

²³⁰ Cfr. Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 205-206.

²³¹ Sanders E.P., *La figura histórica de Jesús*, 201.

²³² Meier John P., *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, New York, 1991. Vol I: *The roots of the problem and the person* (1991), Vol II: *Mentor, message and miracles* (1994), y Vol III: *Companions and competitors* (2001). Trad. esp. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Navarra, 1997 (usaremos la tercera edición del 2001). La traducción en español se divide en cuatro tomos: Vol I, Vol II/1, Vol II/2 y Vol III.

Jesús) y el *Jesús real* (*real Jesús*)²³³. Al Jesús real, comprendido a partir de sus palabras y hechos, no lo podemos conocer, ni estará a nuestro alcance “porque las fuentes que han subsistido no recogieron ni jamás intentaron recoger todos, ni tampoco la mayor parte de los dichos y hechos de su ministerio público y, menos aún, del resto de su vida”²³⁴. El Jesús histórico es comprendido por Meier como “el Jesús que podemos recobrar y examinar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica”²³⁵. En este sentido enmarca el término dentro del ámbito del interés histórico, propio de la naturaleza de esta investigación surgida en el siglo XVIII con Reimarus. Esta distinción pretende superar la antigua dicotomía entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, al definir la naturaleza de la investigación en su ámbito histórico, pero sabiendo que en la práctica no se le puede separar del Jesús de la fe²³⁶. Aunque sostiene que estos estudios tienen relevancia para teología y la vida de fe, sólo lo hace formalmente, porque el objetivo real que se propone es responder exclusivamente a los parámetros de una investigación histórica en la que se diferencie lo que se obtiene mediante el estudio y el raciocinio, y lo que obtiene mediante la fe²³⁷. Cabría preguntar si el conocimiento en fe no exige, por naturaleza y contenido, y no sólo formalmente, el estudio atento y riguroso de la figura histórica de Jesús de Nazaret. De otro modo se estaría negando que el criterio y la norma de la revelación y su interpretación sea el propio Jesús histórico, el que vivió, padeció, murió y resucitó en la Palestina del siglo I, en el que creemos y nos narran los Evangelios.

En continuidad con el planteamiento de Sanders, Meier encuentra en Juan el Bautista las raíces de la visión escatológica de Jesús, y sostiene que “Jesús

²³³ La paradoja la expresa en los siguientes términos: “el Jesús histórico no es el Jesús real. El Jesús real no es el Jesús histórico”. Meier John P., *Un judío marginal I*, 47. Lo afirma a modo de axioma en la página 51: “El Jesús histórico no es el Jesús real, y viceversa”.

²³⁴ Meier John P., *Un judío marginal I*, 48.

²³⁵ Meier John P., *Un judío marginal I*, 51.

²³⁶ “Nos centraremos en la construcción teórica que he llamado el ‘Jesús de la historia’, sin perder de vista que en la práctica no se le puede separar adecuadamente del ‘Jesús de la fe’. En realidad, el uno desemboca ampliamente en el otro (...). Y volvemos al punto de partida: el Jesús de la historia no es el Jesús real, sino sólo una reconstrucción hipotética y fragmentaria de él con los medios de investigación modernos”. Meier John P., *Un judío marginal I*, 57.

²³⁷ Cfr. Meier John P., *Un judío marginal I*, 34.

fue portador, durante todo su ministerio, de la escatología del Bautista, de su preocupación por un Israel pecador y próximo a enfrentarse al juicio de Dios, de su llamada al arrepentimiento y de su bautismo, por más que renovase y reinterpretase esta herencia"²³⁸, pero se trata de una escatología realizada (*realized eschatology*), antes que apocalíptica. Sólo desde esta perspectiva (escatológica) se puede comprender cómo el Reino de Dios fue *el* tema central en el que encuentra significado cualquier otro aspecto del mensaje y la praxis de Jesús.

A diferencia de Sanders, Meier sostiene que el Reino de Dios no era considerado por Jesús, primordialmente, como una realidad *inminente*, sino que era una realidad *cercana* que se manifestaba en la historia actual, y cargaba consecuencias sociales importantes. Esta perspectiva se enmarca dentro de las *expectativas escatológicas* del judaísmo del siglo I y se aleja de una noción *apocalíptica*. Para la apocalíptica la espera en el Reino y, con ello, de la salvación, coincide con el fin del mundo y la historia. Implica una ruptura absoluta con las condiciones actuales de vida. La escatología también espera un acontecimiento salvífico definitivo, pero siempre en el marco de la continuidad histórica. Jesús se comprendió desde esta última. Hablar del Reino de Dios implica distinguir entre dos elementos: por una parte, las expectativas que Jesús tenía en torno al futuro escatológico; y por otra, la posible identificación de su propia persona con una figura escatológica, como la del Hijo del Hombre²³⁹. Se trata de dos cuestiones diferenciadas. De la primera se puede responder afirmativamente, mientras que de la segunda no. Ahora bien, esta expectativa futura en el advenimiento del Reino no significa que al Reino sólo se le ha de esperar, porque su llegada sea inminente. Es un Reino *cercano*, porque ya ha comenzado a hacerse presente mediante el cambio que experimentan los que escuchan, acogen y siguen a Jesús. El futuro configura el presente de manera extraordinaria y sorprendente, a partir de las mismas relaciones humanas, y en este sentido lo escatológico no supera a lo histórico, ni lo finaliza cronológicamente, sino que le devuelve su sentido originario, real y verdadero, restituyéndolo por medio de una acción definitiva en la misma historia²⁴⁰.

²³⁸ Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 230.

²³⁹ Cfr. Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 425.

²⁴⁰ "El mensaje y la praxis de Jesús, en su totalidad, no se pueden explicar tan sólo en términos de futuro. En ahora, los discípulos deben dirigirse a Dios como Padre suyo para rogarle por la venida de su reino, así como perdonar a los que tienen deudas contraídas con ellos, para a su vez poder ser perdonados. Ya ahora comparten mesa con Jesús —

Jesús creía que sus hechos y palabras constituían una realización parcial del Reino que se haría plenamente presente por la acción definitiva de Dios. En este sentido el Reino es un *símbolo en tensión*²⁴¹ que involucra a la historia desde su futuro y su presente. Jesús representa dramáticamente, con sus acciones y palabras, lo que Dios llevará a cabo de manera definitiva, pero lo realiza parcialmente como *profeta escatológico*²⁴² que creyó y anunció el futuro inminente del Reino de Dios ya iniciado –milagrosa y simbólicamente– en la cercanía dramática de nuestra historia presente. Según Meier, las categorías históricas que nos permiten saber cómo era considerado Jesús por la gente y cómo se consideraba él a sí mismo, son: *profeta escatológico*, *taumaturgo* (carácter carismático) y *maestro* (carácter ético), como lo expresa con las siguientes palabras:

“1) Cuando menos en cierto modo vago, Jesús era considerado como un profeta escatológico; anunciaba la inminente venida del reinado y reino de Dios. 2) Pero, a diferencia del Bautista, Jesús proclamaba y celebraba el reino de Dios ya presente en su ministerio. Estaba presente en su convivialidad o comensalidad abierta a todos, incluidos los recaudadores de impuestos y los pecadores; pero lo más sobresaliente es que esa presencia era palpable y efectiva mediante los milagros de Jesús para sus judíos. 3) Por tales milagros, en especial por las resurrecciones, habría sido asimilado a Elías y Eliseo”²⁴³.

Más a Elías que a Eliseo²⁴⁴, sostiene Meier, por todos los signos escatológicos que caracterizarían la llegada de los últimos días, a saber: el sentido de la llegada inminente del Reino, la purificación y restauración de Israel y la venida de Dios para reinar de manera definitiva. Sin embargo, una última figura

señaladamente, su mesa y copa en la última cena-, como símbolo y promesa de participación en el banquete final del reino. Ya ahora, paradójicamente, los pobres, los afligidos y los que tienen hambre son dichosos, habiendo recibido de Jesús la firme promesa de que Dios, a la venida inminente de su reino, cambiará por completo su suerte (...). La presente situación de Jesús y sus discípulos experimentan ya un cambio radical, tanto en la forma de ser percibida como en la forma de ser vivida, a causa del futuro escatológico inminente de la proclamación de Jesús, futuro que alcanza y configura el momento presente”. Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 425-426.

²⁴¹ Cfr. Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 536-537.

²⁴² Cfr. Meier John P., *Un judío marginal II/1*, 537-538. Lo desarrolla en un intento de síntesis en *Un judío marginal II/2*, 1189-1192.

²⁴³ Meier John P., *Un judío marginal II/2*, 1189-1190.

²⁴⁴ Cfr. Meier John P., *Un judío marginal II/2*, 1190.

es importante, la de un maestro capaz de interpretar la ley y establecer imperativos éticos como el del amor incondicional y el perdón a los amigos y enemigos, o de cambiar o abolir ciertas prescripciones establecidas, como el divorcio y las comidas²⁴⁵. Esta dimensión carismática, de presencia del Espíritu en su vida, como Ungido, habla implícitamente de su auténtica pretensión mesiánica, dentro de la más coherente libertad frente a lo establecido, para abrirse paso al ejercicio dramático, pero humanizador, de una autoridad que, vivida como representación de Dios, hacía de su vida una verdadera vida en el Espíritu. “Para bien o para mal, este extraño judío marginal, este profeta escatológico y taumaturgo *es*, sin embargo, el Jesús histórico que resulta después de aplicar objetivamente los métodos de investigación modernos a los datos disponibles”²⁴⁶.

3.4 Balance del estado actual de la investigación sobre el Jesús histórico

En una conferencia dictada en el Pontificio Instituto Bíblico (PIB, Roma) durante el mes de mayo de 1999, John P. Meier expuso siete criterios con los que pretendía describir el balance positivo de la situación actual de la investigación (*Third Quest*). Las conclusiones de esta conferencia, que llevó como título *The present state of the ‘Third Quest’ for the Historical Jesus: Loss and Gain*, esbozan un panorama bastante claro de algunos aspectos positivos que han contribuido en la actual búsqueda de la figura histórica de Jesús. A ellos haremos referencia a continuación²⁴⁷:

a) La dimensión ecuménica e internacional, donde participan personas de distintas confesiones religiosas y países. Esto implica un desplazamiento del mundo alemán, dominante en la primera (*old quest*) y en la segunda (*new quest*) investigación sobre el Jesús histórico, al mundo anglosajón. Asimismo la

²⁴⁵ “Jesús no sólo se presentó como el profeta escatológico y taumaturgo similar a Elías, que hacía el reino futuro ya efectivo y palpable para sus seguidores, sino a la vez como un maestro capaz de decir a los israelitas qué debían y qué no debían observar de la Ley (...). Como buen carismático, basaba su autoridad para interpretar e incluso cambiar la Ley no en canales tradicionales (...), sino en su propia capacidad para conocer directa e intuitivamente cuál era la voluntad de Dios para su pueblo”. Meier John P., *Un judío marginal II/2*, 1191.

²⁴⁶ Meier John P., *Un judío marginal II/2*, 1191.

²⁴⁷ Cfr. Meier John P., “The present state of the ‘Third Quest’ for the Historical Jesus: Loss and Gain” en *Biblica* 80 (1999) 459-487.

incorporación de autores judíos y de otras confesiones cristianas y no cristianas en los círculos de investigación y discusión.

b) Clarificación de las fuentes confiables para la investigación. A pesar de que el *Jesus Seminar* sigue insistiendo en la confiabilidad del Evangelio de Tomás, los cuatro evangelios canónicos permanecen como una fuente histórica común en la investigación. Se admite que la única fuente independiente es el *Testimonium Flavianum* escrito por el historiador judío Flavio Josefo, especialmente su libro *Antigüedades de los judíos*.

c) Existe una imagen más adecuada del judaísmo palestinese de la época de Jesús. La frase *Jesús el judío* expresa este interés por la judeidad de Jesús, aunque queda el reto de precisar qué tipo de judío era Jesús en el contexto de la Palestina del siglo I. Queda por llegar a un consenso en torno a las condiciones sociales, económicas y políticas de Galilea, y hasta qué punto se puede considerar el alcance socio-político del mensaje y la praxis de Jesús.

d) Se han obtenido nuevos indicios de otras disciplinas, como la arqueología, la filología y la sociología, que ubican con mayor exactitud a Jesús en el contexto de su tiempo y época. Los descubrimientos de *Qumran* no nos hablan tanto de Jesús como de las expectativas de su época, así como del arameo palestinese. Se ha logrado descubrir que en la época de Jesús existían distintas nociones en torno al Mesías, antes que una comprensión uniforme y normativa. En el mismo Jesús se puede observar una mezcla de distintos modos de comprender este título, que hacen compleja la interpretación de su pretensión mesiánica dentro de los distintos usos que tenía en la época.

e) Se ha logrado una mayor claridad en torno a la determinación y el uso de los criterios de historicidad, superando la aplicación particular y absoluta de ciertos criterios como el de discontinuidad, para determinar lo específico y particular de este judío. Hoy existe una conciencia mayor por comprender su persona en el marco de la totalidad (*Gestalt*) de sus hechos y dichos, hayan sido realizados por él o que le fueron atribuidos. Esto supera un tratamiento parcial y descontextualizado a la hora de citar e interpretar tantos pasajes neotestamentarios.

f) Se ha logrado un tratamiento más adecuado de la tradición de los milagros para comprender al Jesús histórico, basados en el criterio de múltiple atestiguación y el testimonio de Flavio Josefo que sostiene que Jesús obró milagros; también ha sido importante el criterio de coherencia, para profundizar su sentido teológico.

g) Hay un énfasis actual en hablar sobre la *judeidad* de Jesús con seriedad y rigurosidad académica, frente a los intentos de algunos autores e investigaciones pasadas que buscaban lo original en franco contraste con el judaísmo de su época (criterio de discontinuidad). Esto ha permitido un acercamiento a las lecturas de las Escrituras judías, leídas e interpretadas por Jesús en la línea de Isaías y los Salmos especialmente. Aún queda por determinar, con mayor certeza, la realidad socio-económica y política de Galilea, y el grado de helenización del contexto en el que vivió y se movió Jesús (Sanders y Crossan discrepan sobre este aspecto).

En este sentido, concluye Meier, Jesús puede ser apreciado a partir de la compleja figura histórica de un judío que “proclamó el presente y aún así futuro Reino, que era un profeta itinerante y hacedor de milagros al modo de Eliah, que era también un maestro e intérprete de la Ley de Moisés, que era un líder carismático que pidió a sus discípulos que lo siguieran, que era también un personaje religioso cuya percepción de sus pretensiones mesiánicas lo llevó, al final de su vida, a la crucifixión por orden del prefecto romano, era una figura religiosa crucificada que pronto fue proclamada por sus seguidores como resucitado de los muertos y Señor de todos”²⁴⁸. En esta caracterización se puede enmarcar y comprender el balance básico actual de la investigación en torno a la *figura histórica* de Jesús en el marco de judaísmo del siglo I.

4. La recuperación del Jesús histórico como *norma hermenéutica* para la teología y *criterio de seguimiento* para la fe cristiana.

4.1 *La deshistorización de la perspectiva en Calcedonia: de un pensar por relaciones históricas a otro por categorías genéricas.*

Cuando el Concilio de Calcedonia proclamó en el año 451 dC la *verdadera humanidad* y la *verdadera divinidad* de Jesucristo²⁴⁹ se elaboró una formulación teológica cuya pretensión fundamental no era comprender a la persona histórica de Jesús, sino el sentido en que ésta podía ser denominada *persona divina* dada su *naturaleza humana* específica. La noción de *persona*, ordenada según la episteme griega, fue pensada a partir de una categoría previa y carente de

²⁴⁸ Meier John P., “The present state of the ‘Third Quest’ for the Historical Jesus: Loss and Gain” en *Biblica* 80 (1999) 477.

²⁴⁹ “Sobre la humanidad profesamos que nuestro Señor Jesucristo, perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre”. DH 301.

concreción histórica, la de *naturaleza* (*physis*). El término *persona* (*hipóstasis*) ahora pasaría a denotar el fundamento último de la realidad humana, aquello que da unidad sustancial a todos los actos de la naturaleza, antes que la realidad humana misma, que quedaría reducida a una noción abstracta expresada con el término *naturaleza* (*physis*). Ciertamente se habían logrado elevar teóricamente dos principios fundamentales para la comprensión de Jesucristo, *verdadero hombre* y *verdadero Dios*, pero se había producido en el fondo una tremenda *inversión* que alteraría la forma y el modo evangélico (como Buena Noticia) de pensar a la persona de Jesús de Nazaret y lo revelado históricamente por ella. La *forma mentis* cristiana dejaba a un lado todo pensar a partir de relaciones históricas, propia del mundo bíblico, para asumir el mundo conceptual de las categorías y nociones, propio de la episteme griega²⁵⁰.

Se había producido en la conciencia y en la reflexión cristológica un cambio significativo que trascendería toda época y afectaría tanto el planteamiento como la comprensión misma del misterio de Dios revelado en Jesús de Nazaret. El concepto de naturaleza pretendió lograr un equilibrio teórico al problema planteado en el momento epocal que se vivía, pero dejó la balanza abierta tanto hacia una *deshistorización* de la noción de Persona, como hacia una *ontologización* del término de humanidad. Con ello invirtió el punto de partida para cualquier cristología, en cuanto horizonte que inspira tanto el método como los contenidos que deben ser abordados, y más aún, la perspectiva desde la cual han de ser pensados.

²⁵⁰ Con ello se invertía el modo de plantear tres cuestiones fundamentales. *Primero*: la *forma* cómo se reveló Dios en la historia. Al ser desplazada la noción de humanidad a la categoría de naturaleza, quedó formalizada e indeterminada la noción bíblica de revelación divina, dejándola carente de toda concreción histórica al ser abordada por la reflexión teológica. ¿Dónde queda lo histórico como la forma en que la realidad es asumida por Jesús?. *Segundo*: los *contenidos* de la relación histórica de Jesús, su práctica y palabras, quedarán ausentes del debate, lo que hará cada vez más difícil comprender lo que realmente ha sido asumido por Jesús en su vida histórica. ¿Cómo explicar que la fraternidad y la filiación son realidades constitutivas a su persona, y no contingentes o instrumentales?. *Tercero*: el *sentido* de esos contenidos que develan el *modo* cómo Jesús asume y carga la historia, será impensable por siglos. Si Jesús asumió la historia palestinese, con las condiciones históricas del siglo I, y sólo a partir de ellas se realizó fraternalmente como hijo, ¿no es este modo de vivir concreto, lo que hizo y habló, lo que revela el sentido que le permitió seguir caminando con esperanza en su propia existencia frente a los hombres y frente a Dios hasta la muerte?

Debemos tener presente que la *humanidad de Jesús de Nazaret no es genérica ni universal*, como tampoco lo es la de cualquier ser humano, sino que se concretiza precisamente en la condición histórica (contextual y epocal) en la que vivió como un judío de la Palestina del siglo I, con una situación personal, familiar y epocal específica. Del mismo modo *su divinidad no es abstracta ni ahistórica*, pues se comprende y revela mediante sus prácticas y palabras (relaciones históricas) que podemos ir descubriendo a partir de las fuentes disponibles para la investigación cristológica. El término naturaleza produjo una ontologización del lenguaje cristológico. Según Calcedonia, la naturaleza humana de Jesús se comprende *sin más (simpliciter)* a partir de su participación de un alma racional y de un cuerpo (*ex anima rationali et corpore*). Asimismo, su naturaleza divina es entendida, *sin más*, bajo la noción de consubstancialidad o igualdad de esencia con el Padre (*consubstantialem Patri*)²⁵¹. Pero qué significa *realmente*, y no sólo *conceptualmente*, lo humano y lo divino.

Al comprender ambas realidades (la humana y la divina) desde la noción de naturaleza se perdió *la importancia absoluta de la relatividad histórica* que Jesús de Nazaret vivió, asumió y padeció, en un determinado contexto histórico y dentro de las expectativas comunes a su época, y cómo éstas afectan sustantivamente el horizonte de nuestra intelección, interpretación y metodología para abordar, incluso teológicamente, su figura histórica. Dios no está de modo absoluto en el lugar físico y categorial donde se revela (una revelación entendida como un simple *dass*), pues el misterio no se deja agotar por un modo histórico de revelarse (que implica un *wo*), sino que está siempre de modo relativo, religado a un sujeto, a una época, a una historia concreta (según cómo está: *wie*). El hecho de que Jesús de Nazaret estuvo situado históricamente en un determinado lugar, asumiendo condiciones concretas de vida que respondieron a un contexto socio-cultural, económico y político específico, y a expectativas socio-religiosas particulares, revela los contenidos reales y constitutivos de su persona, vividos en medio de su propia fragilidad humana. Estos contenidos, derivados de su práctica y hechos expresan una realidad sustantiva que adquiere un valor absoluto como norma y criterio para cualquier comprensión de su persona, pues comienza a revelar algo que pertenece esencialmente a Dios porque lo afecta totalmente como humano²⁵².

²⁵¹ Como plantea Jon Sobrino: "hay que preguntarse qué es eso divino que tiene la capacidad de asumir lo no-divino, qué es eso humano que tiene la capacidad de ser asumido por lo no-humano". Sobrino J., *La fe en Jesucristo*, Madrid, 1999, 427.

²⁵² Cfr. San Anselmo, *Monologio*, cap. 22-23. Anselmo siempre usa la expresión « ubique et semper » para referirse al modo como Dios está esencialmente en la existencia.

La formulación de Calcedonia asume como punto de partida de su cristología la condición sustancial (el *quid*), descontextualizando y deshistorizando a la Persona de Jesús de Nazaret del contexto vital y categorial (el *ubi*) propio de su época. El Concilio logró consolidar en la teología cristiana un lenguaje articulado en torno a enunciados y definiciones precisas frente a un problema teorético planteado en la época, pero invirtió los puntos de partida en la cristología por hacer. Ahora el punto de partida no era el evangélico, la praxis y vida de Jesús, el Reino fraterno de los hijos de Dios y su relación filial con el Padre, vivido esto en el complejo contexto de la Palestina del siglo I, sino la enunciación teológica misma.

El referente fundamental para comprender la figura histórica de Jesús sólo se encuentra en el modo concreto cómo Jesús vivió su humanidad en el marco del judaísmo del siglo I. No basta confesar que fue verdaderamente hombre, si no conocemos su historia, y el impacto socio-religioso de su mensaje. Afirmar, pues, como lo hizo Calcedonia, que Jesús es *verdaderamente hombre y verdaderamente Dios*, pasa, necesariamente, por el *reconocimiento y la aceptación de que su humanidad, la cual revela su pretensión así como el rostro vivo y verdadero de Dios, era verdadera y auténticamente judía*. Más aún, un judío que vivió en el contexto de la Palestina del siglo I, y en medio de sus expectativas socio-religiosas y políticas epocales. Esta figura histórica es vital no sólo para la investigación académica, sino para la misma fe, en cuanto se nos presenta como la *norma normans, non normata*²⁵³ en la concretez histórica de una práctica, cuyos hechos y acciones, adquieren un significado trascendente

Por una parte está *esencialmente*, es decir, realmente, con todo su ser, al modo de una presencia real. Por otra parte está *esencialmente*, pero *en la existencia*, es decir, que la condición en la que está y determina su forma de estar, es la existencia histórica en la que se revela autocomunicándose. Por ello puede afirmar, haciendo uso de una elegante analogía, “qualiter summa omnium essentia ubique et semper et nusquam et nunquam, id est in omni et nullo loco aut tempore sit, iuxta diversorum intellectum concordem veritatem » (cap. XXII). Para profundizar en este aspecto consultar: Luciani R., “Sobre la forma del quehacer teológico y la interpretación de los signos de los tiempos. Los signos de los tiempos como criterio hermenéutico fundamental del quehacer teológico” en *ITER Teología* 33 (2004) 17-38.

²⁵³ Cfr. Sobrino J., *Jesucristo Liberador*, Madrid, 1991, 79. Aquí se distinguen los puntos de partida anglosajones de la actual investigación, con el de la cristología latinoamericana, porque ésta sí reconoce que el estudio del Jesús histórico implica y afecta, necesariamente, la vida de fe del creyente, y no puede, por tanto, limitarse a un estudio de carácter solamente histórico.

y universal que afecta a lo humano en su totalidad, como lugar auténtico de revelación de la acción de Dios y criterio de seguimiento.

La recuperación del Jesús histórico no puede verse en la continuidad de aquellos que, como Reimarus y la teología liberal, pretendían liberarse simplemente del Dogma; tampoco a partir de un nuevo intento, al modo de la subjetiva teología dialéctica de Bultmann, por concebir a una historia mitológica sin acontecimiento, a un Cristo legendario que no encuentra relevancia alguna en el Jesús histórico; sino dentro del talante evangélico que comporta acceder a Jesús mediante su acontecimiento histórico, y que permite, entonces, expresarse de manera articulada en el Dogma como lenguaje cultural y epocal, común y convencional, que no ha de constituir un punto de partida en sí mismo que sustituya a la única referencia válida y absoluta, como lo es la figura histórica de Jesús²⁵⁴, a partir de la cual podemos comprender el sentido testimonial de la confesión de fe en el Cristo Resucitado. Ahora bien, la relevancia de esta recuperación del *Jesús histórico como norma hermenéutica fundamental para la teología y criterio radical de discernimiento en el seguimiento para la fe cristiana*, se inserta dentro de una compleja tarea que podemos describir a partir de cuatro grandes cuestiones, que han estado presente, de una u otra manera, a lo largo de las diversas etapas y perspectivas de la investigación sobre el Jesús histórico: la cuestión *metodológica*, la *antropológica*, la *cristológica* y la *teológica*. A ellas nos queremos referir a continuación.

4.2 La recuperación de las perspectivas. El problema metodológico: historia e interpretación.

La relevancia para la fe cristiana del estudio histórico de la figura de Jesús implica un primer problema metodológico. W. Pannenberg lo advertía hace unos treinta años, al distinguir dos hechos importantes: *primero*, el hiato existente entre la historia como hecho y el significado propio del Kerigma expresado en la pluralidad de testimonios neotestamentarios sobre Jesús; *segundo*, la distancia existente entre nuestra época y el mundo de los textos neotestamentarios²⁵⁵. Las

²⁵⁴ Cfr. Rahner K., "¿Qué es un enunciado dogmático?" en *Escritos de Teología V*, 54-79.

²⁵⁵ "El hiato entre *factum* y significación, entre historia factual y kerigma, entre historia de Jesús y la pluralidad de testimonios neotestamentarios acerca de ésta, caracteriza una de las vertientes de la actual problemática de la teología. Por la otra vertiente encontramos un hiato no menos profundo entre el mundo ideológico de los textos

investigaciones de estos últimos treinta años han contribuido enormemente en estos dos aspectos, pero no han logrado superar aún teóricamente el problema metodológico de la *continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo predicado y atestiguado por las primeras comunidades cristianas*. El problema de la continuidad puede ser enfocado a partir de algunas *correlaciones* que surgen entre algunos aspectos que fueron distinguidos equívocamente por ciertos autores o líneas teológicas.

La recuperación de la figura histórica de Jesús adquiere relevancia dentro de una *primera correlación* que surge entre el hecho histórico (Jesús de Nazaret) y el sentido que éste puede adquirir al ser interpretado como acontecimiento salvífico (Cristo y Señor). Los textos neotestamentarios no son pruebas históricas, al menos en el sentido positivista del término, ni pretendieron serlo en algún momento. Son simplemente, y ya esto es decir mucho, *testimonios* escritos por comunidades que interpretaron al Jesús histórico como *acontecimiento salvífico* para sus propias vidas (dimensión personal y existencial) y la de otros (dimensión universal y colectiva). Se trata, pues, no de una historia sin más, sino de una *historia narrada y transmitida*. Así lo testimonian Lc 1,1-4 y 1Jn 1,1-4. La palabra se ha convertido en relato y el relato en historia acontecida y narrada, con cuyo testimonio, se pretende recrear el presente histórico de los lectores. La figura histórica de Jesús no puede ser considerada como salvaguarda de una supuesta objetividad inherente al texto frente a peligros que puedan surgir de sus muchas interpretaciones. Los testimonios neotestamentarios sobre Jesús son múltiples y diversos, e incluso en ocasiones son aparentemente contradictorios. Pero sólo así adquieren la forma propia de un acontecimiento que provoca sentido, más allá de toda historicidad constatable. Esto responde a su propia estructura narrativa testimonial, que se entiende a partir de un acontecimiento que involucra y compromete al lector para hacerlo *testigo en el seguimiento*.

La intención del escritor no supera, jamás, el sentido que se deriva del relato mismo cuando es interpretado por el lector. Pues el sentido deriva del encuentro entre el lector (dimensión existencial) y el acontecimiento Jesús de Nazaret (dimensión objetiva, sin ser por ello objetual o fáctica), mediado por el

neotestamentarios y nuestra época actual (...). Su raíz común la tienen en el principio fundamental de interpretación, a saber, que el contenido de los escritos bíblicos debe entenderse, en primera instancia, tan sólo en el sentido de sus redactores y lectores originarios". Pannenberg W., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976, 21. (Orig. *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, 1967).

texto (dimensión narrativa y testimonial), cuya referencia histórica fueron los hechos y las acciones mismas del Jesús histórico (dimensión fáctica y de credibilidad). La finalidad última que ha de orientar el estudio del texto no puede situarse solamente en la búsqueda de la intención del escritor, sino que debe descubrir, también, el sentido que lo supera y que sólo adquiere su credibilidad, coherencia y verdad en los hechos, dichos y consecuencias de *la figura histórica de Jesús de Nazaret, como norma de toda interpretación teológica posterior y criterio absoluto de un testimonio auténtico en el seguimiento cotidiano*. Un estudio así no pretende la acumulación de un sin fin de conocimientos más o menos adecuados y/o verificables, pues la forma propia de la narrativa neotestamentaria tiene ya una intencionalidad que la estructura y configura, a saber, que el lector crea y viva como testimonio de esa palabra atestiguada en la escritura (Jn 21,24-25). Si las primeras comunidades encontraron en la figura histórica de Jesús el referente absoluto para redactar los textos, así como el criterio y la medida para interpretarlos (1Jn 1,1-4), entonces nuestra propia y actual lectura no puede ser vacía o nominal, basada en inspiraciones o sentimientos individuales, sino sobre la base de la figura histórica de Jesús. Sólo en ella encontramos los *contenidos* reales y auténticos de su *práctica* que dan sentido a los hechos y acciones que nos narran los textos neotestamentarios. Sólo en ella comprendemos cómo la vida de Jesús se estremeció en una entrega incondicional a los otros, fruto de una práctica discernida en el Espíritu, asumida personal e históricamente y, a veces, provocada social y religiosamente, hasta sus últimas consecuencias.

Aquí surge una *segunda correlación* que debemos tomar en cuenta. El Jesús histórico vivió en un contexto particular y singular, situado en Galilea, en el marco contextual y epocal del judaísmo del siglo I. Actualmente el nuevo interés iniciado por la actual investigación (llamada *third quest*) en torno a las relaciones entre Jesús y el judaísmo, han permitido que este posible vacío haya captado el interés de historiadores, arqueólogos, sociólogos y teólogos. Sin embargo, existe aún, en medio de inmensos logros y conocimientos alcanzados, muchas incertidumbres respecto al modo de vida y las condiciones socio-económicas y políticas de la Palestina del siglo I. Una auténtica interpretación de los textos neotestamentarios tiene que basarse en una importante y sólida *comprensión histórica*, es decir, de la *situación contextual (socio-económica, política y religiosa)* y *epocal (expectativas religiosas del judaísmo del siglo I)* que vivió Jesús, para poder comprender realmente el significado y el sentido de sus hechos y dichos, y las consecuencias que estos produjeron en medio de algunos sectores judíos que lo llevaron a la muerte. De otro modo podemos caer

en una ideologización de los textos bíblicos, que falseen su sentido originario y nieguen su verdad histórica. El intento de algunas perspectivas teológicas (las llamadas teologías del genitivo: “teología *de...*”; donde el adjetivo se convirtió en sustantivo prácticamente) e investigaciones actuales (como el caso de algunos miembros del *Jesus Seminar*) que intentan comprender a la persona de Jesús, no a partir de un estudio previo y riguroso de su figura histórica, sino desde modelos y tipologías elaborados previamente, y tomados de estudios recientes de disciplinas sociológicas, sistemas filosóficos, interpretaciones históricas y religiosas, falsean e ideologizan, incluso adoctrinan, el mensaje profético y evangélico de Jesús de Nazaret. Mensaje que no se deja apresar por lo establecido y normado sin más. Una cristología ha de ser interdisciplinaria, haciéndose valer del aporte importante de la sociología, la arqueología, la historia de las religiones, la filosofía y otras ciencias que colaboren en la comprensión histórica de Jesús; pero sin que ellas se conviertan en la norma previa que posibilitan y justifican cualquier interpretación. Más aún, cuando los conocimientos provenientes de otras disciplinas se asumen de sistemas de pensamientos que encuentran su origen en épocas muy posteriores a la de Jesús, produciendo, en el fondo, una descontextualización social y desubicación epocal, con el riesgo de provocar una traspolación entre realidades históricas muy distintas.

Esto nos lleva a una *tercera correlación*. El conocimiento de las expectativas religiosas que existían en el Judaísmo del siglo I y, más aún, en la época de Jesús, son esenciales para comprender la *conciencia histórica* que tuvo Jesús de su persona y su misión. Esto implica tomar en cuenta ciertos elementos. *Primero*, cómo se situó y posicionó Jesús frente a la realidad socio-religiosa y política de su época. Algunos lo enmarcan en el contexto de un profeta escatológico de la restauración judía (E.P. Sanders, John P. Meier), otros como un maestro de sabiduría subversiva no escatológico ni apocalíptico (Robert Funk, John Dominic Crossan, Stephen Patterson), y algunos como profeta de cambios sociales (Richard Horsley, Gerd Theissen). *Segundo*, cuáles fueron sus actitudes frente a los pecadores, pobres y despreciados que se le acercaban y participaban en las comidas (banquetes). Esto ha llevado a la reflexión sobre la importancia de los destinatarios del mensaje de Jesús (Joachim Jeremias) y la relevancia de las comidas y banquetes (John Dominic Crossan). La fraternidad es una clave esencial en este segundo aspecto. *Tercero*, su posición frente a los diversos grupos religiosos que existían, como fariseos, saduceos y sacerdotes. Es bastante común la consideración de un distanciamiento por parte de Jesús de los fariseos, para pasar hacia un enfrentamiento y provocación más directa de cara a los sacerdotes y saduceos, mediante acciones impactantes como la del Templo y la entrada a

Jerusalén (E.P. Sanders, Gerd Theissen, John P. Meier, N.T. Wright, etc). Otros sostienen que era un Maestro y Rabí, o que como hombre de excelsa ética (Joseph Klausner, Geza Vermes, David Flusser) era un gran intérprete de la Ley, pero que no se limitaba a los métodos hermenéuticos establecidos. *Cuarto*, qué creyó de Dios y cómo se situó frente a Él. Algunos han destacado su relación con Dios como Padre (Joachim Jeremias), su especial relación filial con Dios (E.P. Sanders), su ser Ungido como hombre del Espíritu y personaje carismático (James Dunn, Marcus Borg y Geza Vermes). Las nociones que hablan de filiación, como hijo predilecto, hijo amado e hijo de Dios, juegan aquí un rol importante, el cual fue pronto reconocido por la comunidad primitiva. *Quinto*, qué pensó él de sí mismo. La mayor coincidencia que encuentran investigadores y teólogos actuales gira en torno a la expresión "Hijo del Hombre" con ciertas pretensiones mesiánicas al final de su vida, aunque esto no significa que el propio Jesús se haya identificado con el que "habría de regresar". Sin embargo, algunos niegan la veracidad de esta expresión en boca de Jesús (John Dominic Crossan), aunque investigadores judíos la han reconocido (Joseph Klausner). De este quinto aspecto es poco lo que podemos saber y afirmar si no tomamos como punto de partida y referente fundamental el aporte histórico de los cuatro primeros aspectos mencionados.

Esto nos lleva a distinguir *conceptualmente*, aunque *no realmente*, dos cuestiones esenciales. Podemos llegar a determinar, en cierto modo, cómo fue la *conciencia histórica* de Jesús. Y quisiera que pusiéramos especial atención en el *carácter histórico* de esta conciencia, por implicar tanto el conocimiento de lo *contextual*, como el de lo *epocal*. Ambos elementos mencionados anteriormente. Pero no podremos afirmar, y menos sostener lógicamente, la esencia última y total de la realidad de su persona más allá de lo histórico, sino sólo a partir de la forma propia de una elaboración teológica y confesional, en el sentido *testimonial*, es decir, que nos involucre como *testigos en el seguimiento*, tal y como sucedió con las primeras comunidades cristianas. Es la dinámica de una hermenéutica en el espíritu que, como seguidores del Jesús histórico, actualiza la relevancia de su mensaje en el aquí y ahora de nuestra historia. Sólo en este sentido se puede comprender la *continuidad* existente entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe transmitido por los textos neotestamentarios. Pero para que la continuidad sea *real*, y no sólo conceptual, ha de ser comprendida como un *viceversa*. En otras palabras, así como el Jesús histórico es la norma hermenéutica fundamental para la elaboración teológica del Cristo de la fe (por parte de las comunidades cristianas primitivas), del mismo modo, el Cristo de la fe sólo es tal en el

reencuentro con su referente absoluto y singular, que es el Jesús histórico. Este es el viceversa de esta cuestión.

Existe, pues, una imposibilidad *histórica* de pretender sostener, sin más (*simpliciter*), una afirmación confesional y teológicamente elaborada que trascienda toda historicidad, para ingresar en el ámbito de las disertaciones ontológicas, pues éstas responden a la episteme en las que se generan y posibilitan su planteamiento en un determinado momento contextual y epocal. Ya hemos afirmado que la episteme a la que responde el lenguaje teológico (dogmático) no es exactamente igual, por univocidad, a la que hizo posible y configuró el lenguaje de las formulaciones bíblicas, pues responde a otro pensar que no es por relaciones históricas, sino por categorías y nociones, como expuse en páginas anteriores. Sin embargo, esto no quiere decir que no podamos dar el salto de lo histórico a lo teológico, del Jesús histórico al Cristo de la fe. He sostenido que los mismos textos neotestamentarios son ya, en su forma constitutiva y propia, redacciones y elaboraciones teológicas de la figura histórica de Jesús. He ahí la continuidad misma. Y eso es lo que nos ha llegado, bajo esa forma y con esos contenidos históricos particularmente elaborados e interpretados. El hiato entre el Jesús histórico y el Cristo predicado y confesado por la fe sólo podrá ser salvado en la aceptación no sólo formal (datos históricos), sino de contenidos (práctica y pretensión), de aquel rostro humano e histórico concreto que, al ser reconocido como acontecimiento salvífico, se convierte en la norma hermenéutica de todo texto bíblico y el criterio último que nos ayuda a ser testigos auténticos en su seguimiento. Sólo en esta humanidad Jesús ha llegado a lo más genuino y propio de cualquier ser humano: *la vida fraterna de las hijas e hijos de Dios*. Esto nos remite a tres problemas que van configurando y revelando el sentido último de la vida histórica de Jesús: el problema antropológico, el cristológico y el teológico.

4.3 *La radicalidad de las perspectivas. El problema antropológico: verdaderamente humano, verdaderamente judío y hermano.*

La humanidad concreta de Jesús se va configurando en torno a la realización histórica y cotidiana de la *fraternidad*, como expresión viviente de una auténtica y especial *filiación* con Dios. En otras palabras, la fraternidad es la realización histórica de su filiación, mediante la práctica en Espíritu de un amor incondicional que ofrece un perdón, no sólo al amigo, sino también al enemigo y pecador. Perdón que está precedido por la gracia antes que por la justicia. Con esta práctica, Jesús está restituyendo (restaurando) relaciones que

habían sido excluidas y despreciadas mediante un genuino símbolo de humanización, como los banquetes y las comidas en los que participa. En esto consiste la verdadera humanidad de Jesús, el judío, que aprendió a ser hijo (a partir de la especial relación con un Dios que nos trata como hijos: Heb 12,5-7) en el Espíritu de Dios (que nos hace hijos a todos: Rom 8,14) por medio de los padecimientos y sufrimientos (lo que vivió, hizo y padeció: Heb 5,8) propios del hacernos hermanos (constitución histórica de su humanidad como primogénito entre muchos hermanos: Rom 8,29; Heb 2,11). La conciencia de la fraternidad practicada por Jesús, pronto fue expresada por la comunidad primitiva en los términos siguientes: para ser reconocido “tuvo que asemejarse en todo a sus hermanos” (Heb 2,17). El significado de la expresión lo proporciona el mismo texto: “haber pasado él mismo el sufrimiento para poder ayudar a los que lo están pasando” (Heb 2,18). ¿En qué consistía esa práctica de la fraternidad? Podemos situarla en torno a tres ejes fundamentales que configuraron la vida de Jesús: la *práctica incondicional del amor*, la *inversión de la justicia por la gracia mediante el perdón*, y la *restauración de relaciones humanizadoras a través de los banquetes (comidas)*.

Jesús vivió incondicionalmente el amor. Al ser invitado por un fariseo a comer, Jesús le reclama la actitud absoluta con la que vive el cumplimiento y la formalidad, habiendo puesto a un lado el amor a Dios, que consideraba lo fundamental y necesario de todo actuar humano (Lc 11,37-42). Sólo desde este amor primero y absoluto es posible apreciar la propia vida desde la entrega radical al otro, al amigo (Jn 15,13). La radicalidad de su mensaje no consistía en hablar del amor. Era un lenguaje y una práctica, en cierta forma común y existente en la época. Su praxis se revela, principalmente, en tres aspectos: *primero*, en la consideración radical de los sujetos que tenían que ser amados (Lc 6,27-35); *segundo*, en la práctica del amor a estos sujetos como único acceso al amor de Dios; *tercero*, en la fraternidad como modo histórico propio de este amor (Pablo logró articular este modo singular de practicar el amor por el Jesús histórico al hablar del *amor fraternal*, como aparece en Rom 12,10, 1Tes 4,9 y Heb 13,1).

Jesús invirtió la práctica establecida a partir del amor, como realidad que configuraría su propia conciencia histórica. Mientras la tendencia más abierta proponía “amar al amigo y no odiar al pecador”, Jesús proclamaba la exigencia de una práctica de amor tanto al amigo como al pecador, por igual (Lc 6,27-28.35). En este sentido, los sujetos y los modos socio-religiosos de relacionarse habían sido invertidos radicalmente, pues el pecador ya no era un destinatario “de segunda”, al que le precedía el cumplimiento de ciertas condiciones antes de

recibir el amor de Dios y de los otros. El pecador no era considerado por Jesús como aquél llamado a arrepentirse para recibir, luego, el amor de Dios y la aceptación de los demás. El pecador era simplemente amado por su propia condición, ante todo, de hermano; lo mismo que el amigo. De este modo, el cambio no era provocado por el esfuerzo y la voluntad del pecador, sino por la experiencia gratificante y gratuita de ser amado *sin más*. Con ello, Jesús supera una noción de fraternidad en base a la empatía o la simpatía, para ubicarla en la propia dignidad y constitución humana, afirmando, con su práctica, que no existe una verdadera humanidad que históricamente no se realice en la fraternidad.

Este amor al pecador era proclamado como el camino para acceder y recibir el amor de Dios. Con ello invertía también el modo cómo encontramos y nos relacionamos con Dios, es decir, mediante la práctica del amor fraterno. Ya no era la participación en el rito por el rito, ni el cumplimiento ciego y piadoso de lo normado lo que aseguraba la presencia misericordiosa de Dios. En la práctica histórica de Jesús encontramos dos criterios fundamentales para el seguimiento: *la gracia precede al arrepentimiento, y la inversión de las relaciones humanas conlleva a la conversión a Dios*. Una tal práctica se distanciaba, necesariamente, del mensaje y la praxis apocalípticos de Juan el Bautista, el cual predicada el arrepentimiento y la conversión como preparación ante el fin de la historia, la inminencia del juicio final y el advenimiento del Reino de Dios.

La práctica del amor se manifestaba con gran autoridad en el ejercicio del perdón de los pecados. Ambos aspectos se implicaban mutuamente, pero dentro de un marco poco usual para la época. El amor ahora era la única condición previa para recibir el perdón, antes que el tradicional y establecido arrepentimiento. Jesús supera todo intento vigente que brote del individualismo pietista del penitente, para entrar en la dinámica fraterna que asume al otro como parte constitutiva del propio yo. En medio del escenario de otra comida, en casa de un fariseo, se acercó una pecadora a Jesús para lavarle los pies con perfumes. El fariseo se sorprendió porque Jesús la hubiese tratado e inmediatamente dudó que fuera un auténtico profeta. La respuesta de Jesús fue sorprendente: “quedan perdonados sus muchos pecados, *porque* ha mostrado mucho amor”; y concluye: “tus pecados quedan perdonados” (Lc 7,36-50). Más aún, el perdón a los pecadores, en la medida en que expresaba el amor, era considerado por Jesús como condición indispensable para recibir el propio perdón de Dios (Mt 6,14-15; Mc 11,26), pues perdonar implicaba reconocer al pecador como hermano (Mt 18,35).

Al relacionar de esta manera el amor, el perdón y el encuentro con Dios, Jesús estaba invirtiendo la relación establecida entre la gracia y la justicia. Ahora bien, la gracia, como experiencia del amor primero, precedía el arrepentimiento y la conversión. Esto no significa que los suprimía, sino que se imponía como la condición sobre la cual lo demás es posible, pues sólo la compasión de Dios es el único poder que puede convertir al hombre para volverlo a Dios y a sus hermanos. Este hecho lo encontramos, con una claridad sorprendente, en la narración de la parábola del Padre Bueno (Lc 15,11-32). Mientras el hijo preparó todo un discurso para pedirle perdón al Padre, el Padre lo recibió *sin más*, simplemente porque era *su hijo*. Este acto de acogida de parte de Dios sólo es posible si Él es Padre y nosotros, sus hijos. Sin embargo, la *fraternidad* aparece en el relato como una realidad a ser *reconstruida*, esto es, un proyecto histórico. El hermano mayor no acepta al menor y, más bien, lo quiere rechazar. La fraternidad es el modo de realización personal que, aún sin anular la filiación, la realiza históricamente en una vida que ha encontrado sentido y verdad para seguir caminando en medio del drama propio de la existencia. La filiación es una realidad originaria, ésta no se pierde. Nos ha sido donada gratuitamente por el amor incondicional del Padre, mientras que la fraternidad sí se puede perder y hay que reconstruirla cada día. Pero su negación no implica el rechazo del amor y la misericordia de Dios, como era común pensar entonces y lo es todavía en nuestra estructura religiosa vigente de inspiración farisaica. Aun en la negación de la fraternidad, y a pesar de ella, Dios nos espera paciente y compasivamente, en la firme esperanza que regresemos a sus brazos paternos, simplemente porque somos sus hijos. Esta es la experiencia de filiación que Jesús creyó y practicó.

4.4 *La configuración de las perspectivas. El problema cristológico: verdaderamente divino, verdaderamente Hijo del Dios viviente.*

En la época de Jesús las expectativas mesiánicas reinaban entre algunos sectores y se tendía a relacionar la intervención salvífica y definitiva de Dios con la época de la Pascua²⁵⁶. Este tiempo era propicio para las revueltas mesiánicas organizadas por movimientos nacionalistas, como los zelotas, que sostenían ciertas pretensiones mesiánicas. Sin embargo, no había una idea uniforme en torno a la figura del Mesías. El pueblo de Israel había pasado por distintas nociones del mesianismo que convivían en la Palestina del siglo I, con

²⁵⁶ Cfr. Pérez Fernández M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Instituto San Jerónimo, Valencia-Jerusalén, 1981.

mayor o menor fuerza: del Mesías Rey político o guerrero con acento marcadamente nacionalista, a imágenes del Mesías como Maestro de la Ley y Siervo de Yahweh, que tenía que padecer y sufrir. Sin embargo, algo que puede ser común a la espera mesiánica es la idea de una *nueva creación* que su venida comportaría *para todos*. Un cambio por venir, pero radical de la situación presente que, tras la muerte de Jesús, los cristianos comenzaron a atribuirle a su persona bajo la noción de la Parusía (1Cor 15,22-28). En el concepto judío del *mesianismo* se distinguen dos elementos en tensión. Por una parte, se hace referencia a la *situación presente* con toda la carga propia de su calamidad y tragedia; por otra parte, se vislumbra el *futuro* con su fuerza utópica que comporta una posibilidad real de transformación total. Jesús distingue también entre el mundo presente y el futuro (Mc 10,29-30; Lc 18, 29-30). En ambos elementos está siempre presente el carácter nacional y colectivo del término Mesías, antes que el individual.

Una figura importante usada por las primeras comunidades para atribuirle a Jesús una cierta pretensión mesiánica es la expresada en el título “Hijo del Hombre”. Se trata de la figura más plenamente humana que pueda existir (Dn 7; Jn 1,51), el hombre sin más, en cuya humildad y desnudez no tiene ni donde recostar la cabeza (Mt 8,20; Lc 9,58). Aquél que tiene autoridad para perdonar los pecados (Mt 9,6; Lc 5,24). Se trata de una expresión que también puede connotar ciertas pretensiones mesiánicas (Mt 12,40. 13,41-43. 19,28), aludiendo, en boca de Jesús, tanto a un *futuro próximo* en el que vendrá y se manifestará gloriosamente el Hijo del Hombre (Mt 10,23. 16,27-28. 24,30; Mc 13,26; Lc 12,40. 17,24), como al hecho de su *presencia ya actuante* en la historia por medio de su persona (Mt 11,18-19. 18,11. 20,28; Lc 7,34), el cual tendría que padecer y ser entregado (Mt 17,12. 17,22. 20,18; Mc 9,12. 9,31. 10,33; Lc 9,22).

Esta expresión también revela un elemento importante que nos habla de la conciencia histórica de Jesús. La usa al ir a Jerusalén en el tiempo de Pascua, como *provocación* simbólica, pero real, aludiendo al cumplimiento de lo dicho por los profetas (Lc 18,31), a la época, el tiempo y el lugar de la llegada del Mesías. Con este hecho y esta atribución se enfrentaba, directamente, a un modo socio-religioso de configurar la vida y su sentido, que encontraba a sus grandes autores en los sacerdotes, especialmente Caifás y los sumos sacerdotes de la época, cuyo poder y riquezas era desbordante, y cuya manipulación de lo religioso escandalosa. Esta identificación con la figura del Hijo del Hombre se va acentuando al final de su vida, hasta acusar a Judas de estar entregando al mismo Hijo del Hombre (Lc 22,48). Pronto la comunidad primitiva reconoció este título en Jesús (Jn 6,27. 6,53), y la teología paulina lo expresará haciendo

uso de su significado de 'nueva creación' y 'nueva humanidad'. Sin embargo, no podemos llegar al posible *uso histórico* que de esta expresión hace Jesús a partir del tema explícito del mesianismo, pues éste responde a un *uso teológico*, no siempre vigente y aceptado en la época, del que la comunidad primitiva sí se sirvió. Para entender la relevancia y el contexto religioso en el que esta expresión es atribuida al Jesús histórico debemos recurrir a su relación con Dios como Padre (Jn 8,28; Mt 16,27) y a la escatología implícita en la noción del Reino de Dios (Mt 16,28). Estos dos elementos nos ayudarán a comprender cómo Jesús se pudo haber *situado históricamente* en el contexto de su época y de las expectativas mesiánicas del tiempo.

El Reino de Dios es un símbolo que configura a la historia dentro de una tensión escatológica inherente a su propio proceso. Jesús no la entiende como una realidad apocalíptica, porque no implica un término de esta historia y su temporalidad presente, sino la restauración definitiva de Israel y la restitución de la condición originaria de la humanidad, pero a partir de una continuidad histórica. En este sentido, Jesús se sitúa escatológicamente en la historia. Por una parte, el Reino viene expresado en términos de *cercanía* (Mt 3,2) o de una realidad *ya presente* (Lc 17,21); pero por otra, es una realidad *futura* por esperar, aunque inminente (Mc 9,1), que no es de este mundo (Jn 18,36). El Reino es una realidad esperada en cualquier momento (Lc 19,11), que se comenzó a relacionar con las esperanzas mesiánicas en torno a una pronta acción definitiva de Dios en esta historia injusta. Hay que notar que Jesús nunca se comprendió a sí mismo como aquél que hacía presente al Reino, sino como quien lo anunciaba y preparaba, realizando acciones que provocarían su irrupción definitiva por parte de Dios (y que exigían actitudes como el nacer del Espíritu o nacer de nuevo: Jn 3,3.5).

En la comprensión que Jesús tenía del Reino, se puede entrever la actitud de una figura histórica que se sitúa como el último mensajero frente a los demás, y como el representante de este gran advenimiento por acontecer frente a Dios. Era el profeta que anunciaba la urgencia de una nueva creación por venir y que ya se hacía presente. Nunca pretendió construir el Reino a partir de un poder propio, porque sabía muy bien que el Reino era *de Dios*, y no sólo de él. Pero sí hizo lo posible por preparar su llegada. Sólo desde la conciencia de un futuro definitivo que configura el presente histórico se puede comprender el marco de la actuación de Jesús en la línea de los profetas de la restauración judía, de los carismáticos y ungidos por el Espíritu de Dios, y de los grandes maestros que supieron discernir la Ley e interpretarla con equidad. Él era una persona que se situaba escatológicamente en la historia.

Esta tensión histórico-escatológica revela su *pretensión última* que viene expresada mediante su singular práctica histórica (banquetes, perdón, milagros). Jesús invita a llamar a Dios Padre y a pedirle por la venida del Reino pero, a la vez, inicia ya la posibilidad real de un mundo sin pecado, al perdonar y restituir la realidad del amor y la gracia; inicia ya la posibilidad de participar por igual en la mesa del banquete divino, al sentar a pecadores y justos en la misma mesa y enseñarles el valor de la fraternidad; inicia ya la posibilidad de que los pobres encuentren en este mundo sentido y valor a su propia existencia, por encima del rechazo y el desprecio de lo establecido. En fin, el Reino no es una realidad por venir ante la que sólo queda esperar. El Reino es, ante todo, *esperanza*, porque ya se ha iniciado y provocado cuando las personas cambian radicalmente sus vidas y comienzan a experimentar cómo el futuro de Dios configura ya sus existencias históricas en espíritu y verdad. En este contexto, podemos afirmar que Jesús se sitúa históricamente como *hijo* de un Dios que es Padre, y con cuya relación de absoluta confianza y entrega, hace posible la *fraternidad* entre todos los hijos de Dios. Esto nos lleva a un último aspecto, el teológico: quién es ese Dios en Jesús que le impulsa y orienta toda su existencia histórica como ninguno. Aquél que da sentido último a todo su quehacer.

4.5 La ultimidad de las perspectivas. El problema teológico: quién es Dios en Jesús y quién es Jesús en Dios.

La relevancia teológica del Jesús histórico implica distinguir dos aspectos importantes: cuál era el rostro del Dios en el que Jesús creía, y si de esa conciencia histórica que tuvo de Dios pudo haber tenido una conciencia explícita de su divinidad; o más aún, cómo entendió su relación con la divinidad a partir de su experiencia de Dios. Ya hemos hablado de la conciencia histórica de Jesús y los límites de sus contenidos y posibles alcances para poder sostener históricamente afirmaciones cristológicas. Sin embargo, queda aún una característica importante. Esta conciencia histórica que Jesús tuvo de sí mismo no puede comprenderse fuera de su *vocación* en relación a Dios y a los otros seres humanos. Esto implica abordar, históricamente, qué se entendía por Dios en el judaísmo del siglo I, cómo Jesús lo pudo haber comprendido, y en esta relación, qué hizo (históricamente) que nos permita comprenderlo como verdaderamente humano y verdaderamente divino.

El judaísmo se enmarca dentro de una firme creencia en un Dios que ya había actuado históricamente liberando a su pueblo (en el Exodo), y que del

mismo modo actuaría en la situación presente. De ahí las expectativas existentes en torno a la venida del Mesías y, con él, la salvación definitiva por medio de una acción contundente por parte de Dios. Cuando Jesús proclamaba la venida del Reino de Dios estaba evocando la venida misma de Dios con *soberanía* y *poder* para restaurar y transformar las condiciones socio-políticas, económicas, religiosas y humanas, en general; en fin, todas aquellas condiciones que deshumanizaban a las personas. La alusión a un *Reinado* implicaba una forma histórica o un *modo de estar* de Dios en el mundo, como su Rey, es decir, situado con soberanía absoluta frente a los ídolos contruidos en la tierra que falseaban tanto su propia realidad y verdad, como el sentido originario y plenamente humanizador de esta historia creada. Sólo un Dios que ya había actuado en la historia de Israel y que estaba actuando en la persona de Jesús, podía ser creíble y sembrar, así, una esperanza radical que superara toda inquietante espera cronológica.

En este contexto, se puede entender la conciencia histórica de Jesús a partir de la experiencia fundamental que implica buscar y realizar la propia *vocación filial*, como correspondencia fiel y absoluta al Dios vivo y verdadero que ya se había revelado a su pueblo y, que ahora, se revelaba en él, como su último mensajero y profeta escatológico frente a la urgencia de los cambios por venir. Para el judaísmo, Dios no era una esencia o ente abstracto que se definía por su naturaleza única y singular. No era un término genérico y universal. Era un Dios revelado, cuyo referente único para el pueblo, era la acción histórica que venía ejerciendo y mediante la cual se revelaba. Esta acción fundamentaba las distintas expectativas de su posible, pero definitiva, acción futura tan esperada. Era el Dios de la comunidad, del pueblo; y la referencia de su acción era siempre comunitaria, colectiva. A Dios se le encontraba en *lugares comunitarios*: el pueblo, la sinagoga, el templo, etc; y a través de *mediaciones particulares*: ritos, sacrificios, sacerdotes, Torá, ley, etc. Un elemento relevante referido por la propia praxis histórica de Jesús que nos dice cómo él comprendió a Dios, lo encontramos en torno a sus relaciones con el Templo.

La vida en torno al Templo se caracterizaba por cinco aspectos fundamentales en la época de Jesús: (1) daba prestigios y riquezas a la casta sacerdotal, considerada superior y culta. De hecho se afirma que Caifás fue uno de los Sumos Sacerdotes con mayor poder (político y económico) en la historia del Judaísmo; (2) proporcionaba trabajo y fuente de ingresos para los habitantes de Jerusalén; (3) representaba pago de impuestos y obligaciones para el pueblo (especialmente los campesinos); (4) era un símbolo nacionalista de superioridad

frente a otros pueblos; (5) era el referente fundamental (lugar) del encuentro con Dios a través de sacrificios y holocaustos normados. La actitud de Jesús no se puede leer desde una ruptura radical con el Judaísmo sin más, sino con la práctica que, en ese entonces, y orientada por ciertos grupos y personas (como los sacerdotes y saduceos, y especialmente el Sumo Sacerdote Caifás), era concebida como la debida e incuestionable para acceder a Dios y a los hombres. La praxis histórica de Jesús había revelado parcialmente (banquetes, perdón, etc) lo que su enfrentamiento con el Templo y sus autoridades reveló de una manera nueva: el rostro del Dios verdadero y vivo, *su Padre*, y más aún, el modo cómo nos debemos relacionar personalmente y sin mediaciones absolutas con Dios: *como hijos*.

La ruptura provocada por Jesús frente a la práctica establecida ha de ser considerada dentro de su pretensión histórica en el contexto de un judío fiel a su *vocación filial*. Lo que se traduce, en grandes rasgos, en algunos aspectos importantes que invertirían las relaciones de mediación propuestas y establecidas mediante la práctica cultual que giraba en torno al Templo. Esto lo convertía una figura peligrosa a los ojos de los sumos sacerdotes y otros grupos dominantes de la época: (1) Jesús reemplaza al templo como mediación absoluta para la relación con Dios y se entiende a sí mismo como el representante de Dios entre los hombres, que lo hace actual y cercano mediante su práctica; (2) suprimió la distinción absoluta entre lo sagrado y lo profano, y relativizó cualquier espacio físico como lugar por excelencia de encuentro con Dios. Ya no existe un lugar especial o común para el encuentro con Dios que no pase por la realización de la fraternidad de los hijos de Dios. Acentúa, así, una relación personal, entendida a partir de su carácter filial, con Dios. En este sentido, se entiende su figura histórica como el *Ungido* por el Espíritu, en quien se realizaba la profecía de Is 42,1 (*"He aquí mi Siervo, a quien yo sostengo, mi escogido, en quien mi alma se complace. He puesto mi Espíritu sobre Él. Él traerá justicia a las naciones"*)), como lo expresó el acontecimiento del Bautismo (Mt 3,16-17; Mc 1,9-11; Lc 3,21-22); (3) la verdadera ofrenda ante Dios no es más un sacrificio o un rito externo, como se practicaba en el Templo de Jerusalén, sino la aceptación primero de la gracia divina y la consecuente práctica del amor y la Justicia entre los hermanos; (4) su crítica y enfrentamiento con los mercaderes y vendedores que se encontraban en las áreas del templo hace gozar a Jesús de una gran popularidad entre el pueblo, el cual sospechaba, para ese entonces, que podía ser el Mesías anhelado. Aquél que *provocaría* la restauración de Israel y la acción definitiva de Dios frente a un sistema deshumanizador y corrupto que había colocado a lo económico y político por encima de lo religioso y social, y que había absolutizado lo relativo.

La conciencia histórica de Jesús era, pues, *filial*. Respondía a un Dios que él amaba como a su *Padre* y cuya paternidad la vivía en absoluta entrega y confianza, dentro de las expectativas epocales de un Reino, que siendo siempre *de Dios* (Padre), ya había comenzado a hacerse presente *por medio de él*, pero necesitaba provocar su irrupción definitiva. Los que le seguían y escuchaban habían conocido a Dios en Jesús, porque en Dios Jesús había conocido a un Padre al que le correspondía gratuitamente como hijo entre los muchos hermanos. No era la noción paternal de Dios lo novedoso en la práctica de Jesús, sino el estilo de vida que, en su conciencia histórica, se configuraba de manera singular y determinante a partir de las *relaciones históricas* que dicha paternidad divina implicaba en su existencia y discernimiento; a saber, que él era *hijo* y que su entrega absoluta a este Padre sólo podía ser realizada con fidelidad mediante la *fraternidad*.

A la luz del Jesús histórico podemos comprender su radical identidad con el Dios único y verdadero, el Dios revelado, y el sentido de su auténtica divinidad como Ungido por el Espíritu de Dios, en una entrega y confianza absolutas, como sólo un verdadero hijo podía hacer. Sólo así podía develar el sentido último de la presencia agraciante de Dios en la historia, la *fraternidad de las hijas e hijos de Dios*. Esta filiación implicaba una relación personal (Padre mío) cuya única y absoluta mediación era la fraternidad, pues en ella realizaba históricamente su realidad última y originaria, la filiación. Sólo en este sentido se justifica, históricamente, que Jesús se vivió y comprendió como el último de los profetas y mensajeros de Dios, su representante personal, en cuya relación filial tan singular y especial, había recibido la autoridad (Mc 1,22) profética, como ungido por el Espíritu, para comunicar la revelación definitiva de la acción salvífica de Dios, que ya había comenzado parcialmente en esta historia (Mt 11,27) con su propia práctica en el Espíritu²⁵⁷.

²⁵⁷ Podemos concluir con las palabras de Joachim Jeremias: "la presencia del Espíritu es señal de que está amaneciendo el tiempo de salvación. Su retorno significa el final del juicio y el comienzo del tiempo de gracia. Dios vuelve a su pueblo. Como portador del Espíritu, Jesús no sólo está en la serie de los profetas, sino que es el último y definitivo mensajero de Dios. Su predicación es acontecimiento escatológico. En ella se manifiesta la aurora de la consumación del mundo. Dios habla su última palabra". Jeremias J., *Teología del Nuevo Testamento*, 107.

Bibliografía general

1. Aguirre R., *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Navarra, 2001.
2. Aguirre R., "El Jesús histórico a la luz de la exégesis" en *Iglesia viva* 210 (2002) 7-34.
3. Aguirre R., "La tercera búsqueda del Jesús histórico y la Cristología" en *Sal Terrae* 92 (2004) 643-651.
4. Aguirre R., "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann" en *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 433-463.
5. Ben-Chorim S., *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München, 1976. Trad. *Brother Jesus. The Nazarene through jewish eyes*, London, 2001.
6. Boff L., *Jesucristo el Liberador*, Buenos Aires, 1974.
7. Borg M., "A Renaissance in Jesus Studies" en *Theology Today* 45 (1988) 280-292.
8. Borg M., *Conflict, holiness and politics in the teaching of Jesus*, New York – Toronto, 1984.
9. Borg M., *Jesus: a new vision*, San Francisco 1987.
10. Borg M., *Jesus in contemporary scholarship*, Valley Forge, 1994.
11. Bornkamm G., *El nuevo testamento y la historia del cristianismo primitivo*, Salamanca, 1975.
12. Bultmann R., *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1987.
13. Caba J., *De los evangelios al Jesús histórico*, Madrid, 1970.
14. Cadavid A., "La investigación sobre la vida de Jesús" en *Teología y vida* XLIII (2002) 512-540.
15. Chilton B. – Evans A., *Studying the historical Jesus: evaluations of the state of current research*, Leiden, 1994.
16. Colani T., *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, 1864.
17. Crossan J.D., *The historical Jesus. The life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York, 1991. Trad. *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona, 1994.

18. Crossan J.D., *Four other Gospels*, Minneapolis, 1985.
19. Dunn J., *Jesus and the Spirit*, London, 1975. Trad. *Jesús y el Espíritu*, Salamanca, 1981.
20. Dunn J., *The Christ and the Spirit*, (Vol I: Christology), Edinburgh, 1998.
21. Flusser D., *Jesus in Selbstzeugnissen*, Hamburg, 1968. Trad. *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid, 1975.
22. Flusser D., *Das Christentum, eine jüdische Religion*, München, 1990. Trad. *El cristianismo, una religión judía*, Barcelona, 1995.
23. Freyne S., "La terza ricerca sul Gesù storico. Alcune riflessioni teologiche" en *Concilium* (it.) 32 (1997) 60-79.
24. Freyne S., "La investigación acerca del Jesús histórico. Reflexiones teológicas" en *Concilium* (esp.) 269 (1997) 57-73.
25. Funk R., "The opening remarks of Jesus Seminar founder Robert Funk, presented at the first meeting held 21-24 March 1985 in Berkeley, California" en *Forum* 1 (1985).
26. Funk R.W. – Hoover W. (eds.), *The five Gospels. The search for the authentic words of Jesus*, New York, 1993.
27. Funk R.W., *Jesus Seminar. The five Gospels*, San Francisco, 1997.
28. Galot J., "Dove trovare il vero volto di Gesù?" en *La Civiltà Cattolica* 126 (1975) 113-129.
29. Gerhardsson B., *Memory and manuscript. Oral tradition and written transmission in rabbinic judaism and early christianity*, Uppsala, 1961.
30. Guijarro Oporto S., "La investigación sobre el Jesús histórico" en *Labor Theologicus* 30 (2003) 5-39.
31. Gnllka J., *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg, 1990. Trad. *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona, 1995.
32. Horsley R., *Jesus and empire. The Kingdom of God and the new World disorder*, Minneapolis, 2003. Trad. *Jesús y el imperio. El Reino de Dios y el nuevo desorden mundial*, Navarra, 2003.
33. Horsley R., *Galilee: history, politics, people*, Valley Forge, 1996.

34. Jeremias J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1989.
35. Jeremias J., *Neuetestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Güterlosh, 1971. Trad. *Teología del Nuevo Testamento I. La predicación de Jesús*, Salamanca, 1993.
36. Käsemann E., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen, 1960 y 1964. Trad. "El problema del Jesús histórico" en *Ensayos exegeticos*, Salamanca, 1978.
37. Klausner J., *Jesus of Nazaret. His life, times and teachings*, New York, 1929. Trad. *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas*, Buenos Aires, 1971 y Barcelona, 1989 y 1991.
38. Kümmel W.G., *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinem Hauptzeugen: Jesus, Paulus, Johannes*, Göttingen, 1969.
39. Kümmel W.G., *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage* en Ristow H. – Matthiae K., *Der historische Jesus un der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962.
40. Latourelle R., "Criteri di autenticità storica dei Vangeli" en *La Civiltà Catolica* 126 (1975) 529-548.
41. Latourelle R., *L'accès à Jésus par les Évangiles*, Paris, 1978. Trad. *A Jesús el Cristo por los Evangelios*, Salamanca, 1982.
42. Meier John P., "The present state of the 'Third Quest' for the Historical Jesus: Loss and Gain" en *Biblica* 80 (1999) 459-487.
43. Meier John P., *A marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, New York, 1991. Vol I: *The roots of the problem and the person* (1991), Vol II: *Mentor, message and miracles* (1994), y Vol III: *Companions and competitors* (2001). Trad. esp. *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Navarra, 1997 (usaremos la tercera edición del 2001). La traducción en español se divide en cuatro tomos: Vol I, Vol II/1, Vol II/2 y Vol III.
44. Montefiore C.G., *Some elements in the religious teaching of Jesus*, London, 1910.
45. Montefiore C.G., "The significance of Jesus for his own age" en *Hibbert Journal* vol. X (1911-12); "The originality of Jesus" en *Hibbert Journal* vol. XXVIII (1929); y "What a Jew thinks about Jesus" en *Hibbert Journal* vol. XXXIII (1934-35).

46. Pannenberg W., *Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, 1967. Trad. *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca, 1976.
47. Patterson S., *The God of Jesus. The historical Jesus and the search for meaning*, Pennsylvania, 1998.
48. Pérez Fernández M., *Tradiciones mesiánicas en el Targum Palestinense*, Instituto San Jerónimo, Valencia-Jerusalén, 1981.
49. Perrot Ch., *Jesús y la historia*, Madrid, 1982.
50. Potterie I. de la, "Come impostare oggi il problema del Gesù storico?" en *La Civiltà Cattolica* 120 (1969), 447-463.
51. Puig i Tàrrach A., "La recherche de Jesús historique" en *Biblica* 81 (2000) 179-201.
52. Rahner K., "¿Qué es un enunciado dogmático?" en *Escritos de Teología V*, Madrid, 54-79.
53. Reimarus H. S., *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*. Herausgegeben von G. E. Lessing. Berlin, 1835.
54. Renan E., *Vie de Jésus*, Gallimard, París, 1974. Publicada por primera vez en 1863.
55. Riesenfeld H., "The gospel tradition and its beginnings" en *Texte und Untersuchungen* (Berlin 1959) 43-65. Trad. *La tradición evangélica y sus comienzos*, 1957.
56. Sanders E.P., *Jesus and Judaism*, London, 1985. Trad. *Jesús y el judaísmo*, Madrid, 2004.
57. Sanders E.P., *The historical figure of Jesus*, London-New York, 1993. Trad. *La figura histórica de Jesús*, Navarra, 2000.
58. Sanders E.P., "Jesus in historical context" en *Theology today* 50 (1993) 429-448.
59. Sesboüe B., *Imágenes deformadas de Jesús*, Bilbao, 1999.
60. Schillebeeckx E., *Jesús, la historia de un viviente*, Madrid, 1981.
61. Schürmann H., *Die vorösterliche Anfänge der Logientradition. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu* (en Ristow H. – Matthiae K., *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1962).

62. Schweitzer A., *Geschichte der Leben Jesu-Forschung*, Tübingen, 1906.
Trad. *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia, 1990.
63. Schweitzer A., *El secreto histórico de la vida de Jesús*, Buenos Aires, 1967.
64. Sobrino J., *Jesucristo Liberador*, Madrid, 1991.
65. Sobrino J., *La fe en Jesucristo*, Madrid, 1999.
66. Strauss D., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen, 1835-1836.
67. Theissen G. – Merz A., *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen, 1996. Trad. *El Jesús histórico*, Salamanca, 2000.
68. Vargas-Machuca A., “La investigación actual sobre el Jesús histórico” en *Estudios Eclesiásticos* 77 (2002) 3-71.
69. Vermes G., *Jesus the Jew. A historian's reading of the Gospels*, London, 1973. Trad. *Jesús, el judío*, Barcelona, 1977.
70. Vermes G., *Jesus and the world of Judaism*, Philadelphia, 1983.
71. Vermes G., *The religion of Jesus the Jew*, Minneapolis, 1992. Trad. *La religión de Jesús, el judío*, Barcelona, 1995.
72. Vidal M., *Un judío llamado Jesús. Lectura del Evangelio a la luz de la Tohra*, Baracaldo, 1999.
73. Vidal M., *El judío Jesús y el Shabbat. Lectura del Evangelio a la luz de la Tohra*, Baracaldo, 1998.
74. Vollmark G., *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit, mit den beiden resten Erzählern*, 1882.
75. Weiss J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1900.
76. Winter P., *El proceso a Jesús*, Barcelona, 1983.
77. Witherington B., *The Jesus Quest. The third search for the Jew of Nazaret*, Illinois, 1995 (edición aumentada: 1997).
78. Wright N.T. – Neil S., *The interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford, 1988.
79. Wright N.T. – Neil S., *Jesus and the victory of God*, London, 1996.