

ANTONIO VARGAS-MACHUCA, S.J. *

LA INVESTIGACIÓN ACTUAL SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO

En 1993 la Pontificia Comisión Bíblica publicó un documento de gran relevancia para la exégesis católica con el título: «La Interpretación de la Biblia en la Iglesia»¹. Desea indicar los caminos que conviene tomar para llegar a una interpretación de la Biblia, tan fiel como sea posible a su carácter a la vez humano y divino.

Ofrece una amplia panorámica sobre los métodos y acercamientos exégeticos que los investigadores utilizan en la actualidad: método histórico-crítico, análisis retórico, análisis narrativo, análisis semiótico, acercamiento canónico, recurso a las tradiciones judías de interpretación, la historia de los efectos del texto, acercamiento sociológico, acercamiento por la antropología cultural, acercamientos psicológicos y psicoanalíticos, acercamiento desde la teología de la liberación, acercamiento feminista... Llama la atención que en todos estos métodos y acercamientos la PCB encuentra algún aspecto positivo y recomienda su empleo conjunto y complementario. La única excepción es la llamada «Lectura Fundamentalista» para la que abundan las descalificaciones y reproches. Se describe así:

«La lectura fundamentalista parte del principio de que, siendo la Biblia Palabra de Dios inspirada y exenta de error, debe ser leída e inter-

* Profesor Ordinario de Sagrada Escritura de la Universidad Pontificia Comillas.

¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Città del Vaticano/Valencia 1993.

pretada literalmente en todos sus detalles. Por “interpretación literal” entiende una interpretación primaria, literalista, es decir, que excluye todo esfuerzo de comprensión de la Biblia que tenga en cuenta su crecimiento histórico y su desarrollo. Se opone, pues, al empleo del método histórico-crítico, así como a todo otro método científico para la interpretación de la Escritura... tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionadas por tal o cual época. No concede ninguna atención a las formas literarias, y a los modos humanos de pensar presentes en los textos bíblicos, muchos de los cuales son el fruto de una elaboración que se ha extendido por largos períodos de tiempo, y lleva la marca de situaciones históricas bastante diversas. El fundamentalismo insiste también, de un modo indebido, sobre la inerrancia de los detalles en los textos bíblicos, especialmente en materia de hechos históricos, o de pretendidas verdades científicas. Frecuentemente considera como histórico lo que no tenía pretensión de historicidad, porque incluye en tal categoría cuanto es referido o narrado con verbos en pretérito, sin la atención necesaria a la posibilidad de un sentido simbólico o figurativo»².

Señala la PCB que esta lectura «fundamentalista» tuvo su origen en la Reforma y se articuló más explícitamente en el Congreso Bíblico Americano de 1895, celebrado en Niágara (NY), pero que «este género de lectura encuentra cada vez más adeptos, a finales del siglo xx, en grupos religiosos y sectas, pero también entre católicos».

«En lo que concierne a los evangelios, el fundamentalismo no tiene en cuenta el crecimiento de la tradición evangélica, sino que confunde ingenuamente el estadio final de esta tradición (lo que los evangelistas han escrito) con el estadio inicial (las acciones y las palabras del Jesús de la historia)»³.

Si bien la «lectura fundamentalista» de la Biblia, en sentido pleno, incluye el principio protestante de la «sola scriptura» y rechaza la interpretación del Magisterio de la Iglesia, sin llegar a este extremo, hay que reconocer que muchos católicos, si es que leen la Biblia, e incluso muchos predicadores y maestros en las homilias o enseñanza católica, siguen exponiendo la Biblia y en concreto los Evangelios, con una interpretación literalista, que pudiéramos llamar «semi-fundamentalista» (puesto que no rechazan el Magisterio de la Iglesia), como si los relatos

² *Ibíd.*, pp. 63 y 64-65.

³ *Ibíd.*, p. 65.

de Mateo, Marcos, Lucas y Juan fueran un «vídeo» o un reportaje biográfico directo, recogido en videocámara digital, de lo que Jesús dijo y enseñó. Particularmente se sigue confundiendo ingenuamente, por desidia o ignorancia, el «estadio inicial» de la tradición de Jesús, es decir, las acciones y palabras que Jesús realmente realizó y pronunció, con el «estadio final» de esa tradición, o sea, lo que los evangelistas han escrito y podemos leer en nuestros evangelios, traducidos más o menos técnicamente.

Esta lectura literalista de los Evangelios estuvo muy extendida en la exégesis católica hasta 1964 en que la PCB publicó la Instrucción «*Sancta Mater Ecclesia*», y quedó radicalmente superada con la Constitución «*Dei Verbum*» (1965) del Concilio Vaticano II⁴, aunque perdura en la práctica en muchos sectores del catolicismo sin formación teológica.

Como exponente de esta situación preconiliar podemos citar la argumentación apologética de un conocido manual de teología de aquella época. Se articulaba en tres afirmaciones:

- a) los autores de los evangelios son Mateo, Marcos, Lucas y Juan (*autenticidad literaria*);
- b) los evangelios han llegado sustancialmente *íntegros* hasta nosotros, y que
- c) son *históricamente veraces*, ya que fueron escritos por testigos presenciales o en contacto directo con ellos, de cuya ciencia y veracidad no puede haber duda, y pretendieron ofrecernos un relato «*estricta y propiamente histórico*»⁵. Es lo que hemos llamado lectura «semi-fundamentalista» o literalista o teoría del «reportaje biográfico directo»: los evangelistas relataron fiel y directamente lo que ellos (Mt - Jn) o sus inmediatos informadores (para Mc y Lc) habían presenciado de los dichos y hechos de Jesús; es decir, escribieron una biografía fidedigna, en el sentido moderno de la expresión.

⁴ Instrucción de la Pontificia Comisión Bíblica «*Sancta Mater Ecclesia*» de 21 de abril de 1964; texto oficial en AAS 56 (1964) 712-718; trad. española en «*Ecclesia*» 24 (1964) 735-738.

⁵ Véase, p. ej., *Sacrae Theologiae Summa 1* (BAC 61), Madrid⁵1962, pp. 255-261.

VISIÓN ACTUAL SOBRE LA FORMACIÓN DE LOS EVANGELIOS

Desde hace unos setenta años la investigación histórico-literaria ha demostrado la inexactitud de esta postura. Finalmente, y no sin una apretada resistencia⁶ ha sido abandonada y completada por la enseñanza oficial de la Iglesia católica a partir de 1964. Ésta admite tres estadios básicos en la formación de los evangelios:

- 1) Lo que Jesús hizo y enseñó para la salvación eterna de los hombres.
- 2) La *predicación* de los apóstoles, no como simple repetición de lo que habían visto y oído de Jesús, sino «con aquella crecida inteligencia de que ellos gozaban, instruidos por los acontecimientos gloriosos de Cristo e ilustrados por la luz del Espíritu de verdad».
- 3) La *redacción* de los evangelistas: «Los autores sagrados escribieron los cuatro evangelios escogiendo algunas cosas de las muchas que ya se transmitían de palabra o por escrito, sintetizando otras, o explicándolas atendiendo a la condición de las iglesias, reteniendo la forma de proclamación, de manera que siempre nos comunicaban la verdad sincera acerca de Jesús»⁷.

Así pues, la enseñanza oficial del Vaticano II:

- a) prescinde de determinar los autores de los cuatro evangelios (autenticidad literaria) y sólo señala su origen apostólico;
- b) admite un proceso de tradición oral y escrita al servicio de la proclamación de una fe, que modifica los dichos y hechos de Jesús, y
- c) los evangelistas realizaron una labor de selección, síntesis, adaptación y explicación, conservando la forma de proclamación: «desarrollaron algunos elementos, mirando la situación de cada

⁶ Sobre las tensiones dentro de la Iglesia católica en torno a la exégesis durante los años 1950-1964, es instructivo el resumen de J. R. SCHEIFLER, *Los Evangelios*, en *Comentarios a la Constitución «Dei Verbum» sobre la divina revelación* (BAC 284), Madrid 1969, 579-643, esp. 604-609, y *Comentario Bíblico «San Jerónimo» V. Estudios Sistemáticos*, Madrid 1971, pp. 325-345, esp. 329. Véase también A. VARGAS-MACHUCA, *La enseñanza de la Sagrada Escritura en la Facultad de Teología de Oña, en relación con los Documentos Pontificios: 1880-1980*: EstE 56(1981) 579-624, esp. 616.

⁷ Constitución «Dei Verbum», n.º 19.

una de las iglesias» y «escogieron particularmente lo que era adaptado a las diversas condiciones de los fieles y al fin que se proponían»⁸.

A la vez que se describe así el proceso de formación de los evangelios y se reconoce en ellos el influjo de la tradición cristiana primitiva y de la redacción de los evangelistas, el Concilio recuerda: «La santa madre Iglesia firme y constantísimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican con fidelidad lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres realmente hizo y enseñó para la salvación eterna de los hombres»⁹.

Ahora bien, de las afirmaciones anteriores se sigue necesariamente que la historicidad de los evangelios habrá que investigarla con unos procedimientos mucho más complejos que la pretendida transmisión de un «reportaje biográfico» por unos testigos directos, que quisieron escribir un relato «estricta y propiamente histórico».

LOS COMIENZOS DE LAS DOS APROXIMACIONES

Podemos señalar con bastante aproximación los comienzos de estas dos aproximaciones a los Evangelios: 1) la que hemos llamado «lectura literalista», que toma las palabras y hechos narrados por los evangelistas como dichos y hechos del mismo Jesús, y 2) la lectura histórico-crítica, que distingue entre el nivel histórico de Jesús y la narración de los evangelistas.

1) Hacia los años 150-160 San Justino, en el contexto de la controversia con Marción:

- a) da la primacía a los documentos escritos sobre las tradiciones recibidas oralmente de los apóstoles, para establecer los auténticos hechos y enseñanzas de Jesús;
- b) llama a estos documentos escritos «*Recuerdos [memorias] de los Apóstoles*» o «evangelios»¹⁰;

⁸ Instrucción SME, especialmente n.º 2.

⁹ «*Dei Verbum*», n.º 19.

¹⁰ «Así pues, los apóstoles en los Recuerdos, que provienen de ellos, que se llaman evangelios, [ἐν τοῖς γενομένοις ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύμασιν, ἃ καλεῖται εὐαγγέλια] nos transmitieron que así les fue mandado a ellos...» (*Apol. I*, 66,3).

- c) esos Recuerdos de los Apóstoles o los escritos de los profetas, se leen en la liturgia dominical (*Apología I*, 67,3);
- d) la razón de esta veneración y autoridad es que estos Recuerdos fueron compuestos por los apóstoles o por los que los siguieron¹¹;
- e) son, por tanto, relatos históricos fiables, que Justino utiliza para interpretar el Salmo 22 y mostrar su cumplimiento en Jesús contra los gnósticos¹²;
- f) El material citado proviene de evangelios escritos (Mt y Lc generalmente, y en una ocasión de Mc 3,16-17: Dial. 106, 3), pero Justino no menciona a ninguno de estos evangelistas como autor de los Recuerdos de los Apóstoles o Evangelios¹³.

Por tanto, desde los comienzos mismos de la colección y catalogación de los «evangelios», quedaron definidos con los rasgos que iban a determinar su función en el cristianismo y su exégesis y lectura a través de los siglos: Son documentos escritos o libros, por lo que deberán aplicarse para su comprensión todas las normas y métodos que la filología y la preceptiva literaria utilizan para entender un libro antiguo. Son «Recuerdos» o «memorias» de los Apóstoles, que quieren narrar unos hechos históricos acerca de un personaje real, Jesús de Nazaret, al que confiesan como Mesías e Hijo de Dios. Esto implica que pueden y deben examinarse con los métodos de la crítica histórica. Son libros religiosos, que expresan una fe y van dirigidos a sus adeptos. Por eso se leen y comentan en una celebración litúrgica de los misterios de esa fe. Deberá estudiarse, sobre todo, su dimensión teológica.

Después de Justino, Ireneo de Lyon hacia 180-190, con probable dependencia de Papías de Hierápolis (ca. 130), atribuye explícitamente los libros de los evangelios a Mateo el apóstol, Marcos, el discípulo

¹¹ Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι, γέγραπται ὅτι... *Dial.* 103,8.

¹² Utiliza trece veces la expresión *Recuerdos de los Apóstoles* [*Dial.* 100,4; 101,3; 102,5; 103,6.8; 104,1; 105, 1.5.6; 106,1.3.4; 107,1] y en otra ocasión la fórmula: «Y en el evangelio se escribe que dijo: Todo me ha sido entregado por el Padre... (καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ δὲ γέγραπται εἰπών: *Dial.* 100,1).

¹³ En *Dial.* 106,3 habla de «Recuerdos de Pedro», lo que parece indicar que Justino conecta el Evangelio según Marcos con Pedro, como ya había hecho Papías, más bien que aludir al Evangelio de Pedro. Para Justino y su importancia en la formación del canon, cf. KOESTER, *Ibid.*, pp. 36-42, y L. ABRAMOWSKI, *Die «Erinnerungen der Apostel» bei Justin*, en P. STUHLMACHER (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen 1983, 341-353.

e intérprete de Pedro, Lucas, compañero de Pablo, y Juan el discípulo del Señor (*Adv. haer* 3,1,1). Incluso llega a esbozar una teoría de que los evangelios tienen que ser cuatro y solamente cuatro (*Adv. haer.* 3,11,8)¹⁴.

Desde Justino e Ireneo el origen apostólico y los nombres que según los testimonios aducidos respaldan los evangelios escritos, se han utilizado en la apologética para fundamentar su carácter de documentos «históricos» fidedignos. La historicidad de los evangelios ha sido tema o presupuesto de la exégesis de los evangelios y de su empleo en la cristología fundamental y en otros tratados teológicos.

Durante mucho tiempo predominó la consideración de los evangelios como «biografías» o reportajes biográficos directos de Jesús y su mensaje, y la exégesis se ocupó principalmente de investigar las enseñanzas teológicas del mensaje evangélico¹⁵. Diríamos que sin dedicar especial atención a los aspectos estrictamente literarios de estos libros y dando por supuesto su valor histórico, por ser testimonios o recuerdos directos de los apóstoles, se utilizaron los procedimientos hermenéuticos de la época para construir la teología y llevar a la vida cristiana sus enseñanzas.

2) Cuando a finales del siglo XVIII se puso de manifiesto que el proceso de formación de estos escritos era mucho más complejo que la puesta por escrito de unos testimonios directos de testigos oculares, empezó a cuestionarse el valor histórico de los evangelios y se fueron elaborando los diversos métodos histórico-críticos para investigarlos científicamente, en consonancia con el sentido que cobra la Historia en el siglo XIX. La vertiente histórica de los evangelios y el estudio de la figura de Jesús llegó a ser para muchos tan importante como el mensaje de los evangelistas, y el fundamento de toda exégesis.

Por el contrario, otros, ya en el siglo XX, llegaron a conclusiones opuestas: lo importante es el mensaje postpascual, el kerygma acerca de Jesús el Cristo, y no lo que el Jesús histórico hizo y enseñó, que además es prácticamente imposible de conocer.

Con este marco general sobre la formación de los evangelios y su valoración histórica podemos centrarnos en el estudio de la investigación

¹⁴ Cf. A. WIKENHAUSER - J. SCHMID, *Introducción al Nuevo Testamento*, Barcelona 1978, p. 80; W. G. KÜMMEL, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, p. 433; J. M. SÁNCHEZ CARO, *El Canon de la Biblia*, en *Biblia y Palabra de Dios* (Introducción al Estudio de la Biblia = IEB, 2), Estella 1989, p. 99.

¹⁵ Cf. J. M. SÁNCHEZ CARO, *La interpretación de la Sagrada Escritura hasta el siglo XX*, en *Biblia y Palabra de Dios* (IEB 2), 245ss.

sobre el Jesús histórico o lo que es equivalente, tratar de reconstruir lo que realmente hizo y enseñó Jesús de Nazaret antes de su muerte en cruz, en cuanto contradistinto del mensaje que sus seguidores nos transmitieron después de su resurrección. Como hemos indicado, hasta el siglo XVIII no se planteaba la cuestión y se daban como coincidentes ambos planos. En el siglo XIX era tema fundamental en el estudio de los evangelios; por el contrario, para la «teología del kerygma» era un problema insoluble e irrelevante.

Será instructivo, por tanto, recorrer las líneas principales de la investigación histórica de los evangelios y de los métodos histórico-críticos, de su enfrentamiento durante más de un siglo con la exégesis tradicional católica y del acercamiento mutuo en los últimos decenios.

1. LA INTERPRETACIÓN DE LOS EVANGELIOS Y EL JESÚS HISTÓRICO HASTA EL SIGLO XX

1.1. ACTITUD PRECRÍTICA (O DOGMÁTICA)

1.1.1. *Los creyentes*

Con las simplificaciones que toda visión sintética lleva consigo, podemos decir que durante dieciocho siglos prevaleció en la Iglesia la consideración de los evangelios como un reportaje biográfico fidedigno de lo que Jesús hizo y enseñó. El interés de la exégesis y de los comentarios era desentrañar el contenido doctrinal¹⁶. Si bien los problemas de crítica textual se trataban desde Orígenes (185-253) y S. Jerónimo (347-419), la historicidad se daba por supuesta y se intentaba resolver las patentes aporías de los evangelios —por ejemplo, un ángel (Mt, Mc) o dos, en los relatos de la resurrección; la expulsión de los vendedores del templo al principio o al final de la vida pública; el centurión que acude personalmente (Mt) o por unos enviados (Lc)—, de modo concordista, sin pensar en la diversidad de fuentes y elaboraciones literarias. Exponentes de esta visión historicista son las «Concordias» que fusionan el texto de los cuatro evangelios en un relato segui-

¹⁶ Sobre la interpretación de los Evangelios antes del siglo XVIII puede verse una breve referencia en R. AGUIRRE - A. RODRÍGUEZ CARMONA, *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles* (IEB 6), Estella 1994, pp. 176-178, 219-220, 372-373.

do, para resolver las discrepancias y reconstruir la «historia» de la vida y hechos de Jesús. Este camino, iniciado por el *Diatessaron* de Taciano (2.^a mitad del siglo II) culminó en Osiander (1537), quien a manera de rompecabezas construyó un relato seguido sin omitir ninguna palabra de los evangelios ni añadir ninguna propia. Estas «concordias» o cuatro evangelios en uno han perdurado hasta nuestros días —recordemos las de Gomá y Bover¹⁷— y sirvieron de base a las numerosas «Vidas de Jesús».

La crítica moderna ha demostrado la inconsistencia científica de unas y de otras.

1.1.2. *Los racionalistas*

Hasta el siglo XVIII —y manteniéndonos en la misma línea sintética y simplificadora— podemos decir que los racionalistas se sitúan en un plano semejante al de los creyentes. Toman los evangelios como relatos biográficos, pero movidos por sus «dogmas» racionalistas niegan la historicidad de los «hechos» relatados. Ya en la antigüedad Celso (ca. 180) o Porfirio (siglo III) ridiculizaron el contenido de los evangelios como imposible y legendario.

La actitud racionalista del siglo XVIII se manifiesta de múltiples modos en el estudio de los evangelios. Decisiva fue la publicación póstuma en 1778 de un manuscrito de Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), titulado *De la finalidad de Jesús y de sus discípulos*¹⁸. En él propugna la neta separación de lo que dicen los apóstoles en sus escritos y de lo que realmente hizo y enseñó Jesús en su vida. Jesús fue —según Reimarus— un Mesías político que anunció la próxima implantación de un reino mesiánico-terreno, que libraría a los judíos del yugo extranjero. Jesús

¹⁷ J. M. BOVER, *Evangeliorum Concordia. Quattuor D. N. Iesu Christi evangelia in narrationem unam redacta temporis ordine disposita*, Barcelona 1943. Sobre las Concordias y Sinopsis de los Evangelios puede verse: J. ALONSO - A. VARGAS-MACHUCA, *Sinopsis de los Evangelios* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas), Madrid 1996, Introducción.

¹⁸ Para la historia de la investigación del NT, cf. W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg/München 1958, 1970 (trad. inglesa: *The New Testament. The History of the Investigation of Its Problems*, London 1972). De él tomamos los datos cronológicos de éste y los demás investigadores del NT en los siglos XVIII y XIX, así como el resumen de sus teorías. Puede verse también, W. SCHMITHALS, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1985, pp. 16-20, sobre Reimarus y el título «Vom dem Zwecke Jesu und seiner Jünger», que dio G. E. LESSING al último fragmento de Reimarus cuando lo publicó.

fracasó en su intento, como se puede deducir de su grito en la cruz: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27,46; Mc 15,34). Ante este fracaso los apóstoles inventaron la teoría de un salvador espiritual y sufriente para todo el género humano. Estaban movidos por intereses humanos y después de robar el cadáver de Jesús inventaron el mensaje de la resurrección. En los evangelios sólo quedan algunos rastros de la verdadera historia de Jesús, pues los discípulos inrustaron en ella su propio fraude.

Cuando se conoció la identidad del autor, se suscitó una gran indignación contra el difunto Reimarus, pero los críticos radicales posteriores (D. F. Strauss y A. Schweitzer) hicieron de él el fundador de la *investigación crítica* sobre Jesús.

Tal juicio es sin duda exagerado, pues los dos puntos fundamentales de su teoría —carácter político de la predicación de Jesús y fraude interesado de los discípulos— no tienen nada de crítico, sino son interpretación suya. En cambio, la necesidad de distinguir entre la predicación del Jesús histórico y el mensaje de la comunidad cristiana primitiva es una tarea que ha ocupado a la exégesis desde entonces y la seguirá ocupando en el futuro.

En esta posición de distinguir entre el «sencillo evangelio» de Jesús y las opiniones particulares de los escritores del NT, que «falsearon» el verdadero evangelio, le había precedido el deísta inglés Thomas Chubb (1679-1747); Reimarus depende en gran parte del deísmo.

En la línea racionalista Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) mezcla una aceptación incondicional de la veracidad histórica de los evangelios, con una ingenua explicación natural y racionalista de los hechos extraordinarios, narrados así por una falsa interpretación de los antiguos, que los consideraban como milagros. Así por ejemplo, la multiplicación de los panes es una simple distribución de alimentos realizada por Jesús y sus discípulos; Jesús no estaba realmente muerto y se reanimó por el frío del sepulcro...

Un nuevo camino y más radical supuso la *Vida de Jesús elaborada críticamente* (1835) de David Friedrich Strauss (1808-1874). En su prólogo dice: la antigua exégesis eclesiástica partía del doble supuesto que los evangelios contenían una historia y que esta historia era sobrenatural. El racionalismo suprimió este segundo supuesto, para mantener más firmemente la historicidad. Pero la ciencia no puede contentarse con esta solución a medias. Debe abandonar el segundo *presupuesto* e investigar si los evangelios se apoyan en un fundamento histórico y en qué medida. Hay que examinar los evangelios desde el punto de vista del

mito; lo cual no quiere decir, en manera alguna, que haya que desechar como mítica toda la historia de Jesús, sino que hay que examinarla críticamente en su totalidad para descubrir los elementos míticos que contiene¹⁹. En el intento de Strauss falta un estudio de las relaciones mutuas de los sinópticos y entiende lo mítico en un sentido demasiado amplio; sin embargo, desde entonces quedó planteado el problema de la evolución literaria de los relatos evangélicos: hay unos hechos originarios y una transformación o interpretación de esos hechos por la comunidad creyente. Según él, la fuente para esas construcciones son las profecías del AT y las esperanzas mesiánicas, que se transfieren simplemente a la figura de Jesús con un ropaje mítico, propio del pensar religioso.

Las influencias hegelianas se hacen aún más patentes en Ferdinand Christian Baur (1792-1860), fundador de la Escuela de Tubinga, quien plantea con claridad el problema de la crítica de las fuentes de los evangelios e intenta reconstruir la historia del cristianismo primitivo (*Investigaciones críticas sobre los evangelios canónicos*, 1847). Pero lo resuelve equivocadamente, a base del contraste de tendencias del cristianismo naciente: Mt sería la deformación de un escrito petrino de tendencia judeocristiana (tesis); Lc sería la antítesis o reelaboración antipetrina del evangelio de Pablo y Mc sería la síntesis destinada a neutralizar las anteriores tensiones.

1.1.3. Resumiendo

Hasta casi la mitad del siglo XIX, los creyentes exponen el contenido doctrinal de los evangelios y los racionalistas plantean con bastante claridad una serie de problemas a las generaciones venideras. Sus soluciones, en cambio, tienen mucho de apriorismos filosóficos y poco de estudio crítico-literario.

1.2. COMIENZO DE LA CRÍTICA HISTÓRICO-LITERARIA DE LOS EVANGELIOS

Como precursor del estudio crítico-literario de los evangelios debe recordarse al sacerdote católico francés Richard Simon (1638-1712), que con su *Historia crítica del texto del NT* (1689) se adelantó a su tiem-

¹⁹ D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, I (1835), p. III; cf. KÜMMEL, *Das Neue T.*, p. 148.

po y encontró poca acogida. En el campo católico habrá que esperar hasta M. J. Lagrange, O.P. (1866-1938), quien impulsó el estudio científico de la Escritura, no sin dificultades²⁰.

1.2.1. *Teoría de las dos fuentes*

Como hemos indicado, un impulso decisivo para la investigación histórico-literaria de los evangelios vino de la *Vida de Jesús* de Strauss. Si la comunidad cristiana primitiva elaboró los hechos y fuentes originales, se impone investigar críticamente esas fuentes, en vez de acudir a teorías filosóficas, como hicieron los de la Escuela de Tübinga.

Aunque desde fines del siglo XVIII se propuso como «fuente» de los evangelios sinópticos un evangelio básico en arameo (G. E. Lessing, 1778), con diversas redacciones (J. G. Eichhorn, 1804), alcanzó mayor difusión la teoría de las dos fuentes²¹.

En 1835 Karl Lachmann (1793-1851) hace notar la coincidencia de Mt y Lc con la secuencia narrativa de Mc y la unión de ésta con una «colección de enseñanzas de Jesús» por parte de Mateo. Es la «teoría clásica de las *dos fuentes*» (que ya había insinuado Friedrich Schleiermacher en 1832) y que poco después (1838) formularía independientemente Christian Gottlob Wilke (1786-1854): la prioridad de Marcos y su utilización por Mt y Lc es la única explicación satisfactoria de las coincidencias de los tres sinópticos. Mc es el evangelio más antiguo, pero tampoco está compuesto con un criterio biográfico, sino práctico.

El mismo año 1838 Christian Hermann Weisse (1801-1866) confirmó no sólo la prioridad de Mc, sino el otro punto de la hipótesis de Lachmann: que Mt y Lc han combinado el evangelio de Mc con una colección de «*logia*» de Jesús, que se remontarían al apóstol Mateo. Consecuentemente para la reconstrucción histórica de la figura de Jesús, hay que apoyarse en una investigación crítica de la tradición marcana y de esa «segunda fuente».

²⁰ Cf. S. MUÑOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia I. Documentos Bíblicos* (BAC 136), Madrid 1955, pp. 20ss, y Documento n.º 75; A. VARGAS-MACHUCA, *La Enseñanza*, pp. 580ss.

²¹ Puede verse una exposición de esta teoría y de las otras que tratan de explicar la interrelación de los evangelios o «problema sinóptico» en las Introducciones al Nuevo Testamento ya clásicas de Wikenhauser o Kümmel.

La tarea así señalada la desarrolló Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910), quien en 1863 con sus *Evangelios sinópticos*²² confirmó lingüísticamente la teoría de las «dos fuentes», superando definitivamente el apriorismo antitradicional de la escuela de Tubinga e iniciando la valoración de Mc y la otra fuente («Quelle») como documentos históricos para reconstruir la vida de Jesús.

Junto a esta adquisición definitiva de las fuentes de los sinópticos, Holtzmann introdujo una visión psicologizante e idealista que dominaría la investigación liberal de Jesús hasta principios del siglo xx. Marcos nos presenta —según este autor— una figura de Jesús humana e inteligible con caracteres históricos; describe detalladamente los hechos e insiste en el proceso gradual del ministerio de Jesús, desde su bautismo, en que se manifiesta por primera vez su mesianismo, hasta la confesión de Cesarea y el enfrentamiento con los fariseos, que le llevaría a la muerte.

1.2.2. *Investigación de la historicidad de los evangelios:* «*The Quest of the Historical Jesus*»

Partiendo de la valoración histórica de las dos fuentes y una cierta atención a los datos de la antigua tradición eclesiástica sobre los evangelios, podemos distinguir tres corrientes:

Los autores llamados por los protestantes *conservadores* se apoyan en Mc y lo consideran como marco histórico válido para elaborar *Vidas de Jesús*, que proliferan en este período.

Los críticos *radicales* aplicaron consecuentemente la investigación crítica a las fuentes utilizadas por Mc, para obtener un conocimiento de la auténtica «vida» de Jesús.

Johannes Weiss (1863-1914) cree que lo más auténtico de Jesús es su predicación sobre el Reinado de Dios, entendiéndolo en el sentido de la «escatología consecuente»; y que, por tanto, los elementos de una próxima parusía son los más auténticos en el primitivo cristiano.

Julius Wellhausen (1844-1918) en sus comentarios a los evangelios (1903-1905) llevó a sus últimos extremos la crítica de las fuentes: los materiales que subyacen en Mc están modificados por intenciones dogmáticas; la conexión entre ellos es obra del evangelista; Jesús no fue un «cristiano», sino un judío que no pretendió enseñar ninguna nueva fe,

²² H. J. HOLTZMANN, *Die Synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.

ni se tuvo por mesías; sólo fue un maestro que quería enseñar a cumplir la voluntad de Dios según la Ley y las Escrituras. Los elementos judíos y arameos son lo más auténtico de los evangelios.

William Wrede (1859-1906) en 1901 con su obra *El secreto mesiánico en los Evangelios*²³ pone en duda radicalmente el valor histórico de Mc. Considerado en su conjunto este evangelio no ofrece una imagen histórica de la vida real de Jesús. Sólo unos débiles vestigios de esa imagen se han conservado en su narración, que refleja una concepción suprahistórica y teológica de Jesús. En este sentido, el evangelio de Mc pertenece a la historia de los dogmas. El «secreto mesiánico» es un subterfugio creado por la comunidad primitiva para salvar la diferencia existente entre su fe pascual y el Jesús histórico. Jesús jamás tuvo conciencia de ser el Mesías. Sólo fue un maestro y obrador de milagros.

Tampoco la investigación crítica de la «segunda fuente» dio resultados más seguros. El estudio de los *logia* de Jesús se presta aun más a las interpretaciones personales, que ya señalábamos en Holtzmann. Es la corriente que predomina en los teólogos *liberales*.

Para Adolf von Harnack (1851-1930) *La esencia del cristianismo* (1901) consiste en la enseñanza de Jesús (conservada auténticamente en los sinópticos) sobre Dios Padre y sobre el valor infinito del alma humana. La fe en la interioridad y presencialidad del Reino de Dios es lo más propio del mensaje de Jesús, que pronto fue sustituida por parte de los discípulos por una esperanza del futuro.

1.2.3. Resultados a comienzos del siglo xx

La investigación liberal sobre la *Vida de Jesús*, basada en la valoración histórica de las dos fuentes, queda definitivamente desautorizada con la obra de Albert Schweitzer (1875- 1965), publicada en 1906, *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*²⁴. Según él, esta investigación falló por no ser suficientemente histórica. Los investigadores

²³ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901.

²⁴ La primera edición apareció en 1906 con el título *Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung*. Una segunda edición muy ampliada se publicó en 1913 con el título: *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*. Esta última se publicó sin cambios varias veces; la traducción española: *Investigación sobre la vida de Jesús*, Valencia 1990, se ha hecho sobre la novena edición alemana de 1984, aunque no la abarca totalmente. La traducción inglesa tiene por título: *The Quest of the Historical Jesus*, 1910. Ha dado lugar a las denominaciones usuales de «New Quest» (1954ss) y «Third Quest» (1985ss). Ver más adelante.

no fueron hasta el fondo de la cuestión y presentaron un «Jesús histórico», que no era sino la proyección de sus propias categorías religiosas.

La posición de Schweitzer es una reafirmación de las tesis escatológicas de J. Weiss. Jesús sólo predicó la proximidad de un Reino de Dios apocalíptico. Su escatología sólo se puede comprender a partir de la literatura apocalíptica judía, que va desde el libro de Daniel hasta el levantamiento de Simeón Bar Kochba. Frustrado en su expectación de la irrupción del Reino de Dios, que debía poner término a la historia en el mismo año en que Jesús comenzó su ministerio, trató de forzar la actuación de Dios por medio de sus propios sufrimientos, que los creyó los «dolores mesiánicos» que ocasionarían el fin. Este Jesús histórico es necesariamente un extraño para nosotros y para nuestro tiempo; el reconocimiento de este hecho nos da libertad para seguir los dictados del espíritu de Cristo, que actúa en el mundo como consecuencia de la muerte de Jesús de Nazaret.

También para Alfred Loisy (1857- 1940) los evangelios son producto de la fe postpascual y en su libro *El evangelio y la Iglesia* (1902), dirigido contra Harnack, propugna que la esencia del evangelio no es una moral, sino una gran esperanza escatológica. Esperanza ilusoria, pero que fue el elemento primordial de la conciencia mesiánica de Jesús.

1.3. REACCIÓN CATÓLICA

Estos resultados totalmente negativos, a que había llegado la crítica histórico-literaria a principios del siglo xx, la disociación entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe y las tesis extremistas admitidas por Loisy²⁵ y su consiguiente excomunión (1908), desencadenaron una reacción católica, plasmada en las respuestas de la Pontificia Comisión Bíblica (1907-1912), de tono conservador a ultranza, insistiendo en la visión ingenua del «reportaje biográfico fidedigno». Las resume así X. Léon-Dufour: «Los evangelios merecen nuestra confianza como documentos históricos. Tienen por autores a testigos apostólicos: el apóstol Mateo; Marcos, discípulo e intérprete de Pedro, Lucas, compañero de Pablo... Los diversos sistemas elaborados sobre la formación literaria de los sinópticos son aceptables; únicamente merece ser reservada la *teoría de las dos fuentes*, según la cual Mt y Lc derivan esencialmente de Mc y de una colección de

²⁵ A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques*, 1907-1908. Cf. KÜMMEL, *Das Neue T.*, pp. 328ss.

sentencias del Señor. No se puede admitir, ni se puede sostener libremente»²⁶.

Hasta 1955 estos decretos de la P. C. Bíblica condicionaron la investigación bíblica de los católicos. En esa fecha el secretario y subsecretario de dicho organismo precisaron el carácter «prudencial» de estas respuestas: señalaban posibles excesos, pero no pretendían decir la última palabra en materia literaria. La Instrucción *Sancta Mater Ecclesia* de la misma Pontificia Comisión Bíblica, ante el nuevo estado de la investigación sobre los evangelios, rectifica en 1964 las posiciones de comienzos de siglo²⁷.

1.4. RESUMEN

A manera de síntesis, podemos decir que a principios del siglo xx se han recorrido dos etapas principales en la investigación del Jesús histórico:

- 1) El planteamiento del problema con Reimarus (1778), que rompe la pacífica presunción de que lo narrado por los evangelistas corresponde exactamente a lo dicho y hecho por Jesús.
- 2) El optimismo de la teología liberal que comenzando con Holtzmann (1863) cree poder reconstruir la vida de Jesús a partir del Evangelio de Marcos y de la Fuente Q.

Con Wrede y Schweitzer y la llegada del siglo xx se produce lo que se ha llamado el «Colapso en la investigación de la vida de Jesús»²⁸ que se acentúa con la escuela de la «Formgeschichte» o Historia de las Formas y las tesis de Bultmann, y que duraría hasta 1953.

²⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Los Evangelios Sinópticos*, en A. ROBERT - A. FEUILLET, *Introducción a la Biblia*, II (Biblioteca Herder 71), Barcelona 1970, pp. 149ss; cita en p. 158.

²⁷ Sobre la actitud de la Iglesia católica acerca de los autores, formación y valor histórico de los evangelios, véase además SCHEIFLER, *l.c.* en nota 6; LÉON-DUFOUR, *l.c.* en nota anterior; J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico* (BAC 316), Madrid 1971, pp. 35-126, y A. VARGAS-MACHUCA, *La enseñanza...*

²⁸ G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús Histórico*, Salamanca 1999 (original alemán de 1996), p. 22.

2. LA «HISTORIA DE LAS FORMAS» («FORMGESCHICHTE») Y LA «NEW QUEST» SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO²⁹

Wrede puso de manifiesto el carácter teológico del Evangelio de Marcos y, por tanto, la imposibilidad de reconstruir la vida de Jesús a partir de las «dos fuentes».

Karl Ludwig Schmidt (1891-1956) en su *Marco de la historia de Jesús* (1919)³⁰, tras un detenido análisis de los datos topográficos y cronológicos de Mc y los otros sinópticos, demuestra que la teoría clásica de las «dos fuentes» ha de completarse. Más allá de los evangelios y de esas «dos fuentes» hay narraciones sueltas, transmitidas oralmente, que los evangelistas unieron en un «marco» por motivos temáticos o prácticos, sin un conocimiento exacto de las circunstancias históricas. Junto con esta distinción del «marco», puesto por los evangelistas, y «tradiciones sueltas» en forma de perícopas —que son lo más antiguo de la tradición sobre Jesús— está la teoría de Schmidt de que esas perícopas tienen su «situación vital» en el *culto*, y que su formación y conservación tiene motivaciones doctrinales y no históricas.

Con este carácter fragmentario de la tradición sobre Jesús, que consta de «pequeñas unidades» sueltas, se excluye la posibilidad de escribir una «biografía» de Jesús, en el sentido moderno de la palabra, y se centra el interés en los factores religiosos que han influido en la tradición evangélica.

Martin Dibelius (1883-1947) desarrolló sus anteriores puntos de vista sobre la diversidad de géneros literarios en los evangelios, en su libro

²⁹ En español puede verse una buena exposición sobre la «Formgeschichte» en H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el N.T.* (BAC 295), Madrid 1969, cap. III, pp. 131-232; también H. ZIMMERMANN, *Formas y géneros literarios en el Nuevo Testamento*, en J. SCHREINER (ed.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Biblioteca Herder 138), Barcelona 1974, pp. 299-334, y J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico. Introducción a la Cristología* (BAC 316), Madrid 1971, que desarrolla más el tema de la historia de la redacción y el valor histórico de los evangelios en la problemática actual; A. PIÑERO - J. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*, Córdoba 1995, pp. 367-388. Para un estudio más detallado de la historia de las formas, véase: K. KOCH, *Was ist Formgeschichte* o su trad. inglesa *The Growth of the Biblical Tradition*. Se ha traducido recientemente la obra clásica: M. DIBELIUS, *La historia de las formas evangélicas*, Valencia 1984. Un nuevo planteamiento de toda la «Formgeschichte» ofrece K. BERGER, *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg 1984, y *Einführung in die Formgeschichte*, Tübingen 1987.

³⁰ K. L. SCHMIDT, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919.

programático: «*Formgeschichte des Evangeliums*» (Historia de las formas del Evangelio) (1919), que dio nombre al nuevo método de investigación.

«La comprensión literaria de los sinópticos comienza con el conocimiento de que recogen materiales varios. Los autores son “escritores” en una pequeña medida; en lo esencial son compiladores, transmisores y redactores»³¹.

Esos materiales varios o «pequeñas unidades» tienen un carácter kerygmático:

«No existió nunca un testimonio “puramente” histórico sobre Jesús. Los relatos de sus palabras y hechos eran, desde el principio, testimonios de fe para la predicación y la exhortación, para ganar a los no creyentes y confirmar a los fieles»³².

En consecuencia, las tradiciones bíblicas han sido plasmadas y modificadas por la fe y la confesión durante decenios y no pretenden ser un relato objetivo y neutro de los hechos, en el sentido histórico moderno.

Muchos teólogos y exegetas asumieron el escepticismo derivado de estos planteamientos, prescindiendo del «nivel histórico» de Jesús para exponer el mensaje de los evangelios, y otros lo extremaron como programa en la llamada teología dialéctica o «teología del kerygma».

Destaca en esta posición Rudolf Bultmann (1884-1976)³³. J. Jeremias la resume así:

«La historia de Jesús pertenece para Bultmann a la historia del judaísmo, no del cristianismo. Este gran profeta judío tiene ciertamente un interés histórico para la teología del Nuevo Testamento, pero no tiene ninguna significación, ni puede tenerla, para la fe cristiana, pues (y ésta es la tesis sorprendente) el cristianismo comenzó por primera vez en Pascua»³⁴.

³¹ M. DIBELIUS, *Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen ⁵1966, p. 2 (esp. pp. 13-14) (trad. esp. *La Historia de las Formas Evangélicas*, Valencia 1984).

³² M. DIBELIUS, *o.c.*, p. 295.

³³ R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ⁷1967 (= ²1931) (trad. esp. *Historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1999); *Teología del nuevo testamento*, Salamanca ³1997 (original alemán de 1953; 2.^a edición de 1958, reeditada prácticamente sin cambios).

³⁴ J. JEREMIAS, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesu*, en H. RISTOW - K. MATTHIAE (Hg.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1962, p. 16. La primera frase de la Teología del NT de Bultmann es: «La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del NT y no

Así pues, la reconstrucción de la vida y enseñanza del Jesús de la historia, ni es posible ni interesa para la teología cristiana.

No sin humor, continúa Jeremias:

«¿A quién se le ocurriría decir que el Islam no había comenzado sino después de la muerte de Mahoma; y el budismo, después de la muerte de Buda?»³⁵.

2.1. LA «NUEVA INVESTIGACIÓN DEL JESÚS HISTÓRICO» («THE NEW QUEST»): LOS POST-BULTMANNIANOS

A partir de 1953-54 se inicia la crítica al escepticismo *histórico* de Bultmann. Lo interesante de esta crítica es que parte de sus mismos discípulos. Se abre así la época «post-bultmanniana» y la «New Quest» o «nueva investigación del Jesús histórico», como la llama J. M. Robinson, uno de los primeros historiadores de este nuevo enfoque³⁶.

En efecto, E. Käsemann³⁷ en una conferencia sobre «*El problema del Jesús histórico*» (1953) arguye que puesto que podemos conocer algo sobre el Jesús histórico, es necesario investigarlo, si es que no queremos contentarnos con una fe en un Señor mitológico. Hay que investigar la *continuidad* entre el mensaje del Jesús terreno y el kerygma del Señor glorificado en la primitiva Iglesia y, en consecuencia, si el Señor resucitado está en continuidad con Jesús de Nazaret, ya que la comunidad primitiva ni pudo ni quiso encerrarse en su fe pascual y separar al Jesús histórico del Cristo de la fe.

constituye una parte de ésta», *Teología...*, p. 40. Posición rechazada por otras Teologías del NT, como Kümmel o Goppelt; J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971 (=Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús, Salamanca 1974), representa el polo opuesto de Bultmann y dedica un tomo entero (el único que llegó a publicar) a reconstruir críticamente la predicación de Jesús.

³⁵ J. JEREMIAS, *El problema del Jesús histórico*, en ABBA. *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 199-214; la cita en p. 204. Es la traducción del artículo citado en la nota anterior, que se ha publicado en diversas colecciones de obras del autor.

³⁶ J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959, ⁵1968, pp. 12ss. Véase una buena síntesis en *Comentario Bíblico «San Jerónimo»*, tomo III, Madrid 1971, pp. 25-57.

³⁷ E. KÄSEMANN, *Das Problem des historischen Jesus: Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51 (1954) 125-153, recogida en traducción española en: E. KÄSEMANN, *Ensayos exegeticos*, Sígueme, Salamanca 1978, pp. 159-189.

Ernst Fuchs (1956) se fija en la *conducta* de Jesús como el auténtico contexto de su predicación³⁸. Su conducta no es la de un profeta o sabio de Israel, sino la conducta de un hombre que se atreve a actuar en lugar de Dios, llamando a sí a los pecadores, que sin él sólo podrían huir de Dios. Esta conducta, que proclama el amor gratuito de Dios, implica un poder divino. Precisamente esta pretensión de un poder divino, latente en la conducta de Jesús, fue lo que le ocasionó la oposición de los fariseos y la muerte.

La iniciativa de Käsemann tuvo una gran acogida en los círculos católicos, escandinavos y alemanes no-bultmannianos. Produjo también un resultado tangible en el «*Jesus von Nazareth*» (1956) de Günther Bornkamm discípulo de Bultmann y sucesor de Dibelius en la cátedra de Heidelberg. El contraste con el «*Jesus*» (1926) de Bultmann es manifiesto. Bornkamm no centra su presentación en la «predicación» de Jesús, sino que se ocupa de los acontecimientos de su vida. Además de un capítulo (6.º) dedicado a los discípulos de Jesús y otro (7.º), al viaje final hacia Jerusalén, intenta en un capítulo previo (3.º) reunir los datos biográficos que poseemos sobre Jesús, hasta conseguir un esbozo personal. La importancia de este capítulo está en el intento de describir la impresión que Jesús hacía en el pueblo; es decir, la importancia de Jesús para la fe. Lo que equivale a sugerir que un encuentro con Jesús de Nazaret es potencialmente un encuentro con el kerygma. La conciencia mesiánica de Jesús está incluida en sus palabras y en sus hechos.

Hay, pues, *continuidad* entre el Jesús histórico y el kerygma de la Iglesia (cap. 9.º): «El mismo mensaje de Jesús sobre la llegada del reinado de Dios, suena ahora en una nueva forma: Él mismo con su muerte y resurrección ha entrado dentro del mensaje y constituye su núcleo fundamental»³⁹. Así pues, el mensaje escatológico de Jesús incluyendo su interpretación escatológica de su propia conducta, se continúa ahora en términos cristológicos en la fe pascual y en el kerygma de la Iglesia⁴⁰.

Hasta aquí tendríamos dado un buen paso para superar el escepticismo histórico de Bultmann. Después de haberle reprochado algunos que su deshistorización del Nuevo Testamento incide en un nuevo *do-
ketismo*, que no toma en serio la encarnación, o neo-gnosticismo, para

³⁸ E. FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus: Zeitschrift für Th. und Kirche* 54 (1956) 210-229.

³⁹ G. BORNKAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart 1956, ⁸1968, pp. 168-169; trad. esp. *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1975, pp. 196-197.

⁴⁰ ROBINSON, *o.c.*, p. 18.

el que Dios no se revela en los hechos históricos, sino en la decisión existencial; sus mismos discípulos —como acabamos de ver— han tratado de atravesar el abismo excavado por la Historia de las Formas entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, a base de la *continuidad* entre ambos extremos. A esta tendencia se le ha criticado que sólo se interesa por el *mensaje* de Jesús y el *kerygma* de la Iglesia. El olvido de los *hechos significativos* de la vida de Jesús refleja todavía un exceso de subjetivismo existencialista. Como bien nota W. G. Kümmel (1960), no basta esa continuidad, sino que hay que investigar además los *hechos* en que se basa ese mensaje y ese kerygma⁴¹.

Este nuevo avance en la recuperación científica del valor histórico de los evangelios, es lo que han conseguido complementariamente las diversas «*vías de acceso*» al Jesús histórico, particularmente la investigación de los *criterios de historicidad* aplicables al material evangélico.

2.2. VÍAS DE ACCESO AL JESÚS HISTÓRICO

En la búsqueda de caminos para remontarse más allá de la fe pascual hasta el nivel primitivo de la predicación de Jesús, se pueden distinguir tres líneas principales:

2.2.1. La «escuela» de Uppsala: vía de tradición oral⁴²

Intenta demostrar que los evangelios contienen no sólo una tradición *sobre* Jesús, sino la *mismísima* tradición *de* Jesús. Según H. Riesenfeld (*La tradición evangélica y sus comienzos*, 1957), Jesús mismo acuñó palabra por palabra el tenor de la tradición evangélica, ya que la hizo aprender de memoria a sus discípulos, al estilo de los rabinos, y la comunidad la transmitió intacta en sus reuniones litúrgicas; algo así —añadiríamos nosotros— como solía aprenderse el catecismo de Ripalda o Astete en los colegios, hace unos cincuenta años. Su discípulo B. Gerhardsson (*Memory and Manuscript*, 1961) estudió con más detención ese ambiente rabínico de transmisión oral y formuló la teoría de que la relación de Jesús y sus discípulos es semejante a la de los rabinos con respecto a la *Torah* oral. En consecuencia tanto Pablo co-

⁴¹ W. G. KÜMMEI, *Das Problem des geschichtlichen Jesus in der gegenwärtigen Forschungslage*, en H. RISTOW - K. MATTHIAE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1962, pp. 39-53.

⁴² Cf. KÜMMEI, *Das N. T. im 20. Jahrhundert*, p. 38, y J. CABA, *o.c.*, pp. 375ss.

mo los evangelistas consideraron sagrada la tradición recibida de Jesús y trataron de transmitirla fielmente.

En esta teoría se han señalado dos inexactitudes fundamentales: la primera es que la citada técnica rabínica de repetición parece ser posterior al tiempo de la formación de los evangelios y además se considera falsa la equiparación de la predicación profético-escatológica de Jesús y la Iglesia primitiva con los estudios rabínicos y sus métodos pedagógicos.

Si esta tendencia sólo pretendiera poner en claro que el comienzo de la tradición evangélica enlaza con Jesús mismo y que incluso algunos dichos y frases de Jesús se han conservado tal cual él los formuló, estaríamos de acuerdo. En este sentido es un factor que debe tenerse en cuenta para el estudio del Jesús histórico.

2.2.2. *Constatación de una comunidad pre-pascual*

Más interesante es el camino propuesto por H. Schürmann⁴³ [*Los comienzos prepascuales de la tradición de los «logia»* (1960)]. Partiendo de la *continuidad* del grupo de discípulos *antes y después* de Pascua y aplicando el mismo método de la *Formgeschichte*, descubre que hay elementos de la tradición evangélica que necesariamente requieren un «Sitz im Leben» prepascual.

En la situación vital del grupo de discípulos en torno al Maestro se da el clima propicio para la tradición de *palabras* que arranque del mismo Jesús. Sobre todo, por el gran respeto y veneración hacia las palabras del Maestro, que es el núcleo de cohesión interna del grupo mismo. También por la situación externa de esa comunidad pre-pascual.

Parece suficientemente atestiguada la colaboración de los discípulos (Mt 10,5) en el anuncio del Reino y en la llamada a la conversión, que forman lo más característico del mensaje de Jesús. Necesariamente tuvieron los discípulos que aprender de él la formulación básica para su actividad apostólica pre-pascual. Junto con esto, hay una serie de normas concretas del «seguimiento de Jesús», que sólo tienen sentido referidas a una convivencia real con el Maestro (Lc 14, 26; 9, 58, etc.).

⁴³ H. SCHÜRMAN, *Die vorösterliche Anfänge der Logientradition*. Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu, en H. RISTOW - K. MATTHIAE, *o.c.*, pp. 342-370, publicado también en H. SCHÜRMAN, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Düsseldorf 1968, pp. 39-65, y resumido en *Comienzos prepascuales de la tradición de los logia*: *Selecciones de Teología* 9 (1970) 17-29; cf. CABA, *o.c.*, pp. 381-385.

Así pues, concluye Schürmann, la tradición de los dichos y enseñanzas de Jesús se remonta al ambiente pre-pascual. Podemos rebasar la barrera de la predicación post-pascual, que arbitrariamente había levantado la *Formgeschichte*, y utilizando precisamente sus mismos métodos.

Nos parece acertada esta vía, pero en definitiva, para saber qué dichos o *logia* de Jesús pertenecen realmente a este «Sitz im Leben» pre-pascual, tendremos que completarla con

2.2.3. *Los criterios de historicidad*

Una vez que se admite generalmente la continuidad entre el mensaje de Jesús y el kerygma de la Iglesia primitiva y la función de los discípulos que nos transmiten las palabras y hechos de Jesús en una «continuidad de fe» en su persona, dentro de la discontinuidad que supone la profundización de esa fe a la luz de la Resurrección, era necesaria la elaboración de unos *criterios* para discernir en lo posible, en el material evangélico lo que pertenece al nivel histórico de Jesús y lo que es reflexión y profundización de la predicación apostólica primitiva.

En la elaboración de estos *criterios de historicidad* han confluído las investigaciones de diversos autores católicos y protestantes⁴⁴.

Presentamos aquí un resumen, tomado de publicaciones anteriores⁴⁵.

⁴⁴ Entre los más destacados antes de 1970, están: E. KÄSEMANN, *o.c.* en nota 75; N. A. DAHL, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem: Kerygma und Dogma* 1(1955) 104-132; J. JEREMIAS, *Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus*, en H. RISTOW - K. MATTHIAE, *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin ²1962, pp. 12-25; H. K. McARTHUR, *Basic Issues. A Survey of Recent Gospel Research: Interpretation* 18 (1964) 39-55; N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967 (esp. pp. 39-49 y 250ss). Estos dos últimos autores son los que más han elaborado el tema entre los protestantes. Entre los católicos citemos: B. RIGAUX, *L'historicité de Jésus devant l'exégèse récente: Revue Biblique* 65 (1958) 481-522; F. MUSSNER, *Der historische Jesus und der Christus des Glaubens: Biblische Zeitschrift* 1 (1957) 224-252 (=Presentia Salutis, Düsseldorf 1967, pp. 42-66), y *Der «historische» Jesus Ibid.*, pp. 67-80; H. SCHÜRMAN, *Die Sprache des Christus. Sprachliche Beobachtungen an den synoptischen Herrenworten: Biblische Zeitschrift* 2 (1958) 58-84 (=Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien, Düsseldorf 1968, pp. 83-108); W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Barcelona 1970, pp. 50-59.

⁴⁵ Cf. A. VARGAS-MACHUCA, *Introducción a los Evangelios Sinópticos* (Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas), Madrid 1955, p. 35. Como allí se dice este resumen está inspirado en: I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?: La Civiltà Cattolica* 120 (1969), II, 447-463 [resumido en Selecciones

Criterio del testimonio múltiple (H. K. McArthur y N. Perrin): ha de tenerse por auténtico el dato que se encuentra en todas o casi todas las fuentes de los sinópticos (Mc, Q, fuentes especiales de Lc o Mt).

Empíricamente este criterio no es aplicable a muchos relatos o dichos concretos de Jesús para determinar su autenticidad histórica, ya que son pocos los que están atestiguados por esas diversas fuentes. Más bien se podrá aplicar a motivos o temas recogidos por diversos cauces de la tradición primitiva, como por ejemplo, la comida de Jesús con publicanos y pecadores. Teóricamente ofrece dos puntos débiles: está demasiado ligado al análisis de las fuentes escritas, pero no tiene en cuenta la problemática de la Historia de las Formas y la tradición oral anterior. Un dato puede gozar de atestación múltiple por haber sido de gran importancia en la comunidad cristiana primitiva y haber influido en todos los cauces de la tradición. En consecuencia, con este sólo criterio nos remontamos a los estratos más antiguos de la tradición presinóptica, pero no necesariamente al nivel histórico de Jesús.

Por otra parte, no parece congruente negar apriorísticamente la pertenencia al nivel histórico de Jesús de un tema tan bien atestiguado; más bien habría que probar positivamente su origen postpascual.

En todo caso, es necesario completar este criterio con el

Criterio de la desemejanza o discontinuidad: deben considerarse auténticos los elementos evangélicos (especialmente las palabras de Jesús) que sean irreductibles al ambiente judío de aquel tiempo y a las concepciones de la primitiva Iglesia, particularmente cuando la tradición judeocristiana posterior ha vuelto a «judaizar» algunos dichos aparentemente demasiado audaces.

Sobre este, criterio hay acuerdo unánime: si se demuestra que un dicho o hecho del evangelio no proviene ni del judaísmo ni de la Iglesia primitiva, necesariamente tiene que provenir de Jesús mismo. Hasta Bultmann o Käsemann están de acuerdo. Pero parece exagerado tomar este criterio como único, en sentido exclusivo; es decir, considerar como no auténtico todo aquello que encaje en la mentalidad judía o cristiana. Sería como considerar no auténtico del pensamiento de Sto. To-

de Teología 9 (1970) 30-34]. En este artículo se encuentra un buen resumen y discusión de la problemática; sirve también de base a J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico*, pp. 392ss, por lo que el libro de Caba puede consultarse como una ampliación de nuestro § 2.2. Véase R. LATOURELLE, *Criteri di autenticità storica dei Vangeli*: La Civiltà Cattolica 126 (1975, I) 529-548 y K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (Quaestiones Disputatae 63), Freiburg 1974.

más lo que él tomó de la filosofía anterior o lo que posteriormente ha desarrollado la escuela tomista.

Se trata, desde luego, de un criterio utilísimo para conocer lo que es profundamente original e irrepetible en el mensaje y actividad de Jesús, pero hay que completarlo con el *criterio de continuidad o coherencia*, que destaca también los elementos judíos de la vida de Jesús y su plausibilidad histórica.

Veámos algunos ejemplos del *criterio de discontinuidad*:

a) *Discontinuidad con el ambiente judaico*: Según los Evangelios, Jesús se dirige al Padre con la expresión aramea «Abbá» y utiliza la expresión: «amen légo...». Ahora bien, según J. Jeremias: «en ninguna parte en la literatura de las oraciones del antiguo judaísmo se encuentra esa invocación de Dios como *Abbá* [=padre, con el matiz de papá], ni en las oraciones litúrgicas ni en las particulares»⁴⁶. Eso significa que nos encontramos aquí con una inequívoca característica de la manera única como el mismo Jesús se expresaba, de su *ipsissima vox*. Lo mismo podría decirse del uso del «amén».

Por las mismas razones, las expresiones «venid detrás de mí», «os haré pescadores de hombres» (Mc 1,16-20) son auténticas de Jesús; en el judaísmo era el discípulo quien elegía a su maestro, y no al revés, como hace Jesús con autoridad. Esta discontinuidad muestra la autenticidad y originalidad de esta llamada. Por otra parte, está también en discontinuidad con el ambiente de la Iglesia primitiva, porque «seguir a Jesús» no tiene sentido sin referencia al Jesús terrestre ni se usa para expresar la fe en Cristo. La metáfora «os haré pescadores de hombres» supone también una discontinuidad con el ambiente precristiano; se usaba únicamente con referencia a un juicio punitivo y escatológico. En boca de Jesús adquiere un significado cumulativo, para indicar la salvación⁴⁷.

b) *Discontinuidad con la Iglesia primitiva*: Ofrecen «ciertos datos en la vida de Jesús, que constan con toda seguridad porque nadie los pudo inventar: sobre todo no los habrían inventado los que creían en ellos y tenían que predicarlos».

Así por ejemplo, el hecho de la muerte en Cruz y el «fracaso» que ello implica; el bautismo de Jesús por Juan entre pecadores, el hecho de las tentaciones de Jesús. Todo esto requiere un «Sitz im Leben» en la vida misma de Jesús, y no pudo ser inventado en la comunidad pascual. Lo

⁴⁶ J. JEREMIAS, *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1966, p. 26.

⁴⁷ I. DE LA POTTIERIE, *o.c.*, p. 453.

mismo vale de expresiones que están en pugna con la práctica de la primitiva iglesia como «no toméis el camino de los gentiles ni entréis en la ciudad de los samaritanos» (Mt 10,5).

*Criterio de la conformidad o continuidad o coherencia*⁴⁸: Es complementario del anterior y trata esencialmente de verificar la coherencia de una palabra o hecho del evangelio con el verdadero «Sitz im Leben» de Jesús; es decir, con su situación vital concreta. No basta —aunque se requiere— la conformidad con el *ambiente palestinese*, pues esta característica lo mismo vale para el nivel histórico de Jesús que para la primitiva comunidad judeocristiana de Jerusalén. Hay que buscar esa coherencia o conformidad.

a) *Con las características fundamentales del mensaje de Jesús*, que es la proclamación e instauración del Reino mesiánico-escatológico.

El resultado es sorprendente: en los estudios recientes llevados a cabo con la más exigente técnica exegética, aparece la urgencia escatológica como perteneciente a los estratos más antiguos de la tradición. Así, según J. Jeremias, las *parábolas* de Jesús reflejan claramente la Buena Nueva, el carácter escatológico de su predicación, la seriedad de la llamada a la penitencia. Las *bienaventuranzas*, estudiadas con este criterio, se revelan también como la Buena Nueva de la venida del Reino mesiánico, si se prescinde del ropaje social (Lc) o catequético-moral (Mc) que las recubre, debido al esfuerzo redaccional de actualización operado por los respectivos evangelistas (Dupont). Lo mismo se puede decir del *Padrenuestro*, cuya forma primitiva, según recientes estudios, era la plegería por la instauración del Reino.

b) *Con las características generales de las palabras y acciones de Jesús*: En las *palabras* de Jesús encontramos una serie de rasgos, incluso formalmente distintivos de la *ipsissima vox Jesu* (Schürmann): una excepcional conciencia de sí («autoconciencia cristológica»): «pero yo os digo», «mi palabra no pasará», «Yo he venido», etc., un hablar con autoridad (Mc 1,22) y ese acento de urgencia escatológica: «vendrán días» (Mc 2,20), etc. En cuanto al *contenido*, el comportamiento característico de Jesús revela una actitud nueva de amor a los pecadores, compasión hacia todos los que sufren, severidad inexorable contra toda clase de autosuficiencia, indignación santa contra la mentira y la hipocresía. Y sobre todo, una orientación radical y decisiva hacia Dios, Señor y Padre (Trilling).

⁴⁸ *Ibíd.*, p. 456, y J. CABA, *o.c.*, pp. 398ss.

También en sus acciones, como los *milagros*, aparece un estilo especial. Jesús los realiza siempre sin publicidad y sin provecho personal. Los milagros del evangelio están ligados a la misión de Jesús y a la instauración del Reinado de Dios, revelan a Jesús como el Señor y el Salvador; son «signos del Reino» que anuncian y realizan la salvación mesiánica.

2.3. LOS «CRITERIOS DE HISTORICIDAD» DESDE 1970

La formulación precedente de los criterios de historicidad y de las vías de acceso al Jesús histórico, refleja el estado de la investigación en torno a 1970, y proviene de una publicación nuestra de 1975.

Después se han ido precisando y fundamentando estos «criterios de historicidad» o, con una definición más exacta, «criterios para un juicio histórico de la tradición de Jesús en los evangelios»⁴⁹.

2.3.1. «*Rückfrage nach Jesus*»

Entre la amplia producción destacamos el libro en colaboración «*Rückfrage nach Jesus*», con investigaciones metodológicas y contribuciones temáticas, que se puede considerar como el exponente de la investigación alemana, principalmente católica⁵⁰.

Lentzen-Deis articula los siguientes criterios:

1. Se debe partir de fuentes lo más antiguas y seguras posible.
2. Hay que tener en cuenta la naturaleza de los textos evangélicos.
3. Con gran probabilidad son originales aquellos rasgos o elementos de la tradición de Jesús, que lo distinguen de la comunidad cristiana primitiva y del entorno judío.
4. A partir de las palabras y actitudes de Jesús establecidas con el criterio anterior, y con determinadas condiciones, se pueden deducir más materiales auténticos.

⁴⁹ F. LENTZEN-DEIS, *Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien*, en K. KERTELGE (ed.), *Rückfrage nach Jesus* (QD 63), Herder, Freiburg 1974, 78-117.

⁵⁰ Los colaboradores y títulos son suficientemente significativos: F. HAHN, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus*; F. LENTZEN-DEIS, el artículo citado en la nota anterior; F. MUSSNER, *Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus*; R. PESCH, *Die Überlieferung der Passion Jesu*; K. KERTELGE, *Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus*; R. SCHNACKENBURG, *Der geschichtlichen Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche*.

5. Así se puede configurar un cierto «marco general» de palabras y hechos de Jesús.
6. Otras palabras y hechos de Jesús que se presenten como auténticos, hay que valorarlos comparándolos unos con otros y con el «cuadro de conjunto» alcanzado previamente.
7. Los resultados e hipótesis de trabajo hay que sopesarlos uno a uno críticamente entre sí y comprobarlos con respecto al «cuadro de conjunto»⁵¹.

I. H. Marshall con su libro «*I Believe in the Historical Jesus*» (1977) puede considerarse de alguna manera, un exponente y síntesis de la investigación angloamericana de aquellas fechas. Básicamente repite y desarrolla los «criterios de historicidad», con expresa mención de N. Perrin:

1. Criterio de semejanza.
2. Criterio de la atestación múltiple.
3. Criterio de coherencia.
4. Criterio de «no intencionalidad» (discontinuidad con la tradición cristiana posterior).
5. Criterio de continuidad con la tradición⁵².

Es interesante notar que Marshall, citando a R. H. Fuller y N. Perrin⁵³, no se limita a diseñar la historia de la investigación y redefinir los criterios de historicidad, sino que en su último capítulo traza ya un cuadro bastante completo de lo que, según esta metodología, fue el Jesús histórico; y concluye: «En las páginas anteriores sólo hemos podido trazar un resumen de las razones que pueden darse para creer que en los puntos fundamentales tenemos un considerable cuerpo de información histórica fidedigna acerca de Jesús, y que, a pesar de todo el desarrollo que la tradición haya podido experimentar, la imagen que presentan los evangelios está sustancialmente basada en lo que sucedió realmente»⁵⁴.

⁵¹ F. LENTZEN-DEIS, *o.c.*, pp. 94-102. Aunque con formulación distinta, están muy próximos estos criterios a los de N. Perrin y a los que citamos a continuación.

⁵² I. HOWARD MARSHALL, *I Believe in the Historical Jesus*, London 1977, con abundante bibliografía. Una exposición general sobre el «Jesús histórico» ofrece también en tono más popular: W. BARNES TATUM, *In Quest of Jesus. A Guidebook*, London 1982.

⁵³ R. H. FULLER, *A. Critical Introduction to the New Testament*, London 1966, pp. 99-103, y N. PERRIN, *The New Testament. An Introduction*, New York 1974, pp. 287-301.

⁵⁴ MARSHALL, *o.c.*, pp. 214-237.

Parece significativo e ilustra el estado de la investigación sobre el Jesús histórico hacia 1980, reproducir las conclusiones de tres destacados autores angloamericanos, conocedores de la exégesis alemana, ya que estudiaron en Tübingen o Göttingen, y no católicos.

2.3.2. *R. H. Fuller*⁵⁵

Lo resume así: «La cuestión del Jesús de la historia debe considerarse como parte y culminación del estudio de la historia total de la tradición evangélica. Ese estudio es un intento de asignar su propio lugar en la historia de la tradición a los varios estratos que la forman: primero, la redacción, después, las fuentes primarias, luego la tradición oral (helenística y palestinese), y finalmente, la tradición auténtica de Jesús. En cada una de estas etapas deben aplicarse los criterios apropiados.

1. La redacción. Se establece a base de los criterios suministrados por la crítica de las fuentes y por el método histórico-redaccional (K. L. Schmidt).
2. Fuentes antiguas. Se establecen con la crítica de las fuentes.
3. Tradición oral helenística y palestinese. Se establece por el criterio de la atestación múltiple aplicado a las fuentes antiguas (Burkitt), por la crítica de las formas (Bultmann, Dibelius); por el criterio de la atestación múltiple aplicado a las formas orales (Dodd), y por el test lingüístico y de ambiente cultural (Jeremias, Black).
4. La tradición auténtica de Jesús. Se establece por el criterio de semejanza.
5. El criterio de semejanza (o coherencia) (Carlston) puede emplearse entonces para confirmar los resultados de cada etapa, y para recuperar para la tradición de Jesús algunos materiales que provisionalmente habían sido excluidos por el test de la semejanza».

⁵⁵ REGINALD H. FULLER nació en Inglaterra en 1915, estudio en las Universidades de Cambridge y Tübingen, comenzó su enseñanza en Gales y desde 1955 en diversos centros de Estados Unidos, especialmente en el Union Theological Seminary de Nueva York. Importantes publicaciones en que une un riguroso tratamiento científico con una estilo sencillo y atrayente: *The Foundations of New Testament Christology* (1965; trad. española), *Interpreting the Miracles* (1963), *The Formation of the Resurrection Narratives* (1971), *A Critical Introduction to the New Testament*, London 1966. (La traducción y el resumen son nuestros.)

• *Tradición auténtica de Jesús: Lista representativa de pasajes evangélicos*

I. *Narrativa*

- 1) Bautismo de Jesús: (Mc 1,9).
- 2) Ministerio galileo: Mc 1,14. Es redaccional, pero se confirma por la ubicación en Galilea de muchos incidentes de las perícopas.
- 3) Crisis del ministerio galileo:
 - a) Multiplicación de los panes (Mc 6,30ss / 8,1ss / Jn 6,15). Reconocemos aquí un núcleo histórico, que no es fácil de recuperar.
 - b) Despedida de la multitud, que intentaba hacer a Jesús un jefe político (Mc 6,45 / Mc 8,9 / Jn 6,15).
 - c) «Confesión» de Pedro (que originariamente expresaba su sintonía con la multitud) (Mc 8,29. 32-33).
- 4) Camino a Jerusalén. Los pasajes que lo narran son redaccionales, especialmente la sección del viaje en Lc. Pero el cambio de escenario se indica en el dicho auténtico de Lc 13,32s, en la situación de importantes escenas en Jerusalén, e independientemente por Juan.
- 5) El «desafío» en Jerusalén. La entrada «triumfal» (Mc 11,1ss; Jn 12,12ss). El relato marcado está recubierto por la interpretación mesiánica, pero contiene un núcleo auténtico. La «purificación» del Templo (Mc 11,11. 15-19; Jn 2,13ss).
- 6) El relato de la Pasión, en cuanto al esquema subyacente a las tres tradiciones de la pasión (Mc, Lc, Jn), sometidas a la prueba histórico-tradicional:
 - a) Última Cena de Jesús con sus discípulos (Mc 14,17-18 / Lc 22,14 / Jn 13,2. Cf. 1Cor 11,23).
 - b) Retiro al Monte de los Olivos (Mc 14,26; Lc 22,39a. Cf. Jn 18,1).
 - c) Traición y arresto: Mc 14,43-49 / Lc 22,47ss / Jn 18,2ss).
 - d) Huida de los discípulos (Mc 14,50. Cf. Jn 18,8).
 - e) Interrogatorio ante el Sumo Sacerdote (Mc 14,58 / Lc 22,54 / Jn 18,24). Del título de la cruz se puede deducir que en este interrogatorio las autoridades judías decidieron entregar a Jesús a los Romanos para que lo ejecutaran como pretendiente mesiánico.

- f) Proceso ante Pilato (Mc 15,1 / Lc 23,1 / Jn 18,28). Del título de la cruz se puede deducir que Pilato condenó a Jesús como revolucionario político.
- g) Crucifixión en el Gólgota (Mc 15,22.24-25 / Lc 23,33 / Jn 19,17).
- h) Título de la cruz (Mc 15,26 / Lc 23,38 / Jn 19,19).
- i) Sepultura (Mc 15,26 / Lc 23,53 / Jn 19,42. Cf. 1Cor 15,4).

II. *Palabras de Jesús*

- 1) Mensaje escatológico: El Reino de Dios:
 - a) Futuro, pero inminente (Lc 11,2d Q?; Lc 22,18 / Mc 14,25; Lc 17,21); Mc 1,15 es redaccional, pero un buen resumen de la actividad de Jesús (cf. Mt 10,7 Q?).
 - b) El juicio venidero: Mt 5,21s; Mt 7,1s Q; Mc 12,40; Lc 11,31s Q.
 - c) La promesa de la futura entrada o exclusión del Reino: Mc 10,15.23; Mt 5,20; Mc 9,43ss. Heredar: Mc 10,17
 - d) La venida del Hijo del Hombre: Lc 12,8s Q; Mt 24,44 Q; Lc 17,22-24.26 Q. 30 Q.
 - e) ¡Estad preparados!: Mc 13,33ss; Mt 24,45ss Q; Lc 12,35ss; Lc 17,34-37 Q.
 - f) La presencia proleptica del Reino futuro: Lc 6,20ss Q (las Bienaventuranzas; Lc 11,20 Q; Lc 17,21; Mc 4,3-8 (el sembrador); Mc 4,31s (grano de mostaza); Mt 13,33 (levadura); Mt 13,24-30 (la cizaña); Lc 12,54-56 Q? (los signos del tiempo). Gozo por su presencia: Mt 6,16-18; Mc 2,19a. Perdón escatológico: Mc 2,5; Mt 18,23-34; Lc 7,47s.
- 2) La exigencia de una obediencia radical: Mt 5,21-48 (las antítesis); Mt 6,19-24 (obediencia total); Mc 10,5-9; Mt 5,32 (prohibición del divorcio); Mc 12,30s (síntesis de la ley); Lc 10,30ss (buen samaritano); Mt 25,31ss (ovejas y cabritos).
- 3) Enseñanza acerca de Dios: Lc 11,2 Q? (Abbá) (cf. Mc 14,36); cercanía de su cuidado providencial, Mt 6,25-34 Q; Dios responde a la oración con fe; Lc 17,6 Q; Mc 9,23; Mc 11,22s; Lc 11,9-13 Q; Lc 11,2ss; Mt 6,9ss (Padrenuestro).

III. *Actividad de Jesús*

- 1) Curaciones y exorcismos como signos de la proleptica presencia del Reino: Mc 3,27; Lc 7,22 Q; Lc 10,23 Q; Lc 10,18; Lc 11,20 Q.

- 2) Comidas escatológicas con los marginados: Lc 15,4ss Q (oveja perdida); Lc 15,8ss (moneda perdida); Lc 15,11ss (hijo pródigo); Lc 14,16-24, cf. Mt 22,2ss (gran banquete); Mt 21,28ss (los dos hijos); Lc 18,9-14 (fariseo y publicano). También Mc 2,13-17; Mt 11,19 Q; Lc 14,7-14; Lc 13,28s Q.
- 3) Llamada al seguimiento-discipulado: Mc 1,16ss; 2,14; Lc 5,1ss (Sígueme); Lc 14, 28-33 (condiciones del discipulado); Lc 17,33 (Q?); Mc 9,33-37; Mc 10,21; Mt 5,29s; Lc 9,57-60 (Q); Lc 9,62 (exigencia de una decisión radical); cf. Mt 13,44-46 (el tesoro escondido y la perla). Recompensa del discípulo: Mc 10,22s; Lc 12,8s; Mt 6,19-21 Q.

IV. *Destino de Jesús*

- 1) La comprensión de su muerte como el desenlace de su enseñanza y actividad escatológicas (Lc 13,31-33).
- 2) Su desafío a las autoridades de Jerusalén: Mc 11,1ss (entrada en Jerusalén); Mc 11,11.15-19 (actuación en el Templo).
- 3) Su muerte como culminación del rechazo de Israel a la Palabra de Dios: Lc 13,34s Q; Lc 11,49ss Q. cf. Mc 12,11ss (parábola de la viña, si es auténtica).
- 4) Su muerte como preludio de la venida final del Reino: Mc 14,25; Lc 22,15-18.

• *Síntesis de la tradición auténtica de Jesús*

«Jesús de Nazaret surgió del círculo del Bautista y comenzó un ministerio independiente después de la muerte del Bautista. Este ministerio estaba centrado en un mensaje, que como el del Bautista, se formulaba en términos apocalípticos, pero que a diferencia del mensaje de Juan del juicio inminente, destacaba más bien el lado positivo de la inminente salvación. Esta salvación escatológica estaba muy cerca, tan cerca que ya estaba irrumpiendo anticipadamente en la persona, palabras y hechos del mismo Jesús. Y afirmaba la presencia proleptica en Jesús de la futura salvación escatológica. Aceptar el mensaje de Jesús era alcanzar la propia aceptación entre los elegidos en la venida final del Reino de Dios con la aparición del Hijo del Hombre. Subordinada al mensaje escatológico de Jesús estaba su afirmación de la exigencia de una radical obediencia a Dios, que se supone posible para aquellos que han aceptado el mensaje. Jesús afirma la autoridad última de su palabra frente a la Torah y su interpretación en la tradición rabínica. Subordinado también al mensaje es-

catológico de Jesús estaba su enseñanza sobre Dios como Abbá, íntimamente cercano, y su cuidado providencial.

Unida a las palabras de Jesús iba su conducta. Comió con los que eran proscritos por el estándar de la Torah y lo interpretó como una celebración anticipada del banquete escatológico. Llamó a hombres para que lo siguieran como la personificación de la presencia proléptica del reino escatológico, y aquellos que lo seguían participaban prolépticamente de la salvación. Realizó exorcismos y curaciones, que interpretó como actuaciones prolépticas del Reinado de Dios escatológico.

El desenlace de su actividad en Galilea fue el destino final de Jesús. Subió a Jerusalén para proclamar su mensaje escatológico en el corazón del judaísmo, plenamente consciente de que ello implicaba su propia pasión y muerte. Interpreta esa muerte como parte del proceso por el que vendrá el Reinado escatológico de Dios. Fue arrestado, investigado por las autoridades judías y denunciado al poder romano ocupante como un revolucionario zelota (lo que implicaba un malentendido del mensaje escatológico de Jesús) y como pretendiente mesiánico; y fue ejecutado por los romanos como un supuesto «Rey de los Judíos»⁵⁶.

2.3.3. *Norman Perrin*⁵⁷

Después de haber resumido los criterios de historicidad y las fuentes para el estudio de la tradición de Jesús, concluye:

«La vida de Jesús.

Estamos ahora en situación de hacer unas afirmaciones generales sobre la vida de Jesús. Él fue bautizado por Juan Bautista, y el comienzo de su ministerio estuvo ligado de alguna manera al del Bautista. En

⁵⁶ R. H. FULLER, *A Critical*, pp. 102-103 (traducción nuestra).

⁵⁷ NORMAN PERRIN nació en Inglaterra, estudió con T. W. Manson en la Universidad de Manchester y con J. Jeremias en la Universidad de Göttingen y enseñó en las Universidades de Emory (Atlanta) y Chicago. Entre sus publicaciones destacan: *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, London 1963, y *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967. En este último libro formuló los criterios de historicidad y los aplicó extensamente y con rigor a la enseñanza de Jesús. Escribió también: *What is Redaction Criticism*, Philadelphia 1969. No mucho antes de su muerte en 1976 escribió: *The New Testament. An Introduction*, New York 1974. Su síntesis sobre la figura de Jesús (pp. 277-303), en que resume el libro de 1967, puede considerarse como minimalista, y por eso ampliamente aceptada en los estudios críticos sobre Jesús. A I. H. Marshall le parece demasiado poco.

su ministerio propio Jesús proclamó el Reino de Dios y retó a sus oyentes a responder a la realidad que estaba proclamando. La autoridad y el influjo de Jesús como proclamador del Reino de Dios se reforzó y alcanzó reputación como exorcista. En un mundo que creía en dioses, en poderes del bien y del mal y en demonios, él ayudó en nombre de Dios y su Reino, a aquellos que creían estar poseídos por demonios.

Un objetivo fundamental de Jesús fue reunir en un grupo unificado a los que respondieron a su proclamación del Reino de Dios, sin importarle su sexo, su pasado o historia. Un rasgo fundamental de la vida de este grupo era la comida en común, participando de una comida común que celebraba su unidad en la nueva relación con Dios, y que ellos gozaban por su respuesta a la proclamación del Reino de Dios por Jesús. Con este objetivo para la unidad del grupo de los que habían respondido a su proclamación, Jesús desafió la tendencia de la comunidad judía de su tiempo a fragmentarse y a rechazar en nombre de Dios a determinados miembros. Esto levantó una profunda oposición contra él, que alcanzó su clímax durante la celebración de la Pascua en Jerusalén. Fue arrestado, juzgado por las autoridades judías como blasfemo y por los romanos por sedición, y fue crucificado. Durante su vida había escogido de entre sus seguidores un pequeño grupo de discípulos, que mostraron en su actividad en nombre de Jesús algo de su poder y autoridad.

Esto o algo muy parecido es todo lo que podemos conocer. Es suficiente»⁵⁸.

A continuación Perrin enumera cuatro áreas de la *enseñanza* de Jesús, en las que podemos llegar muy cerca de las palabras mismas de Jesús:

1. La proclamación del Reino de Dios (Mc 1,15a; Lc 11,20; 17,20s; Mt 11,12)
2. Las parábolas (p. ej., Mt 13,44-46; Lc 10,30-36; 16,1-9. 19-31; 14,7-11); los dichos de cambio escatológico (Mc 8,35; 10,23b.25; 10,31; Lc 14,11); los dichos de conflicto (Mc 3,27; 3,24-26); y dichos parenéticos (Lc 9,62; Mt 7,13s; Mc 7,15; 10,15; Mt 5,44-48).
3. La oración del Padrenuestro (Lc 11,2-4).
4. Como apéndice añade Perrin que cierto género de expectación futura está atestiguada en el Padrenuestro y en algunas parábolas (Mc 4,3-9; 4,30-32; Mt 13,33; Mc 4,26-29)⁵⁹.

⁵⁸ N. PERRIN, *The New T.*, 287-288.

⁵⁹ PERRIN, *Ibid.*, pp. 288-301.

La postura de Perrin es más restrictiva o minimalista con respecto a R. H. Fuller y podría considerarse como el núcleo mínimo en que coinciden muchos exegetas.

2.3.4. I. Howard Marshall⁶⁰

Por el contrario, considera que el cuadro trazado por N. Perrin es demasiado escueto y que la aplicación de los criterios de historicidad, que él ha analizado con detención⁶¹, proporciona una imagen de Jesús y su enseñanza mucho más rica. La sintetiza en los siguientes capítulos:

El Reino de Dios

«Hay un acuerdo prácticamente total entre los especialistas que el núcleo del mensaje de Jesús fue la proclamación del Reino de Dios^{61-a}. Se ha destacado particularmente por J. Jeremias que las expresiones que Jesús usa cuando habla del Reino de Dios tienen notablemente pocas analogías en el judaísmo de su tiempo^{61-b}, y este extremo lo ha confirmado L. Goppelt, quien observa que la fórmula “El Reino de Dios se ha acercado” no tiene paralelo en el judaísmo ni en el cristianismo primitivo^{61-c}. Por el criterio de desemejanza esta enseñanza es distintiva de Jesús. No sólo eso, sino que es importante que en las dos fuentes más importantes, Mc y Q, este concepto se señala como central en la enseñanza de Jesús y de sus discípulos durante su vida (Mc 1,15; Mt 10,7). En otros términos, parece que nuestras fuentes más antiguas señalan correctamente como el mensaje peculiar de Jesús lo que los especialistas modernos —por otros motivos— han reconocido. Y aquí nuevamente el criterio de desemejanza no está solo, sino que está también confirmado por la atestación múltiple en diversas fuentes.

Un tratado amplio del Jesús histórico tiene que partir de este punto e investigar la tradición de Jesús para ver si forma un todo coherente al-

⁶⁰ I. HOWARD MARSHALL nació en Inglaterra, estudió en las Universidades de Aberdeen, Cambridge y Göttingen; fue ministro metodista y es Profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Aberdeen. Entre sus obras destacan: *Luke, Historian and Theologian*, Exeter 1970; *The Origins of New Testament Christology*, London 1977.

⁶¹ I. H. MARSHALL, *I believe*, 180-213.

^{61-a} La única excepción importante que yo conozco es E. Bammel, *Erwägungen zur Eschatologie Jesu*, en F. L. Cross (ed.), *Studia Evangelica III*, 1964, 3-22. Las objeciones de Bammel son insuficientes para romper el consenso.

^{61-b} J. JEREMIAS, *New Testament Theology*, I, London 1971, 31-35.

^{61-c} L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments*, I, Göttingen 1975, 106.

rededor de este concepto del Reino. Esta tarea la han realizado varios especialistas y aun cuando hay lógicamente algunas diferencias de detalle en sus resultados, sus investigaciones tienden a confirmarse mutuamente^{61-d}. No es demasiado decir que el cuadro de la enseñanza de Jesús acerca del Reino está históricamente bien fundado. Jesús anunció que el Reino de Dios había llegado, y esperaba una actuación de Dios que lo consumaría. A la luz de este anuncio llamó a los hombres a la conversión y les ofreció participar en las bendiciones asociadas con el Reino de Dios».

Los hechos de Jesús

«Debemos abordar ahora varias cuestiones relacionadas con la proclamación de Jesús del reino, para ver si otros varios aspectos de su ministerio pueden considerarse con base histórica. En primer lugar está la cuestión de su comportamiento. ¿Anunció Jesús su mensaje por otros medios distintos de la palabra hablada? Poner así esta cuestión implica una distinción entre palabra y acción, que falla en determinados casos cruciales. Hay palabras que derivan su pleno significado de su contexto, no solamente en relación con otras palabras, sino también en relación con las situaciones en que se pronunciaron. La proclamación por Jesús de las bendiciones del Reino de Dios cobran gran parte de su significado del hecho de que se hizo al pobre y al necesitado, al pueblo despreciado por la sociedad judía por su mala reputación. Tal vez el hecho mejor atestiguado en la vida de Jesús es que era amigo de “publicanos y pecadores”. En este contexto histórico él ofreció la salvación de Dios al pueblo. Las palabras y las acciones van juntas y unas pierden en significado sin las otras^{61-e}. Pero, supuesto este hecho histórico, examinamos la tradición más de cerca, y es obvio que varias acciones de Jesús, por las que extendió su amistad a los marginados de la sociedad, encajan en su lugar históricamente; compartir una comida con tal gente era una señal de aceptarlos y tener amistad con ellos, y esto encaja convincentemente en el cuadro general de Jesús.

^{61-d} R. SCHNACKENBURG, *God's Rule and Kingdom*, Freiburg-London 1963; G. E. LADD, *Jesus and the Kingdom*, 1966. Los especialistas disienten en cuanto a si Jesús consideró el reinado de Dios como ya llegado o que estaba inminente; en ambos casos el pensamiento de Jesús está dominado por la cercanía del reinado de Dios, y el tiempo de su ministerio se considera como tiempo de cumplimiento.

^{61-e} Así si no conocemos lo que Jesús dijo acerca de los pecadores, podríamos estar tentados a asentir al juicio de que era simplemente «un comilón y bebedor, amigos de publicanos y pecadores» (Lc 7,34).

En el mismo contexto tenemos las “obras con poder” (milagros) atribuidos a Jesús. La tradición cristiana primitiva está apoyada en este punto por el testimonio judío, y en la actualidad los especialistas en Nuevo Testamento reconocen generalmente que Jesús pretendió expulsar demonios y que vio la presencia del poder salvador de Dios en tales hechos. No hay razón para dudar que Jesús realizó exorcismos. ¿Pero podemos ir más allá y reclamar una base histórica para otras acciones de Jesús que implican lo milagroso? Aquí la tradición debe examinarse ciertamente con gran cuidado. Pudo darse en la iglesia primitiva una tendencia natural a exagerar o incluso crear relatos de milagro. La cuestión es si esta actividad explica totalmente los relatos de milagros. Pero debemos recordar que cosas que pudieron parecer milagrosas a los contemporáneos de Jesús pueden no parecerlo a una persona moderna; la curación de enfermedades psicosomáticas pueden explicarse por medios naturales, pero para los antiguos podría parecer sobrenatural. No hay buenas razones para dudar que Jesús realizó acciones de este género. Cualesquiera que fueran los medios empleados, tales acciones trajeron ciertamente beneficio al pueblo que sufría, y pudieron entenderse como signos del poder salvífico de Dios. Es dudoso si podemos ir más allá en una explicación histórica. La evidencia de los milagros de Jesús no es de tal género que tenga que persuadir infaliblemente a un escéptico de que tuvieron que suceder realmente. Siempre se puede suspender el juicio incluso en el relato de milagro mejor atestiguado. Dos cuestiones hay que plantearse. Una es si es verosímil que los relatos sean verdaderos en su contexto general, es decir, a la luz de la impresión histórica general que hace Jesús, y a la luz de la cosmovisión total del historiador. Aquí las opiniones diferirán, pero este autor, que escribe como un cristiano creyente, no tiene duda de que sucesos milagrosos están asociados con el ministerio de Jesús. La otra cuestión que hay que plantearse es si la evidencia histórica para algún relato milagrosos en particular está libre de dificultad. La evidencia puede ser insatisfactoria cuando se examina críticamente, o puede estar libre de dificultad —aparte de la dificultad inherente a lo milagroso. En el último caso, no hay ningún inconveniente en aceptar el relato. Debe admitirse sin embargo, que son pocos los casos en que los milagros deban considerarse como históricos (admitida la posibilidad de lo milagroso) en el sentido de que están sólidamente atestiguados. Un hecho de este género es la resurrección de Jesús, para la que la evidencia es tan sólida que difícilmente permita una explicación natural (con otras palabras, la evidencia histórica en favor de la resurrección de Jesús debería ha-

cer que una persona que cree que en principio los milagros no pueden suceder, lo pensara de nuevo)^{61-f}.

Si la iglesia primitiva pudo llegar a creer que Jesús era el Hijo de Dios solamente por su enseñanza y resurrección, y sin tener en cuenta la creencia en sus poderes milagrosos, es difícil de decidir; nuestras fuentes arrojan poca luz sobre el desarrollo de este aspecto de la fe cristiana, de manera que es una cuestión discutible si los relatos de milagros contribuyeron a la fe en Jesús como Hijo de Dios o viceversa; probablemente ambas cosas se reforzaron mutuamente. Por tanto es dudosos si se puede argüir a partir de la fe de la primitiva iglesia para un planteamiento histórico adecuado de esta cuestión»⁶².

Jesús y el futuro

«La segunda cuestión que surge de la enseñanza de Jesús acerca del Reino es la de su expectación con respecto al futuro. Dijimos más arriba que Jesús esperaba una actuación de Dios que llevaría el Reino a su consumación. Según muchos especialistas, de ciertas afirmaciones atribuidas a Jesús se deduce claramente que Él esperaba esta consumación en un futuro inmediato [...]

Lo más importante es examinar los textos en cuestión para ver si exigen la conclusión de que Jesús profetizó que el fin tendría lugar en el futuro inmediato. Ese examen descubre que no lo hizo. Ciertamente habló de algunos hechos que tendrían lugar durante la vida de sus oyentes, pero esto no es lo mismo que decir que sucederían la semana próxima. También él matizó sus afirmaciones con el explícito reconocimiento de su ignorancia con respecto al fin, que encontramos en Mc 13,22. Parte de la dificultad se debe a la asociación de profecías sobre la destrucción del templo (que sucedió en el año 70 d.C. —es decir, durante la vida de los contemporáneos de Jesús), con las profecías sobre el fin. No obstante es difícil evitar la impresión de que Jesús habló como si el fin pudiera llegar durante la vida de sus oyentes; los avisos para que estuvieran preparados no fuera que el Hijo del Hombre viniera y los encontrara impreparados para su venida, son inútiles si no hubiera una posibilidad real de su venida durante su vida. Incluso el autor que hace apología por el aparente retraso de la parusía, diciendo que para el Señor mil años son como un día (2Pe 3,8) difícilmente supondría que el fin estaría a dos mil años o más de distancia. Concedido todo esto, sin embargo no hay

^{61-f} Cf. G. E. LADD, *I Believe in the Resurrection of Jesus*, London 1975.

⁶² MARSHALL, *Ibid.*, 222-223 (traducción nuestra).

razón manifiesta para que la iglesia haya procedido a reinterpretar la tradición en una fecha tan temprana como supone esa teoría; solamente al cabo de algunos años podría darse que se empezara a sentir que el intervalo era excesivamente largo. En definitiva, es dudoso que el sentimiento del retraso surgiera suficientemente pronto y con suficiente agudeza para llevar a una radical refundición de la tradición evangélica. Es injustificada la sospecha que muchos críticos sienten contra todo dicho atribuido a Jesús que presuponga la continuación de la vida humana durante un apreciable período de tiempo»^{62-a, 63}.

La persona de Jesús

«La tercera cuestión que surge en conexión con el mensaje de Jesús acerca del Reino de Dios es si él intentó definir su propia posición en relación con el Reino y en relación con Dios, que lo había enviado como mensajero. Un profeta puede anunciar lo que Dios va a hacer sin ser más que un heraldo de la acción divina que se realiza independientemente del profeta. ¿Fue esto verdad con Jesús? La iglesia primitiva ciertamente consideró a Jesús como el agente o instrumento de la acción de Dios. Habló de él como el Mesías, un término que se refiere a un gobernante en lugar de Dios, y le atribuyó un estado solamente inferior al de Dios Padre. ¿Pero coincidía esta valoración de su tarea y persona con las ideas de Jesús mismo? Esa valoración está contenida en el uso de varios títulos, “Hijo del Hombre”, “el Hijo (de Dios)”, y “Mesías”, que o bien usó Jesús de sí mismo, o le fueron atribuidos por otros. Estos títulos, sin embargo, fueron usados por la iglesia primitiva, y por el criterio de desemejanza muchos críticos dirían que todos estos títulos se han retrotraído a la vida de Jesús, mientras que en realidad solo se usaron después de su muerte y resurrección^{63-a}. Jesús, se arguye, no expresó ninguna abierta pretensión sobre sí mismo, al menos en lo que toca a sus pretensiones conscientes. Si es así, se seguiría que gran parte de la tradición evangélica no es histórica [...]

En primer lugar, el ministerio de Jesús muestra que lo que él era y lo que hizo estaba íntimamente unido a su mensaje del Reino. B. Gärtner

^{62-a} Cf. A. L. MOORE, *The Parousia in the New Testament*, Leiden 1966; D. E. AUNE, *The Significance of the Delay of the Parousia for Early Christianity*, en G. F. HAWTHORNE (ed.), *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, Grand Rapids 1975, 87-109.

⁶³ MARSHAL, *Ibid.*, 225-227 (traducción nuestra).

^{63-a} Para un resumen de esta aproximación, cf. E. SCHWEIZER, *Jesus*, London 1971, 13-22; el autor supone que Jesús usó la expresión «Hijo del Hombre», pero sin atribuirle ninguna pretensión de exaltación por su medio.

ha llamado la atención sobre cinco rasgos del ministerio de Jesús: actuó en lugar de Dios perdonando pecados; se consideró más grande que Moisés, separando el Reinado de Dios de la aceptación de la Ley del Antiguo Testamento; reclamó la autoridad divina para expulsar demonios; habló autoritativamente sobre el juicio de Dios a los pecadores; y mostró en su actividad la verdadera presencia del Reino. De estas características concluye Gärtner: “Jesús representó el Reino en su persona, y por tanto se puede decir que la persona de Jesús, sus palabras y hechos, son todos ellos aspectos de una misma realidad, del Reino”^{63-b}. Esta conclusión se basa en testimonios fiables y muestra que la persona y el estatus de Jesús estaban íntimamente relacionados con su mensaje de un modo que iba más allá de la relación de un profeta con su mensaje.

Pero, en segundo lugar, si Jesús mismo estaba tan íntimamente unido con su mensaje, difícilmente se puede admitir que él no era consciente de esta realidad [...]

Y entonces, en tercer lugar, si Jesús era consciente de su estatus “mesiánico” debemos preguntarnos si él expresó esto de alguna manera en su enseñanza. Para Käsemann y muchos otros, sólo lo hizo de modo indirecto, pero no hizo uso de ningún título cristológico; todos los casos de tales títulos en los evangelios están bajo sospecha de ser expresiones anacrónicas de la fe de la iglesia en Jesús. Pero este razonamiento resulta improbable. Porque si Jesús actuó y habló de manera “mesiánica”, y si la iglesia primitiva utilizó varios títulos para referirse a él, está abierta la posibilidad de que el mismo Jesús guiara el pensamiento de la iglesia [...]

No podemos extendernos en los detalles de este tema concreto^{63-c}. Pero ya se ha dicho bastante para mostrar que el Jesús histórico actuó de un modo “mesiánico” en sentido amplio, y que su conciencia en este campo encontró la expresión en el uso de títulos “mesiánicos”. Si este hecho es de importancia teológica para el lector de los evangelios, es una cuestión que sobrepasa la competencia del historiador. Este puede al menos demostrar que hay hechos históricos en el ministerio de Jesús que demandan algún tipo de evaluación teológica»⁶⁴.

^{63-b} B. GÄRTNER, *The Person of Jesus and the Kingdom of God: Theology Today* 27 (1970) 32-43, esp. 38.

^{63-c} Para más detalles, cf. I. H. MARSHALL, *The Origins of New Testament Christology*, London 1977.

⁶⁴ MARSHALL, *I Believe*, 228-230 (traducción nuestra).

La muerte de Jesús

«Una cuarta cuestión queda por abordar en conexión con el mensaje de Jesús sobre el Reino. ¿Qué esperaba él exactamente que sucedería con respecto al futuro establecimiento del Reino de Dios y a su propio papel en ello? Su ministerio no llevó a un movimiento de masas y al éxito de su misión entre los judíos, sino más bien a su arresto y ejecución. ¿Era esto lo que Jesús esperaba que iba a suceder? ¿O murió comprobando que su misión había sido un fracaso?

Los evangelios no sugieren que los acontecimientos cogieran a Jesús por sorpresa; al contrario, contienen una serie de dichos en los que Jesús habla del camino del Hijo del Hombre, divinamente trazado a través del rechazo y el sufrimiento hasta la resurrección. Los críticos suelen descartar esto como “profecías post eventum”, prueba de los intentos de la iglesia primitiva para mostrar que Jesús previó su muerte y resurrección. Se puede argüir que los dichos reflejan el conocimiento de lo que realmente sucedió y que usan una terminología característica de la teología de la iglesia primitiva, y que un hombre ordinario (tal como era el Jesús “histórico”, según una definición de “histórico”) no pudo prever el futuro en detalle. Una ulterior dificultad es que no parece haber una conexión orgánica entre el mensaje de Jesús del Reino y su propia muerte. En efecto, para generalizar el problema, las profecías de Jesús sobre su muerte se refieren a él como Hijo del Hombre, y se arguye que “Reino de Dios” e “Hijo del Hombre” son dos motivos distintos e independientes que nunca se presentan con una unión auténtica en la enseñanza atribuida a Jesús.

Aquí, pues, tenemos otro punto en que la figura de Jesús en los evangelios y una visión del Jesús “histórico” difieren considerablemente. Una vez más hay buenas razones para preguntarse si la división que se postula entre Jesús y los evangelios en este punto está justificada por la investigación histórica. Un examen más detallado indica que no es este el caso.

En primer lugar, el cúmulo de pruebas de que Jesús tuvo que contar con la posibilidad de su muerte violenta es muy considerable. Todo el que chocara con las autoridades judías tan frecuente y tan decisivamente como lo hizo Jesús, tenía que haber contado con la posibilidad de un final triste, y cualquiera que fuera consciente que su misión podía malinterpretarse como un movimiento nacionalista contra los romanos, podía haber supuesto que su cabeza podía ponerse a precio. Dado que además eran los romanos, más que los judíos, los que tenían el poder de vida y muerte sobre los criminales, y que su método de tratar

con los insurgentes era la crucifixión, no se requiere demasiada imaginación para adivinar cuál sería el destino probable de un supuesto rebelde.

En segundo lugar, alguien educado en las Escrituras judías y heredero de las tradiciones de la historia de Israel desde el tiempo de los macabeos, podía comprobar que el camino de la fidelidad a Dios corría el riesgo de la persecución e incluso de la muerte, como parte del plan divino para el justo en un mundo perverso. Simplemente a nivel humano Jesús tuvo que haber contado con la posibilidad de su propia muerte.

Particularmente, en tercer lugar, hay buenas pruebas de que los dichos atribuidos a Jesús entienden su sufrimiento y muerte en términos del Hijo del Hombre y del Siervo sufriente, descritos en Daniel 7 e Isaías 53. Pero ninguno de estos motivos parece que haya tenido un papel relevante en la teología de la comunidad primitiva, y esto indica insistentemente que tenemos que mirar a Jesús como la fuente de esta combinación única.

En cuarto lugar, en Dn 7 la figura del Hijo del hombre se conecta con el motivo de reinado, dominio, gloria y juicio, y puede argumentarse que desde aquí se puede desarrollar una unidad orgánica entre los dos motivos del Reino y del Hijo del Hombre. Sigue siendo verdad que las expresiones “Hijo del Hombre” y “Reino de Dios” no aparecen unidos en la enseñanza de Jesús de un modo relevante. Es probable que las predicciones de la muerte de Jesús hayan sido “puestas por escrito” a la luz de los acontecimientos; sería sorprendente que los cristianos primitivos hubieran resistido esta tentación inconsciente—^{64-a}, pero esto no nos impide separar un núcleo de material probablemente auténtico. En resumen, es históricamente probable que Jesús previera su propia muerte y su vindicación por Dios, y que viera en este acontecimiento la crisis mediante la que se establecería el Reino de Dios. La iglesia primitiva fue sin duda alguna la que fijó la muerte y resurrección de Jesús como este acontecimiento decisivo» ^{64-b, 65}.

^{64-a} La razón más probable para los cambios de «matar» y «después de tres días» en Mc 10,34, por «crucificar» y «al tercer día» en Mt 20,19, es la reformulación del dicho a la luz de los acontecimientos.

^{64-b} Cf. JEREMIAS, *New Testament Theology I*, 276-299; H. SCHÜRMAN, *Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden. Eine methodenkritische Besinnung*, en P. HOFFMANN (ed.), *Orientierung an Jesus*, Freiburg 1973, 325-363 [ver la traducción española: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?*, Salamanca 1982].

⁶⁵ MARSHALL, *Ibid.*, 230-232.

El Jesús histórico

«En las páginas anteriores sólo hemos podido trazar un resumen de las razones que pueden darse para creer que en los puntos fundamentales tenemos un considerable cuerpo de información histórica fidedigna acerca de Jesús, y que, a pesar de todo el desarrollo que la tradición haya podido experimentar, la imagen que presentan los evangelios está sustancialmente basada en lo que sucedió realmente»⁶⁶.

2.3.5. *Teologías del Nuevo Testamento*

Marshall cita expresamente a J. Jeremias y L. Goppelt como contrapunto de la «Teología» de Bultmann. Para ambos la fe cristiana se basa en lo que realmente Jesús de Nazaret hizo y enseñó.

J. Jeremias⁶⁷ dedica un tomo entero (el único que llegó a publicar) a reconstruir críticamente la predicación de Jesús. Para él el mensaje cristiano está respaldado por el conocimiento histórico de los dichos y hechos de Jesús.

«Se ha acusado a Jeremias de reducir la base de la fe cristiana a las palabras auténticas de Jesús, o más aún, a los hallazgos del historiador en esta materia, pero esto es probablemente un malentendido: el no discutiría el significado revelador del Nuevo Testamento, como un todo, pero en lo que él insiste es en que hay una base histórica fundamental para la fe cristiana en lo que realmente dijo Jesús, y que esta base puede establecerse por medio de la investigación histórica»⁶⁸.

En la línea de Jeremias se sitúa el primer volumen de la Teología del Nuevo Testamento de L. Goppelt⁶⁹:

«También este libro está dedicado al Jesús histórico, pero Goppelt lo subtitula significativamente: “El ministerio [o la ‘actividad’; al. ‘Wirken’] de Jesús y su significación teológica”. Con otras palabras, no sólo el mensaje de Jesús es teológicamente importante, sino también lo que El hizo; y Goppelt creía que podemos conocer algo sobre ello»⁷⁰.

⁶⁶ MARSHALL, *Ibid.*, 233 (traducción nuestra).

⁶⁷ J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil. Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh 1971 (=Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús, Salamanca 1974).

⁶⁸ MARSHALL, *o.c.*, p. 134 (traducción nuestra).

⁶⁹ L. GOPPELT, *Theologie des Neuen Testaments. Erster Teil: Jesu Wirken in seiner Theologische Bedeutung*, 1975. Se trata de una obra póstuma, ya que el autor murió en 1973, publicada por J. Roloff. Citamos por la tercera edición: (UTB 850), Göttingen 1978.

⁷⁰ MARSHALL, *o.c.*, p. 135 (traducción nuestra).

Por tratarse de una «Teología» del Nuevo Testamento puntualiza Goppelt que:

«A la formación de comunidades cristianas y con ello a la continuidad de la influencia de Jesús, según las tradiciones cristianas primitivas, se llegó por el anuncio pascual; éste es el punto de partida de la teología del Nuevo Testamento». «Pero su fundamento era lo narrado acerca de la actividad terrena de Jesús. Si queremos presentar la Teología del Nuevo Testamento conforme a su propia estructura, tenemos, pues, en esta perspectiva que preguntar por el Jesús terrestre». «La Teología del Nuevo Testamento pregunta por Jesús tal como El se presentó a sus seguidores en su vida terrena, y éste es también el Jesús que continuó actuando “históricamente” [geschichtlich]»⁷¹.

En sintonía con estos autores está Werner Georg Kümmel, que programáticamente titula su obra: «La Teología del Nuevo Testamento según sus testigos principales: Jesús, Pablo Juan», y la comienza con este enunciado:

«Parece evidente que la descripción del mundo ideológico del Nuevo Testamento en su devenir histórico tiene que comenzar con una presentación de la predicación de Jesús. ¿No es acaso la persona de Jesús y su mensaje el acontecimiento que ha posibilitado desde el principio toda la predicación cristiana y toda teología cristiana? Naturalmente que esto es así y también así, como algo evidente, se puso la predicación de Jesús al principio de la Teología del Nuevo Testamento, cuando se empezó a presentarla en sus diversas formas a principios del siglo XIX. Tampoco había ninguna duda que para la presentación de la predicación de Jesús había que emplear como fuentes los cuatro evangelios canónicos. Pero desde entonces estos dos presupuestos para la investigación de la teología del Nuevo Testamento se han hecho cuestionables»⁷².

Hemos reproducido las conclusiones de los estudios de tres autores ingleses sobre el Jesús histórico, y la relevancia teológica, que otros tres autores alemanes conceden a lo dicho y hecho realmente por Jesús de Nazaret en su existencia terrena, después de haberlo estudiado y expuesto por extenso en las obras citadas, precisamente porque ninguno de ellos es católico y sus publicaciones se enmarcan en los años 1970.

⁷¹ L. GOPPELT, *o.c.*, pp. 56 y 58 (traducción nuestra).

⁷² W. G. KÜMMEL, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen: Jesus - Paulus - Johannes*, Göttingen 1969; la cita en p. 20 (traducción nuestra).

2.3.6. En el campo católico hay también lógicamente estudios importantes en esta línea. Ya mencionamos más arriba los de I. de la Potterie (1969) y J. Caba (1971). Hasta 1983 destaca la visión panorámica y de valiosa síntesis del profesor de Teología Fundamental de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, René Latourelle⁷³, que insiste en la metodología.

Rinaldo Fabris⁷⁴ (1983), por su parte, examina la historia de la investigación, el valor de las fuentes acerca de Jesús, el marco histórico y religioso, para ofrecer una especie de balance integrador de los principales estudios sobre el Jesús histórico, anteriores a su trabajo. Podría considerarse como el término medio de la postura católica actual y por tanto, su figura del «Jesús histórico» está muy próxima a la que nos presenta el núcleo central de los evangelios sinópticos.

3. LA LLAMADA «THIRD QUEST»⁷⁵ O «TERCERA INVESTIGACIÓN» SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO

En la «New Quest» de la época posterior a Bultmann predominó a veces el interés por lo especialmente nuevo de la figura de Jesús: aquello que lo distinguía teológicamente del judaísmo de su tiempo e incluso de la primitiva predicación cristiana. Por eso se insistía a veces en la primacía del criterio de «desemejanza» o «discontinuidad», contra la que ya advirtieron otros investigadores, si se quería tomar como único criterio de historicidad.

Hacia 1985, sobre todo en el área angloamericana, la llamada «Third Quest»⁷⁶ no se guía por el interés teológico, sino por un interés históri-

⁷³ R. LATOURELLE, *L'accès à Jésus par les Évangiles*. Histoire et Herménéutique, Tor-nai-Paris 1978 (trad. esp.: A Jesús el Cristo por los Evangelios, Salamanca 1982). Como balance informativo y crítico puede verse el amplio artículo de J. M. CASCIARO, *El acceso a Jesús y la historicidad de los Evangelios. Balance de veinticinco años de investigación*: Scripta Theologica 12 (1980) 907-941; también y más amplios: W. G. KÜMMEL, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990)* (BBB 91), Weinheim 1994, o S. NEILL - T. T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford 1988.

⁷⁴ R. FABRIS, *Gesù di Nazareth. Storia e interpretazione*, Assisi 1983 (=Jesús de Nazaret. Historia e interpretación, Salamanca 1985).

⁷⁵ La denominación de «Third Quest» se debe a N. T. WRIGHT - S. NEIL, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford 1988, pp. 379-403.

⁷⁶ Véase para lo que sigue: G. THEISSEN - A. MERZ, *o.c.*, p. 27. Más ampliamente: M. J. BORG, *Reflections on a Discipline: A North American Perspective*, en B. CHILTON -

co-social; no busca la delimitación del cristianismo primitivo y de la predicación de Jesús frente al judaísmo, sino su inserción en él; además de las fuentes canónicas, se interesa por los evangelios apócrifos y otras fuentes extracanónicas, a las que algunos autores dan la preferencia hasta prescindir de los evangelios sinópticos para reconstruir la figura del Jesús histórico.

El interés *socio-histórico* trata de comprender a Jesús como un exponente de las tensiones de la sociedad judía de la Palestina del siglo I. Lo presenta como un profeta «milenarista» preocupado por mejorar la situación económica de los aldeanos y campesinos de Galilea. Los carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo prolongaron el estilo de predicación y de vida de Jesús.

La *inserción en el judaísmo*: Jesús es el fundador de un «movimiento de renovación judía», que insiste en la Torah y en la escatología, en la línea de otros movimientos «teocráticos» radicales. La predicación de Jesús pretende la conversión o rehabilitación del pueblo judío, en lo que se ha llamado una «escatología restauradora». Entre Jesús y el Cristo del kerygma hay también una notable continuidad teológica, pues la interpretación de Jesús después de Pascua se hace con categorías bíblicas y del judaísmo contemporáneo.

La valoración de las *fuentes no canónicas*: crece el interés por la Fuente Q o fuente de los *logia*, reconstruida a partir de Mateo y Lucas; por el Evangelio de Tomás, escrito copto del siglo II, que algunos consideran independiente de los sinópticos, y en general por los evangelios apócrifos, incluidos los fragmentarios.

Si bien hay consenso entre los investigadores actuales en que la figura del Jesús de la historia debe reconstruirse a partir de todas las fuentes disponibles y no sólo de las fuentes canónicas, las exageraciones de algunos resultan verdaderamente singulares, por no decir ridículas.

Así, J. D. Crossan considera que hay que preferir las fuentes extracanónicas, y no utiliza ninguno de los evangelios canónicos para su estudio del Jesús histórico, por ser «interesados» o «tendenciosos». En cambio se sirve del «estrato más antiguo» del Evangelio de Tomás, del Papiro Egerton 2 (que considera como «Evangelio Egerton»), del Evangelio de los Hebreos, de la fuente de los *logia*, y de un hipotético «Evangelio de la

C. A. EVANS (ed.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* [=SHJ], Leiden 1994, 9-31, esp. 16ss; y W. R. TELFORD, *Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus*, en SHJ, 33-74, esp. p. 42, donde se presenta el «Jesus Seminar», y las pp. 55ss, donde se pregunta por la «Third Quest».

Cruz», que él reconstruye a partir del Evangelio apócrifo de Pedro. Parece que él cree tener el antídoto para no ser «interesado» o tendencioso en las reconstrucciones que hace o en los evangelios apócrifos que utiliza.

La inserción de Jesús de Nazaret en el judaísmo de su tiempo ha sido sin duda un logro de los estudios recientes. Son significativos los autores judíos D. Flusser (1968) y G. Vermes (1973)⁷⁷ y entre los cristianos destaca E. P. Sanders, con su programático libro «Jesus and Judaism»⁷⁸. Mientras mejor se conozca el variado y complejo judaísmo del siglo I d.C. y los métodos de la exégesis judía, mejor se conocerá el Jesús histórico, con tal de no olvidar lo distintivo de su predicación y su persona, que dio lugar a algo más que una secta o grupo judío.

La aproximación a la figura de Jesús desde la sociología, la antropología cultural y otras ciencias humanas, sin duda enriquecerá su estudio; pero si se toman como claves primarias de interpretación, olvidando las fuentes teológicas cristianas y judías, tal vez lleguemos a imaginarnos «la vida de un campesino judío en el mundo mediterráneo», pero difícilmente llegaremos a conocer algo significativo sobre Jesús.

3.1. «JESUS SEMINAR»: J. D. CROSSAN

Uno de los foros de discusión e investigación que ha contribuido a reavivar el interés por el estudio de la figura de Jesús ha sido el «Jesus Seminar»⁷⁹. Fundado en 1985 se proponía como meta un programa de cinco años para discutir y votar sobre la autenticidad de todos los dichos atribuidos a Jesús en los Evangelios y otras fuentes cristianas primitivas, y publicar una «New Red Letter Edition of the Five Gospels», una nueva edición en colores de los «Cinco Evangelios» (incluyendo el Evangelio de Tomás), con diferentes colores (rojo, rosa, gris, negro) para indicar los grados descendentes de probabilidad.

⁷⁷ DAVID FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen*, Hamburg 1968 (= *Jesús en sus palabras y en tiempo*, Madrid 197; ÍD., *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, vol. 1, Frankfurt a.M 1981; ÍD., *Das Christentum, eine jüdische Religion*, München 1990 (= *El Cristianismo, una religión judía*, Barcelona 1995). G. VERMES, *Jesus the Jew*, London 1973 (= *Jesús el Judío. Los evangelios leídos por un historiador*, Barcelona 1977); ÍD., *Jesus and the World of Judaism*, London 1983; ÍD., *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993.

⁷⁸ E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London 1985.

⁷⁹ Puede verse una presentación del «Jesus Seminar» en W. R. TELFORD, *o.c.*, p. 42, y en la revista «Time» de 8 de abril de 1996, en un reportaje firmado por R. N. Ostling y L. H. Raleigh.

Por este singular sistema de «votación democrática» llegaron a

«resultados sorprendentes y polémicos. Según las votaciones analizadas por Butts, una mayoría de estudiosos (30 sobre 39, o el 76,9%) dijeron que dudaban que Jesús esperara el fin del mundo durante su vida o la vida de sus contemporáneos. Para Jesús, el Reino de Dios no era un acontecimiento escatológico ni apocalíptico. No obstante, ningún dicho sobre el Reino, ni en Marcos, ni en la Fuente Q, ni en el Evangelio de Tomás, conserva inequívocamente y sin lugar a dudas aquello a lo que Jesús se estaba refiriendo cuando utiliza el símbolo de “Reino de Dios” y los conceptos e imágenes asociados con él. Ninguno de esos dichos, por tanto, se imprimirá en rojo. En el análisis de las votaciones acerca de los dichos de Jesús asociados con su muerte, que hizo Borg, se manifiesta que ninguno de esos dichos incluidos en los relatos de la pasión, recibió más de una tercera parte de votos afirmativos. Ninguno de esos dichos, por tanto, se imprimirá en rojo o rosa. Por otra parte, en una serie de votaciones en diversas “cuestiones” unos participantes afirmaron la historicidad de algunos elementos centrales en los relatos evangélicos de la muerte de Jesús, mientras otros los negaron. Hubo práctica unanimidad en que no hubo ningún proceso judío, y que ninguna multitud judía intervino en su condena-ción»⁸⁰.

Estas y otras conclusiones, «democráticamente votadas», aparecieron en 1993 en «The Five Gospels», edición en colores, según el grado de probabilidad histórica. En el prólogo leemos:

«El Cristo del credo y del dogma, que estuvo asentado en la Edad Media, ya no puede reclamar el asentimiento de los que han visto los cielos a través del telescopio de Galileo»⁸¹.

Los procedimientos y resultados del «Jesus Seminar» provocaron una fuerte reacción a nivel científico y de medios de comunicación⁸².

⁸⁰ W. R. TELFORD, *o.c.*, p. 43 (traducción nuestra).

⁸¹ Citado según «Time», p. 39, col. 3. La obra está presentada por R. W. FUNK - R. W. HOOVER, *The Five Gospels*, New York 1993.

⁸² El reportaje de «Time» (pp. 38 y 42) recoge la airada reacción del profesor de la Universidad de Emory, L. T. JOHNSON, en su libro: *The Real Jesús: The Misguided Quest for the Historical Jesús and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco 1996 («Things of fundamental importance are being distorted». «People have no idea how fraudulent people who claim to be scholars can be»), y la crítica de 40 pp., más académica y científica del profesor de Oxford, N. T. WRIGHT, que en su libro de 600 pp., *Jesús and the Victory of God*, Minneapolis 1996, se dirige más concretamente contra su amigo Crossan y llega a decir de su libro «The Historical Jesús» que es «radically wrong in almost every second thing it says» (Time, p. 42, col. 1).

Tal vez, este radical escepticismo histórico sobre la figura del Jesús de los evangelios sinópticos (que nos recuerda el desconcierto de comienzos del siglo xx, reflejado en la obra de A. Schweitzer) llevó a uno de los más conocidos miembros del «Jesús Seminar», J. D. Crossan a prescindir de los evangelios sinópticos, para emprender un singular estudio del Jesús histórico.

«Crossan, apoyándose principalmente en los evangelios apócrifos de Tomás y Pedro y en el Evangelio Secreto de Marcos, ha “postulado” [posited] un “Campesino mediterráneo judío”. Según lo imagina Crossan en “El Jesús histórico: [La vida de un campesino mediterráneo judío]” (apoyado por formidable erudición), Jesús estaba menos ocupado con el reino de su Padre, como tradicionalmente se entendió, que con hacer frente a lo que el ex-sacerdote ha llamado “las normalidades políticas comunes de poder y privilegio, jerarquía y opresión, cancelación del derecho de redimir las deudas y apropiación de la tierra, explotación imperialista y colaboración colonial”. Ese Cristo no tanto curó las enfermedades, sino más bien falsas conciencias; su cuerpo fue devorado por los perros al pie de la cruz»⁸³.

Más técnica es la síntesis y crítica de John P. Meier:

«El Seminario en general y Crossan en particular han defendido una imagen de Jesús como un “campesino judío”, equivalente a un filósofo cínico itinerante. Jesús es presentado por Crossan como un revolucionario social opuesto a los poderes que haya, sean los poderes de la jerarquía sacerdotal en el templo de Jerusalén o los de la extendida red entre patronos y clientela del Imperio Romano. Como feminista igualitario, Jesús buscó subvertir las estructuras jerárquicas de su tiempo invitando a todo el mundo a la compañía de mesa y practicando la magia como una alternativa al culto del templo. El Seminario tiende a negar todo elemento de escatología futura en la predicación de Jesús sobre el Reino. Con la escatología futura excluida, se ve a Jesús como el que llama a sus oyentes a abrir los ojos al Reino de Dios siempre presente y asequible para todos en su propia experiencia humana. El tono vagamente gnóstico de este kerygma no es ajeno al interés del Seminario por el Evangelio copto de Tomás.

Para ser honrados hay que decir que no todos los miembros del “Jesus Seminar” comparten estos puntos de vista... Sin embargo, el Jesus Seminar en conjunto ha encontrado duras críticas por sus métodos y conclusiones. Las dos cosas, el tinte gnóstico y de filósofo cínico del retrato de Jesús, son cuestionables en base a la datación de fuentes y del contexto histórico. La total eliminación de la escatología futura del mensaje de Jesús choca frontalmente con su extendida

⁸³ Citado de «Time», p. 39, col. 2 (traducción nuestra).

atestación en muchas y diferentes fuentes evangélicas y géneros literarios. A pesar de las protestas en contra del Seminario, no ha evitado la tentación de proyectar una moderna agenda americana dentro de un judío palestino del siglo I»⁸⁴.

Más en particular, las críticas al «Jesús histórico» de Crossan⁸⁵ han sido numerosas y concluyentes. Su amigo N. T. Wright decía que Crossan está radicalmente equivocado en casi una de cada dos cosas que dice⁸⁶.

Se ha criticado la preferencia por las fuentes extracanónicas (*Evangelio de Tomás*, *Evangelio de Pedro*, *Evangelio Secreto de Marcos* y sobre todo, el hipotético «*Evangelio de la Cruz*», construido por el mismo Crossan) y su exclusión de los Evangelios sinópticos. Destaca el artículo de J. H. Charlesworth y C. E. Evans⁸⁷, que respaldan la posición de J. P. Meier, con expreso rechazo de los postulados de Crossan:

«A diferencia de algunos eruditos, no creo que... los *agrapha*, los evangelios apócrifos y los códices de Nag Hammadi (en particular el *Evangelio de Tomás*) nos ofrezcan información nueva y fiable ni dichos auténticos independientes del NT. Lo que vemos en estos documentos posteriores es más bien... a cristianos imaginativos que reflejan la piedad popular y las leyendas y a cristianos gnósticos que desarrollan un sistema especulativo místico... Es natural que los investigadores —por no hablar de los divulgadores— quieran y busquen otros caminos de acceso al Jesús histórico. Ese deseo, comprensible pero no siempre crítico, es, a mi juicio, lo que ha llevado recientemente a atribuir, en algunos ambientes, un alto valor a los evangelios apócrifos y a los códices de Nag Hammadi como fuentes para la investigación. Se trata de uno de esos casos en que el deseo es padre del pensamiento, pero un deseo que no pasa de simple ilusión. Por suerte o por desgracia, en nuestra búsqueda del Jesús histórico, no podemos ir mucho más allá de los Evangelios canónicos; el corpus auténtico resulta exasperante en sus restricciones. Para el historiador es una limitación mortificante. Pero recurrir al *Evangelio de Pedro* o al

⁸⁴ J. P. MEIER, *The Present State of the «Third Quest» for the Historical Jesus: Lost and Gain*: Biblica 80 (1999) 459-487, pp. 459-460, con abundantes referencias bibliográficas en sus notas. La traducción es nuestra.

⁸⁵ Las publicaciones principales donde se recoge su reconstrucción del Jesús histórico son: J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York 1991 (= *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994), y en tono más popular: *Jesus: A Revolutionary Biography*, San Francisco 1994 (= *Jesús: biografía revolucionaria*, Barcelona 1996).

⁸⁶ Cf. nota 82.

⁸⁷ J. H. CHARLESWORTH - C. A. EVANS, *Jesús in the Agrapha and Apocryphal Gospels*, en SHJ, 479-533.

Evangelio de Tomás como complemento de los cuatro Evangelios es ampliar nuestras fuentes desde lo difícil a lo increíble»⁸⁸.

En cuanto a los rasgos fundamentales que Crossan cree ver en la figura histórica de Jesús, han sido criticados por destacados especialistas. Su concepción reduccionista del «Reino de Dios», queda rebatida en el artículo amplio de B. Chilton⁸⁹.

Contra la visión que Crossan da del ministerio y autocomprensión de Jesús, son demoledoras estas frases de Ben F. Meyer:

«Lo que es peor, [algunos libros] delatan un desplazamiento de la seriedad de la reconstrucción histórica —que por su misma naturaleza no puede realizarse sin algo como la total dedicación a la tarea— hacia los programas ideológicos a los que se está supeditando la historia...

Esto me parece que vale también para aquellos estudios más recientes que hacen a Jesús un reformador social y un manager de conflictos culturales. La especialización sociológica del libro de Richard Horsley, *Sociology and the Jesus Movement*, hizo posible una detallada crítica de los pioneros estudios sociales-sociológicos de Gerd Theissen sobre el Movimiento de Jesús. Sin embargo esta especialización ha funcionado también como una distracción potencial de los puntos principales de los evangelios y de su valor probatorio para la reconstrucción histórica. Burton L. Mack y John Dominic Crossan pretenden que Jesús fue un reformador social cínico, bien pagano (Mack) o judío (Crossan). Ambas obras ofrecen varias clases de erudición sobre el mundo antiguo y sus sistemas sociales, así como las actuales teorías sobre esos sistemas; ninguno, sin embargo, ha hecho el esfuerzo de compararlos con los abundantes testimonios sobre Jesús, disponibles en los evangelios. Abunda la información en ambas obras, pero ninguna ofrece una posición coherentemente argumentada, punto por punto. A veces se informa al lector crítico, a veces se le entretiene, pero rara vez se le persuade —al menos en cuestiones relativas a Jesús—. Ambos, finalmente, son originales, abundantemente y en exceso originales. Para un conocimiento de Jesús, históricamente fundado, ambos corren el riesgo de ser masivamente irrelevantes. ¿Nos equivocamos al ver aquí, una vez más, una falta radical de seriedad sobre la historia, una falta de sobriedad al estimar lo que hace falta [it takes] para realizar bien la investigación histórica, es decir, seria y honestamente, de

⁸⁸ Citado de J. P. MEIER, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, tomo I, Estella 1998, pp. 159-160, con las acotaciones que hace el artículo citado en la nota anterior, p. 482. El texto citado está en las pp. 140-141 de la obra original: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. I, New York 1991.

⁸⁹ B. CHILTON, *The Kingdom of God in Recent Discussion*, en SHJ 255-280, esp. pp. 259 y 269.

modo que la reconstrucción pueda resistir la crítica y propiciar el asentimiento? (Sería tranquilizador si pudiéramos responder honradamente que sí; pero no creo que podamos hacerlo)»⁹⁰.

3.2. ED P. SANDERS

Mucho más constructiva es la investigación del estadounidense Ed P. Sanders⁹¹, destacado especialista en el tema de Jesús y el Judaísmo. Después de publicar su distinguido libro «*Jesus and Judaism*» (1985)⁹², escribió junto con su esposa Margaret Davies, profesora también de Nuevo Testamento, una valiosa introducción: «*Studying the Synoptic Gospels*» (1989)⁹³ y presentó de un modo agradable y claro el trabajo de años en «*The Historical Figure of Jesus*» (1993).

3.2.1. *Los criterios*

Considera que la investigación sobre el Jesús histórico es parte de la exégesis de los Evangelios Sinópticos, y por ello al final de su libro metodológico le dedica un interesante capítulo, y establece los siguientes criterio o pruebas de historicidad⁹⁴:

1) Prueba del «careo» (cross-examination). Comenzamos con los medios básicos de verificación y falsificación. Un pasaje o tema se

⁹⁰ B. F. MEYER, *Jesus' Ministry and Self-Understanding*, en SHJ 339-352, la cita en las pp. 338-339 (traducción nuestra). Los autores citados son: R. A. HORSLEY, *Sociology of the Jesus Movement*, New York 1989, 13-64; G. THEISSEN, *Sociology of Early Palestinian Christianity*, London 1978; B. L. MACK, *A Myth of Innocence*, Philadelphia 1988; J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco 1991.

⁹¹ Ed. P. Sanders, nacido en Texas en 1937, estudió en su país y en Göttingen, Jerusalén, Oxford y Nueva York, en cuyo Union Theological Seminary obtuvo el Th. D. Enseñó en la McMaster Universidad de Ontario, a partir de 1966. De 1984 a 1990 fue Dean Ireland's Profesor de exégesis en la Universidad de Oxford. Desde 1990 enseña en la Duke University de Carolina del Norte. Se ha acreditado como especialista en el primitivo cristianismo en relación con el judaísmo.

⁹² E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London 1985, quizá el más acreditado. Antes había escrito: *Paul and Palestinian Judaism*, 1977; *Paul, the Law and the Jewish People*, 1983; y después: *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*, London 1990; *Judaism: Practice and Belief, 63 BCE - 66 CE*, London 1992.

⁹³ E. P. SANDERS - M. DAVIES, *Studying the Synoptic Gospels*, London 1989.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 301-334. De este libro traducimos los criterios o pruebas de historicidad que siguen; están tomados de las pp. 304-305, 316-317, 323 y 330-331.

muestra históricamente fiable si es directamente opuesto a lo que los evangelistas quieren que sea. Al revés, es históricamente improbable, si coincide demasiado con lo que ellos pretendían y corresponde a la enseñanza cristiana.

2) Prueba de la unicidad o singularidad está íntimamente relacionada con la del «careo». A veces se llama «criterio de desemejanza», aunque sería más exacto llamarlo «criterio de la doble desemejanza». Según este criterio, puede atribuirse con seguridad a Jesús el material que no está en consonancia ni con la Iglesia primitiva ni con el Judaísmo de su tiempo.

Esta clase de doble prueba ha parecido a muchos que es especialmente rigurosa y científica. Sin embargo, otros muchos estudiosos han objetado que este criterio, por definición sólo atribuye a Jesús lo que es único y singular, y que así lo separa innecesariamente de la cultura contemporánea y del movimiento que lo siguió. Pensamos que esta objeción es válida y también la otra: en realidad no sabemos lo suficiente ni sobre el Judaísmo ni sobre el Cristianismo primitivo para decidir lo que es único de Jesús y lo que no lo es. Estas objeciones, no obstante, no eliminan del todo el criterio, puesto que puede argüirse que será útil saber lo que era único de Jesús, en la medida de nuestro conocimiento actual, sin suponer que sea único en absoluto.

Nuestro punto de vista es que habría que ser muy cauto al hablar de «Cristianismo primitivo» y de lo que es «desemejante» de él; en parte porque no lo conocemos plenamente, pero también porque lo que conocemos apunta a una gran diversidad...

La situación es semejante si consideramos la otra vertiente: ¿qué cosas acerca de Jesús son «desemejantes» del Judaísmo? Con frecuencia estas discusiones, tal como muchas veces se plantean en la bibliografía académica, desconocen y son sesgadas contra el Judaísmo. Aun cuando no lo sean, hay dos dificultades que sólo mencionaremos aquí: (1) Como el Cristianismo primitivo, el Judaísmo era muy diverso, y por tanto rara vez es posible estar completamente seguro de que algo atribuido a Jesús era «desemejante» de todo el Judaísmo... (2) Con frecuencia se recurre a argumentos forzados para enfatizar la superioridad de Jesús sobre el resto del Judaísmo. Los prejuicios contra el Judaísmo han coloreado profundamente la investigación del Nuevo Testamento, y la obra de algunos grandes especialistas ha incluido incluso una intencionada deformación del Judaísmo, para así hacer a Jesús artificialmente mejor.

3) Prueba de la «atestación múltiple». A diferencia de las técnicas del «careo» y de la «unicidad», que tienden naturalmente a conclusio-

nes negativas, el criterio o técnica de la «atestación múltiple» se inclina a resultados positivos. La regla es: Es más probable que un pasaje se remonte a Jesús, si ha sido conservado en dos o más fuentes, independientes entre sí.

4) Puntos de vista comunes a amigos y enemigos. Es interesante ver a Jesús a través de los ojos de sus oponentes. Los Evangelios se basan en la «propaganda» y la tendencia (en este caso, por una buena causa). Sabremos más acerca de Jesús y su impacto —o falta de él— si conocemos lo que pensaban sus enemigos. Aquello en que coinciden amigos y enemigos es presumiblemente material seguro y fiable. Dos facetas de su actividad y mensaje destacan como confirmadas por esta prueba:

- a) amigos y enemigos aceptaron que Jesús realizó milagros, especialmente de curación;
- b) también coincidieron en que Jesús anunció el «Reino de Dios».

Con estos criterios o pruebas, que ya utilizó en su libro *Jesus and Judaism*, escribe E. P. Sanders su libro: «*La figura histórica de Jesús*» (1993)⁹⁵, que reúne el rigor científico, una narrativa amena y la fácil lectura.

3.2.2. *Los resultados*

Como esbozo y programa-síntesis de su trabajo propone este resumen:

«No hay dudas serias acerca del curso general de la vida de Jesús: cuándo y dónde vivió, aproximadamente cuándo y dónde murió, y el tipo de cosas que hizo durante su actividad pública. Cuando empezamos

⁹⁵ E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, Penguin Press, London 1993. Publicado en «Penguin Books» en 1995 (edición que citamos, junto con la traducción española: *La figura histórica de Jesús*, Estella 2000). Sobre este libro se han pronunciado juicios extraordinariamente laudatorios, que traducimos de la cubierta y presentación de la edición inglesa: «He aquí un autor que puede hablar con autoridad sobre este tema estrella del estudio del Nuevo Testamento... proporciona un cuadro convincente en general del Jesús *real*, situado dentro del mundo del Judaísmo palestinese, y una práctica demostración de cómo disitnguir entre información histórica y elaboración teológica de los Evangelios» (G. Vermes). «El Profesor E. P. Sanders es el especialista actual más eminente de América en el campo de la investigación sobre Jesús... Espero que se utilice ampliamente «The Historical Figure of Jesus»; será un saludable antídoto contra algunas presentaciones extravagantes que se han hecho acerca del Jesús histórico» (Prof. John B. Meier, Catholic University). «Mejor lectura que muchas novelas policiacas» (E. C. Hodgkin, en *Tablet*: Libros del año).

a sondear debajo de la superficie, surgen dificultades e incertidumbres, pero por el momento vamos a permanecer por encima de ella.

En primer lugar voy a ofrecer una lista de afirmaciones sobre Jesús que cumplen dos requisitos: están casi fuera de discusión y pertenecen al marco de su vida y, especialmente, al de su actividad pública (una lista de todo lo que sabemos acerca de Jesús sería considerablemente más larga):

- Jesús nació ca. 4 AEC, poco antes de la muerte Herodes el Grande;
- pasó su infancia y los primeros años de su edad adulta en Nazaret, una aldea galilea;
- fue bautizado por Juan el Bautista;
- llamó a los que habían de ser sus discípulos;
- enseñó en los pueblos, aldeas y campos de Galilea (al parecer, no en las ciudades);
- predicó “el Reino de Dios”;
- hacia el año 30 fue a Jerusalén con motivo de la Pascua;
- provocó un alboroto en la zona del Templo;
- celebró una última comida con sus discípulos;
- fue detenido e interrogado por las autoridades judías, concretamente por el Sumo Sacerdote;
- fue ejecutado por orden del prefecto romano, Poncio Pilato.

Podemos añadir aquí una breve lista de hechos igualmente seguros acerca de las consecuencias de la vida de Jesús:

- sus discípulos huyeron al principio;
- lo vieron (en qué sentido no hay certeza) después de su muerte;
- como consecuencia de ello, creyeron que volvería para instaurar el reino;
- formaron una comunidad para esperar su regreso y procuraron ganar a otros para la fe en él como Mesías de Dios.

La mayoría de los puntos de esta lista serán luego objeto de un análisis más detallado a lo largo de este libro. En este momento vamos a completar este esbozo con un breve resumen narrativo»⁹⁶.

El año del nacimiento de Jesús no es totalmente cierto... el hecho decisivo es que Mateo data el nacimiento de Jesús alrededor del año de la muerte de Herodes el Grande. Esta muerte tuvo lugar el año 4 AEC, de manera que Jesús nació ese año o poco antes; algunos estudiosos prefieren el 5, el 6 o incluso el 7 AEC...

⁹⁶ *La figura histórica de Jesús*, pp. 27-28. Lo que sigue está también tomado de las pp. 28 a 30 de la misma traducción española. En algún caso, que se indica, corregimos esta traducción española que a veces no nos parece adecuada.

Jesús vivió con sus padres en Nazaret, una aldea galilea. Uno de los herederos de Herodes el Grande, Antipas, gobernó Galilea durante toda la vida de Jesús (salvo al principio, cuando aún vivía Herodes el Grande). Es muy probable que prácticamente todo el ministerio de Jesús, exceptuadas las dos o tres últimas semanas, se desarrollara en la Galilea de Antipas. Jesús no fue un hombre de ciudad. Las ciudades de Galilea —Séforis, Tiberíades y Escitópolis (en hebreo, Bet Sheán)— no aparecen en los relatos de su actividad. Sin duda conoció Séforis, que estaba sólo a unos pocos kilómetros de Nazaret, pero al parecer consideró que era mejor, no obstante, dirigir su misión a los judíos de las aldeas y pueblecitos de Galilea. Nazaret mismo era una aldea bastante pequeña. Estaba en la montaña, lejos del mar de Galilea, pero Jesús enseñó principalmente en las aldeas y pueblos del mar. Algunos de sus seguidores eran pescadores. Las imágenes rurales son bastante frecuentes en la enseñanza que se le atribuye.

Cuando Jesús era un adulto joven, probablemente de poco menos de treinta años, Juan el Bautista empezó a predicar en Galilea o sus proximidades. Proclamaba la necesidad urgente de arrepentirse en vista del juicio venidero. Jesús escuchó a Juan y se sintió llamado a aceptar su bautismo. Los cuatro evangelios señalan este hecho como un acontecimiento que transformó la vida de Jesús. Según el relato de Marcos, Jesús «vio rasgarse los cielos y al Espíritu descender sobre él como una paloma»; también escuchó una voz que decía: «Tú eres mi Hijo amado» (Mc 1,911).

Antipas hizo detener a Juan porque había criticado su matrimonio con Herodías (según los evangelios) o porque temió que la predicación del Bautista condujera a la insurrección (según Josefo), o por ambas razones. Por aquel entonces empezó Jesús su ministerio público. Mientras que Juan había trabajado fuera de las regiones habitadas, Jesús iba de pueblo en pueblo, de aldea en aldea, predicando por lo general los sábados en las sinagogas. Llamó a un reducido número de personas a ser sus discípulos, y las asoció a sus viajes. A diferencia de Juan, Jesús no solamente predicaba, sino que también curaba a los enfermos. Su fama creció, y la gente se agolpaba para verlo. Pronto, también él tuvo que predicar en espacios abiertos a causa de las multitudes.

No sabemos con exactitud durante cuánto tiempo continuó este ministerio itinerante, pero al parecer duró sólo un año, tal vez dos. Después de predicar y curar durante ese período de tiempo en Galilea, Jesús, con sus discípulos y algunos otros seguidores, fue a Jerusalén a celebrar la pascua. Jerusalén estaba en Judea, territorio que, a diferen-

cia de Galilea, era provincia romana. Jerusalén como tal estaba gobernada por el sumo sacerdote judío, que debía responder ante el prefecto romano. Jesús entró en la ciudad cabalgando sobre un asno, y algunos lo aclamaron como «hijo de David». [Considero que este acontecimiento es ligeramente menos seguro que los demás puntos tratados en este capítulo]. Cuando fue al Templo, atacó a los cambistas y a los vendedores de palomas. El sumo sacerdote y sus consejeros determinaron que Jesús era peligroso y que debía morir. Después de la cena pascual con sus discípulos, Jesús se retiró a orar. Uno de sus seguidores lo había traicionado y los guardias del sumo sacerdote lo prendieron. Fue (medianamente) juzgado [en alguna manera]⁹⁷, y entregado al prefecto romano con la recomendación de que fuera ejecutado. Después de una breve vista, el prefecto ordenó su ejecución. Fue crucificado como insurgente, junto con otros dos.

Murió tras un período relativamente corto de sufrimiento. Algunos de sus seguidores lo depositaron en un sepulcro. Según algunas informaciones, cuando volvieron dos días más tarde para ungir su cuerpo, encontraron la tumba vacía. Después, sus seguidores lo vieron. Estas experiencias de resurrección les convencieron de que Jesús volvería y de que, en la vida y muerte de Jesús, Dios había actuado para salvar a la humanidad. Los discípulos empezaron a persuadir a otros para que pusieran su fe en Jesús. Le dieron diversos títulos, entre ellos «ungido» (que es «Mesías» en hebreo y «Cristo» en griego), «Señor» e «Hijo de Dios». Dichos títulos ponen de manifiesto que, conforme pasaban las décadas, los discípulos de Jesús y sus conversos forjaron opiniones diversas sobre la relación de Jesús con Dios y su importancia en el plan de Dios para Israel y para el mundo. Su movimiento acabó separándose del judaísmo y se convirtió en la Iglesia cristiana. Cuando se escribieron los evangelios, sin embargo, la cristología (las explicaciones teológicas de la persona y obra de Jesús) estaba en una fase inicial, y la separación del cristianismo respecto al judaísmo no se había consumado todavía.

Repitámoslo: cada frase de este bosquejo requiere una explicación, y vamos a examinar la mayoría de esos puntos con cierto detalle.

⁹⁷ La frase inglesa dice: «He was tried, after a fashion, and turned over to the Roman prefect», p. 13. No nos parece adecuado traducir el modismo inglés «after a fashion», por «medianamente». Proponemos «en alguna manera», expresión breve que recoge el significado «to a certain extent, but not satisfactorily», que da el acreditado Oxford Advanced Learner's Dictionary, de A. S. Hornby. Con esta frase inglesa y nuestra traducción se prescinde de la cuestión compleja de si el interrogatorio y decisión del Sumo Sacerdote fue un verdadero juicio, o no.

Es el cometido y contenido del libro de P. Sanders, que a nuestro juicio realiza brillantemente⁹⁸.

Un libro semejante, en el que se unen una sólida investigación previa y una exposición más divulgativa es el de J. Gnilka (1990)⁹⁹.

Expone la historia de la investigación sobre el Jesús histórico, la metodología para su estudio¹⁰⁰, la situación política y religiosa en Israel en tiempos de Jesús y va reconstruyendo críticamente su historia y mensaje, con unos resultados similares a los de Sanders. Tal vez por su condición de alemán y de católico, matiza más la presentación del «Reino de Dios», con la distinción clásica desde R. Schnackenburg, de «Reino» y «Reinado» de Dios y su condición presente y futura.

Finalmente queremos reseñar las dos obras magnas recientes de G. Theissen y J. P Meier.

3.3. GERD THEISSEN¹⁰¹

El «libro de texto» o «manual»: «*El Jesús histórico*»¹⁰² publicado en 1996, por su amplia información y su estructura didáctica está llamado a desempeñar un papel directivo en los ámbitos universitarios, sobre todo en los que enfocan la exégesis según el modelo alemán.

⁹⁸ Hasta aquí los párrafos tomados del E. P. Sanders. Véanse algunos de los juicios citados en nota 94.

⁹⁹ J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HTKNT Supp. III), Freiburg 1990 (= *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993). Joachim Gnilka, nacido en 1928, estudió en Eichstätt, Würzburg y Roma. Fue profesor de Nuevo Testamento en la Universidad de Münster y desde 1975, en la Facultad de Teología Católica de la Universidad de Munich.

¹⁰⁰ En la línea de los investigadores alemanes, que expusimos más arriba (cf. notas 44 y siguientes; especialmente, 49 y 50), Gnilka utiliza, con expresa referencia a F. MUSSNER, *Methodologie der Frage nach dem historischen Jesus* (citado en nota 50), el «criterio de desemejanza», «criterio de coherencia», «criterio del testimonio múltiple» «tradiciones de palabras chocantes, corregidas en parte por la tradición posterior», «relación con la muerte de Jesús» (N. A. Dahl), «partir de los estratos más antiguos de la tradición».

¹⁰¹ Gerd Theissen nació en 1943 en Alemania, estudió en Bonn germanística y teología; se especializó en Nuevo Testamento. Ya en 1970 publicó el «Cuaderno complementario» a la *Geschichte der Synoptischen Tradition* de R. BULTMANN. Numerosas publicaciones: *Urchristliche Wundergeschichten* (1974); *Sociología del movimiento de Jesús* (1977); *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (1979); *La sombra del Galileo; Colorido local y contexto histórico en los Evangelios* (1989), etc.

¹⁰² GERD THEISSEN - ANNETTE MERZ, *Der Historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, 1997 (= *El Jesús histórico. Manual*, Salamanca 1999).

Después de presentar la historia de la investigación y las fuentes, presenta una serie de posibles objeciones sobre su uso, que culminan con los criterios de historicidad y su metodología. Plantea las dificultades que pueden tener el «criterio de desemejanza», el «criterio de coherencia» y el «criterio de testimonio múltiple», pero no cree que pueda decirse que no hay criterios fiables para estudiar el Jesús histórico; él propone los siguientes:

3.3.1. *Criterios*

«1.º El criterio de desemejanza debe sustituirse por el criterio de plausibilidad histórica, que admite la influencia de Jesús en el cristianismo primitivo y su inserción en un contexto judío. Es histórico en las fuentes lo que cabe entender como influencia de Jesús y, al mismo tiempo, sólo puede haber surgido en un contexto judío.

2.º Las tradiciones jesuáticas poseen plausibilidad histórica efectiva¹⁰³ si se pueden entender como efectos de la vida de Jesús —en parte por coincidencia de fuentes independientes y en parte por los elementos en tensión existentes en ellas—. La coherencia y la contradendencia son criterios complementarios de la plausibilidad histórica efectiva.

3.º Las tradiciones jesuáticas poseen plausibilidad contextual histórica si encajan en el contexto judío de Jesús y se pueden identificar como fenómenos individuales dentro de ese contexto. La correspondencia contextual y la individualidad contextual son criterios complementarios de la plausibilidad contextual histórica»¹⁰⁴.

En realidad, aunque con terminología más abstracta, creemos que el «criterio de plausibilidad histórica» es una matización o perfeccionamiento del clásico «criterio de coherencia o continuidad», con especial atención al contexto judío de Jesús.

El tratamiento que hace Theissen de la actividad y predicación de Jesús y de su Pasión y Pascua es detallado y riguroso.

Al final de su extenso libro ofrece como recapitulación, el siguiente

¹⁰³ La expresión alemana: «Historische Wirkungsplausibilität» (al. p. 118 se vierte en la traducción española (p. 140) por «plausibilidad histórica efectiva» y «Jesusüberlieferung» por «tradiciones jesuáticas»; sería más comprensible esta traducción equivalente: «Las tradiciones sobre Jesús tienen plausibilidad histórica de ser reales».

¹⁰⁴ *El Jesús*, pp. 140 y 142. Una discusión más amplia de estos «nuevos» criterios se encuentra en G. THEISSEN, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenz- zum Plausibilitätskriterium*, 1997.

3.3.2. *Sumario de una vida de Cristo*¹⁰⁵

La ciencia histórica no se dedica a narrar los hechos, sino a reflexionar sobre las fuentes, el estado de la investigación, los métodos y los problemas. Sin embargo, la ciencia de la historia versa en definitiva sobre unos acontecimientos que se pueden contar... aunque la narración siempre simplifica. Por eso nos permitimos esbozar, al final, una breve narración. Un sumario de la vida de Jesús, del que todos los capítulos precedentes puedan considerarse una especie de introducción con interrogantes, reservas y alternativas. Proponemos este sumario con gran reticencia. Más importante que los resultados son, para nosotros, los problemas que hay detrás de ellos. Nuestra respuesta a la pregunta «¿quién fue Jesús?» sería hoy, a modo de sumario, la siguiente:

Jesús nació en Nazaret poco antes de finalizar el reinado de Herodes I (37-4 a.C.). Hijo de José, carpintero o tallador de piedra, y de su esposa María. Tuvo varios hermanos y hermanas. Se conocen los nombres de algunos hermanos. Parece que recibió una formación judía elemental; conocía bien las grandes tradiciones religiosas de su pueblo; enseñó en sinagogas y fue distinguido con el tratamiento de «rabí» durante su actividad pública.

En la segunda década del siglo 1 d.C. se sumó al movimiento de Juan Bautista, que exhortaba a todos los israelitas a la conversión y a recibir el bautismo en el Jordán para librarse del castigo inminente de Dios. El Bautista ofrecía así, en forma ritual, el perdón de los pecados, al margen de las posibilidades de expiación en el templo. Esto representaba un desafío a la institución religiosa central del judaísmo. Tal institución se había vuelto ineficaz. También Jesús se hizo bautizar por Juan. También él confesó sus pecados, como el resto de la gente. Y también esperó, como todos los otros, el juicio inminente de Dios.

Jesús comenzó pronto a actuar con independencia del Bautista y pregonando un mensaje afín; pero puso mayor énfasis en la benevolencia de Dios, que daba otra oportunidad y nuevo margen de tiempo a todas las personas. Quizá Jesús resolvió así la experiencia de ver que el juicio anunciado por el Bautista no se producía de inmediato. El mundo seguía su curso; ya esto era una señal de la benevolencia de Dios. La convicción radical de Jesús fue, en realidad, que se había producido un viraje definitivo del mundo hacia el bien. Satanás estaba vencido y el mal

¹⁰⁵ Lo que sigue está tomado de las pp. 619-622 de la traducción española.

básicamente superado. Esto se podía comprobar en los exorcismos, que ahuyentaban a los demonios.

Con este mensaje, Jesús recorrió Palestina como predicador itinerante y sin residencia fija; visitó sobre todo pequeños lugares al noroeste del lago galileo. Del pueblo llano, compuesto de pescadores y campesinos, eligió doce discípulos, con Pedro a la cabeza, como representantes de las doce tribus de Israel. Se propuso «gobernar» con ellos a Israel, que pronto sería restaurado. Lo que proyectaba era una especie de «democracia representativa». Le acompañaban, además, otras personas del pueblo, entre ellas mujeres, algo insólito para un maestro judío. María Magdalena ocupó un puesto especial entre ellas. La familia de Jesús consideró a éste, por algún tiempo, como trastornado, aunque más tarde, después de la muerte de Jesús, formó parte de sus seguidores.

La creencia judía en Dios constituyó el centro del mensaje de Jesús: Dios fue para él una energía ética desbordante que pronto trasformaría el mundo para la salvación de los pobres, desamparados y enfermos, pero que podía convertirse en el «fuego infernal» del juicio para todos los que no se dejaran envolver en aquella energía divina. Todos podían elegir. Todos tenían una oportunidad, incluso los que con arreglo a criterios religiosos eran los fracasados y perdedores. Jesús buscó su compañía, la de los «publicanos y pecadores». Esperó de las prostitutas mayor disposición para su mensaje que de la gente piadosa. Confió en su propia capacidad para suscitar el deseo de conversión en las personas. No exigió una prueba externa de arrepentimiento, ni un bautismo. La bondad de Dios era para él suficiente argumento sin necesidad de tales ritos.

En su imagen de Dios fundió dos metáforas tradicionales de un modo nuevo. Dios era para él padre y rey. Pero nunca habló de Dios como rey, sino siempre de su «reino» o «reinado». Confiaba en que la bondad del Padre se impondría en su Reino, y creyó que este proceso había comenzado ya. Es lo que proclamó con palabras y obras.

Entre sus palabras impresionaron sobre todo las parábolas, breves narraciones poéticas, accesibles a las personas incultas, a las que infundía sin embargo una autoconciencia «aristocrática». Todos contraían una infinita responsabilidad ante Dios; todos podían arriesgar su vida entera a impulsos de ella. La salvación y la perdición estaban ahora cerca.

Jesús ejerció, además, de sanador carismático. La gente acudía a él en masa para aprovecharse de su carisma terapéutico. El vio en estas curaciones la señal del reinado de Dios ya iniciado y, a la vez, una expresión del poder de la fe humana. Muy pronto le atribuyeron cosas increíbles: la fama del taumaturgo Jesús se extendió con autonomía pro-

pia y al margen de la realidad; por ejemplo, en los relatos sobre la multiplicación de los panes.

La gran transformación del mundo por obra de Dios debía alcanzar también a la voluntad humana. La doctrina ética de Jesús fue el proyecto de un hombre guiado totalmente por la voluntad divina. Jesús reforzó los aspectos universales de la *torá* judía y se mostró «liberal» en aquellos aspectos rituales que diferenciaban a los judíos de los paganos; pero se mantuvo fiel a lo sustancial de la *torá* durante toda su vida. Colocó en el centro de su ética el mandamiento del amor a Dios y al prójimo, y lo radicalizó en el deber de amar a los enemigos, los extranjeros y los desclasados en lo religioso. En cuestiones rituales no era nada fundamentalista. Flexibilizó las normas sabáticas, extendiendo las excepciones desde los casos de salvación de la vida a los casos de promoción de la vida. Expresó su escepticismo ante la distinción de cosas puras y cosas impuras que pueden apartar de Dios; pero no extrajo de ello consecuencias directas para la vida diaria. En todo caso, presentó el futuro reinado de Dios como un gran banquete común, sin barreras de separación entre judíos y paganos, sin preceptos sobre manjares y pureza ritual.

Hay que distinguir entre aquello que Jesús enseñó para todos y aquello que exigió a sus seguidores y seguidoras. A éstos sí pidió, en casos concretos, la transgresión de la *torá*, la infracción del precepto de amar a los padres y (probablemente) la inobservancia de los preceptos sobre pureza ritual. Les impuso su ética radical de la libertad frente a la familia, los bienes, la patria y la seguridad. Como predicador itinerante pudo sustraerse, con sus seguidores, al poder domesticador de los deberes cotidianos.

Suscitó la contradicción con su enseñanza y su vida. Discutió con los fariseos sobre su comportamiento personal, precisamente porque les era afín en muchos puntos. Coincidían en orientar toda la vida hacia la voluntad de Dios, pero no estaban de acuerdo acerca del camino. Esta discrepancia no llegó a crear una enemistad mortal. Lo fatal para Jesús fue su crítica al templo cuando se dirigió a Jerusalén para celebrar la pascua. Ya el Bautista había restado legitimidad al templo indirectamente; pero Jesús lo atacó directamente: predijo que Dios crearía un templo nuevo en lugar del antiguo. Puso trabas al culto con una acción simbólica, expulsando del templo a los mercaderes y provocó deliberadamente a la aristocracia que lo regentaba. En la última cena instituyó para sus discípulos un rito nuevo (¿sustitutivo de los ritos sacrificiales del templo?): un simple ágape con ellos en víspera del co-

mienzo de la pascua, a la espera del dramático desenlace del conflicto con la aristocracia jerosolimitana. Probablemente osciló entre la espera de la muerte y la esperanza de que Dios interviniera para inaugurar su reinado (como lo expresa la oración de Getsemaní en una escena condensada poéticamente). Judas, uno del grupo más íntimo de discípulos, delató su lugar de estancia, y Jesús pudo ser arrestado en la noche sin llamar la atención. La aristocracia que lo mandó prender dictó sentencia condenatoria por haber criticado al templo, pero ante Pilato lo acusó del delito político de alzarse contra el poder, como pretendiente al trono. Muchos del pueblo y de sus seguidores habían esperado, en efecto, que Jesús fuera el mesías rey para restituir el poder a Israel. Jesús no se distanció de estas expectativas ante Pilato; tampoco podía hacerlo porque estaba convencido de que Dios realizaría por su medio el gran cambio a favor de Israel y del mundo. Fue condenado por agitador político, y crucificado junto a dos bandoleros (muy probablemente, en abril del año 30 d.C.). Los discípulos habían huido. Pero algunas discípulas fueron más valerosas y presenciaron la crucifixión desde lejos.

Después de su muerte se apareció, primero a Pedro o a María Magdalena, después a más discípulos, colectivamente. Estos llegaron a la convicción de que estaba vivo. Su esperanza de que Dios interviniera definitivamente como salvador se había cumplido de modo diferente a lo imaginado por ellos. Tuvieron que interpretar de nuevo todo lo referente al destino de Jesús y a su persona. Reconocieron que era el Mesías, pero un Mesías paciente, algo con lo que ellos no habían contado. Recordaron que Jesús decía «[el Hijo d]el hombre» para referirse a su persona... precisamente cuando aumentaban las expectativas sobre él. Había dado una dignidad mesiánica al concepto general de «hombre» y esperó asumir el papel de este «hombre» y cumplirlo en un futuro próximo. Ahora vieron claro que él era «el hombre» al que Dios otorgó, conforme al vaticinio de Dan 7, todo poder en el cielo y en la tierra. Para ellos, Jesús fue a ocupar su puesto junto a Dios. La fe cristiana nació como una variante del judaísmo: un judaísmo mesiánico que sólo en el curso del siglo I se fue apartando paulatinamente de su religión madre.

Hasta aquí nuestro ensayo de biografía sucinta de Jesús. Las narraciones fundamentan una identidad. Si nuestra narración es correcta, las señas de identidad del cristianismo deben cambiar en un punto. Jesús forma parte, histórica y teológicamente, del judaísmo. A través de unos judíos que creyeron en él, pasó a ser el fundamento del cristianismo. Hoy pertenece, así, a dos religiones que sólo después de su

muerte se desarrollaron por separado. Su tema común es la vida en diálogo con el Dios uno y único, y la responsabilidad ética de cara al mundo y la sociedad. Un cristianismo que persiga ambas metas en el seguimiento de Jesús, sólo podrá ser fiel a sí mismo si permanece fiel a sus raíces judías, si carga con su responsabilidad social y entiende la tradición jesuática como una oportunidad para reiniciar constantemente el diálogo con Dios.

Creemos que esta reconstrucción histórica de G. Theissen es muy aceptable en sus líneas generales.

3.4. JOHN P. MEIER¹⁰⁶

Este Profesor de la Universidad Católica de América está escribiendo la investigación más amplia que conocemos sobre el «Jesús histórico»¹⁰⁷. Se confiesa católico, pero quiere hacer una investigación exclusivamente histórica cuyos resultados puedan ser admitidos por creyentes de otras religiones o por agnósticos¹⁰⁸.

Después de precisar las razones de su intento, cómo ha de buscarse la objetividad, la importancia de la sociología, la crítica literaria y la exégesis, fija los términos del problema: el Jesús real, el Jesús histórico.

Estudia ampliamente todas las fuentes históricas disponibles y sus conclusiones son más bien restrictivas:

«Los cuatro Evangelios canónicos son al final los únicos documentos extensos que contienen bloques de material suficientemente importantes para una búsqueda del Jesús histórico. El resto del NT ofrece únicamente pequeños fragmentos, la mayor parte de las veces en el corpus paulino. Fuera del NT, el único testimonio no cristiano e independiente sobre Jesús en el siglo II [sic: debe decir: siglo I] lo ofrece Josefo, pero su famoso Testimonium Flavianum requiere al-

¹⁰⁶ John P. Meier nació en Nueva York en 1942. Estudió en la Universidad Gregoriana de Roma y en el Pontificio Instituto Bíblico, donde alcanzó en 1976 el Doctorado en Ciencias Bíblicas. Desde 1985 profesor de Nuevo Testamento en la Universidad Católica de América en Washington D.C. y últimamente en la Universidad de Notre Dame (IN) y uno de los principales investigadores norteamericanos sobre los Evangelios y la figura de Jesús.

¹⁰⁷ J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, vol. 1, New York 1991; vol. II, Mentor, Message, and Miracles, New York 1994. Traducción española: *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, vol. I, Estella 1998; vol. II (dividido en dos partes): II/1, 1999, y II/2, 2000.

¹⁰⁸ Vol. I, pp. 29ss. Citamos según la traducción española si no se indica lo contrario.

guna poda crítica para eliminar las interpolaciones cristianas posteriores...

A diferencia de algunos eruditos, no creo que el material rabínico, los *agrapha*, los evangelios apócrifos y los códices de Nag Hammadi (en particular el Evangelio de Tomás) nos ofrezcan información nueva y fiable ni dichos auténticos independientes del NT»¹⁰⁹.

También es amplia y ponderada la exposición de los «criterios de historicidad», que subdivide en criterios primarios y secundarios (o dudosos). Entre los primeros cuenta:

3.4.1. *Los criterios*

- *Criterio de dificultad*

«El criterio de “dificultad” (así, Schillebeeckx) o “contradicción” (así, Meyer) se centra en acciones o dichos de Jesús que habrían desconcertado o creado dificultades a la Iglesia primitiva. Lo esencial de este criterio es que difícilmente la Iglesia primitiva se habría molestado en crear un material únicamente susceptible de dejarla en una posición difícil o debilitada en las disputas con sus oponentes. Por el contrario, el material embarazoso procedente de Jesús habría sido suprimido o suavizado en etapas posteriores de la tradición evangélica, y frecuentemente sería posible seguir la pista de esa progresiva supresión o adaptación a través de los cuatro Evangelios.

Un buen ejemplo es el bautismo de Jesús, superior y sin pecado, por un supuesto inferior suyo, Juan Bautista...»¹¹⁰.

- *Criterio de discontinuidad*

«Estrechamente relacionado con el criterio anterior, el criterio de discontinuidad (llamado también de disimilitud, de originalidad o de irreductibilidad dual) se centra en las palabras o hechos de Jesús, que no pueden derivarse del judaísmo de su época ni de la Iglesia primitiva posterior a él... Este criterio es a la vez el más prometedor y el más erizado de problemas»¹¹¹.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 158-159. Puede verse en nota 88 una cita más amplia. El original inglés en vol. I, p. 140, dice «1st century», que es lo correcto

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 184. Con distinto nombre es lo que más arriba llamamos «criterio de discontinuidad con la Iglesia primitiva».

¹¹¹ *Ibid.*, p. 187. Discute a continuación las dificultades y ventajas de este criterio, que ya hemos expuesto más arriba.

- *Criterio de testimonio múltiple*

«El criterio de testimonio múltiple (o de «referencias cruzadas») se centra en aquellos dichos y hechos de Jesús que están atestiguados por más de una fuente literaria independiente (p. ej., Marcos, Q, Pablo, Juan) y/o en más de una forma o género literario (p. ej., parábola, relato de controversia, relato de milagro, profecía, aforismo). La fuerza de este criterio aumenta si un determinado motivo o tema se halla tanto en fuentes como en formas literarias diferentes. Una razón por la que los críticos no dudan en afirmar que Jesús habló en algún sentido del reino de Dios (o reino de los cielos) es que la frase se encuentra en Marcos, en Q, en la tradición mateana especial, en la tradición lucana especial y en Juan, con ecos en Pablo, a pesar de que «reino de Dios» no es una expresión preferida del Apóstol. Esta expresión se encuentra al mismo tiempo en varios géneros literarios (p. ej., parábolas, bienaventuranzas, oración, aforismo, relato de milagro). Dada esta gran cantidad de testimonios de diferentes fuentes y géneros que provienen en gran parte de la primera generación cristiana, resulta extremadamente difícil pretender que ese material sea mera creación de la Iglesia»¹¹².

- *Criterio de coherencia*

«El criterio de coherencia (o congruencia o conformidad) sólo puede entrar en juego después de haber aislado cierta cantidad de material histórico mediante la aplicación de los criterios anteriores. El criterio de coherencia sostiene que otros hechos y dichos que encajan bien en la «base de datos» preliminar, establecida mediante la aplicación de los tres primeros criterios, tienen buenas probabilidades de ser históricos (p. ej., los dichos concernientes a la llegada del reino de Dios o las disputas con los adversarios sobre la observancia de la ley). Como se puede ver fácilmente, este criterio, por su misma condición, es menos probatorio que los tres de que depende»¹¹³.

- *Criterio de rechazo y ejecución*

«El criterio relativo al rechazo y a la ejecución de Jesús difiere notablemente de los cuatro primeros criterios. No indica directamente si un determinado dicho o hecho de Jesús es auténtico. Lo que hace es guiar nuestra atención hacia el hecho histórico de que Jesús encontró un vio-

¹¹² *Ibíd.*, pp. 190-191.

¹¹³ *Ibíd.*, pp. 191-192.

lento final a manos de funcionarios judíos y romanos, y luego nos pregunta qué palabras y hechos históricos de Jesús pueden explicar su muerte y crucifixión como “rey de los judíos”¹¹⁴.

Entre los criterios secundarios (o dudosos) enumera:

1. Criterio de huellas de arameo.
2. Criterio del ambiente palestino.
3. Criterio de la viveza narrativa.
4. Criterio de las tendencias evolutivas de la tradición sinóptica.
5. Criterio de la presunción histórica.

3.4.2. *Los resultados*

Con estos criterios y un amplio conocimiento del contexto cultural y religioso del siglo I en Palestina y el Imperio Romano, emprende Meier en el primer tomo de su obras, un detenido y riguroso examen histórico de los orígenes de Jesús, su lengua, educación, posición socioeconómica, familia, estado civil, condición laica y cronología¹¹⁵. El segundo volumen de la obra, mucho más amplio, trata de Juan el Bautista y Jesús, el Reino de Dios (pp. 1 a 592) y los milagros de Jesús (pp. 593 a 1241).

No ofrece el autor un resumen de su investigación sobre el Jesús histórico, pues aún no ha aparecido¹¹⁶ el tercer volumen, en que ha de tratar sobre la confrontación de Jesús con las autoridades religiosas y políticas de su tiempo, su proceso y muerte y los testimonios sobre su resurrección.

A manera de síntesis podemos decir que J. P. Meier reconstruye la figura del Jesús histórico, trazando un cuadro de su persona y su obra, en la línea de lo que hemos citado más arriba de E. P. Sanders, G. Theissen e I. H. Marshall o incluso más rica. Creemos que estaría de acuerdo con la posición de este último antes mencionada:

«En las páginas anteriores sólo hemos podido trazar un resumen de las razones que pueden darse para creer que en los puntos fundamentales tenemos un considerable cuerpo de información histórica fidedigna acerca de Jesús, y que, a pesar de todo el desarrollo que la tradición haya podido experimentar, la imagen que presentan los evangelios está sustancialmente basada en lo que sucedió realmente»¹¹⁷.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 193.

¹¹⁵ La introducción y cuestiones previas ocupan 216 pp., los temas generales indicados, de la p. 217 a 471.

¹¹⁶ Está anunciada la publicación del tercer tomo en inglés para fines de 2001.

¹¹⁷ Cf. nota 66.

3.5. R. E. BROWN

Para completar la amplísima investigación de J. P. Meier en los temas que aún le faltan por tratar, podría utilizarse la no menos monumental obra de R. E. Brown, «*The Death of the Messiah*»¹¹⁸. Se trata de un completo comentario exegético y teológico, pero que se ocupa también detenidamente del aspecto histórico de todo lo relacionado con la muerte de Jesús y sus causas.

Menciona y aplica los criterios de historicidad, de los que hace una breve presentación: 1) Criterio de la atestación múltiple; 2) Criterio de la coherencia; 3) Criterio de la dificultad o «embarrassment» para la Iglesia primitiva; 4) Criterio de la discontinuidad o desemejanza. También es consciente de las limitaciones de nuestro conocimiento histórico de los tiempos de Jesús en el marco de la Judea bajo el poder de los prefectos o procuradores romanos¹¹⁹. El resultado es que hay mucho de información histórica en los relatos evangélicos de la pasión y muerte de Jesús¹²⁰.

4. CONCLUSIÓN

Para resumir la «Third Quest» o la investigación sobre el Jesús histórico en los últimos quince años, podemos decir con J. P. Meier, que a pesar de los discutibles métodos y posiciones del «Jesús Seminar», esta investigación ha producido siete notables avances con respecto a las «investigaciones» anteriores:

- 1) La «Third Quest» tiene un carácter ecuménico e internacional.
- 2) Clarifica la cuestión de las fuentes fiables.
- 3) Presenta un cuadro más preciso del judaísmo del siglo I.
- 4) Emplea nuevas profundizaciones de la arqueología, filología y sociología.
- 5) Clarifica la aplicación de los criterios de historicidad.

¹¹⁸ RAYMOND E. BROWN, S. S., *The Death of the Messiah*, 2 vols., London/New York 1994, 1.608 pp. en total.

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 17-24.

¹²⁰ Para más información sobre la realidad histórica de la pasión y muerte de Jesús, puede verse la exhaustiva obra de JOSEF BLINZLER, *Der Prozess Jesu*, vierte, erneut revidierte Auflage, Regensburg 1969. La traducción española es anterior a esta 4.^a edición y tiene mucha menos información.

- 6) Concede la debida atención a la tradición de los milagros.
- 7) Toma con toda seriedad la «judeidad» de Jesús¹²¹.

Si del método se pasa a los contenidos, parece acertado afirmar que el común denominador de las reconstrucciones históricas de I. H. Marshall, E. P. Sanders, G. Theissen, J. P. Meier y R. E. Brown, que con mayor o menor extensión hemos resumido más arriba, puede aceptarse como fiable históricamente.

Al volver la mirada a las preguntas y posiciones mencionadas al principio, la lectura «fundamentalista» o literalista «que confunde ingenuamente el estadio final de la tradición evangélica (lo que los evangelistas han escrito) con el estadio inicial (las acciones y palabras del Jesús de la historia)» debería quedar radicalmente excluida de la lectura cristiana de la Biblia, de la catequesis, de la predicación y de la teología, como recomienda la Pontificia Comisión Bíblica¹²².

Por otra parte, los resultados de los historiadores más serios confirman lo que decía uno de ellos: «a pesar de todo el desarrollo que la tradición haya podido experimentar, la imagen que presentan los evangelios está sustancialmente basada en lo que sucedió realmente»¹²³ en la vida y actividad de Jesús.

Es lo que con otras palabras decía la Constitución *Dei Verbum*: «La santa madre Iglesia firme y constantísimamente ha mantenido y mantiene que los cuatro referidos evangelios, cuya historicidad afirma sin vacilar, comunican con fidelidad lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres realmente hizo y enseñó para la salvación eterna de los hombres»¹²⁴; si bien a continuación describe el proceso de tradición de la predicación apostólica primitiva y la labor redaccional de los evangelistas. Con ello está claro que la «historicidad» de los evangelios no comprende el tenor literal de todas las palabras de Jesús ni los pormenores de los relatos evangélicos.

¹²¹ Sumario del artículo: J. P. MEIER, *The Present State*: *Biblica* 80 (1999) 59.

¹²² PCB, *La interpretación*, p. 65.

¹²³ Cf. nota 66.

¹²⁴ «Dei Verbum», n. 19.