

LA BÚSQUEDA DEL JESÚS HISTÓRICO *UNA CRÓNICA*

JUAN J. BARTOLOMÉ, SDB
INSTITUTO SUPERIOR DE TEOLOGÍA "DON BOSCO"
MADRID

El retorno al Jesús histórico sin pasar por el Cristo confesado Hijo de Dios, tantas veces intentado, es una empresa específicamente moderna y, si es que del todo viable, en parte fallida.

Es moderna, porque los métodos de investigación que la hicieron posible nacieron a finales del siglo XVII. Fue entonces cuando, puesto entre paréntesis el carácter sacro y normativo del texto bíblico, empezó a ser considerado como obra literaria y producto de una época pretérita. En consecuencia, fue posible someter los evangelios a una crítica que se interesaba más por la forma literaria, el lugar social de su producción y la historicidad de lo afirmado que por su carácter sagrado, el contenido teológico o la intención primera.

La investigación crítica sobre Jesús de Nazaret no ha podido aún alcanzar su objetivo de lleno. Voluntariamente desligada de cuanto pudiera ser visto como afirmación dogmática o concepción tradicional de las iglesias cristianas, ha tenido que aceptar a regañadientes que jamás se ha dado una imagen neutra de Jesús, que no presuponga ya la fe en Cristo: toda narración de su vida fue, en su origen, evangelio predicado. Ya que no existen fuentes históricas sobre el Jesús de Nazaret, que no sean *primo et per se* testimonios de fe, la crítica tropieza irremediablemente con una tradición sobre Jesús, conjunto de noticias sobre sus actos y sus palabras, sobre su vida y su muerte, que, además de parca en información, es notoriamente partidista: fue formada y transmitida por hombres en él creyentes.

Ello no obstante, el Jesús histórico interesará al hombre creyente mientras éste se comprenda a sí mismo como ser histórico¹. El problema no está, pues, en el intento de rescatar a Jesús de la tradición evangélica y devolverlo a la historia humana, sino en los motivos por lo que esta búsqueda se inicia y en los presupuestos desde los que se parte.

I. RESEÑA DEL RETORNO AL JESÚS HISTÓRICO

La historia de la investigación sobre Jesús es parte importante de la historia de la teología evangélica alemana de los tres últimos siglos, o, como escribió su primer y mejor cronista, "la hazaña más grandiosa de la teología alemana"². La afirmación, ajustada a verdad hasta bien mediado el siglo XX, ayuda a situar el origen histórico e individualar los presupuestos teóricos del movimiento de retorno a Jesús de Nazaret.

1. Preliminares

La Reforma, que pretendió renovar la vida cristiana sobre la base única del testimonio de la Escritura, introdujo en la práctica la marginación de la mediación eclesial en el acceso al Cristo de la fe. El acceso a la Palabra de Dios tenía que estar abierto a todos, pues en ella se ofrecía salvación para todos. Que la Escritura fuera en sí misma inteligible hacía innecesaria cualquier intermediario³.

¹ Cf. J. PELIKAN, *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (Princeton 1985) que enumera hasta 18 imágenes de Jesús.

² A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús* (Valencia 1990) 51. Cf. W. TRILLING, "Geschichte und Ergebnisse der historisch-kritischen Jesusforschung", en F. J. SCHIERSE (ed.), *Jesus von Nazareth* (Mainz 1973) 187-213. Una selección de textos desde 1778 a 1984 puede verse en M. BAUMOTTE (ed.), *Die Frage nach dem historischen Jesus*. Texte aus drei Jahrhunderten (Gütersloh 1985). Para la más reciente investigación, cf. W. G. KÜMMEL, *Dreissig Jahre Jesusforschung* (1950-1980) (Königstein-Bonn 1985); ID., "Jesusforschung seit 1981. I: Forschungsgeschichte, Methodenfragen": *TR* 53 (1988) 229-249; "Jesusforschung seit 1981. II: Gesamtdarstellungen": *TR* 54 (1989) 1-53; *TR* 55 (1990) 21-45; *TR* 56 (1991) 27-53.391-420; ID., W. G. KÜMMEL, *Vierzig Jahre Jesus-Forschung (1950-1990)* (Wennheim 1994). Otras crónicas de la investigación, en lengua inglesa, pueden consultarse en G. AULÉN, *Jesus in Contemporary Historical Research* (Philadelphia 1976); W. B. TATUM, *In Quest of Jesus. A Guidebook* (Atlanta 1982); W. S. KISSINGER, *The Lives of Jesus*. (New York-London 1984); C. A. EVANS, *Lives of Jesus Research. An Annotated Bibliography* (Leiden-New York-Kopenhagen-Köln 1989).

³ "Es musz yhe die heilige schrift klerer leichter unnd gewisser sein den aller anderer schrift... Sie ist allein der recht lehenherr und meister uber alle schrift unnd lere auff erden" (Lutero, WA VIII 317.)

Esta ruptura entre fe común y su tradición eclesial se consumó en la Ilustración⁴, cuando se estableció la capacidad de la razón humana para llegar a la verdad y su autonomía frente a todo dato recibido y no sometido a confirmación crítica⁵. Al centrarse esta nueva sensibilidad en los datos bíblicos, se arrebató al dominio de la tradición la comprensión de la Escritura, que empezó a ser considerada prioritariamente como literatura antigua.

El programa de la Reforma '*Cristo sin Iglesia*' fue aceptado y consolidado por la Ilustración, que le dotó, además y por vez primera, de una metodología científica: curiosamente al grito, profundamente creyente, del *solus Christus* sucedió el proyecto iluminado del *solus Iesus*. Pero éste no nacía del interés creyente en la persona de Jesús de Nazaret, sino desde posiciones racionalistas, nacidas en el deísmo inglés⁶, claramente antidogmáticas y, por ende, antieclesiales. La *vuelta al Jesús histórico* fue, en su origen, un proyecto que pretendía rescatar a Jesús de Nazaret de la interpretación dogmática, en la que las iglesias cristianas legitimaban supuestamente su autoridad⁷.

2. La 'primera' búsqueda (1778-1906)

La publicación en 1774-1778 de los llamados *Fragmente des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, con Gotthold E. Lessing (1729-1781) como editor, ha

⁴ D. GEORGI, "The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism": *HTR* 85 (1992) 51-83, ha situado el inicio de la búsqueda de Jesús no en tiempos del Iluminismo, sino, siglos antes, en el Medievo; cree que el retorno al Jesús histórico tiene que ver con el surgimiento de la conciencia burguesa.

⁵ W. B. TATUM, o. c., 93. El elemento unificador del pensamiento ilustrado era su rechazo de lo sobrenatural, según E. TROELTSCH, *Gesammelte Schriften* III (Leipzig-Berlin 1927) 131. "The Enlightenment's raising of the question of Jesus was done in a radically misleading manner, which still has profound effects on the research of today. The Enlightenment notoriously insisted on splitting apart history and faith, facts and values, religion and politics, nature and supernature" (N. T. WRIGHT, *The Challenge of Jesus. Rediscovering Who Jesus Was and Is* [Downers Grove, IL 1999] 21).

⁶ Cf. C. BROWN, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids 1984) 108; cf. ID., *Jesus in European Protestant Thought 1778-1860* (Grand Rapids 1985) 50-55.

⁷ La postura sigue siendo actual en algunos sectores antieclesiales. Hace unos años el periodista R. AUGSTEIN, se preguntaba con qué derecho se apoyan las iglesias cristianas en un Jesús que no existió, en una doctrina que no enseñó, en un poder pleno que no concedió y en una filiación divina que él mismo no tuvo como posible ni pretendió (*Jesus Menschensohn* [Gutersloh 1972] 7). La reconstrucción del Jesús histórico, según P. HOLLENBACH, tendría como objetivo "to overthrow, not simply correct, the mistake called Christianity" ("The Historical Jesus Question in North America Today": *BTB* 19 [1989] 20); en la misma línea, R. W. FUNK, *Honest to Jesus. Jesus for a New Millennium* (San Francisco 1996) 19-20, 305-310.

sido marcado como el comienzo histórico de la época de las vidas de Jesús⁸. Lessing no se identificaba con el contenido de lo publicado, aunque creyó necesaria su edición. El verdadero autor, Hermann S. Reimarus (1694-1768), un orientalista, ferviente creyente y convencido deísta, que defendió la validez de una religión natural sobre el ateísmo, no se había atrevido a publicar su manuscrito en vida. De uno de sus fragmentos, el séptimo, sin duda el más famoso, titulado 'Vom Zwecke Jesu und seine Jünger', piensa Schweitzer que se trató "no sólo de uno de los mayores acontecimientos de la historia del espíritu crítico, sino además de una obra maestra de la literatura mundial"⁹.

En él Reimarus probaba la diferencia básica que media entre la predicación de Jesús y la de sus apóstoles. Había que distinguir entre cuanto Jesús había dicho y enseñado realmente y cuanto sobre él narraron sus discípulos. Jesús no habría predicado ni una nueva fe ni una radicalización del judaísmo; tan sólo habría pretendido una seria profundización en la práctica de la ley y un objetivo político, proclamarse mesías y liberar a Israel. El centro de su doctrina vendría recogido por Mc 1,14-15, en el sentido y horizonte de la esperanza judía en torno a un libertador mesiánico terreno. El fracaso de su empresa, ser reconocido Mesías en Jerusalén, lo llevó a una muerte inevitable. Habrían sido sus discípulos quienes forjaron el fraude, al dar sentido universal y espiritual a su muerte en cruz, convirtiendo en siervo sufriente a quien buscó una liberación nacionalista y al proclamarlo hijo del hombre que ha de venir, apoyados en las expectativas apocalípticas de sus contemporáneos. Este sistema apostólico no se hubiera sostenido, de no haberse afirmado la resurrección del Mesías Jesús, dato que escapa a la comprobación histórica, ahora como entonces. La doctrina apostólica creó, pues, aquello en lo que Jesús no había pensado nunca, una iglesia.

Las afirmaciones de Reimarus no resistirían hoy a la crítica que él mismo aplicó por vez primera¹⁰; pero, en cierto modo, individúan los grandes temas de

⁸ W. S. KISSINGER, o. c., 14. No sólo de ellas. La publicación anunciaba además un nuevo modo de investigación en la exégesis bíblica (D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* [Darmstadt 1989] 27-28). Con todo, iniciar con REIMARUS la investigación crítica es una convención, sino falaz sí interesada, impuesta por su primer historiador; cf. N. T. WRIGHT, "Jesus, Quest for the Historical", en *ADB* III 796-802; C. BROWN, *Jesus*, 29-59.

⁹ A. SCHWEITZER, o. c., 67. Los fragmentos han sido publicados en versión inglesa por C. H. TALBERT, *Reimarus. Fragments* (Philadelphia 1970); en alemán, G. ALEXANDER (ed.), *H. S. Reimarus, Apologie, oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes* (Frankfurt am Main 1972).

¹⁰ Ello no obsta a que sigan proponiéndose hoy alguna de sus tesis fundamentales. Así, por ejemplo, R. J. HOFFMANN, *Jesus Outside the Gospels* (New York 1984) 127: "El Jesús *histórico* no sobrevivió en la memoria de los miembros o enemigos del culto cristiano. Las necesidades de la

la investigación bíblica: "*la diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, el carácter escatológico del mensaje de Jesús y el consecuente problema del retraso de la parusía, el motivo del Jesús político y el problema de la espiritualización tardía de su mensaje*"¹¹ por obra de sus seguidores. El ataque de Reimarus contra la dogmática cristológica fue tan profundo y riguroso que, probablemente por ello, pasó un tanto desapercibido entre sus contemporáneos; por vez primera se redujo el Jesús-objeto de fe a Jesús-sujeto histórico; Dios quedaba por ahora, y en consonancia con los requisitos deístas, fuera de toda duda o crítica, pero ya no era el Dios de Jesucristo. Tal vez la mejor aportación de Reimarus sea, además de haber puesto el problema con nitidez, el de haberlo planteado separando la predicación de Jesús de la proclamación apostólica; se asomó, mediante ello, la discusión en torno a la aportación de Jesús de Nazaret al nacimiento del cristianismo como movimiento religioso dentro del judaísmo, una cuestión aún abierta.

a) Los inicios.

El Racionalismo del siglo XVIII, preocupado por basar racionalmente la religión sobre presupuestos deístas, se desinteresó por los aspectos dogmáticos de la fe y se centró en la figura de un Jesús maestro de moral y predicador ilustrado; para favorecer la aceptación de Jesús y su doctrina, se presenta una visión de ellos en consonancia con los cánones de la razón.

El intento de entender con la razón los evangelios, considerados fuentes fidedignas del Jesús real, encontró la dificultad de explicar los relatos milagrosos. El milagro no tenía cabida en un sistema natural, cerrado en sí mismo y lógico, dominado por el principio de causalidad; nada podría darse en realidad que no pudiera ser explicado racionalmente: lo sobrenatural de los relatos evangélicos debía comprenderse de forma natural, es decir, según presupuestos lógicos. De la Escritura importaba sólo cuanto perfeccionara moralmente al hombre, lo que fuera ejemplar o didáctico.

El autor más consecuentemente racionalista fue Heinrich E. G. Paulus (1761-1851), que buscaba ganar una visión pragmática de la vida histórica de Jesús, presuponiendo que toda afirmación evangélica tenía como sustento un

iglesia primitiva –estrategias de defensa lo mismo que proselitismo misionero– se combinaron para asegurar que el Jesús histórico permaneciera amortajado e irrecuperablemente enterrado. Sólo las esperanzas de sus seguidores escaparon a la tumba”.

¹¹ W. KASPER, *Jesús, el Cristo* (Salamanca 1978) 33. “The work itself and the controversy it provoked were portents of the many storms which were to rage throughout the nineteenth century and which even today give little indications of subsiding” (COLLIN, *Jesus*, 1).

hecho real, pero que las verdaderas dimensiones de ese hecho no fueron siempre entendidas, al ser explicadas sobrenaturalmente. En su obra *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*. 2 vols. (Heidelberg 1828) se nota que la problemática en torno a los milagros es su principal preocupación; en realidad, no es más que una armonización de los evangelios con notas explicativas; falta completamente una comprensión histórica de Jesús de Nazaret así como una previa crítica de las fuentes documentales; cree que los discípulos de Jesús creían sinceramente en la actuación tautúrgica de Jesús, al no conocer las leyes de la naturaleza; el prurito por lo milagroso propio del genio judío explicaría el carácter extraordinario de la tradición evangélica. Para Paulus, tan racionalista como creyente, la enseñanza y la persona de Jesús no precisarían de la garantía de lo portentoso y por ello trata de dar una explicación 'lógica' a cada relato de milagro.

Karl A. von Hase (1800-1890), aun permaneciendo racionalista, inició una superación con su obra *Das Leben Jesu zunächst für akademische Vorlesungen. Ein Lehrbuch* (Leipzig 1829), puesto que bosquejaba por vez primera una aproximación histórica a Jesús; de un lado, estableció que no se debía afirmar más de lo que en las fuentes estuviera dicho, dejando por tanto importantes cuestiones históricas sin decidir, dado el silencio documental; de otro lado, y mucho más importante, al afirmar la evolución del Jesús histórico en sus ideas escatológicas, introdujo la psicología individual en el estudio de Jesús y creó la imagen moderna de un Jesús sujeto a progreso en su conciencia y comprensión. Es probable que ni él mismo se percatara de las implicaciones teológicas e históricas de sus tesis.

Cuando el Romanticismo descubrió el pasado de los pueblos en sus leyendas y tradiciones, aportó una comprensión de la realidad que el racionalismo había ignorado: usos y costumbres, sagas y narraciones populares transmiten auténticas experiencias humanas dignas de ser revividas; su plasmación en los mitos contenía siempre un fondo de realidad entretejido en formulaciones folklóricas. El siglo XIX pudo así, dentro de la investigación bíblica, centrarse predominantemente en un criticismo histórico; además, como soporte teórico, pudo apoyarse en la filosofía de la historia de Georg W. F. Hegel (1770-1831); con estos elementos, la investigación sobre la vida de Jesús se tiñó de historicismo, a veces tan radical que llegó a oscurecer la metodología crítica que el racionalismo anterior había puesto en boga.

David F. Strauss (1808-1874) es, sin duda, el hombre más representativo de esta época; con sólo 27 años publicó en 1835 una monumental obra, *Das Leben Jesus, kritisch bearbeitet* (Tübingen 1835-1836), la cual, a pesar del recha-

zo y el escándalo que provocó en círculos oficiales y pietistas, introdujo una revolución en la teología y en la fe cristianas¹²; censurado y separado de su cátedra en Tübinga, se convirtió en escritor e investigador. Bajo el influjo de la concepción romántica de la historia, reaccionó ante la lectura de unos apuntes de clase de Friedrich E. D. Schleiermacher (1768-1834); había sido éste el primer teólogo que se había atrevido a abordar el tema desde su cátedra en Berlín, en 1832, y definía a Jesús como eximio ejemplo de la autoconciencia de lo divino en el hombre. La obra de Strauss pretendió una tercera vía entre el radicalismo racionalista, que reducía la historia de Jesús a una noble ética, y el tradicionalismo sobrenaturalista de los conservadores, que seguía representando al Jesús histórico desde posiciones del dogma cristiano.

Strauss proponía la interpretación mítica de los evangelios para llegar a reconstruir los datos reales de la vida de Jesús, sin tener que abandonar la fe eclesial¹³. Reconocía que, tras los relatos evangélicos, había un fondo histórico entrettejido en fórmulas y narraciones populares, producto espontáneo de la fe de los discípulos, a las que llamó *mitos*. Mito evangélico sería toda narración que, referida a Jesús, no fuera tanto constatación de lo realmente sucedido, sino expresión de la idea que de él se habían formado sus seguidores; con semejante concepto no había que recurrir ni a explicaciones extranaturales ni a acusaciones de fraude, ni hacía falta convertir todo el evangelio a hechos normales. Las esperanzas mesiánicas judías y la personalidad y el destino trágico de Jesús serían los motivos originantes de que de un hombre concreto se pudiera pasar a contar la historia de un personaje ideal¹⁴. Strauss llegó a creer que su interpretación no hacía más que servir a la fe tradicional de las Iglesias; el idealismo hegeliano se había apoderado de la cuestión del Jesús histórico.

¹² CONZELMANN, "Jesus", 619. Una valoración del libro, puede verse en BROWN, *Thought*, 187-204; sobre su persona y pensamiento, ver K. BARTH, *D. Fr. Strauss als Theologe* (Zollikon 1948); E. WOLF, "Die Verlegenheit der Theologie. D. Fr. Strauss und die Bibelkritik", en *Libertas christiana*. Fs F. Delekat (München 1957) 219-239; H. HARRIS, *David F. Strauss und his Theology* (Cambridge 1973).

¹³ El punto de partida de este autor es "la utilización de la categoría de mito en toda la historia de la vida de Jesús y en descubrir presente en todas sus partes narraciones, o al menos adiciones míticas" (D. F. STRAUSS, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet I* [Tübingen 1835] 50).

¹⁴ "Habrà que pensar en una comunidad joven, que entusiasmada con su fundador tanto más lo honra, cuanto más inesperada y trágicamente le ha sido arrebatado, una comunidad llena de nuevas ideas..., que no se las adueña ni las expresa como ideas abstractas o conceptos, sino sólo en forma de fantasías concretas: en tales circunstancias tuvo que surgir lo que surgió, una serie de narraciones sacras, a través de las cuales una gran cantidad de nuevas ideas, unas alimentadas por Jesús, otras más antiguas, le fueron atribuidas como momentos de su vida" (STRAUSS, o. c., 71-72).

Resultado de su lectura mítica fue que Strauss apenas pudo presentar una narración evangélica que le mereciera garantía de historicidad; desde el principio al fin, todo el evangelio está dominado por un lenguaje mítico. Tan sólo en un punto es fidedigna la tradición sobre Jesús: cuando habla de su conciencia mesiánica, a la que Jesús habría llegado paulatinamente; también le parecía a Strauss probable que Jesús, antes de morir, hubiera pensado en su retorno victorioso. Sus seguidores hicieron de él un personaje ideal: las esperanzas mesiánicas del pueblo judío y la personalidad y obra histórica de Jesús fueron la base de su mitificación.

Aunque el intento de Strauss partía de presupuestos apriorísticos, dejó al descubierto un problema clave de la formación de los evangelios, al distinguir entre hechos originarios que radicaba en la interpretación aportada por la comunidad que los transmitía. Desde el punto de vista de las fuentes, Strauss se negó, a diferencia de la crítica anterior, a considerar el cuarto evangelio como digno de ser tenido en cuenta; lo entendía como testigo de un estadio desarrollado en el proceso mitificador de Jesús, presente en la tradición evangélica; sólo el testimonio sinóptico le merecía consideración.

Puede echarse en falta en el sistema de Strauss, precisamente, no haberse planteado la cuestión de las relaciones literarias entre los sinópticos, así como el que considerara a Mc como un resumen no logrado de Mt. Pero son, sin duda, su teoría del *mito*, demasiado imprecisa por romántica, y su dependencia del pensamiento hegeliano los elementos más discutibles, al tiempo que la razón de su originalidad. Hasta ahora la crítica se había apoyado más en concepciones filosóficas que en el estudio literario de las fuentes. Las ideas de Strauss fueron rechazadas con tal dureza que el autor tuvo que desdecirse en sucesivas ediciones, que no conocieron el influjo de su obra primera, y dejar, incluso, la enseñanza.

b) El triunfo de la razón: la imagen liberal de Jesús.

La investigación racionalista había individuado los problemas. Pero sus soluciones surgían más de la sensibilidad cultural imperante que de la crítica literaria de los evangelios, más de prejuicios dogmáticos que de análisis del texto. El escepticismo histórico, fruto de un exacerbado racionalismo, y el escaso trabajo directo sobre las fuentes literarias, que había propiciado, llevaron, como reacción, a estudiar los evangelios como obras literarias y como fuentes documentales históricas. Estas deficiencias, una vez advertidas, tuvieron que ser afrontadas.

Independientes entre sí, Christian G. Wilke (1788-1854)¹⁵ y Christian H. Weisse (1801-1866)¹⁶, llegaban simultáneamente a una comprensión idéntica del problema sinóptico: Mc y una colección de sentencias de Jesús, llamada *Quelle*, estarían en el origen de la tradición evangélica. Esta hipótesis quedó ratificada más tarde por la investigación de Heinrich J. Holtzmann (1832-1910), *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter* (Leipzig 1863), que ha elevado a axioma en la investigación crítica la teoría de las dos fuentes¹⁷; en un primer momento, propuso que Mc dependía de un documento apostólico, una especie de evangelio primitivo, que serviría de fuente también a Mt y Lc; más tarde, renunció a ese documento, para defender la dependencia directa de Mc por parte de Mt y Lc.

Sobre esta base se confió poder reconstruir con seguridad la vida de Jesús, Weisse, que había saludado el libro de Strauss como el momento de la reconciliación entre filosofía y religión y se sentía comprometido en seguir este proyecto, esbozó una imagen histórica de Jesús desde los nuevos presupuestos literarios. Su visión de Jesús eliminaba la espera de un final inminente, como indigna de un espíritu tan noble; e interpretaba el juicio predicado por Jesús como suceso interior, una conversión individual; de ahí se seguía la espiritualización del mensaje de Jesús y la sicologización de su persona, con el agravante de que tanto Weiss como Holtzmann creyeron que semejante imagen liberal de Jesús de Nazaret era consecuencia lógica de la primacía literaria e histórica de Mc.

De este modo, a fines del siglo XIX, se llegaba a un cierto consenso en la investigación, del que raras voces se atrevieron a discrepar. Una de ellas fue la de Martin Kähler (1835-1912), el teólogo dogmático que alzó su protesta contra la reducción que la crítica histórica hacía del acontecimiento salvador de Cristo en su célebre opúsculo *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus* (Leipzig 1892); defendía con fuerza que en el kerigma primitivo está el posible acceso al único Jesús real; el Cristo viviente, el Señor resucitado, afirmó con más convicción que éxito, era el Cristo predicado por los apóstoles y no el Jesús de la historia: el llamado Jesús histórico no era más que una reconstrucción del investigador, por lo que no podía ser relevante para la fe; no hay más Cristo real que el Cristo creído y proclamado. La certeza de la fe

¹⁵ *Der Urevangelist* oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis der drei ersten Evangelisten (Dresden-Leipzig 1838).

¹⁶ *Die evangelische Geschichte* kritisch und philosophisch bearbeitet (Leipzig 1838).

¹⁷ "The history of the Synoptic Problem subsequent to Holtzmann's epoch-making synthesis of 1836 is mainly the history of the triumph of the two-document hypothesis" (W. R. FARMER, *The Synoptic Problem. A Critical Analysis* [Macon, GA 1976] 48).

cristiana no reposa en la investigación histórica. Sus posiciones no encontraron eco inmediato, hasta que su afirmación sobre la primacía del kerigma fue recuperada por la teología dialéctica de Karl Barth (1886-1968) y Rudolf Bultmann (1884-1976)¹⁸.

Las vidas de Jesús, que se siguieron escribiendo, correspondían a los postulados de la investigación liberal: de una parte, el concepto de reino de Dios quedaba espiritualizado e interiorizado, con lo que perdía agresividad y concreción. Sea que se entendiera como una entidad cósmica, bajo influencia apocalíptica, sea que se lo quisiera ver restringido a los límites del pueblo judío, el reinado de Dios sería algo interior al creyente; su predicador, Jesús de Nazaret, habría hablado de un Dios Padre y del valor infinito del alma humana; éstos eran los elementos esenciales de su doctrina. Por otra parte, se aplicó como principio para esclarecer la personalidad de Jesús el del progresivo desarrollo que sufrió no ya sólo su predicación, sino, en especial, la conciencia que de sí y de su misión tuvo; para lograrlo, se cubrían los silencios de la narración evangélica con reflexiones psicologizantes y se desprestigió cuanto de escatológico pudiera tener la predicación de Jesús como simple tributo de éste a las ideas de su tiempo¹⁹.

Típico representante de esta escuela fue el gran historiador de los dogmas, Adolf von Harnack (1851-1930), que en *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1901) publicó el texto de un curso de lecciones universitarias. Aunque defendía

¹⁸ En la actualidad L. T. JOHNSON (*The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* [San Francisco 1966] 81-166), crítico convencido de la tercera búsqueda y, en especial, de los métodos y resultados del *Jesus Seminar*, se reconoce sin ambages su seguidor. Cf. L. T. JOHNSON, "The Humanity of Jesus. What's at Stake in the Quest for the Historical Jesus", en C. J. D. CROSSAN - L. T. JOHNSON - W. H. KELBER, *The Jesus Controversy. Perspectives in Conflict* (Harrisburg 1999) 48-74. 69, n. 71. En la misma línea, M. BOCKMUEHL, *This Jesus. Martyr, Lord, Messiah* (Downers Grove 1996) 166-167.

¹⁹ Ejemplo típico de este momento es la obra de E. RENAN (1823-1892), *Vie de Jésus* (Paris 1863). Primera biografía *moderna* publicada en un país católico tuvo un éxito sin precedentes y abrió el camino a nuevas presentaciones de la vida de Jesús. Tras lograr diez ediciones en el primer año de su publicación, fue traducida en inglés (1863), alemán (1864), castellano (1865) y ruso (1906). A través de ella llegó al gran público los resultados de la investigación liberal; fue redactada casi totalmente durante un viaje a Tierra Santa y se distinguía de las otras vidas por su estilo literario cuidado y un conocimiento del ambiente palestino de primera mano; a veces emotivo, a veces radical (la resurrección de Lázaro habría sido un montaje del mismo Jesús), buscaba hacer creíble el relato evangélico con explicaciones de tipo naturalista; afirmó una evolución interior en Jesús, amable predicador en Galilea que fue perdiendo a las masas a medida que radicalizaba sus exigencias, revolucionario implantador del reino de Dios en Jerusalén. Cf. BROWN, *Thought*, 233-238; C. ALLEN, *The Human Christ: The Search for the Historical Jesus* (New York-London 1998) 183-189.

su valor como documento histórico, los evangelios no eran crónica de lo sucedido sino escritos proselitistas que buscaban suscitar la fe en la persona de Jesús; reflejaban la impresión que había causado en sus discípulos. Reconstruir su predicación y sus intereses era describir la esencia del cristianismo: Jesús sería un maestro de religión y un eximio moralizador, que predicó la paternidad universal de Dios, el amor fraterno como justicia mejor y el valor inalienable de la persona humana; su evangelio, que tenía al Padre como tema y no al Hijo, se separaba netamente del mundo del AT, cuya exclusión del canon eclesial postulaba; el reino por él anunciado poco tenía que ver con las expectativas de Israel, pues se resolvía en una íntima relación con Dios Padre y la renovación espiritual del creyente.

Esta visión de Jesús era típico producto de una sociedad demasiado satisfecha de sí misma, como para alentar una esperanza que la trascendiera; demasiado filantrópica, como para ser simplemente cristiana; demasiado moderna, como para sentirse en deuda con la cultura judía²⁰. Pocas veces ha estado el cristianismo en tan grave peligro de diluirse en ideología, al servicio de una clase de creyentes bienpensantes e ilustrados. Ello no obstante, habrá que admitir, como valor positivo, que el proyecto de la teología liberal, conocer a Jesús como realmente fue, "*reflejaba, en el fondo, un deseo intenso de recuperar para la fe el valor de la persona histórica de Jesús*"; su intención más profunda era "*encontrar una interpretación del dogma adecuada a la nueva conciencia histórica*"²¹.

Las versiones liberales de la vida de Jesús seguirán predominando hasta iniciado el siglo XX. Tras la sobrecogedora experiencia de la primera guerra mundial, algo quedó quebrado en la conciencia creyente europea, que advirtió la inutilidad de unas imágenes de Jesús construidas según el espíritu de la época²². El intento de acercamiento al Jesús histórico debía apoyarse en fuentes seguras; la crítica histórica y literaria de éstas había hecho surgir la desconfianza en ellas.

²⁰ "This character-assassination of first-century Judaism in order to portray the distinctiveness of Jesus is... a disturbing feature of many 'liberal' lives of Jesus" (J. K. RICHES, *A Century of New Testament Study* [Cambridge 1993] 19).

²¹ PALACIO, *Jesucristo* 26-27. Cf. AULEN, *Jesus* 3-5.

²² No está de más recordar que "any book that presents itself as a 'life' of Jesus with detailed chronologizing and psychologizing, whatever its date, represents in some sense a throwback to the 'old quest'" (W. B. TATUM, *o. c.*, 96).

c) Retorno del escepticismo²³ (1906-1953).

En los albores del siglo XX, el descubrimiento de nuevos textos religiosos favoreció el estudio comparado de las fuentes cristianas con otros escritos de movimientos afines en su entorno geográfico.

La llamada Escuela de la 'Historia de las Religiones' comprendió el mundo bíblico como parte integrante de la cultura religiosa del Oriente próximo²⁴, despojándolo de su originalidad; el cristianismo aparecía como un movimiento sincretista, en el que los más diversos elementos (judíos, helenísticos, místicos) habían confluído. En concreto, y por lo que se refiere a la tradición evangélica, volvió a poner de relieve el componente escatológico – el trasfondo netamente judío - de la predicación de Jesús: habría predicado un reino inminente de Dios; toda su actividad encontraría ahí su causa y explicación; intentado acelerar la intervención de Dios y su transformación en el Hijo del hombre, Jesús habría aceptado sufrir incluso la muerte. Este Jesús tenía por fuerza que resultar extraño a nuestro tiempo y era teológicamente irrelevante²⁵.

Johannes Weiss (1863-1914) situó las enseñanzas de Jesús dentro de la corriente apocalíptica judía; en su obra *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingen 1892) defendía que Jesús había predicado un reinado de Dios cercano, pero aún futuro, el cual sólo pudo anunciar, pues su realización dependía de la intervención divina; el mensaje de Jesús iría destinado a crear una nueva moralidad, totalmente dominada por la espera de fin próximo. Jesús de Nazaret

²³ M. J. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, PA 1994) 3, define este período como "the time of 'no quest' in the history of Jesus scholarship. Cf. W. B. TATUM, o. c., 96-100.

²⁴ Siguiendo los principios metodológicos propuestos por Ernst TROELTSCH (1865-1923), Wilhem BOUSSET (1865-1920) defendió el origen espúreo de categorías escatológicas tan judías como *mesías* o *reino de Dios*. El dramático final de Jesús y el entusiasmo que las celebraciones litúrgicas comunitarias favorecieron puso en movimiento un proceso que acabó con la confesión de la divinidad del profeta judío; las religiones del entorno le dieron las pautas: el título *Señor* provendría del helenismo; los relatos de milagros, de las narraciones de los hombres divinos (*Kyrios Christos* [Göttingen 1913]).

²⁵ Tal es la tesis, ampliamente aceptada, del primer cronista de la investigación crítica, A. SCHWEITZER, quien, además, demostró con contundencia que las imágenes de Jesús que diseñaban las 'vidas de Jesús' eran proyección de las convicciones personales de sus autores. La primera edición, *Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* apareció en 1906; la segunda, más ampliada fue publicada en 1913, bajo el título *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. La sexta edición, apareció en 1951 provista de un nuevo prólogo. SCHWEITZER creyó que misión y muerte de Jesús fueron un fracaso: el reino no llegó; pero la mejor parte de su mensaje podría ser recuperado y vivido en cada época. Cf. W. P. WEAVER, *The Historical Jesus in the Twentieth Century* (Harrisburg 1999) 25-44.

poco tenía que ver con el rabino moderno del liberalismo teológico²⁶. En esta misma línea, Albert Schweitzer (1875-1965) escribió su obra *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu* (Tübingen-Leipzig 1901); queriendo esclarecer la problemática en torno a la última cena dentro de una visión consecuente del Jesús histórico, afirmó que durante ella Jesús habría anunciado el reino de Dios inminente (Mc 1,15), se habría presentado como el Mesías por venir, habría aceptado el sufrimiento y la pasión como inevitable (Mc 8,31-33) y habría predicado una moral para el tiempo de íterim que el creyente estaría viviendo. Al no haberse cumplido sus expectativas en torno a la parusía (Mt 10,23), Jesús habría aceptado tener que morir para acelerar la implantación del reino.

Al motivo escatológico en la predicación jesuana se unió el rechazo del llamado *dogma de Marcos*, que, al asegurar la historicidad y primacía literaria de este evangelio, parecía fundamentar la idea del progresivo desarrollo en Jesús de Nazaret, elemento básico en las vidas liberales de Jesús. Tampoco Marcos puede considerarse crónica histórica: en él están ya presentes concepciones dogmáticas derivadas de la fe en Cristo. Wilhelm Wrede (1859-1906)²⁷ probó que Marcos no ofrecería una imagen histórica de la vida de Jesús, estando su relato dominado por la visión teológica de la primitiva comunidad; la imposición de silencio de Jesús a demonios (Mc 1,23-25.34; 3,11-12) o beneficiarios de sus milagros (Mc 1,43-44; 5,43; 7,36), el hablar del reino en parábolas (Mc 4,11) o callar la fe recién expresada de sus discípulos (Mc 8,30) todo obedecía a un preciso montaje redaccional. La conciencia mesiánica de Jesús no sería más que el reflejo de la creencia cristiana que, tras los sucesos pascuales, habría elaborado el llamado 'secreto mesiánico' y lo habría situado después en la vida de Jesús. La obra de Wrede contribuyó a la superación y olvido de una interpretación demasiado psicológica de Jesús e hizo que retornase el escepticismo en la investigación, puesto que, comprendiendo el evangelio de Marcos como producto dogmático de la fe, no podía ser utilizado como fuente histórica. Wrede supo, además, plantear sobre nuevas bases la cuestión en torno a la relación

²⁶ "Weiss' work represented a major advance in the search for an historical understanding of the New Testament. It was not itself the result of great and original research, but it did make striking use of the historical studies of ancient Jewish texts.. Its real originality lay in pressing on the question of how we are to understand and to explain Jesus' s utterances. The model of explanation which Weiss followed was essentially an historical, linguistic one" (J. K. RICHES, o. c., 16).

²⁷ *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums* (Göttingen 1901). El motivo central sigue siendo actual: cf. J. L. BLEVINS, *The Messianic Secret in Markan Research, 1901-1976* (Washington, DC 1981).

entre la predicación del Jesús histórico y la predicación de la comunidad cristiana, una problemática central hasta nuestros días²⁸.

El escepticismo histórico que el trabajo de Wrede había introducido en la investigación, y que acabó con el optimismo liberal, se vio confirmado, posteriormente. Schweitzer había hecho balance de toda la investigación sobre el Jesús histórico y, algo prematuro, levantó acta de su defunción en su obra, un clásico hoy, *Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Tübingen 1906): "el Jesús de Nazaret, que se presentó como Mesías y predicó la moral del reino de Dios, que pretendió instaurarlo en la tierra y murió como consagración de su obra, no ha existido nunca. Es, más bien, la figura que fue dibujada por el racionalismo, animada por el liberalismo y provista por la teología moderna de un ropaje histórico"²⁹. En la historia de la investigación cada generación habría imaginado un Jesús afín a sus apetencias y necesidades, alejado del ambiente palestino y de las concepciones escatológicas que caracterizó al rabino de Nazaret³⁰; el Jesús histórico fue, y ha de permanecer, 'extraño' al hombre moderno; es un enigma.

El abismo se agrandó aún más cuando, al analizar formalmente la predicación cristiana, se estableció su carácter fragmentario y arbitrario. La Escuela de la Historia de las Religiones había iniciado también el estudio de las formas literarias, que nacidas en diversos momentos y para finalidades diferentes dentro de la vida de la comunidad primitiva, habrían tenido un vida independiente hasta verse recogidas en el texto sagrado. El surgimiento de una nueva corriente, la Historia de las Formas, enterró definitivamente la ilusión liberal, al probar con un nuevo, más riguroso, análisis literario de las fuentes que era imposible acceder al Jesús histórico desde ellas.

No sólo se daba por sentado el origen comunitario de la presentación que los evangelios hacen de Jesús; se descubrió, sobre todo, tras ellos una etapa

²⁸ "The first aim was to attack existing views of historical Jesus, by showing the extent to which they were based on subsequent theological speculation by the early church; the second was to attempt a reconstruction of early Christian theological beliefs and apologetic" (J. K. RICHES, o. c., 22).

²⁹ A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, vol. II (Hamburg 1972) 620. "Schweitzer's book was a bombshell, effectively immobilizing historical Jesus research for decades" (M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee* [Louisville 1998] 18). Según R. NIEBUHR, Schweitzer tuvo el valor de devolver al Jesús del NT a la historia y a su época (*Resurrection and Historical Reason* [New York 1933] 20).

³⁰ "Schweitzer's basic claim –that Jesus' ministry is to be understood within an eschatological framework– has become one of the paradigmatic convictions of New Testament scholarship" (M. J. BORG, o. c., 48). Cf. B. CHILTON, *The Kingdom of God in the Teachings of Jesus*. (Philadelphia 1984) 15.

previa, en la que habrían circulado por la comunidad cristiana unidades pequeñas, orales y/o escritas; estas unidades, recuperables en el texto actual con cierta facilidad, tenían características formales y de contenido propias, que las hacen clasificables y cuyo análisis ayudaría a valorar tanto la intención teológica como el fondo histórico de la tradición. La existencia de tales formas era, por lo demás, dato típico de la literatura antigua y denotaba situaciones y acontecimientos normales de la vida de los pueblos. Quizá sea este segundo aspecto, el entronque de esas unidades literarias en la vida del grupo tradente, la aportación más trascendental de esta nueva metodología; permitió reconstruir la vida de la comunidad cristiana del siglo primero desde la literatura por ella producida.

Este hallazgo daba una importancia única a la labor de la comunidad como creadora y recreadora de esas pequeñas unidades literarias, y ponía especial atención en los ambientes comunitarios donde y para los que habían sido creadas. Quedaba al descubierto un nuevo mundo, todo él tradicional y *'pre-textual'*, donde había quedado expresado el pensamiento de las primeras comunidades. Y se reducía el papel de los evangelistas a simples copiladores, recolectores y transmisores, de tradiciones sobre Jesús. Su obra, los evangelios, no sería más que expresión y fruto de la teología de la comunidad cristiana; en consecuencia, no podrían considerarse fuentes legítimas para escribir vida alguna de Jesús de Nazaret; éste no sería contenido sino presupuesto de la fe y de la predicación cristianas. En la tradición evangélica primó la fe postpascual sobre la memoria histórica; en consecuencia, de Jesús, 'un judío, no un cristiano'³¹, puede decirse bien poco; todo lo que de él sabemos pertenece al kerigma primitivo.

Curiosamente, la publicación de las obras fundamentales de esta corriente fue casi simultánea. Karl L. Schmidt (1891-1951) defendió que el marco histórico en el que los evangelios sitúan la vida de Jesús es creación literaria del redactor³². El orden de la narración, claramente artificial, no reflejaba, pues, la sucesión de los hechos reales ni permitía construir una presunta evolución en la

³¹ J. WELLHAUSEN, *Einleitung in die ersten drei Evangelien* (Berlin 1911) 102. Certera, la frase se convirtió en programa para cuantos dejaron de interesarse por el Jesús histórico por judío y apocalíptico. Cf. H. D. BETZ, "Wellhausen's Dictum 'Jesus was not a Christian, but a Jew' in Light of Present Scholarship": *Studia Theologica* 45 (1991) 83-110.

³² Cf. *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung* (Berlin 1919). Trad. española en R. AGUIRRE - A. RODRÍGUEZ (eds.), "La cuestión del marco de la historia de Jesús: historia y principios", *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles en el siglo XX* (Estella 1996) 17-35.

personalidad del biografiado; sólo en la crónica de la pasión encontraríamos cierta coherencia narrativa e histórica³³.

Questionada la historicidad del marco narrativo de la tradición evangélica, poco se demoró en negarse el valor histórico de sus contenidos. La obra programática de Martin Dibelius (1883-1947) dio nombre al movimiento: *Die Formgeschichte des Evangeliums* (Tübingen 1919)³⁴; en ella el autor identifica la predicación comunitaria como el lugar original de la tradición sobre Jesús y, por ende, de las formas literarias presentes en los relatos evangélicos; tras individualizarlas, las clasifica y analiza a partir del ambiente vital donde han nacido; su análisis es, pues, apriorístico y la clasificación que ofrece difiere, por tanto, de la presentada por Rudolf Bultmann (1884-1978) en *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (Göttingen 1921). Bultmann se proponía dar una imagen de la historia que cada forma había tenido; partiendo del análisis del texto literario, individualizó las unidades más pequeñas, las clasificó y buscó la situación comunitaria que las habría visto nacer. Mucho más radical que Dibelius, y más riguroso en su estudio, tendrá que pronunciarse por la absoluta separación entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; aquél no sería más que el presupuesto del kerigma comunitario, sin pertenecer a su contenido³⁵.

Los presupuestos que actúan en el sistema de Bultmann son varios, y de diverso origen. El análisis histórico-formal le ha llevado al mayor escepticismo: del Jesús histórico únicamente se podría afirmar que nació y vivió, que murió y que se dice que resucitó; sería ilegítimo ir más allá del nivel de estos hechos (*Historie*)³⁶. Bultmann busca, apologeticamente, asentar la fe únicamente en el kerigma pascual (*Geschichte*), ya que la fe ha de vivirse sin pruebas: querer apoyarla en hechos históricos equivaldría a destruirla; no es que no haya nece-

³³ No todos estuvieron de acuerdo con los resultados de Schmidt; C. H. DODD le objetó que el paradigma narrativo utilizado por la tradición evangélica reflejaba, más que las preferencias de sus autores, las líneas de la predicación primitiva (Hch 10,37-42; 13,23-31). Cf. *The Apostolic Preaching and Its Developments* (New York 1936)

³⁴ Cf. E. MCKNIGHT, *What is Form Criticism?* (Philadelphia 1969).

³⁵ "La predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento y no constituye una parte de ésta.. La fe cristiana comienza a existir en el momento en el que existe el kerigma... Este kerigma es, en realidad, Jesucristo, el Crucificado y Resucitado.. Naturalmente, pertenece a sus presupuestos la aparición de Jesús y su predicación" (R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* [Salamanca 2^a1993] 40-41).

³⁶ "Ciertamente soy de la opinión de que no podemos conocer apenas nada de la vida y de la personalidad de Jesús, puesto que las fuentes cristianas no estaban interesadas en ellas, son fragmentarias y llenas de elementos legendarios" (R. BULTMANN, *Jesus* [Tübingen 1926] 11).

sidad de fundar la fe en sucesos históricos, es que no sería legítimo³⁷. La tarea de la teología se ve centrada, y ello constituye un servicio misionero en el mundo de hoy, en la interpretación actualizante del kerigma primitivo; esta actualización se consigue mediante un programa desmitologizador, que se basa en una hermenéutica existencial; se trataría de acercar el kerigma al hombre moderno y, enfrentándolo con Cristo, dejarlo que tome una decisión personal; la consecuencia es obvia: el evangelio acontece en el interior del creyente que lo acoge; el kerigma mira al individuo.

No obstante el hecho de que no existan auténticas fuentes históricas para una vida de Jesús, el problema del Jesús histórico ha seguido encontrando algún tratamiento incluso entre quienes sembraron de indiferencia el proyecto de reconstruir su vida: Rudolf Bultmann, *Jesus* (Tübingen 1926), Martin Dibelius, *Jesus* (Berlín 1966). Contra la tendencia a propagar una reconstrucción de la personalidad de Jesús, Bultmann se propone rehacer los contenidos de su predicación escatológica; los relatos evangélicos serían narraciones litúrgicas expandidas, que culminan en la crónica de la pasión y resurrección; ve a Jesús como profeta y maestro, cuya doctrina se condensa en una llamada a la conversión y encubre elementos cristológicos; entre el kerigma cristiano y la predicación de Jesús no habría otro lazo que el hecho desnudo de la muerte en cruz. Las pocas sentencias auténticas de Jesús que se pudieran rescatar de tradición evangélica, debían ser profundamente reinterpretadas, 'desmitologizadas', si se quería encontrar sentido a formulaciones y contenidos escatológicos³⁸. Menos radical, Dibelius cree que no puede reconstruirse más historia de Jesús que la de sus últimos días; a partir de ahí todo lo que él sabemos son episodios aislados o palabras sin contexto; el reino de Dios, presente y por venir, es la razón del ministerio hasta el punto que su persona y su movimiento son signo de su realización³⁹.

³⁷ "No se puede ir tras el kerigma y utilizarlo como 'fuente' para reconstruir la conciencia mesiánica, la personalidad íntima o el heroísmo del Jesús histórico. El Señor no es Jesús histórico, sino Jesús el Cristo, el predicado" (R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen I* [Tübingen 1972] 208). Una posición ésta que ha sido juzgada como anacrónica por S. BROWN, "Jesús, History and Kerygma. A Hermeneutical Reflection", en H. FRANKEMÖLLE – K. KERTELGE, *Von Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnllka (Freiburg i. Br. 1989) 496.

³⁸ Es lógico, por tanto, que en el libro que R. Bultmann escribió sobre Jesús omitiera la crónica de su vida u obra y expusiera su predicación y enseñanza en exclusiva. Sobre el Jesús histórico no se podría saber apenas nada, pues las fuentes no se preocuparon de él. Cf. K. MATTHIAE, "Der Begriff 'Standpunkt' im Jesusbuch Rudolf Bultmanns", en B. JASPERT (ed.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung* (Darmstadt 1984) 92-121.

³⁹ A pesar de su pionera investigación sobre el estado preliterario de los evangelios, Dibelius no renunció al intento de reconstruir la figura histórica de Jesús (cf. *Jesús*, 9).

Un ataque tan profundo a la validez del Jesús histórico para la vivencia cristiana no tardó en conocer una robusta respuesta. Desde posiciones netamente luteranas⁴⁰, se intentó encontrar en los evangelios al Jesús que fundamentara la fe eclesial⁴¹, recurriendo a una metodología más 'positivista', una que prestara especial atención a la filología, la historia política y el entorno social. Según J. Jeremías (1900-1970), el estudio de la lengua de Jesús, la reconstrucción de sus auténticas palabras, la concepción escatológica de su predicación del reino, la autoridad incontestable de su enseñanza y la pretensión mesiánica de su actuación devolvían la persona de Jesús a la historia de su pueblo⁴². En Jesús de Nazaret Dios llama al hombre y en él se decide la respuesta que el hombre debe a Dios; su persona y su obra histórica son de vital importancia para la fe. La obra de Jeremías, que reflejaba un profundo conocimiento del tiempo de Jesús, estaba motivada en un deseo apologético que nacía de sus convicciones pietistas; quizá por ello no encontró la acogida que merecía.

3. La 'nueva pregunta' por el Jesús histórico (1953-1985)⁴³

Tampoco entre los discípulos de Bultmann todos se sintieron cómodos con su radicalismo antihistórico. Puesto que el maestro, desinteresándose por el Jesús de la historia, había optado por el Cristo predicado, empezaron a preguntarse si el kerigma cristiano no podría anclarse de alguna forma en la predicación prepaschal de Jesús. La misma predicación cristiana imponía esta nueva búsqueda, puesto que daba por descontada la identidad entre el Jesús histórico y el Señor Resucitado.

⁴⁰ La investigación anglosajona, sin dejar el análisis formal de la tradición evangélica, confió más en su valor histórico (T. W. MANSON, "The Life of Jesus. Some Tendencies in Present-Day Research", en W. D. DAVIES - D. DAUBE (eds.), *The Background of the New Testament and Its Eschatology. In Honour of C. H. Dodd* [London 1954] 211-221). Cf. A. M. HUNTER, *The Work and Words of Jesus* (Philadelphia 1950); V. TAYLOR, *The Life and Ministry of Jesus* (Nashville 1955); C. H. DODD, *The Founder of Christianity* (New York 1970).

⁴¹ Por ejempl., J. JEREMÍAS: "Tan sólo el Hijo del hombre y su palabra pueden dar autoridad a la predicación" ("El problema del Jesús histórico", en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento* [Salamanca 1993] 214).

⁴² J. Jeremías, *Neutestamentliche Theologie*. I. Die Verkündigung Jesu (Gütersloh 1971).

⁴³ La fijación de las fechas, aunque artificial, tiene su base: 1953 es el año de la conferencia en Marburg de KÄSEMANN que señaló la ruptura con BULTMANN. 1985 ve la publicación del libro de SANDERS y la creación en Berkeley del *Jesus Seminar* bajo la dirección de R. W. FUNK. Cf. W. B. TATUM, o. c., 102-103.

En este sentido se manifestó en 1953 Ernst Käsemann (1906-1980) durante una célebre conferencia que fue considerada como el manifiesto de un renovado retorno al Jesús histórico⁴⁴. En ella sugería operar con un concepto de historia que incluyera junto al relato de lo acontecido el sentido que lo narrado tuvo para sus protagonistas; sin tradición, no existía historia humana inteligible⁴⁵; no hay narración histórica, sin interpretación⁴⁶. Käsemann reprocha a Bultmann el haber operado dentro de la alternativa *historia/kerigma*, más propia de planteamientos liberales; hay que elaborar un concepto de historia que supere la crónica de los hechos brutos, por exacta que se quiera, que no incluyera la resonancia o sentido que tales sucesos tuvieron para sus protagonistas.

⁴⁴ El mejor cronista de la nueva situación es J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus* (London 1959); reeditado: *A New Quest of the Historical Jesus and Other Essays* (Philadelphia 1983). La nueva tendencia, 'new quest', aceptaba la centralidad del Cristo predicado para la fe, pero rechazaba su extrañamiento del Jesús histórico. Sin éste, el cristianismo sería docetismo o gnosticismo; en la tradición sinóptica se han preservado huellas de este Jesús. La antigua búsqueda era ilegítima e imposible. Con todo, como le achaca W. G. KÜMMEL, la nueva no logrará superar del todo el planteamiento existencialista y kerigmático de su mentor (*Vierzig Jahre Jesús-forschung [1950-1990]* [Wennheim 1994] 6).

⁴⁵ "La mera constatación de unos hechos no basta, sino que se necesita la comprensión de los acontecimientos del pasado, que se hicieron objetivos y que quedaron fijados en unos hechos.. La historia no posee una significación histórica más que en la medida en que, por sus cuestiones y respuestas, habla en nuestro tiempo presente, encontrando por tanto unos intérpretes que entiendan esas cuestiones y esas respuestas para nuestro tiempo y se las presenten. Así es precisamente como la cristiandad primitiva transmitió la historia únicamente en el kerigma" (E. KÄSEMANN, "El problema del Jesús histórico", en *Ensayos exegéticos* [Salamanca 1978] 164-165). Cf. ID., "Sackgassen im Streit um den historischen Jesu", en *Exegetische Versuche und Besinnungen II* (Göttingen 1964) 31-38, donde se oponía tanto a la reducción bultmaniana de la tradición evangélica a simple kerigma como a la identificación del kerigma eclesial con la búsqueda científica de las *ipsisima verba Iesu*, que propugnaba J. JEREMÍAS (*Las parábolas de Jesús* [Estella 1970]; "Características de la *ipsisima vox* de Jesús", en *Abba, o. c.*, 105-111; *La última Cena. Palabras de Jesús* [Madrid 1980]; *Teología del Nuevo Testamento*, 13-57). BULTMANN terció en la controversia negando de forma radical relevancia teológica a la cuestión del Jesús histórico; aceptaba que el kerigma presupone la figura histórica de Jesús, pero afirmaba que la predicación cristiana habría tomado el puesto y la función del Jesús histórico: "el Cristo predicado no es una figura histórica, que pueda estar en continuidad con el Jesús histórico" (*Das Verhältnis der urchristliche Christusbotschaft zum historischen Jesus* [Heidelberg 1960] 6, 17, 26).

⁴⁶ Cf. C. K. BARRETT, *Yesterday, Today, and For Ever. The New Testament Problem*. Inaugural Lecture (Durham 1959) 7. "La tradición evangélica es testimonio de fe, y no crónica histórica. No hay una sola palabra de Jesús, ni una sola historia en los evangelios, que haya sido transmitida únicamente por simple interés histórico" (E. SJÖBERG, *Der verborgene Menschensohn in den Evangelien* [Lund 1955] 216).

Esta integración de crónica e interpretación habría creado la tradición evangélica; y en ella podremos, y debemos, recuperar ciertas tradiciones históricas sobre Jesús. El Jesús histórico no es sólo motivo, ni mero presupuesto, del kerigma primitivo, sino su contenido esencial y su criterio de autenticidad. Así se logra restablecer la continuidad entre el Jesús terreno y el Señor exaltado; la historia concreta es, pues, constitutiva de la fe cristiana: el Jesús histórico no es ni motivo ni origen previo del kerigma primitivo, sino su contenido esencial y su criterio de autenticidad. La búsqueda del Jesús histórico sería, más que legítima, necesaria⁴⁷. El problema era, pues, metodológico: se trataba de asegurar críticamente la presencia de piezas de la historia de Jesús, por fragmentarias que fueran, en el testimonio apostólico.

Un importante avance en esta línea se da cuando el interés de los estudiosos se desplaza del análisis de la tradición evangélica al estudio de la actividad redaccional de los evangelistas⁴⁸; el centro de atención es el estado final del cada evangelio, no lo que hubo antes. Los evangelistas no habrían sido simples transmisores de datos previos, en su conservación y colocación dentro de una secuencia narrativa se mostrarían como verdaderos autores, con un proyecto editorial propio y una concepción personal sobre la persona y obra de Jesús. Ello hizo necesario valorar el texto evangélico en su integridad, respetando su diferente composición, tal como ha llegado a nosotros hoy: su edición última sería efecto, y evidencia al mismo tiempo, de una peculiar teología, que responde no sólo al pensamiento del redactor, sino también a las necesidades de la comunidad para la que fue escrito. El texto evangélico habría pasado por tres

⁴⁷ "Beherrschend ist die Behauptung, der Glaube sei an die geschichtliche Wirklichkeit Jesu als Person gebunden. Andernfalls bleibe der Glaube Illusion... Die Frage wird nicht nach Jesus als Objekt, sondern als Subjekt der Geschichte gestellt, nach seinem individuellen Bewusstsein, seinem Willen, seiner Wirksamkeit, seinem Weg, zugespitzt in der Frage nach seinem Anspruch und seinem Erfolg" (D. GEORGI, "Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung", en *TRE* XX, [1990] 571).

⁴⁸ ⁴⁸ El primer trabajo es de G. BORNKAMM, "Die Sturmstillung im Matthäusevangelium": *WuD* 1 (1948) 49-65, recogido en la obra de colaboración G. BORNKAMM - G. BARTH - H. J. HELD, *Überlieferung und Auslegung des Matthäus-Evangeliums* (Neukirchen 1959). Los estudios básicos de esta corriente son H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (Tübingen 1954); en castellano, *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas* (Madrid 1974). W. Marxsen, *Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktionsgeschichte des Evangeliums* (Göttingen 1956); en castellano, *El evangelista Marcos. Estudio sobre la historia de la redacción del evangelio* (Salamanca 1981). W. TRILLING, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums* (München 1958); en castellano, *El verdadero Israel. Estudio de la teología de Mateo* (Madrid 1974). Sobre el método y su historia, cf. J. ROHDE, *Die redaktionsgeschichtliche Methode. Einführung und Sichtung des Forschungsstandes* (Hamburg 1966); N. PERRIN, *What is Redaction Criticism?* (Philadelphia 1969).

momentos básicos en su formación (Jesús de Nazaret, la predicación cristiana, la redacción escrita); y en consecuencia, reflejaría un triple nivel de historia lo mismo que de teología cristiana⁴⁹

Para identificar la auténtica tradición de Jesús que habrían utilizado, primero, la predicación cristiana, después, los evangelistas, se recurrió a una vía, que evitaba la reconstrucción, siempre hipotética, de las fuentes más antiguas: comparando tradiciones religiosas contemporáneas a la evangélica, se garantizaba un mínimo de historicidad a cuanto no fuera deducible ni del judaísmo, al que perteneció Jesús, ni del primer cristianismo, que le siguió⁵⁰. El principio, conocido como *criterio de diferencia*, era en exceso minimalista; fue completado por otros dos: el *criterio de testimonio múltiple* (una tradición, atestiguada por dos o más testimonios independientes entre sí, tiene más probabilidad de ser auténtica) y el *criterio de coherencia* (las tradiciones que hayan superado, de forma aislada, el criterio de diferencia, han de ser compaginables entre sí).

En vez de buscar la base histórica de la predicación cristiana en los títulos cristológicos que Jesús utiliza en la tradición evangélica (hijo del hombre, Mesías, Hijo de Dios), cuya autenticidad no quedaría al abrigo de toda duda, se prefirió indagar en la conducta y en la predicación de Jesús motivos que mostraran cierta continuidad, por germinal que fuera, entre el kerigma cristiano y la predicación del Jesús histórico⁵¹. La búsqueda de la historia de Jesús tras la predicación cristiana se hace más puntual, los resultados, aunque parciales, son más seguros: la crítica de Jesús a la ley judía, verdadera llamada a la libertad⁵², la inmediatez del reino y su realización en la persona de Jesús⁵³, la revelación del amor de Dios a los pecadores en la conducta y en la predicación de Jesús⁵⁴, la radicalización de la ley como gracia radical que Jesús de Nazaret cumplió⁵⁵, la fe personal de Jesús que le abre a la omnipotencia divina⁵⁶ se

⁴⁹ Esta visión de la prehistoria evangélica, asumida por la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA en la instrucción *Sancta Mater Ecclesia. Instructio de historica evangeliorum veritate* (AAS 56 [1964] 712-718), fue aceptada oficialmente en 1965 cuando el Vaticano II promulgó la *Constitución dogmática sobre la divina Revelación* (DV 19).

⁵⁰ Cf. H. CONZELMANN, "Jesus", en RGG³ III, 623. La obra de N. PERRIN, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (New York 1967) es, quizá, el mejor ejemplo de la utilización de ese principio; cf. W. O. SEAL, "Norman Perrin and his 'School': Retracing a Pilgrimage": *JSNT* 20 (1984) 87-107.

⁵¹ El principio que dominaba la investigación era "the nature of the synoptic tradition is such that the burden of the proof will be upon the claim of authenticity" (N. PERRIN, *Rediscovering*, 39).

⁵² E. KÄSEMANN, *La llamada a la libertad* (Salamanca 1974).

⁵³ G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret* (Salamanca 2^a 1977).

⁵⁴ E. FUCHS, *Die Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen 1960).

⁵⁵ H. BRAUN, "Der Sinn der neutestamentlichen Christologie": *ZThK* 54 (1957) 341-377.

ofrecían como temas de una *crisología implícita* en la vida del Jesús histórico. Quedaban así anclados en la fe primitiva rasgos del hacer y del predicar de Jesús de Nazaret.

El *Jesus von Nazareth* (Stuttgart 1956) de Günther Bornkamm (1905)⁵⁷ puede considerarse como el intento mejor logrado de poner en práctica el programa de Käsemann. Bornkamm comienza afirmando rotundamente la imposibilidad actual de escribir una vida de Jesús, aunque con no menos claridad sostiene que son los mismos evangelios los que permiten, y aún plantean, la cuestión del Jesús histórico. Y partiendo, como buen bultmanniano, del kerigma apostólico, en tanto que primer dato histórico accesible a la crítica, trata de remontarse desde él a la historia predicada, pero al fin historia, de Jesús de Nazaret. De ahí que pueda afirmar que "*los evangelios no autorizan de ninguna manera la resignación o el escepticismo*"⁵⁸.

Bornkamm, menos drástico que Herbert Braun (1903)⁵⁹, ofrece una imagen de Jesús humana, al par que sobria; tan fresca y original que ningún título, función o movimiento en su entorno socioreligioso lo puede reclamar para sí de modo definitivo. A diferencia de Bultmann, analiza no sólo el mensaje de Jesús sino también su comportamiento; encuadra de lleno a Jesús en el judaísmo de su tiempo, señala la continuidad rota entre él y su maestro, el Bautista. El mesianismo de Jesús es un hecho, aunque haya que distinguir entre la conciencia que de sí tendría Jesús y el proceso de progresiva concientización de sus discípulos, el cual no acabó hasta ver en los sucesos pascuales la confirmación de sus sospechas. Estas estuvieron basadas en cuanto Jesús decía y obraba, en su pretendida autoridad por encima de la ley y en su insólita invitación al segui-

⁵⁶ G. EBELING, "Jesus und Glaube": *ZThK* 55 (1958) 64-110.

⁵⁷ El libro fue "probably the most widely read scholarly book on Jesus in the thirty years since its publication" (M. J. BORG, *o. c.*, 48). Se le sigue considerando aún hoy como "The most successful attempt to synthesize what can be known about the historical Jesus" (J. H. CHARLESWORTH, *Jesus*, 1).

⁵⁸ G. BORNKAMM, *o. c.*, 24.

⁵⁹ *Jesus. Der Mann aus Nazareth und sein Zeit* [Stuttgart 1969]; trad. española: *Jesús. El hombre de Nazaret y su tiempo* (Salamanca 1975). La reedición alemana de 1986, aunque considerablemente aumentada, no ha cambiado el texto original. Braun no considera a Jn como fuente digna de crédito y cree que es más fácil establecer lo que no es auténtico que cuanto puede serlo. Su Jesús ya no es presupuesto del kerigma, sino mismo tema; Jesús predica la gracia y la opera; actúa como taumaturgo y exorcista, como tantos otros personajes de su entorno; su predicación, caracteriza por el radicalismo, tiene su centro en el amor al prójimo; su resurrección, la forma expresar la autoridad que tiene sobre los hombres. Dominado aún por hermenéutica existencialista, no se da todavía en Braun la ruptura con Bultmann (W. G. KÜMMEL, "Ein Jahrzehent Jesusforschung (1965-1975)": *TR* 41 [1976] 217).

miento personal; la conciencia de que en su persona estaba irrumpiendo el reino de Dios es la respuesta indirecta a la pregunta por su identidad mesiánica, la única que él dio. Al quedar ratificada su pretensión en la resurrección, se hace fácil la transición de Jesús al kerigma cristiano. Este no es más que la realización escatológica del misterio personal del Jesús histórico; el kerigma apostólico garantiza la identidad personal entre el profeta de Nazaret y el Señor exaltado.

La obra de Bornkamm es exponente típico de un cierto consenso logrado en la investigación alemana directamente heredera de Bultmann. Según la hipótesis más común, Jesús de Nazaret debería ser entendido como un profeta escatológico que creyó en un fin cercano y que relacionaba con su persona la venida del reino de Dios; dado el resultado de su misión, y por medio de teologúmenos existentes en el judaísmo de su tiempo, pudo contar con una muerte trágica y darle sentido dentro de un proyecto de Dios. A diferencia de la historia de las formas, que no quiso establecer entre la predicación de Jesús y el kerigma cristiano más lazo de unión que las experiencias pascuales, esta nueva visión afirma que la predicación primitiva recoge sustancialmente los temas de la de Jesús y en él está enraizada. De esta forma, parece haberse llegado a una reconciliación entre fe de Jesús y fe en Jesús, entre historia y kerigma. Con ello la fe cristiana ha recuperado, críticamente, su base histórica⁶⁰.

El kerigma cristiano habría conservado el recuerdo del ejercicio de la autoridad de Jesús en palabras y acciones, que no sufrieron cambio en sus contenidos tras la experiencia pascual; más aún, el comportamiento de Jesús podría ser visto como el contexto histórico de su enseñanza⁶¹. En la tradición evangélica existirían, pues, motivos históricos que permiten una visión, aunque fragmen-

⁶⁰ "La nueva fase de la investigación se diferencia de la del siglo pasado en que no se propone recuperar una imagen global y objetiva de Jesús; quiere interpretar existencialmente los datos de una auténtica tradición sobre Jesús" (E. KÄSEMANN, "Jesus-Frage", 48). Cf. E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus* (Tübingen 1960); H. RISTOW - K. MATTHIAE (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlín 1960); J. M. ROBINSON, *Kerygma und historischer Jesus* (Zürich 1960). Revisiones críticas de esta nueva etapa pueden verse en H. W. Bartsch, "Theologie und Geschichte in der Überlieferung vom Leben Jesu": *EvT* 32 (1972) 128-143; J. ROLLOFF, "Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekten der gegenwärtigen Diskussion": *TLZ* 98 (1973) 5561-572; H. SCHÜRMANN, "Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung": *GuL* 46 (1973) 300-310. G. Eichholz, "Die Frage nach dem historischen Jesus in der gegenwärtigen Forschung", en ID., *Das Rätsel des historischen Jesus und die Gegenwart Jesu Christi* (München 1984) 79-157.

⁶¹ Extremo que puso de relieve E. Fuchs, "Die Frage nach dem historischen Jesus": *ZThZ* 53 (1956) 229.

taria, del Jesús que existió⁶². La posibilidad de llegar a un núcleo histórico no pasa por alto que experiencia pascual y su proclamación fueron origen y punto de partida de la interpretación apostólica de la vida de Jesús. Precisamente es en esa interpretación donde exclusivamente tenemos acceso a la persona y al mensaje del Jesús histórico.

Ahora bien, las propuestas resultantes privilegiaban un acceso al Jesús de la historia demasiado teológico⁶³, al tiempo que exageraron el contraste de Jesús con el judaísmo de su tiempo en detrimento del lógico enraizamiento en él; se buscaba, en última instancia, fundamentar la originalidad de la propuesta cristiana, separándola netamente tanto del entorno judío en el que nació cuanto de los primeros sectarios cristianos; así quedaba mejor resaltada su específica novedad como experiencia religiosa⁶⁴. Aunque la imagen que producía el intento resulta bastante homogénea, los supuestos en los que se basa tenían por fuerza que ser revisados por unilaterales en sus resultados y metodológicamente prejuiciados⁶⁵. Cierta sensación de frustración se hizo presente, hasta el punto de temer haber llegado al fin de la búsqueda del Jesús histórico⁶⁶.

⁶² Cf. H. E. TÖDT, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1963); M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma* (Berlin 1968); H. SCHÜRMAN, "Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeichen in der Diskontinuität der Zeiten", en *Jesu Abendmahlshandlung als Zeichen für die Welt* (Leipzig 1970) 63-101; J. ROLOFF, *Das Kerygma und der irdische Jesus. Historische Motive in den Erzählungen der Evangelien* (Göttingen 1970).

⁶³ "Much of the last century (from Schweitzer to Käsemann, if you like) has *not* been spent trying to find Jesus – in fact, it has been spent by theologian actually trying *not* to find him" (S. NEILL – N. T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament, 1861-1986* [Oxford-New York 1988] 379).

⁶⁴ Así resume TATUM las afirmaciones centrales de la 'new quest': "First, 'new quest' scholars recognized the faith, or kerygmatic, nature of the Gospels.... Second, 'new quest' scholars understand the academic discipline of history and history writing more in terms of 'event' than 'sequence of facts'.... Third, 'new quest' scholars accepted the view that the burden of proof rested upon these who claimed that material in the Gospels was 'authentic'" (*In Quest of Jesus*, 102).

⁶⁵ Cf. J. BOWDEN, *Jesus: The Unanswered Questions* (London 1988). "It is a sad comment on this period of intense theological activity that ultimately the picture of Jesus that is presented hangs in the air and has little historical reality, precisely because it is so divorced from its specific cultural and social context" (J. K. RICHES, *o. c.*, 91-92).

⁶⁶ "It is widely assumed that the search for the real Jesus is a dead-end street" (L.E. KECK, *A Future for the Historical Jesus* (Nashville 1971) 9). Cf. J. I. H. MACDONALD, "New Quest – Dead End?. So what about the Historical Jesus?", en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Biblica. II: Papers on the Gospels. Oxford 3-7 April, 1978* (Sheffield 1980) 151-170; G. GHIBERTI, "Überlegungen zum neueren Stand der Leben-Jesu-Forschung": *MTZ* 33 (1982) 99-115.

a) Nuevos caminos.

Como reacción se intentaron dos nuevas formas de aproximación al texto evangélico y, en consecuencia, al Jesús histórico. Ambas nacieron apoyándose en opciones metodológicas de la crítica de la redacción, aunque se postularan como alternativa y superación. El análisis crítico-redaccional buscaba identificar el pensamiento teológico de los evangelistas indagando su trabajo editorial de las fuentes e iluminando las circunstancias históricas en las que se movía el autor y a las que se dirigía con su escrito. Paulatinamente la investigación fue dejando al autor y a su pensamiento para concentrarse en los mundos, literario y social, en los que se movía. Y para estudiarlos se recurrió a metodologías en uso en la crítica literaria actual y en las ciencias sociales, respectivamente⁶⁷.

Como cualquier obra literaria, el evangelio, una vez redactado, es en sí mismo coherente y contiene la clave de su comprensión. Puestos al margen autor y contexto social, materiales tradicionales y procesos formativos previos, el análisis se concentra en la historia narrada, “la realidad verbal” como ha sido llamada⁶⁸; el texto en sí mismo, visto en su globalidad, pasa a ser objeto del análisis⁶⁹. Ya no interesa saber si la narración responde a la historia real, ni reconstruir cómo se ha llegado a relatar esa historia; esta empresa, llevada a cabo desde el inicio de la crítica histórica, ha conducido a sacrificar el sentido de la narración bíblica en orden a construir lo sucedido⁷⁰. Importa descubrir cuál es la historia narrada y cómo se cuenta. Trama, caracteres, acciones, tiempo y lugar son elementos de un mundo recreado. El evangelista, más que teólogo – ya no historiador por supuesto –, es visto como un narrador que crea su historia. El narrador no se identifica con el autor original, sino que emerge de su misma

⁶⁷ Una buena presentación de ambas metodologías puede verse en J. D. KINGSBURY (ed.), *Gospel Interpretation: Narrative Criticism and Social-Scientific Approaches* (Harrisburg, PA 1997). Asimismo, M. A. POWELL, *What is Narrative Criticism?* (Minneapolis 1990); J. H. ELLIOTT, *What is Social-Scientific Criticism?* (Minneapolis 1993)

⁶⁸ G. A. KENNEDY, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism* (Chapel Hill-London 1984) 159.

⁶⁹ “My proposal is that *first* we use the readily available techniques of secular literary-historical criticism for bringing the character of Jesus to life literarily, *then* we compare the figure (or figures) of Jesus emerging from the four Gospels (each with its distinctive presentations and emphasis), and *finally* we may be able to better assess the historical figure who lies behind the four characterizations and his relevance to us: we can only get back to the Jesus of history through the Jesus of literature” (R. M. FRYE, “Literary Criticism and Gospel Criticism”: *TTod* 36 (1979-1980) 219.

⁷⁰ Es la tesis de H. W. FREI, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in the Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven-London 1974). Cf. K. R.R. GROS LUIS (ed.), *Literary Interpretations of Biblical Narratives* (Nasville 1982).

obra al contar entre muchas historias posibles, la que ha escrito. Tampoco debe ser considerado como lector el destinatario originario de esa obra, sino aquél en que ha pensado el autor al redactar; ambos están supuestamente implícitos en la narración. Para la búsqueda del Jesús histórico la crítica narrativa tiene, evidentemente, poco que ofrecer, pues opta deliberadamente por quedarse en el mundo recreado de la obra literaria: entender mejor cómo funciona una historia narrada, no es la mejor manera de acceder al personaje histórico sobre el que gira la narración⁷¹.

Este desinterés por el mundo social, el que está tras la narración y más allá de ella, ha urgido un nuevo acercamiento, centrado esta vez en el contexto cultural y social que ha visto nacer el evangelio. Asumiendo metodologías utilizadas por la antropología cultural y por las ciencias sociales, ponen como punto de partida el abismo cultural y social que existe entre el mundo en el que se produjo el libro y el mundo en el que este libro se está leyendo. Qué cultura, qué sociedad, qué valores presuponen las narraciones evangélicas y cómo éstas los reflejan son los objetivos de un análisis que propicia el recurso a varias metodologías y que privilegia lo social sobre lo individual, las prácticas sobre las teorías, la reconstrucción de los valores culturales al análisis del pensamiento teológico.

El mundo del NT emerge enraizado en la cultura mediterránea, en una sociedad agraria, cuya población mayoritariamente era rural. Sus normas y valores, que los escritores evangélicos comparten, distan de ser los que dan sentido a los lectores actuales; la relación patrón-cliente marcaba la situación económica y social; el sentimiento de honra-vergüenza, las relaciones sociales; el patriarcado, las familiares⁷². Esta aproximación al mundo de valores culturales en que pudo moverse el Jesús histórico como judío del siglo I es de innegable valor; además de subrayar la diversidad cultural que media entre él y nosotros y ofrecer pautas para su identificación, encuadra la figura de Jesús con mayor

⁷¹ De hecho, la producción más relevante se concentra en el examen del mundo creado por la narración evangélica: W. H. KELBER, *Mark's Story of Jesus* (Philadelphia 1979); D. RHOADS - D. MICHIE, *Mark as Story. An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia 1982); J. D. KINGSBURY, *Matthew as Story* (Philadelphia 1988); R. C. TANNEHILL, *The Narrative Unity of Luke-Acts. A Literary Interpretation*. 2 vols (Philadelphia 1986); R. A. CULPEPPER, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Design* (Philadelphia 1983).

⁷² Cf. B. J. MALINA, *The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology* (Louisville 1993); ID., *Christian Origins and Cultural Anthropology: Practical Models for Biblical Interpretation* (Atlanta 1986); ID., *Windows on the World of Jesus. Time Travel to Ancient Judea* (Louisville 1993); B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Social-Science Commentary on the Synoptic Gospels* (Minneapolis 1992)

realismo y la explica insistiendo menos en su originalidad. Pero, en consecuencia, aporta iluminación sobre el escenario más que centrarse en el personaje.

Aunque no haya sido pionera en esta empresa⁷³, ni sea del todo metodológicamente típica de ella, la obra de Martin Hengel (1924) sobresale tanto por la calidad de su investigación como por la originalidad de sus propuestas. Con una erudición notable ha contribuido a entender a Jesús dentro del mundo cultural, social y religioso del judaísmo del siglo I. De forma contundente, volviendo al estudio de las fuentes más relevantes, probó la helenización del judaísmo del primer siglo, dejando en desuso la antigua alternativa judaísmo-helenismo como contexto socio-religioso del cristianismo; de igual manera supo mostrar que el movimiento celota surgió tras la desaparición de Jesús y, en especial, estudió la esencia de la autoridad de Jesús en un excelente estudio sobre Mt 8,21-22, que situó en su conciencia de estar anunciando el reino de Dios inmediato⁷⁴.

b) La investigación judía.

A diferencia de los estudiosos cristianos, que no siempre situaron a Jesús dentro del judaísmo de su tiempo, la investigación judía ha visto en Jesús uno de los suyos; recalcando el origen judío de su obra y de su pensamiento, se ha propuesto recuperarlo y devolverlo a su hogar⁷⁵. En consecuencia, trata de empujarse el conflicto con la ley y busca otras explicaciones para su vida y su muerte.

⁷³ Habría que considerar como precursor, más bien, a S. JACKSON CASE *Jesus. A New Biography* (Chicago 1927) y S. MATTHEWS, *Jesus on Social Institutions* (Chicago 1928).

⁷⁴ Cf. *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegungen in der Zeit von Herodes I until 70 a.D.* (Leiden 1961); *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 18,21f und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Berlin 1968); *Judaismus und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.* (Tübingen 1973); *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte* (Tübingen 1975).

⁷⁵ C. ALLEN, o. c., 285- 328. G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Leipzig-Uppsala 1938); S. BEN-CHORIM, "Das Jesusbild im modernen Judentum", en *ZRGG* 5 (1953) 231-257; R. PESCH, "Christliche und jüdische Jesusforschung. Übersicht und kritische Würdigung", en H. HAAG (ed.), *Jesus in den Evangelien. Ein Symposium mit Josef Blinzler* (Stuttgart 1970) 10-37; P. E. LAPIDE, *Der Rabbi von Nazaret. Wandlungen des jüdischen Jesusbildes* (Trier 1974); A. SAND, "Jesus im Urteil jüdischer Autoren der Gegenwart (1930-1976)": *Cath* 31 (1977) 29-38; P. LEVINSON, "Nicht anderes als ein Jude. Jesus aus der Sicht eines heutigen Juden", en H. GOLSTEIN (ed.), *Gottesverächter und Menschenfeinde? Juden zwischen Jesus und frühchristlicher Kirche* (Düsseldorf 1979) 44-57; D. A. HAGNER, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus* (Grand Rapids 1984); W. Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht* (Weimar 1988).

Pionero, y en muchos aspectos aún insuperado, sigue siendo Josef Klausner (1874-1958); su libro sobre Jesús, escrito en hebreo y para hebreos, es quizá el más serio esfuerzo que la investigación judía ha hecho por entender a Jesús. En una primera parte, analiza las fuentes con una imparcialidad digna de encomio; en la segunda describe el tiempo de Jesús; la tercera estudia su vida y su obra. Además de considerar a Jesús como un gran judío, amante de su pueblo, hombre de evidentes contradicciones, lo alaba como maestro de elevada moralidad y como narrador excepcional; con un concepto de Dios nuevo que los distanció de sus oyentes, se creyó Mesías y murió por ello⁷⁶. Excelente y matizada es la visión de Claude G. Montefiore (1858-1907), que ve a Jesús como gran profeta⁷⁷; como ellos, Jesús habría atacado la práctica cultural y radicalizado la ley, en especial los preceptos de pureza ritual, pretendiendo la universalización del judaísmo; su enseñanza, básicamente, no fue diferente de los rabinos contemporáneos. Robert Eisler, en cambio, volvió a proponer la tesis de un mesianismo político; Jesús, que en un primer momento de su ministerio defendía posiciones no violentas, intentó la liberación de los romanos ocupando el templo; pagó su fracaso con la muerte⁷⁸.

Maestro de moral, profeta social o rebelde mesiánico, las imágenes judías de Jesús no se diferencian mucho de las propuestas por investigadores cristianos. De hecho, hoy se puede hablar de un cierto consenso: que Jesús no se habría presentado como Mesías; no había sido rechazado por su pueblo ni él rechazó a su pueblo⁷⁹; que su postura frente a la ley y la insistencia ética de su predicación están dentro de un claro horizonte escatológico⁸⁰; que su maestría de narrador popular o la experiencia de la paternidad de Dios son todos rasgos

⁷⁶ *Yesu ha-Notsri* (Jerusalem: Stybel, 1922) 2 vols. La traducción alemana es de 1938: *Jesus von Nazareth* (Berlin 1938).

⁷⁷ *The Synoptic Gospels*, vol. 2 (London 1909, ²1927).

⁷⁸ *Ihsouj basileuj ou basileusaj*, vol. 2 (Heidelberg 1929-1930).

⁷⁹ Son tesis que judíos y cristianos hoy comparten sin dificultad en su visión del Jesús histórico (P. LAPIDE - U. LUZ, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden - Antworten eines Christen* [Zürich-Einsiedeln-Köln 1979] 27, 60, 68, 127-128). Cf. H. KÜNG - P. LAPIDE, *Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog* (Stuttgart-München 1976); P. LAPIDE - F. MUSSNER - U. WILCKENS, *Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag* (Freiburg-Basel-Wien 1978).

⁸⁰ E. P. SANDERS ha defendido que Jesús se mantuvo dentro de la obediencia a la ley y que, en consecuencia, su postura no fuera crítica ni causa de su muerte; ésta fue motivada por su actuación en el Templo y su opinión contraria a él (*Jesus and Judaism* [Philadelphia 1985]). Cf. la crítica, D. C. ALLISON, "Jesus and the Covenant: A Response to E. P. Sanders": *JSNT* 29 (1987) 57-78; M. D. HOOKER, "Traditions About the Temple in the Sayings of Jesus": *BJRL* 70 (1988) 7-19.

que confirman su origen judío⁸¹. El enraizamiento del Jesús histórico en el pensamiento religioso palestino del siglo primero es un dato incontestado hoy.

A pesar de ello se pueden anotar algunas diferencias: el amor al enemigo no encuentra paralelo auténtico en el judaísmo; la inaudita autoridad con que explica la voluntad de Dios, donde la ley escrita no es ya el criterio último y que en la observancia del sábado, la pureza cultural y el divorcio encuentran su más neto contraste; la fe de Jesús en un Dios que adelanta su gracia a la obediencia, ofrece su perdón a quien se arrepienta y no vincula su experiencia al cumplimiento de la ley no es asimilable en el judaísmo. La ruptura con el judaísmo no surge, pues, en el Cristo de la fe, helenizado por Pablo y Juan, sino en Jesús de Nazaret⁸².

Al no estar guiada por cuestiones teológicas, la investigación judía ha anticipado posiciones del tercer acercamiento al Jesús histórico. Así David Flusser (1917) puede entender a Jesús totalmente dentro del judaísmo; su predicación no atentó contra la ley: espera del reino, precepto del amor, superación de la ley del talión son tradiciones judías⁸³. Y Geza Vermes (1924) ve a Jesús como *hasid* galileo, piadoso y carismático, que como Honi y Hanina ben Dosa, sus contemporáneos, practicó curaciones y enseñaba con aforismos sapienciales; incluso los títulos cristológicos de la tradición evangélica (profeta, señor, Mesías, hijo del hombre e hijo de Dios) son entendidos dentro del marco del judaísmo. En una Galilea poco sofisticada, las aspiraciones religiosas del pueblo

⁸¹ S. BEN-CHORIM, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht* (München 1967); ID., *Jesus im Judentum* (Wuppertal 1970); N. P. LAPIDE, *Ist das nicht Josephs Sohn?* (Stuttgart-München 1976); ID., *Er predigte in ihren Synagogen. Jüdische Evangelienauslegung* (Gütersloh 1980); ID., *Er wandelte nicht auf dem Meer. Ein jüdischer Theologe liest die Evangelien* (Gütersloh 1984); ID., *Wurde Gott Jude? Von Menschensein Jesu* (München 1987). H. FALK, *Jesus the Pharisee. A New Look on the Jewishness of Jesus* (New York-Mahwah 1985). Para una crónica reciente de la investigación judía, cf. D. A. HAGNER, *The Jewish Reclamation of Jesus. An Analysis and Critique of Modern Jewish Study of Jesus* (Grand Rapids 1984).

⁸² "Desde mi juventud he encontrado en Jesús al hermano mayor... Mi fraternal relación con él ha crecido más fuerte y más diáfana... Estoy más convencido que nunca de que ocupa un gran lugar en la historia de la fe de Israel y de que ese lugar no se puede describir con las categorías al uso" (M. BUBER, *Two Types of Faith* [New York 1952] 12-13). Cf. G. BAUMBACH, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildung* (Berlin 1971); D. J. HARRINGTON, "The Jewishness of Jesus: Facing Some Problems": *CBQ* 49 (1987) 1-13. O. KUSS, "Bruder Jesus'. Zur 'Heimholung' des Jesus von Nazareth in das Judentum", *MTZ* 23 (1972) 112-123 y H. MERKEL, "Jesus im Widerstreit", en K. D. WOLFF (ed.), *Glaube und Gesellschaft. Fs. W. F. Kasch* (Bayreuth 1981) 207-217, no dejan de comprobar que, en la recuperación de Jesús por parte de investigadores judíos no siempre se utiliza unos criterios metodológicos seguros.

⁸³ D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bildokumenten* (Hamburg 1968).

facilitaron que emergiera este tipo de hombre piadoso y taumaturgo, fuera de toda mediación institucional. Jesús habría sido un hombre santo más, entregado por entero al anuncio del reino y a llamar a la conversión, con una conciencia muy viva de su relación filial con Dios que deseaba comunicar a sus oyentes⁸⁴.

En las antípodas de Vermes, Morton Smith se ha propuesto entender a Jesús, tomando en serio la perspectiva de sus antagonistas, como mago y poseído (Mc 3, 20-30; Jn 8, 48). Apoyándose en una tradición rabínica (b Shab 104b) que la misma tradición evangélica habría tratado de silenciar (cf. Mt 2,12-21)⁸⁵, cree que Jesús habría sido introducido en las artes mágicas en Egipto y que las practicaría durante su ministerio. Según Morton, Jesús habría utilizado fórmulas y técnicas mágicas (Mc 5,41; 7,34; 8,22-26), que los sinópticos censurarían después; actuando como mago, ejerció un poder superior que cuestionaba el poder social constituido; para ello recurrió a predicciones insólitas y súbitas desapariciones, mostrando cierta familiaridad con demonios (Mc 5,13), ejerciendo magia negra (Jn 13,21-30) y capacitando a sus discípulos como exorcistas; un suceso como el bautismo, con una paloma posándose sobre él y la voz resonando es algo propio de magos; la eucaristía, rito mágico familiar, sería la más evidente prueba. La práctica de la magia es clave para entender su vida y para explicar su muerte: sus críticos lo vieron como mago, sus discípulos como hijo de Dios⁸⁶.

⁸⁴ G. VERMES, *Jesus, the Jew. A Historian's Reading of the Gospels* (London 1973); trad. española: *Jesús el judío* (Barcelona 1977). "His book has not commanded wide assent, perhaps because it concentrates too narrowly on the Christological titles and never really sketches the larger portrait necessary if Jesus is to emerge from the historical shadows" (S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 381); ID., *The Gospel of Jesus the Jew* (Newcastle 1981); ID., *Jesus and the World of Judaism* (London 1983); ID., *The Religion of Jesus the Jew* (London 1993). La comparación de la tradición evangélica con fuentes bastantes más recientes (J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesús. II. Mentor, Message and Miracles* [New York 1994] 587) y la diversa forma de hacer milagros entre Jesús y los taumaturgos judíos (TWELFTREE, *Jesús*, 165) cuestionan la propuesta de Vermes, aunque su colocación en el judaísmo galileo del tiempo sigue teniendo partidarios (E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesús* [London-Philadelphia 1993] 138-140).

⁸⁵ El reproche no es nuevo. Cf. ORIGENES, *Contra Celsum* I 28.38.68; sobre la cuestión, cf. E. V. GALLAGHER, *Divine Man or Magician: Celsus and Origen on Jesus* (Missoula 1982). G. SCHLICHTING, *Ein jüdisches Leben Jesu. Die verschollene Toledot-Jeschu-Fassung Tam u-mud'ad* (Tübingen 1982) 97-123

⁸⁶ M. SMITH, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (Cambridge 1973); ID., *Jesus the Magician* (San Francisco 1978). Una crítica en J. NEUSNER (ed.), *Religion, Science and Magic* (New York 1989): H. C. KEE, "Magic and Messiah", 122-136; S. GARRETT, "Light on a Dark Subject and Vice Versa: Magic and Magicians in the New Testament", 144-148.

4. La 'tercera búsqueda' del Jesús histórico (1985)

El intento de recuperación del Jesús histórico que hoy se está llevando a cabo es, en cierta medida, novedoso⁸⁷.

No privilegia una metodología determinada, más bien es ecléctica en sus opciones. Tampoco persigue objetivos comunes; busca a Jesús no porque sea relevante para la fe, sino para entender su persona y comprender el nacimiento del cristianismo. Comparte, además, la convicción de que sobre el Jesús histórico se puede conocer bastante más de cuanto anteriores búsquedas admitieron⁸⁸ y centra sus esfuerzos en recuperarlo⁸⁹. Ha dejado de ser una empresa europea, liderada durante dos siglos por investigadores alemanes, para convertirse en tarea preferente de la ciencia bíblica angloamericana⁹⁰. En la reconstrucción de la historia de Jesús la autenticidad depende ahora menos de ideas teológicas originales que de la recomposición de los contextos históricos y sociales que las vieron nacer⁹¹; la atención no se centra tanto en fijar la autenticidad de cada relato, sino en encuadrar a Jesús dentro de su ambiente, utilizando

⁸⁷ "A quite different movement was beginning in a variety of places and with no unified background or programme. Fortified by the Jewish materials now more available, these scholars worked as historians, under no doubt that it is possible to know quite a lot about Jesus of Nazareth and that it is worth while to do so... This movement of scholarship has become so pronounced that it is not fanciful to talk in terms of a 'Third Quest'" (S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 379). Cf. J. H. CHARLESWORTH, "From Barren Mazes to Gentle Rappings: The emergence of Jesus Research", *Princeton Seminary Bulletin* 7 (1986) 221-230. No todos se sienten cómodos con esta denominación, cuya intención ven como demasiado apologética, cf. R. W. FUNK, o. c., 57-76.

⁸⁸ M. J. BORG, *Jesus: A New Vision. Spirit, Culture and The Life of Discipleship* [San Francisco 1991] 15; E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (London-Philadelphia 1985) 2: "There is a historical (or perhaps better, historic) Jesus who is the legitimate and possible goal of the third quest. Not a quasi-objective Jesús, Cynic or otherwise, who may not be significant for Christian faith. But the Jesus who historically speaking was significant for the first flowering of Christian faith" (J. D. G. DUNN, "Can the Third Quest Hope to Succeed?", en B. CHILTON – C. A. EVANS (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* [Leiden-New York-Köln 1999] 47-48).

⁸⁹ W. B. TATUM, o. c., 103. "The only thing that unites practitioners is historical interest... They tend also to be less centered on Jesus' preaching, a focus that united the new questers, and more attentive of things Jesus is said to have done" (S. J. PATTERSON, "Sources for a Life of Jesus", en H. SHANKS, *The Search for Jesus. Modern Scholarship Looks at the Gospels* [Washington 1994] 27).

⁹⁰ Cf. M. J. BORG, "Reflections on a Discipline: A North American Perspective", en B. CHILTON - C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 9-31.

⁹¹ Como ha expresado uno de sus representantes la intención es "to free history and exegesis from the control of theology" (SANDERS, *Jesús*, 333). "Life of Jesus research is characterized today more by an interest in history rather than in faith" (C. A. EVANS, "Developments", 12). Cf. J. D. CROSSAN, "Materials and Methods in Historical Jesus Research": *Forum* 4 (1988) 3-24.

metodologías más heterogéneas⁹². En consecuencia, al Jesús histórico se le entiende cada vez mejor en línea con los movimientos de renovación de la sociedad judía del siglo I⁹³.

Pueden considerarse precursores en este intento de colocar a Jesús en la Palestina de su tiempo Ben F. Meyer (1927), John K. Riches (1939) y Anthony E. Harvey (1930)⁹⁴. Los tres coinciden en preferir la elaboración de hipótesis globales a la interpretación de textos concretos; además de ofrecer nuevas ideas, proponen una renovación de la metodología. Meyer ha criticado el principio de analogía que ha presidido el esfuerzo de reconstrucción histórica e insistido en que para dar con el propósito de Jesús habría que situarlo dentro de su pueblo; más decisivo que contar lo que sucedió es investigar por qué ocurrió: Jesús habría pretendido la restauración de Israel, públicamente, mediante su predicación y su actuación; privadamente, a sus discípulos es probable que admitiera que esa restauración no se conseguiría sin conflicto e, incluso, con su muerte. La comunidad que habría emergido tras su muerte sería continuación de cuanto Jesús se propuso, aunque en una situación totalmente nueva⁹⁵. Insistiendo en que, como cualquier figura religiosa, Jesús dependió de las ideas y esperanzas de su tiempo, Riches subraya sus implicaciones sociales y políticas para afirmar que la intención de Jesús era la transformación del judaísmo, un cambio religioso y social⁹⁶. Como hombre de su tiempo, piensa Harvey, Jesús vivió dentro de un universo de convenciones sociales que tuvo que asumir y

⁹² "The 'third questers' are a group of scholars of varying ideologies and religion affiliations..., all of whose depictions of Jesus are radically different from one another... Nonetheless, the third-questers do agree on the historicity of much of the canonical Gospels as the creations of individuals who took an active interest in the narrative shape of Jesus' ministry and death, and who might have access to eyewitnesses to his deeds" (C. ALLEN, *o. c.*, 327).

⁹³ "What distinguishes the so-called 'third quest of the historical Jesus' is the conviction that any attempt to build up a historical picture of Jesus of Nazareth must begin from the fact that he was a first century Jew operating in a first century milieu" (J. D. G. DUNN, "Can the Third Quest Hope to Succeed?", B. CHILTON – C. A. EVANS (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, 39).

⁹⁴ B. F. MEYER, *The Aims of Jesus* (London 1979). "The best book of that period": N. T. WRIGHT, *Challenge*, 29. Para una valoración, S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 381-384; J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism* (London 1980); A. E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History* (London 1982).

⁹⁵ "It is a pity that Meyer's work, at once both brilliant and cautious, a model of wise and patient scholarship, has not had more impact on the recent spate of popular writing about Jesus" (N. T. WRIGHT, *Who was Jesus* [Grand Rapids, MI 1992] 14).

⁹⁶ "The central importance of Jesus' life and work is not to be found in any particular programme or design that he had, but rather in his reworking of fundamental assumptions about God, man and the world" (J. K. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism* [London 1980] 187).

pudo manejar con flexibilidad para sus propios fines; su muerte en cruz lo confirma como un judío difícilmente asimilable por su pueblo, con cuyas instituciones y valores había entrado en conflicto⁹⁷.

Un mejor conocimiento del mundo judío y los inicios del cristianismo, estimulado por recientes descubrimientos arqueológicos⁹⁸ y la publicación de cientos de documentos judíos y cristianos, descubiertos a partir de los años cuarenta, han contribuido a hacer más compleja la historia del judaísmo en el período que surgió Jesús y el cristianismo primitivo. En la literatura apócrifa judía, que abarca unos sesenta y cinco documentos escritos entre el 250 a.C. y el 200 d.C., aparecen libros (por ejemplo, *Odas de Salomón*, *Testamento de los Doce Patriarcas*, *Himnos Sinagogales*) cuyo origen judío o cristiano es aún objeto de debate⁹⁹; lo que no puede dudarse es que ayudan a clarificar el mundo religioso y cultural del tiempo de Jesús¹⁰⁰. Aunque la relación de Jesús con el movimiento esenio y, en especial, con la comunidad de Qumram sigue siendo discutida, no cabe duda de que compartiendo nación, área geográfica, época y la misma tradición sagrada, tuvieron mucho en común; los documentos del Mar Muerto,

⁹⁷ "Part of the Harvey' s whole thesis is that, in all aspects of his ministry, Jesus pushed the constraints to the limit, went beyond what people had thought possible, and invited them to do the same" (S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 386).

⁹⁸ A. E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History* (London 1982) 3-7. Tras reconocer que la investigación sobre la vida de Jesús, en especial la alemana, ha descuidado la arqueología, Charlesworth enumera siete hallazgos recientes relevantes: el descubrimiento de tres sinagogas anteriores al año 70 en Masada, el Herodium y Gamla; la excavación de murallas y puertas de Jerusalén; las excavaciones en la montaña del templo, el hallazgo de la piscina de Betesda, la identificación del pretorio, el hallazgo del crucificado de Giv'at ha-Mivtar, la identificación del lugar de la crucifixión (o. c., 103-130).

⁹⁹Cf. J. H. CHARLESWORTH, *The Pseudepigrapha and Modern Research with a Supplement* (Missoula 1981); ID., *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament. Prolegomena for the Study of Christian Origins* (Cambridge-New York 1985). Los textos en inglés han sido publicados recientemente por un equipo internacional, cf. J. H. CHARLESWORTH, *Old Testament Pseudepigrapha* (Garden City 1983-1985) 2 vols.

¹⁰⁰ Insistiendo en la importancia de los escritos seudoepigráficos del AT para la comprensión del Jesús histórico, Charlesworth cita, entre otros, el texto de 1 En 37-41, un texto previo al año 70, y llega a la conclusión de que ninguno de los tres tipos de dichos sobre el hijo del hombre fueron inventados por la comunidad cristiana; es pensable que Jesús lo usara para subrayar su autoridad carismática, que pudo hablar de la función apocalíptica dentro de su predicación del reino y que, incluso, pudo crear el concepto de un hijo del hombre sufriente a la vista de la pasión del Bautista y de sus propios padecimientos (*Jesus*, 39-42. Cf. ID., "Id., "The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him": *ANRW* II 25 (1982) 451-476 ; ID., "Research on the Historical Jesus Today: Jesus and the Pseudepigrapha, the Dead Sea Scrolls, the Nag Hammadi Codices, Josephus, and Archeology": *Princeton Seminary Bulletin* NS 6 (1985) 98-115).

pues, ayudan a comprender el ambiente espiritual donde se movió Jesús y a apreciar mejor los rasgos característicos de su predicación¹⁰¹. Los escritos de Nag Hammadi, cincuenta y tres obras en doce códices, son una auténtica biblioteca perteneciente, probablemente, a una comunidad gnóstica cristiana, aunque no todas las obras sean de contenido gnóstico o cristiano. De su análisis se ha ganado una idea menos simplista del fenómeno gnóstico, pues se ha establecido nexos con el judaísmo temprano, y un conocimiento mejor de la tradición evangélica cristiana, con la aparición del evangelio de Tomás¹⁰².

El análisis sociológico del ambiente y de los escritos del NT, a pesar de la disparidad de metodología y resultados que presenta, ha aportado a la investigación de Jesús de Nazaret y del primer cristianismo nuevos modelos y teorías para el descubrimiento y la interpretación de los hechos sociales y culturales que están a la base de su surgimiento¹⁰³: Jesús, lo mismo que el cristianismo, son producto tanto de una experiencia religiosa única como de un contexto social determinado. Iniciado por Jesús entre campesinos en un remoto lugar del imperio romano, su movimiento se convirtió en pocos años en un fenómeno social exclusivamente urbano; los primeros propagandistas fueron judíos palestinos; sus oyentes principales, hombres, judíos o no, de cultura helenista. El proyecto histórico de Jesús que cristalizó en su movimiento galileo pretendería

¹⁰¹ J. H. CHARLESWORTH, *Jesús*, 54-75, señala como semejanzas el monoteísmo, la exclusiva dedicación a Dios y su ley, la prohibición del divorcio; como diferencias alude a la diferente actitud frente a las leyes de purificación y al precepto del amor al enemigo: entrar en el mundo de los documentos del Mar Muerto sería "sumergirse en el tiempo de Jesús y en su contexto cultural" (o. c., 74). Cf. Id., "The Dead Sea Scrolls and the Historical Jesus", en J. H. CHARLESWORTH (ed.), *Jesus and the Dead Sea Scrolls* (New York-London 1992) 1-74.

¹⁰² Cf. J. M. ROBINSON, *The Nag Hammadi Codices. A General Introduction to the Nature and Significance of the Coptic Gnostic Library from Nag Hammadi* (Claremont 1977); Id., (ed), *The Nag Hammadi Library in English* (New York 1977); Id., "The Study of the Historical Jesus after Nag Hammadi": *Semeia* 44 (1988) 45-55. Una entusiástica defensa de los escritos gnósticos para entender a Jesús, cf. M. FRANZMANN, *Jesus in the Nag Hammadi Writings* (Edinburgh 1996). Claramente reticente, A. PUIG I TARRECH, "La recherche de Jésus historique": *Bib* 81 (2000) 180-184.

¹⁰³ Cf. J. Z. SMITH, "The Social Description of Early Christianity": *RST* 1 (1975) 19-25; W. A. MEEKS (ed.), *Zur Soziologie des Urchristentums. Ausgewählte Beiträge zum frühchristlichen Gemeindefortsleben in seiner gesellschaftlichen Umwelt* (München 1979); G. THEISSEN, *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (Tübingen 1979); R. SCROGGS, "The Sociological Interpretation of the New Testament": *NTS* 26 (1980) 164-179; B. J. MALINA, "The Social Sciences and Biblical Interpretation": *Int* 36 (1982) 229-242; P. HOLLENBACH, "Recent Historical Jesus Studies and the Social Sciences": *SBL 1983. SP* (Chico 1983) 61-78; H. J. VENETZ, "Der Beitrag der Soziologie zur Lektüre des Neuen Testaments. Ein Bericht": *TBei* 13 (1985) 87-121; W. STENGER, "Sozialgeschichtliche Wende und historische Jesus": *Kair* 28 (1986) 11-22; R. ROHRBAUGH (ed.), *The Social Sciences and the New Testament Interpretation* (Peabody 1996).

la más completa renovación de Israel; sólo tras su fracaso, se habría abierto la oferta al mundo pagano¹⁰⁴.

Entre el Jesús histórico y el Cristo predicado se da una doble continuidad que enraiza a ambos en el seno del judaísmo del segundo Templo. La primera, de tipo *sociológico*, la origina un hecho innegable: del grupo de discípulos galileos que siguieron a Jesús surgió el núcleo de los primeros cristianos¹⁰⁵; la segunda es de naturaleza *conceptual*: el misterio personal del Resucitado pudo ser expresado recurriendo a la memoria de una convivencia compartida previamente y fue explicado con modelos de interpretación que la tradición bíblica ofrecía.

El proyecto es, pues, recuperar al judío Jesús tal como fue, sin que importe mucho cuanto de él se dice en la tradición evangélica¹⁰⁶. Pero donde aparece con mayor claridad la novedad en la actual búsqueda del Jesús histórico es en dos de las opciones metodológicas que la guían. La *tercera* búsqueda cambia de criteriología en su indagación; y es que, para asegurar la historicidad de la tradición evangélica, renuncia al *criterio de la diferencia*, que considera, además de minimalista, falaz; lo que es *diferente* no es necesariamente *típico*¹⁰⁷: si Jesús de Nazaret fue un judío del siglo I, ha de ser entendido, por un lado, dentro del judaísmo de su tiempo y en continuidad con él; pero, por otro lado, podrá

¹⁰⁴ Es la propuesta de G. Theissen (*Sociología del movimiento de Jesús. El nacimiento del cristianismo primitivo* [Santander 1979]; ID., *La sombra del galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato* [Salamanca 1988]). La comprensión milenarista del movimiento de Jesús, mayoritaria en la investigación, no toca tanto a la persona histórica de Jesús sino a la naturaleza del movimiento cristiano (Cf. J. G. GAGER, *Kingdom and Community. The Social Word of Early Christianity* [New York 1975]; H. C. KEE, *Community of the New Age* [London 1977]).

¹⁰⁵ H. Schürmann, "Die voröstertlichen Anfängen der Logientradition", en H. RISTOW - K. MATTHIAS (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin 1960) 342-370; ID., *Jesus. Gestalt und Geheimnis* (Paderborn 1994) 85-104.

¹⁰⁶ "What seems characteristic of this new movement is a lack of interest in the theological significance of its subject" (W. P. WEAVER, "Forward: Reflections on the Continuing Quest for Jesus", en J. H. CHARLESWORTH - W. P. WEAVER (eds.), *Images of Jesus Today* [Valley Forge, PA 1994] xiv). Cf. M. E. BORING, "The 'Third Quest' and the Apostolic Faith", en J. D. KINGSBURY (ed.), *Gospel Interpretation: Narrative-Critical and Social-Scientific Approaches* (Harrisburg 1997) 241.

¹⁰⁷ "What makes Jesus distinct from others is being regarded as that which is characteristic of him" (M. D. HOOKER, "Christology and Methodology": *NTS* 17 [1971] 481). En consecuencia, "this principle of discontinuity leads to a picture of a Jesus who was not a Jew and to a Christianity dissociated from Jesus. Ultimately, Jesus is marked out only as 'unique'" (WEAVER, Preface, en J. H. CHARLESWORTH - W. P. WEAVER, *Images*, xvi). Cf. T. HOLMÉN, "Doubts about double dissimilarity. Restructuring the main criterion of Jesus-of-history research", B. CHILTON - C. A. EVANS (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden 1999) 47-80.

de ser entendido en contraste con ese judaísmo, de forma que se vean aclaradas sus opciones más llamativas¹⁰⁸. En consecuencia, y según reza el nuevo criterio metodológico (el *de plausibilidad histórica*), que ahora predomina en la investigación: "lo que es plausible en el contexto judío y permite comprender la génesis del cristianismo primitivo, puede ser histórico"¹⁰⁹. El nuevo criterio ayuda a entender el impacto causado por el Jesús histórico en sus seguidores, al tiempo que lo sitúa de lleno en el contexto judío en el que surgió.

La segunda opción concierne las fuentes de información, objeto de análisis crítico. Por vez primera, y de forma totalmente consciente, no se privilegia la tradición evangélica canónica como fuente histórica, si no única sí, al menos, primera y predominante¹¹⁰ (*criterio de atestación múltiple*)¹¹¹; a su lado, y con frecuencia prefiriéndolos, se estudian documentos cristianos que no entraron en el canon —algunos, como la fuente Q, de hipotética existencia¹¹²— y escritos sectarios que fueron positivamente excluidos de él¹¹³. La consecuencia lógica

¹⁰⁸ Cf. H. SCHÜRMANN, "Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des "Unähnlichkeitskriteriums": *Blit* 54 (1981) 17-26; G. THEISSEN – D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium* (Fribourg-Göttingen 1997).

¹⁰⁹ G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual* (Salamanca 1999) 28. Excelentes y actualizadas presentaciones de la criteriología en uso pueden verse en J. P. MEIER, *A Marginal Jew. I. The Rotos of the Problem and the Person* (New York 1991) 167-175 y C. A. EVANS, "Developments", 13-26. En concreto, sobre el criterio de plausibilidad histórica, cf. A. PUIG I TÀRRECH, "La recherche du Jésus historique": *Bib* 81 (2000) 189-194.

¹¹⁰ H. KÖSTER, "Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur": *ANRW* II 25.2 (1984) 1463-1542; ID., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* (Philadelphia 1990).

¹¹¹ "In 1967, Perrin argued persuasively that rigor required dissimilarity; in 1991, Crossan argues that rigor requires that we discard it as foundational. Instead, Crossan's method is essentially a refined and quantified form of multiple attestation in early tradition" (M. J. BORG, "Reflections", 27). Cf. J. D. CROSSAN, "Materials and Methods in Historical Jesus Research": *Forum* 4 (1988) 3-24. Una crítica, en V. FUSCO, "La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives", en D. MARGUERAT – E. NORELLI – J. M. POFFET, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Genève 1998) 25-57.

¹¹² J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: 1987); B. MACK, *Q. The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco 1993); D. C. ALLISON, *The Jesus Tradition in Q* (Harrisburg 1997).

¹¹³ S. J. PATTERSON, *The Gospel of Thomas and Jesus* (Sonoma, CA 1993). Caso extremo es J. D. CROSSAN, quien cuestiona la preferencia de las fuentes canónicas sobre las extracanónicas, y privilegia algunas de estas, reconstruidas o existentes, como fuentes primarias: el estrato más antiguo del EvT, el Evangelio de Egerton, el Evangelio de los hebreos, la fuente de los *logia* y un evangelio de la cruz, que reconstruye a partir del Evangelio de Pedro (*Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon* [Minneapolis 1985]; ID., *The Cross That Spoke. The Origins of the Passion*

es el actual surgimiento de una notable disparidad de imágenes de Jesús, no todas encuadrables dentro de los límites de una *ortodoxia* no ya eclesial, sino simplemente científica.

Que no se dude que Jesús haya de ser entendido desde el judaísmo del siglo I no ha hecho más uniforme la presentación de su figura histórica¹¹⁴. La sospecha de que la visión del Jesús histórico siga estando demasiado encerrada en coordenadas individualistas, sin capacidad de alentar nuevos proyectos de cambio social, acompaña la historia de la investigación y ha provocado, como reacción, nuevas versiones del Jesús histórico en las que se resalta su inconformidad y el rechazo del *status quo* político y social de su tiempo¹¹⁵. La

Narrative (San Francisco 1988); *Vida de un campesino judío* (Barcelona 1994). En contra, B. CHILTON, "The Gospel According to Thomas as a Source of Jesus' Teaching", en D. WENHAM (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield 1984) 155-175; C. M. TUCKETT, "Thomas and the Synoptics": *NT 30* (1988) 132-157; J. H. CHARLESWORTH – C. A. EVANS, "Jesus in the Agapha and Apocryphal Gospels", en B. CHILTON – C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus*, 479-533; G. THEISSEN, "Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Research or My Attempt to Leap Across Lessing's Yawning Gulf": *SJT 49* (1996) 147-176.

¹¹⁴ Y, de hecho, las imágenes del judío Jesús se multiplican (cf. J. BOWMAN, *Which Jesus?* [Philadelphia 1970]): rebelde político (S. G. F. BRANDON, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity* [New York 1967]), reformador campesino (J. H. YODER, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* [Grand Rapids 1973]), piadoso taumaturgo (M. WILCOX, "Jesus in the Light of His Jewish Environment": *ANRW II 25* (1984) 131-195), o rabino galileo (B. CHILTON, *A Galilean Rabbi and His Bible. Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time* [Wilmington 1984]); profeta apocalíptico (B. D. EHRMAN, *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium* [Oxford 1999]), apocalíptico no sectario (K. SCHUBERT, *Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums* [Wien-München 1973]) o milenarista ascético (D. C. ALLISON, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet* [Minneapolis 1989]); fariseo ortodoxo (H. LEROY, *Jesus* [Darmstadt 1978]); curandero mágico (M. SMITH, *Jesús el mago* [Barcelona 1988]) o carismático (G. VERMES, *Jesús el judío* [Barcelona 1977]); *Jesus and the World of Judaism* [Philadelphia 1984]); fariseo hillelita (H. FALK, *Jesus the Pharisee. A New Look at the Jewishness of Jesus* [New York 1985]) o maestro carismático y marginal (G. S. SLOYAN, *Jesus in Focus. A Life in its Setting* [Mystic 1983]), campesino judío y predicador cínico (J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* [San Francisco 1991]); profeta escatológico (E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* [Philadelphia 1985]); P. FREDIKSEN, *Jesus of Nazareth, King of the Jews. A Jewish Life and the Emergence of Christianity* [New York 2000]) u hombre del Espíritu (M. J. BORG, *Jesus, o. c.*). Hace medio siglo ya ironizaba T. W. MANSON: "By their lives of Jesus ye shall know them" ("The Failure of Liberalism to Interpret the Bible as the Word of God", en C.W. DUGMORE (ed.), *The Interpretation of the Bible* (London 1944) 92).

¹¹⁵ Evans, *Research*, 10. Cf. S. G. F. BRANDON, *The Trial of Jesus of Nazareth* (London 1968) que repite posiciones de R. EISLER, *Ihsouj basileuj ou basileusaj*. (Hamburg 1928-1930); 2 vols.; J. CARMICHAEL, *Leben und Tod des Jesus von Nazareth* (München ³1966); P. W. HOLLENBACH, "Liberating Jesus for Social Involvement": *BTB 15* (1985) 151-157; I. M. ZEITLIN, *Jesus and*

vieja tesis de Reimarus de un Jesús empeñado en buscar el poder y cambiar la situación política tiene hoy, probablemente como nunca, defensores; para unos, Jesús fue simple y llanamente un revolucionario; buscara o no el poder para sí, quiso cambiar el orden establecido; otros prefieren ver la inconformidad de Jesús motivada en opciones de fe, que no le permitían convivir con la injusticia y la opresión del pueblo.

La comprensión básicamente escatológica del ministerio público de Jesús de Nazaret, que dominaba la escena desde Schweitzer, está dando paso a un nuevo consenso: Jesús habría intentado renovar Israel y ponerlo bajo la soberanía divina¹¹⁶. Forma parte de este consenso la persuasión de que, aun aceptando la imposibilidad de escribir una auténtica biografía de Jesús por escasez de las fuentes y su naturaleza confesante, se puede conocer bastante bien lo que pretendía Jesús, mucho de cuanto predicó; y que, ambas cosas, cuadran perfectamente en el judaísmo del siglo primero¹¹⁷. Aunque no faltan quienes ven a Jesús como judío helenizado, ahora que se conoce mejor el impacto que la cultura grecorromana tuvo en Galilea¹¹⁸, la mayoría opta por situarlo dentro del judaísmo, sin dejar de reconocer que el judaísmo contemporáneo no era una realidad homogénea. La imagen del Jesús histórico resultante no se perfila ya tanto en confrontación con el judaísmo de su tiempo, cuanto a partir de él y en su seno: entre Jesús y el judaísmo contemporáneo habría existido mayor continuidad que enfrentamiento; los rasgos que mejor caracterizan su obra (p.e., radicalización de la ley, espera del reino inminente) estaban igualmente presen-

the Judaism of His Time (Oxford-San Francisco 1988). Para una revisión de la cuestión y excelente crítica, cf. E. Bammel - C. F. D. Moule (eds.), *Jesus and the Politics of His Days* (Cambridge 1984).

¹¹⁶ G. S. SLOYAN, *Jesus in Focus. A Life in its Setting* (Mystic 1983) 19. Cf. M. J. Borg, "A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus": *SBL 1986 SP* (Atlanta 1986) 521-535; ID., "An Orthodoxy Reconsidered: The End-of-the-World Jesus", en *The Glory of Christ in the New Testament* (Oxford 1987) 207-217.

¹¹⁷ E. P. SANDERS, *Jesús*, 2. Ello no es poco, si como un especialista judío de la época reconoce, el caso es excepcional: las tradiciones que nos han llegado sobre Hillel, contemporáneo de Jesús, se formaron a partir del 70 y más tarde (J. NEUSNER, "The Figure of Hillel: A Counterpart to the Problem of the Historical Jesus", en *Judaism in the Beginning of Cristianity* [Philadelphia 1984] 63-88).

¹¹⁸ Cf. S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of Second temple Judaism* (Wilmington 1980); ID., *Galilee, Jesus, and the Gospels. Literary Approaches and Historical Investigations* (Philadelphia 1988); ID., "Geography, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Jesus", en B. CHILTON - C. A. EVANS, *Studying*, 75-122.

tes en esos sectores judíos que, como Jesús e incluso antes que él, buscaban la restauración de Israel¹¹⁹.

Se ve a Jesús como hombre santo, auténtico carismático, profeta sincero en la línea de los mejores de Israel, taumaturgo acreditado por acciones portentosas y reconocido por su interpretación de la Escritura tanto como por sus máximas sapienciales extraídas de la vida, nunca demasiado convencional ni en sus actitudes ni en las enseñanzas. No habría querido abrogar la ley judía, más bien la radicalizó con una interpretación muy personal, pues creía estar presentando al pueblo la voluntad de su Dios. Salvo raras excepciones, el final cruento en Jerusalén resulta crucial para iluminar su enigma personal: convencido de la inminencia del reino habría querido ganar a las autoridades para Dios y lograr la renovación del pueblo.

II. IMÁGENES ACTUALES DE JESÚS DE NAZARET

A pesar de una mayor confianza en su capacidad de llegar al Jesús histórico, primando la reconstrucción de su actuación sobre la de sus palabras¹²⁰, la

¹¹⁹ “Jesus in response to the particular pressures of this time, *reworked* and *renewed* the religious traditions which he inherited” (J. K. RICHES, *Jesus*, 86. Cf. M. J. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus* (Lewiston, NY 1984); E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (Philadelphia 1985).

¹²⁰ E. P. SANDERS ha identificado 8 hechos en la vida de Jesús: fue bautizado por el Bautista; fue un galileo que predicó y curó; contó con discípulos y habló de doce; limitó su actividad a Israel; tuvo una confrontación con el Templo como motivo; fue crucificado por los romanos fuera de Jerusalén; después de su muerte, sus discípulos continuaron como movimiento; algunos de ellos fueron perseguidos por los judíos (*Jesús*, 11; ID., *Figure*, 10-11. Cf. ID., “How do we Know. What we know about Jesus?”, en J. H. CHARLESWORTH - W. P. WEAVER [eds.], *Jesus, Two Thousand Years Later* [Harrisburg 2000] 38-61). N. T. WRIGHT (*Jesus and the Victory of God* [Minneapolis 1996] 147-148) añadirá: Jesús habló arameo, hebreo y probablemente griego; llamó a la conversión al pueblo; anunció el reino por medio de parábolas; hizo curaciones extraordinarias, como demostración de la veracidad de su doctrina; comió con pecadores y publicanos. C. A. EVANS ve como muy probable, además, que Jesús fuera considerado por la gente profeta, que los romanos lo crucificasen como rey de los judíos y sus discípulos lo confesaran mesías de Israel; que muchas de sus sentencias explican estos hechos o encuentran explicación en ellos; que Jesús, en vida, habló de los doce (“Authenticating the Activities of Jesus”, en B. CHILTON – C. A. EVANS, *Authenticating*, 5. Cf. ID., “What Did Jesus Do?”, en M. J. WILKINS – J. P. MORELAND [eds.], *Jesus under Fire. Modern Scholarship reinvents the historical Jesus* [Grand Rapids, MI 1994] 101-111). R. W. FUNK (ed.), *The Acts of Jesus: What Did Jesus Really Do? The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (San Francisco 1998) 61.66-67.171, enumera siete hechos: Jesús fue un maestro galileo itinerante; se daba a la oración en soledad; predicó en las sinagogas de Galilea; proclamó el reino de Dios; curó algunos enfermos; liberó endemoniados; gozó de cierta fama en Galilea. Cf. M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 117, 154-155.

tercera búsqueda no ha conseguido el consenso en torno a ninguna de las reconstrucciones que propone.

Las actuales imágenes de Jesús son múltiples y apenas conciliables entre sí¹²¹. Poco tienen en común, a excepción de dos presupuestos básicos: en el esfuerzo por recuperar su figura y su obra se parte de un Jesús totalmente enraizado en el judaísmo del primer siglo y se recurre, para llegar a él, a una metodología más sociológica que teológica, que favorece el estudio de modelos culturales y religiosos (el hombre santo, el sabio, el profeta, el fundador) y no tanto el análisis literario de la tradición evangélica. Característico es el abandono, bastante generalizado¹²², del llamado 'consenso escatológico'¹²³, que haría de la convicción de que el fin está cercano clave para entender misión y vida del Jesús histórico; la crisis afrontada por Jesús no habría sido escatológica, sino social: Jesús no habría anunciado el fin del mundo, habría querido transformar su mundo¹²⁴.

1. *Judío marginal o Mesías restaurador de Israel*

¹²¹ L. T. JOHNSON, *Jesús*, 85. "The vast variety of interpretations of the historical Jesus that the current quest has proposed is bewildering" (H. KOESTER, "The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest: An Epilogue", en B. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying*, 543. Cf. W. B. TATUM, o. c., 110-139; M. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge 1994); B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, IL 1995).

¹²² "The collapse of the eschatological consensus is one of the central characteristics of the renaissance of historical Jesus scholarship" (M. J. BORG, "Portraits of Jesus", en H. SHANKS, *Search*, 89) Cf. M. J. BORG, "An Orthodoxy Reconsidered: 'The End-of-the-World' Jesus", en L. D. HURST - N. T. WRIGHT (eds.), *The Glory of Christ in the New Testament* (Oxford 1987) 207-217; ID., "A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus", a. c., 521-535. Con todo, el cambio no es universalmente aceptado ni metodológicamente es aceptable. No deja de tener razón ALLEN: "The non-eschatological Jesus of the American New Quest is a congenial figure for many Americans academics who associate eschatology with snake-handling and polyester blends, or who fear that putting apocalyptic sayings into Jesus' mouth supports the political goals of the Christian Coalition" (o. c., 271).

¹²³ "The great majority of scholars down the years have agreed that the kingdom of God was central to Jesus' message; but there has been no agreement on what precisely that phrase and the cognate ideas that go with it actually meant" (N. T. WRIGHT, *Challenge*, 34).

¹²⁴ Es aún pronto para dar por superado ese consenso. "That Jesus neither intended to be a mer 'rabbi and prophet', nor one 'eschatological prophet' among many, ought no longer to be disputed... Against the view, since Wrede, of the unmessianic Jesus, it must be admitted that Jesus conducted himself with 'messianic' authority, and was executed as a messianic pretender. Only thus are the development of post-Easter christology, the accounts of this Passion, and his efficacy historically comprehensible" (M. HENGEL, "Jesus, the Messiah of Israel. The Debate about the 'messianic Mission' of Jesus", en B. CHILTON – C. A. EVANS, *Authenticating*, 348).

La imagen de Jesús histórico que hoy se nos presenta menos novedosa, más próxima a cuanto pudieron ver en él sus contemporáneos, proviene de autores que se han lanzado a redactar extensas y detalladas reconstrucciones, con una metodología histórica tan rigurosa como matizada, radical en la crítica y centrada en sus opciones. Que tales imágenes están aún sin completar las hace fragmentarias, y su evaluación ha de quedar por fuerza abierta.

John P. Meier es el 'biógrafo' de Jesús que, probablemente, ha escrito ya la más extensa reconstrucción histórica que existe. Puesto que desea hacerlo de forma objetiva, y extraconfesional, concede al análisis de la metodología (fuentes históricas y criterios de autenticidad) una extensa y excelente reflexión previa; sus opciones son rigurosas, matizadas y, pueden verse como, tradicionales.

Jesús habría sido un judío, originario de Nazaret, que vivió toda su existencia al margen de la sociedad judía convencional. Nacido en el seno de una familia campesina de la baja Galilea, fue educado en una piedad sincera y sencilla; durante la mayor parte de su vida, trabajó como artesano; su nivel social no tuvo que ser de los más bajos; hablaría arameo, algo de griego y quizá hebreo. Habría abandonado familia y pueblo para aceptar el mensaje escatológico del Bautista, recibir su bautismo de conversión y vivir bajo su disciplina y en comunidad; Juan, un carismático escatológico, que reclamaba conocer el plan de Dios, habría sido la persona que mayor influjo tuvo en Jesús. El anuncio de la inminente llegada de Dios-rey para juzgar e transformar Israel provocaría la ruptura con su maestro; el Dios de Jesús era más compasivo que el proclamado por el Bautista; su predicador fue menos asceta él (Mc 2,18-20) y más comprensivo con los demás. En su intento de llevar el reino a los más pobres y alejados, Jesús optaría por una forma de vida totalmente desenraizada socialmente; la comida frecuente con pecadores fue la más notoria de sus acciones.

Su predicación, aunque profundamente judía, no coincidió con la opinión y las prácticas mayoritarias del judaísmo de su tiempo¹²⁵. Profundamente escatológico, como Juan, Jesús insistió en vincular su ministerio personal con la llegada del reino esperado (Mc 14,25), que estaba por llegar (Mt 10,23; Mc 9,1; 13,30) y por el que había que rezar (Lc 11,2); su implantación invertía valores sociales tenidos por obvios e intocables (Lc 6,20-21) y alcanzaría a los paganos (Mt 8,11-12); es probable que Jesús pensara que su actuación era una anticipación parcial, pero clara, de lo que estaba por llegar. Predicador ambulante y

¹²⁵ J. P. Meier, *A Marginal Jew, o.c.*; trad. española *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. 1. *Las raíces del problema y de la persona*; 2.1. *El mentor y el mensaje*. (Estella 1997-1999). Como se ve, la edición del segundo volumen en castellano no responde completamente al original.

curandero reconocido, hizo evidente la fuerza sanadora del reino que proclamaba con su probada capacidad taumatúrgica (Lc 11,20). Sus acciones milagrosas aumentaron su popularidad (Mc 2,1-12; 5,21-43; 8,22-26; 9,14-29; 10,46-52; Mt 8,5-13; Lc 8,2; Jn 5,1-9; 9); con independencia de cómo imaginarlas – o si podemos– hoy, lo cierto que sus contemporáneos, y él mismo (Lc 7,22), se las atribuyeron.

Seguido por discípulos, Jesús eligió a doce como signo de su compromiso por restaurar a Israel. Con respecto a la ley, su interpretación y su práctica, Jesús tuvo una postura globalmente crítica, reclamando una autoridad que le venía del conocimiento directo de Dios y de su voluntad. En los títulos mesiánicos y escatológicos judíos del tiempo es posible encontrar lo que pensaba de sí; sus seguidores le aclamaron como Mesías davídico. Su predicación de un reino inminente y una actuación conflictiva que no se derivaba de institución religiosa, o política, alguna, son suficientes para explicar su muerte¹²⁶.

Menos centrado en el análisis crítico de la tradición evangélica y más interesado en reconstruir la esperanza de Israel en tiempos de Jesús¹²⁷, como contexto en el que entenderlo, Norman T. Wright (1950)¹²⁸ imagina a Jesús con ideas precisas y un programa por realizar¹²⁹, sabiéndose llamado a restaurar a Israel en su fidelidad a Dios y en la recuperación de la santidad del templo¹³⁰. El

¹²⁶ Como la obra de Meier está por completar, la crítica que ha recibido es menos intensa. Cf. B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest*, 187-218; M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 143-147.

¹²⁷ El mismo ha llamado a su método "realismo crítico", en el que una hipótesis inicial ha de ser verificada con el análisis posterior, por su capacidad de incluir los datos sin distorsionarlos, por su sencillez y por la habilidad en explicar más cuestiones que las propuestas; cf. N.T. WRIGHT, *Christian Origins and the Question of God. I. The New Testament and the People of God* (Minneapolis 1992) 81-120.

¹²⁸ Considerado como "the leading British scholar of his generation" (M. J. BORG), o "one of the most formidable of traditionalist Bible scholars" (R. N. OSTLING), es "in the mind of many, .. the leading Jesus scholar, period" (M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 150).

¹²⁹ "It is high time to abandon the reticence, masquerading as prudence but in fact consisting only of timidity, which has prevented scholars from allowing Jesus to be (what we would call) a thinking, reflective theologian. We have learned in the last generation that not only Paul, John and the author of Hebrews, but also Matthew, Mark and Luke were highly gifted, reflective and creative theologians. Why should we be forced to regard Jesus as an unreflective, instinctive, simplistic person, who never thought through what he was doing in the way that several of his contemporaries and followers were well able to do?" (N. T. WRIGHT, *Challenge*, 75).

¹³⁰ N. T. WRIGHT, *Christian Origins and the Question of God, o. c.*; ID., *Who was Jesus?, o. c.*; *Christian Origins and the Question of God. II. Jesus and the Victory of God* (Minneapolis 1996); ID., *The Challenge of Jesús, o. c.* Quizá sea Wright el más teólogo de los investigadores; su visión de Jesús no es más que una parte de su versión de los orígenes cristianos. Probablemente los elementos más criticables de su reconstrucción estén en la visión de un Israel que se siente exiliado y espe-

judaísmo precristiano y los inicios de la iglesia cristiana son los límites en los que hay que situar la comprensión del Jesús histórico; cualquier hipótesis de reconstrucción debería responder a estas cuestiones: cómo integrar a Jesús en el judaísmo de su tiempo; cuáles fueron sus pretensiones reales; cuál el motivo de su muerte en cruz; cuándo y por qué surgió la iglesia; por qué son los evangelios lo que son¹³¹. Para llegar a él sus opciones metodológicas son seguras: se apoya en el testimonio sinóptico y recurre al criterio de la 'doble' (de) semejanza¹³².

Compartiendo el núcleo básico de la fe judía (monoteísmo radical, conciencia de elección y esperanza escatológica), Jesús se habría puesto al servicio de la restauración de Israel como profeta (Mc 6,4) que lidera el proyecto, más que como portavoz de su palabra. Muchos de sus contemporáneos creían vivir aún el exilio y estaban abrumados por la destrucción del Templo, acontecimiento que señalaba el inicio del exilio; a pesar de la reconstrucción del Templo, el pueblo aún vivía abandonado de Dios, entregado a sus enemigos. Sólo cuando Dios regresara y liberara Israel, el pueblo regresaría de su exilio; el final de este mundo había sido anunciado e imaginado por la tradición escatológica que Jesús asume. En línea con el movimiento profético, Jesús esperaba una intervención de Dios no que acabara el mundo, sino que restableciera su soberanía en él; la implantación del reino comportaría, además, la inclusión de los gentiles y, en consecuencia, subvertiría el orden institucional constituido en Israel. Es posible que se creyera a sí mismo como representante de Israel e, incluso, sustituto del templo antiguo, centrando así en su persona la relación con Dios¹³³; en él estaría presente y activo Dios¹³⁴.

ra el retorno de Dios y en las opciones de método, más sintético que analítico, con las que estudia las fuentes. Para una revisión crítica, cf B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest*, 219-232; M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 163-166. Y sobre todo, C. C. NEWMAN (ed.), *Jesus and the Restoration of Israel. A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God* (Downers Grove 1999).

¹³¹ N. T. WRIGHT, *Challenge*, 33.

¹³² "When something can be seen to be credible (though perhaps deeply subversive) within first-century Judaism and credible as the implied starting point (though not the exact replica) of something in later Christianity, there is a strong possibility of our being in touch with the genuine history of Jesus" (N. T. WRIGHT, *Jesus*, 149).

¹³³ "Jesus believed himself called to act as the new Temple. When people were in his presence, it was as if they were in the Temple.. Jesus was claiming, at least implicitly, to be the place where and the means by which Israel's God was at last personally present to and with his people. Jesus was taking the huge risk of acting as if he were the Shekinah in person" (N. T. WRIGHT, *Challenge*, 113-114).

¹³⁴ "As part of his human vocation, grasped in faith, sustained by prayer, tested in confrontation, agonized over in further prayer and doubt, and implemented in action, he believed he had to do and

Su ministerio inauguraba el reino de Dios; la conversión que predicaba era el modo de alcanzar la restauración. Sus obras portentosas, curaciones y exorcismos, que integraban a Israel enfermos e impuros, eran pruebas evidentes de que se estaba realizando. Acoger su mensaje implicaba aceptar el reto de vivir de forma nueva (Mt 5-7): sus seguidores se sabían pueblo de la nueva alianza; perdón y amor, y ello en clima de resistencia política, eran el núcleo de su doctrina. Su programa, que incluía la revisión de los símbolos de identidad del Israel, fue motivo de conflicto con los fariseos: se comportó en sábado con absoluta libertad; al ayuno substituyó la fiesta; la ruptura con la familia y la enajenación de los bienes patrimoniales eran inasumibles; las comidas en común no respetaban las leyes de pureza, el perdón era ofrecido a todos antes de que hubiera sacrificios o penitencia¹³⁵.

Las razones eran escatológicas y políticas, no morales o religiosas¹³⁶. Jesús fue substituyendo la fidelidad al Templo y a la Ley por la vinculación a su persona¹³⁷; quien le rechazaba se exponía al juicio y al desastre que la intervención personal de Dios impondría (Mc 13,24-25). Como Mesías subió a Jerusalén, incorporando en su aventura personal el futuro que Israel esperaba para sí¹³⁸. En su muerte convinieron los intereses judíos y romanos: para los primeros, era un falso profeta y blasfemo llevaba al pueblo a la ruina; para los segundos, un sedicioso e inoportuno agitador político. Es pensable que Jesús, asumiendo personalmente el destino de Israel, viera incluida su muerte (Mc 8,31; 10,38-40; 14,3-9; Lc 12,49-50; Jn 12,1-8) en el programa divino de restauración¹³⁹: en su

be, for Israel and the world, that which according to the Scripture only YHWH himself could do and be" (N. T. WRIGHT, *Origins II*, 653).

¹³⁵ "His offering of forgiveness... was the equivalent of someone in our world offering as a private individual to issue someone else a passport or a driver's license" (N. T. WRIGHT, *Challenge*, 65).

¹³⁶ "The clash between Jesus and his Jewish contemporaries must be seen in terms of *alternative political agendas* generated by *alternative eschaological beliefs and expectations*. Jesus was announcing the kingdom in a way which did not reinforce, but rather called into question, the agenda of revolutionary zeal which dominated the horizon of, especially, the dominant group within Phariseism" (N. T. WRIGHT, *Origins II*, 390).

¹³⁷ N. T. WRIGHT, *Origins II*, 646. Jesús habría actuado "as if he thought he were the reality to which the Temple pointed..., as if were in some sense the replacement for Torah..., the spokesman of the divine Wisdom" (ivi, 647).

¹³⁸ "If Jesus did *not* want to be thought of in any way as Messiah, the Entry and the action in the Temple were extremely unwise things to undertake" (N. T. WRIGHT, "Jesus, Israel, and the Cross", en H. Richards (ed.), *o. c.*, 87).

¹³⁹ "I propose, in other words, that we can credibly reconstruct a mindset in which a first-century Jew could come to believe that YHWH would act through the suffering of a particular individual in whom Israel's sufferings were focused; that this suffering would carry redemptive significance; and

cruento final Dios estaría retornando a su pueblo y a su ciudad. Resucitándolo Dios cumplió sus esperanzas: reivindicó su obra y su persona¹⁴⁰.

2. Profeta escatológico o reformador social

Jesús profeta es una de las imágenes más recurrentes en la investigación moderna. Y una de las más tradicionales (cf. Mc 8,27-30). Hoy apenas se duda de que Jesús pensara estar hablando en nombre de Dios; su crítica social en pro de mayor fraternidad con los desvalidos y su proclamado retorno a la obediencia a Dios lo identifican en la línea de los grandes profetas.

En uno de los más influyentes libros publicados en los años 80¹⁴¹, Ed P. Sanders (1927) presenta a Jesús como profeta escatológico, el último mensajero de Dios antes de la llegada del reino¹⁴². Comprende el judaísmo intertestamentario, mundo en el que hay que situar a Jesús, como un 'monoteísmo de alianza', ese sistema religioso en el que obedecer la ley sería el modo de mantener la alianza, de vivir de la benevolencia divina; para quienes la cumplieran, la ley tendría instrumentos suficientes de reparación: la salvación siempre sería gracia. Insertado plenamente en él, ha de ser entendido Jesús como el último

that this individual would be himself. And I propose that we can plausibly suggest that this was the mindset of Jesus himself" (N. T. WRIGHT, *Challenge*, 88-89).

¹⁴⁰ "If Jesus' body had stayed in the tomb there is no explanation for why anyone would have taken seriously his claims to messiahship, or to a particularly meaningful death, for a single moment after his execution. Crucified Messiahs, as everybody knew, were failed Messiahs... No, without the resurrection all of this is just so much whistling in the dark. It is Easter that validates Jesus' interpretation of his own death" (N. T. WRIGHT, *Challenge*, 93).

¹⁴¹ Cf. *Jesus and Judaism* (Philadelphia 1985. "A major contribution to the Quest": N. T. WRIGHT, *Who*, 17). Mas reciente es la revisión para el gran público, *The Historical Figure of Jesus* (London: Penguin, 1993). SANDERS era ya conocido como gran especialista en el judaísmo del siglo I: ID., *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion* (Philadelphia 1977); ID., *Judaism: Practice and Belief, 63 B.C.E. – 66 C.E.* (Philadelphia 1992).

¹⁴² A pesar de la importancia de la obra, su opción principal, ver a Jesús como profeta escatológico, representa una postura hoy minoritaria (Cf. M. J. BORG, "A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus": *Forum* 2.3 [1986] 81-102). Otra crítica nace de su resistencia a entender a Jesús como reformador social: "I am a liberal, modern, secularized Protestant, brought up in a church dominated by low christology and the social gospel. I am proud of the things that my religious tradition stands for. I am not bold enough, however, to suppose that Jesus came to establish it, or that he died for the sake of its principles" (E. P. SANDERS, *Jesus*, 334. Cf. S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 391- 396; M. J. BORG, *Scholarship*, 21; M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 125-129).

mensajero de Dios que busca restaurar a Israel prometiendo el reino a los que no lo podían merecer¹⁴³.

Reconstruye el Jesús histórico a partir de su actuación, en la que puede discernir hechos innegables. Su postura frente a las fuentes es de confianza crítica. Más que sus palabras, fueron sus obras las que lo identificaron¹⁴⁴: bautismo de Juan, discipulado, creación de los doce¹⁴⁵, misión a Israel, predicación del reino en Galilea, crucifixión por los romanos, permanencia de su movimiento tras la muerte, persecución de algún sector por parte de los judíos. Mención aparte merece el conflicto en torno al templo (Mc 13,1-2; 14,57-59; Jn 2,18-22), que condujo a su muerte y que nos abre la comprensión a su vida: su simbólica destrucción del templo anunciaba la reconstrucción de uno nuevo, centro del Israel restaurado. Jesús creyó que el templo sería destruido, que Jerusalén se convertiría en el centro de la nueva era mesiánica, que él y sus discípulos constituían el núcleo del nuevo Israel, que la realización de las promesas, merced a una intervención personal de Dios, traería un nuevo orden social.

Jesús habría esperado este final inmediato, que no suponía el fin definitivo de la historia, sino el inicio del reinado de Dios; y se creyó llamado a realizarlo (Mt 11,2-6; 12,28), haciendo gestos proféticos (Mc 11,1-10; cf. Zac 9,9) y anticipando la participación en el reino en la comida con sus discípulos (Mc 14,22-25). La prometida venida del hijo del Hombre sobre nubes en vida de sus discípulos (Mc 13,24-30; Mt 16,27-28) describía el modo como Dios iniciaría su reino. Como signos de la victoria próxima de Dios eran entendidos por Jesús sus milagros y exorcismos (Lc 10,17-20); no los vio como prueba, si eran requeridos (Mc 8,11-12). La forma cómo ofrecía incondicionalmente el perdón fue el modo radical, y polémico, de expresar su fe escatológica, que ilustraba con un trato familiar y frecuente con pecadores (Mt 21, 31; cf. Mc 2,17; Lc 5,32). Las disputas con los fariseos, que la tradición evangélica menciona, reflejarían épocas más recientes; no le interesó discutir la ley ni su vigencia, sino, hablando en nombre de Dios, llamar a la restauración de Israel basado en la espera de un final inmediato.

¹⁴³ *Jesús*, 319-340. Cf. Id., "Jesus, Paul and Judaism": *ARNW* 25 (1982) 394-398.

¹⁴⁴ La enumeración de los hechos históricamente incontestables ha variado: la segunda lista (*Figure*, 10-11) amplía y corrige la primera (*Jesús*, 11).

¹⁴⁵ Curiosamente en la segunda, y más amplia, enumeración Sanders ha eliminado a los doce como grupo identificable dentro de los seguidores de Jesús, aunque lo siga considerando casi seguro y sea un hecho importante para su reconstrucción de Jesús como restaurador escatológico de Israel (Mt 19,28). Cf. E. P. SANDERS, *Jesús*, 98-106, Id., *Figure*, 120, 184-188.

Al no haber buscado el control político ni pretendido el poder religioso, no puede ser considerado un agitador social, ni murió como tal. No es razonable que Jesús pensara ir a Jerusalén a morir, más bien contaba con la protección de Dios y la llegada de su reino (Mc 14,25). Tras su muerte, sus seguidores tuvieron experiencia de su nueva vida; la fe pascual y el cristianismo descansa sobre ese hecho¹⁴⁶.

No todos están de acuerdo con esta postura¹⁴⁷. La imagen de un Jesús reformador social, más o menos violento, es habitual en la investigación científica desde sus inicios. Una de las propuestas más recientes, y equilibradas, se debe a Gerd Theissen (1944)¹⁴⁸. Jesús habría sido un predicador itinerante y carismático, que logró unir a su radical forma de vida un grupo de personas desarraigadas socialmente y muy vulnerables. Junto a este grupo reducido de incondicionales, Jesús contaría con simpatizantes asentados en pueblos que le ofrecían hospitalidad y ayuda económica. El movimiento de Jesús se distinguía de los demás movimientos de renovación por ser partidario de la paz, no postulaba la revuelta contra Roma ni promovía la resistencia armada; esperar una intervención divina inmediata hacía innecesaria cualquier medida violenta. Aun siendo un movimiento fuertemente teocrático, optó por la radicalización de las leyes sociales, que favorecían el cambio social, mientras se desentendía de las normas estrictamente religiosas.

¹⁴⁶ "That Jesus' followers (and later Paul) had resurrection experiences is, in my judgement, a fact. What the reality was that gave rise to the experiences I do not know" (SANDERS, *Figure*, 280). "Without the resurrection, would disciples have endured longer than did John the Baptist's? We can only guess, but I would guess not" (SANDERS, *Jesus*, 240).

¹⁴⁷ "Although Sanders seeks to place Jesus firmly within a Jewish social world, Jesus ends up having very little to do with it. Jesus' relationship to it remains abstract, almost ideological. Sanders relates him to the world of ideas: the ideas of Jewish restoration theology and the Jewish law understood as 'covenant nomism'... Indeed, Jesus is so unconcerned about his social world that he is curiously other-wordly, or perhaps better, next-wordly" (BORG, *Jesus* 21).

¹⁴⁸ "Most likely the last of the truly innovative German scholars working in the Bultmann tradition" (C. ALLEN, o. c., 273). Cf. G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús* (Santander 1979); ID., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo* (Salamanca 1985) 14-40, 79-101; ID., *La sombra del Galileo* (Salamanca 1997). "A quite astonishing little book which really belongs within the Third Quest": S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 396; ID., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica* (Salamanca 1997). Una revisión crítica puede verse en J. ELLIOTT, "Social-Scientific Criticism of the New Testament and Its Social World: More on Methods and Models": *Semeia* 35 (1986) 1-33.

En la misma línea, aunque más radicalizado, hay que ver a R. A. Horsley¹⁴⁹, quien analiza la tradición evangélica a la luz del conflicto que emerge en sociedades agrarias, como la palestina del siglo I. En un contexto colonial, marcado por el desequilibrio social y la lucha de clases que generaba una ‘espiral de violencia’, Jesús, campesino él, se habría presentado como profeta que, al estilo de Elías, denunciaba la injusticia y proponía un nuevo orden social en nombre de Dios: condenó a los ricos y bendijo a los pobres (Lc 6,24.20), habló de perdonar deudas (Lc Mt 18,23-33; Lc 11,4) y de prestar sin esperar beneficios (Mt 5,42; Lc 6,34-35); el precepto del amor al enemigo era normal para paisanos; su amistad con publicanos, históricamente inverosímil¹⁵⁰. Su proyecto fue revolucionario, más social que político; buscó el cambio desde abajo, reorganizando la vida común en consonancia con el igualitarismo típico de la alianza con Dios; no pretendía el poder político, sino restaurar la justicia; se puso al lado de la mayoría indigente y las clases dirigentes se sintieron amenazadas. Para mantener tal visión Horsley ha de entender la predicación del reino de Dios y otras afirmaciones escatológicas de Jesús como metáforas del cambio histórico que está actuándose en su ministerio; la salvación para él no era más que paz y justicia, aquí y ahora¹⁵¹.

3. Sabio o carismático

La acumulación de imágenes del Jesús histórico muestra que los intentos recientes por acomodarlo dentro de las corrientes tradicionales del judaísmo del primer siglo no parecen satisfactorias. No sorprende, por tanto, que surjan nuevas propuestas, que se apoyan en textos y temas evangélicos que hasta ahora habían permanecido marginados en la investigación crítica y que dejan de colo-

¹⁴⁹ R. A. HORSLEY – J. S. HANSON, *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus* (Minneapolis 1985); R. A. HORSLEY, *Sociology and the Jesus Movement*. (New York 1989); ID., *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (San Francisco 1987).

¹⁵⁰ “Horsley is probably the only historical Jesus scholar to deny the historicity of this part of the tradition, which most find well attested and established” (M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 54).

¹⁵¹ No cabe duda que Jesús ha de ser entendido *también* en reacción a la situación política de su tiempo (“More than any other North American scholar, Horsley has made Jesus’ engagement with the social world central to his portrait of Jesus”: M. J. BORG, *Scholarship*, 28), pero no sólo ni principalmente (B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest*, 150, 153). Cf. W. WINK, “Neither Passivity nor Violence”, en W. M. SWARTLEY, *The Love of Enemy and Nonretaliation in the New Testament* (Louisville 1992) 102-125.

car a Jesús en el seno de la escatología judía¹⁵². Postular que los estratos más antiguos de la tradición evangélica, identificados en Q e, incluso, en el evangelio de Tomás, apunta hacia contenidos sapienciales como núcleo originario; el análisis de la enseñanza de Jesús, expresada en aforismos y parábolas, ayuda a identificar en Jesús al sabio maestro.

Que Jesús hubiera sido un hombre sabio lo pensaba Josefo (*Ant* 18, 3,3); la novedad reside en que se esté proponiendo desde la teología feminista más consecuente, la que propugna Elisabeth Schüssler Fiorenza (1938)¹⁵³. Jesús habría sido un profeta igualitarista, fundador de un movimiento alternativo de renovación; mensajero de la sabiduría, habría desafiado el sistema social judío, basado en conceptos de pureza y santidad rituales; hablando en nombre de un Dios Sabiduría, que no Padre, subvertió las estructuras dominantes del patriarcalismo de su tiempo (*Mt* 23,9). El Dios de Jesús abarcaba a todos en su amor; por ello, el proyecto de renovación del judaísmo que fomentaba imponía un igualitarismo radical entre sus discípulos, liberando mujeres y marginados igualmente. Su hábito de comer en común con ellos era la prueba de sus intenciones. El discipulado era la nueva forma de ser familia. Habrían sido los primeros cristianos, más interesados en persuadir que en preservar, quienes, adaptando la tradición a sus necesidades, censuraron las posturas más liberadoras de Jesús en torno a la familia, el matrimonio, el divorcio, los doce.; ellos habrían convertido al Jesús mensajero de la sabiduría en Sabiduría misma (*Lc* 7,35), al atribuirle funciones y dignidad propias de Dios.

Ben Witherington ve a Jesús a la luz de la tradición sapiencial, que le era contemporánea; numerosos, e importantes, temas de su predicación encontrarían en esa tradición su precedente: el tratamiento de Dios como Padre (*Ecl* 23,1.4; 51,10; *Sap* 14,3), el concepto 'reino de Dios' (*Sa* 10,10), el título hijo del hombre (*Dn* 7); su actuación taumatúrgica y la práctica de la comida en común no serían extraños a la corriente sapiencial. Jesús no hablaría como un profeta, en nombre de Dios, sino bajo su propia autoridad; no usó oráculos, sino símiles y parábolas; apoyando su mensaje en la naturaleza creada, alabó la providen-

¹⁵² M. J. BORG, "An Orthodoxy Reconsidered: The-End-of-the-World-Jesus", en L. D. HURST - N. T. WRIGHT, *The Glory of Christ in the New Testament* (Oxford 1987) 207-217; ID., "Jesus and Eschatology. A Reassessment", en J. H. CHARLESWORTH - W. P. WEAVER, *Images*, 42-67.

¹⁵³ Cf. *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York 1983). Trad. española: *En memoria de ella. Una reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo* (Bilbao 1989); ID., *Jesus: Miriam's Child, Sophia's Prophet. Critical Issues in Feminist Christology* (New York 1994). Sin duda, el elemento más criticable de la reconstrucción es el metodológico, su recurso a lo que ella llama "hermenéutica de la sospecha", que pone en cuestión el mismo texto bíblico por sospecharse que responde a opciones antifeministas.

cia de Dios (Mt 6,25-33) y se declaró contrario al divorcio (Mt 19,3-9). A diferencia del Bautista, que es asceta, justifica su forma de vida apoyándose en la sabiduría (Mt 11,16-19); su conocimiento del Padre es lo que le capacita para manifestarlo (Mt 11,25-27), como la Sabiduría a Dios (Pr 8,14-36; Sa 2,13.16; 4,10-15). Sabio profético o escatológico, Jesús pudo identificarse a sí mismo con la Sabiduría (Mt 11,19); rechazarle a él sería repudiar a la Sabiduría (Mt 23,37-39): era el revelador de la mente misma de Dios¹⁵⁴.

Como hombre carismático, mediador de lo sagrado, lo propone Markus J. Borg (1942) convencido como está de que Jesús no se creía Mesías ni habría pretendido morir por los pecados de los demás; su persona no habría sido contenido de su mensaje¹⁵⁵. Borg no se ha mostrado especialmente interesado en cuestiones de método o crítica de las fuentes; es, con todo, un activo miembro del controvertido *Jesus Seminar*¹⁵⁶ y partidario de sus opciones. Le interesa

¹⁵⁴ Cf. B. WITHERINGTON, *The Christology of Jesus* (Minneapolis 1990); ID., *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom* (Minneapolis 1994); ID., *The Jesus Quest*, 185-194. Para Witherington Jesús no habría hablado *demasiado* del futuro, ni de la situación social presente; ¿era su forma de hablar era más importante que su mensaje? (E. P. SANDERS, *Jesus* 7).

¹⁵⁵ Cf. M. J. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus* (New York-Toronto 1984). ("The great achievement of his work... to have shown that Jesus' ministry and teaching were thoroughly 'political'": S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 388). ID., *Jesus: A new Vision* (San Francisco 1987); ID., *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge 1994); ID., *Meeting Jesus Again for the First Time. The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith* (San Francisco 1994). Antes que él ya había estudiado la relación de Jesús con el Espíritu en la tradición J. D. G. DUNN, *Jesus and the Spirit. A Study of the Religious and Charismatic Experience of Jesus and the First Christians as Reflected in the New Testament* (Philadelphia 1975). Para entender mejor las posiciones de Borg, cf. M. A. POWELL, *Jesus*, 110-112.

¹⁵⁶ "The most noteworthy and controversial research on Jesus in recent years... No student of Jesus as a figure in history can afford to ignore the Jesus' Seminar" (M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 66). Compuesto por unos setenta investigadores –han llegado a participar alguna vez en el proyecto hasta 200–, de diversas confesiones cristianas, norteamericanos en su mayoría, se proponen desde 1985, establecer fuera de toda duda la historicidad de los dichos y hechos del Jesús histórico. Fundador y portavoz del seminario es R. W. Funk, que ha logrado dar a sus conclusiones un eco enorme en la opinión pública; tienen un objetivo declarado, contrarrestar al fundamentalismo bíblico, y una metodología de investigación grupal, que ha suscitado tanta atención como reparos. Publican sus conclusiones semestralmente en la revista *Foundations and Facets Forum*. Las obras más representativas son R. W. FUNK - R. W. HOOVER (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*. (New York 1993); R. W. FUNK - JESUS SEMINAR, *The Acts of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (San Francisco 1998). El reciente libro de R. W. Funk, *Honest to Jesus. Jesus for a New Millennium* (San Francisco 1996) es un manifiesto para urgir la reinvencción del cristianismo, con nuevos símbolos y nuevas historias, sobre una nueva comprensión de Jesús, cf. especialmente 297-314. Para una buena presentación del grupo, su metodología y propósitos, cf. M. J. BORG, *Scholarship*, 160-181; M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*,

describir qué clase de persona era Jesús más que establecer qué pudo decir o hacer; para dar con el tipo de personalidad de Jesús recurre a modelos de la antropología social y de la historia de las religiones.

Motivo central de todo movimiento judío de renovación sería la búsqueda de la santidad. En el modo de conseguirla es donde se sitúa el conflicto que protagonizó Jesús; totalmente abierto a lo trascendente, se habría convertido en su mediador recurriendo a la 'política de la compasión'. Sociedad y Espíritu fueron las dos claves para entenderlo: la sociedad en la que vivía, no como contexto de su actuación, sino como objeto de su programa; el Espíritu del que vivía, como fuente de su misión y contenido de su experiencia. Místico y visionario (Mc 1,10; Mt 4,1-11/Lc 4,1-3; Mc 9,2-4; Lc 10,17-18), Jesús no habría pensado que era inminente la irrupción del reino como final del mundo durante sus días; como profeta, estuvo más interesado en influir en el rumbo histórico de su pueblo que en prepararlo para una definitiva intervención de Dios. Más que creer en Dios, Jesús lo habría experimentado en su vida y se habría puesto a disposición de Él para servirlo de intermediario y representante entre los hombres¹⁵⁷.

Su personal intimidad con Dios se manifestaría tanto en la apelación de Padre (Mc 14,36) como en la autoridad con la que hablaba a los demás sobre el querer de Dios; no explicaba la ley ni repetía tradiciones, se presentó como si en él hablase Dios. Y con Dios compartía la pasión por el necesitado y débil; curaciones y exorcismos (Mc 3,20-22) probaban su poder ante sus contemporáneos. A la santidad, alcanzable en la pureza ritual, prefirió la compasión como camino de transformación social; por ello, entró en conflicto con todas las instancias que aseguraban pureza o la urgían en Israel. Hábil maestro, utilizaba las formas tradicionales de enseñanza para presentar una sabiduría nueva y alternativa, que hacía centro en la gratuidad y compasión de Dios y en la que basó su proyecto de renovación de Israel. El movimiento que inspiró se basó en una visión social alternativa a la existente, con una enseñanza profundamente sapiencial y un mensaje netamente social (Lc 6, 20.24)¹⁵⁸. Ejecutado como rebel-

66-81; C.L. BLOMBERG, "Where do We Start Studying Jesus?", en M. J. WILKINS – J. P. MORELAND, *Jesus*, 19-24. Una revisión crítica, N.T. WRIGHT, "Five Gospels but no Gospel. Jesus and the Seminar", en B. CHILTON – C. A. EVANS, *Authenticating*, 83-120.

¹⁵⁷ "My own claim is that Jesus' experiential relationship to the Spirit of God was the source of everything else he was – his activity as a healer, his perception as a teacher of wisdom, his passion as a social prophet, and his vision as a community founder" (M. J. BORG, *Scholarship*, 152).

¹⁵⁸ Es ajustado el juicio de Riches para quien la definición de Jesús como hombre santo o de Espíritu es "a type of explanation which is certainly rare in New Testament study. Jesus scarcely emerges as an integrated figure; the material is used uncritically and its relation to Jesus's inner life is

de político, tras haber intentado realizar su programa en Jerusalén, sus seguidores continuaron experimentándole vivo de una nueva forma: se les convirtió en 'epifanía de Dios'. La historia del Jesús prepascual acabó un viernes del año 30; la del Jesús postpascual permanece hasta nuestros días, como realidad permanentemente experimentada.

4. *Cínico itinerante y campesino galileo*

Cuantos hoy prefieren iniciar la reconstrucción del Jesús histórico privilegiando fuentes que no son la tradición canónica imaginan un Jesús más helenista universal que judío sectario, más moralista popular que profeta de Dios, más filósofo que creyente¹⁵⁹, menos asceta que *bon vivant*¹⁶⁰. No es casual que insistan en el grado, extenso e intenso, de helenización que sufría la Galilea en tiempos de Jesús, ni sorprende que nieguen a Jesús conciencia y mensaje escatológico o interés alguno en las cuestiones sociales de su tiempo.

Burton L. Mack, para quien el estrato más antiguo, y fiable, de la tradición es el sapiencial, presente en Q, piensa que Jesús habría sido un maestro de gentes, cuya vida autárquica, de pobreza elegida e insultante, y cuyo mensaje, que buscaba la educación de masas mediante aforismos y narraciones breves, le acerca a los predicadores cínicos, tan populares en las ciudades helenistas de su tiempo y de su patria, Galilea. Su enseñanza, eficaz e irritante, discutía lo obvio y se mofaba de lo convencional. Maestro itinerante, habría optado libremente por vivir como marginado, sin casa ni familia. Jesús no habría pretendido criticar ni renovar el judaísmo; no llamaba a vivir socialmente la fe en Dios, ni

not argued for; and Jesus's prophetic role is seen less as a matter of divine call than of his own initiative base on his mystical experience" (*Century*, 115).

¹⁵⁹ "Probably the single most influential of the nontraditional images associated with Jesus in recent scholarship has been that of the Cynic philosopher" (M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 60).

¹⁶⁰ La dificultad que deben afrontar quienes, como G. THEISSEN (*Soziologie der Jesusbewegung* [München 31981] 20) y F. G. DOWNING (*Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition* [Sheffield 1988]); Id., *Cynic and Christian Origins* (Edinburgh 1992) ven a Jesús cercano a los predicadores cínicos es que la tradición evangélica está radicada en Palestina, algo que no se puede afirmar de las tradiciones cínicas; además, y aunque la comparación de fuentes se centre en Q, las diferencias entre cínicos y Jesús son mayores y más consistentes que las coincidencias. Cf. la revisión de R. A. HORSLEY, "Jesus, Itinerant Cynic or Israelite Prophet?", en J. H. CHARLESWORTH – W. P. WEAVER, *Images*, 68-97, que concluye: "The upshot of this brief survey is that, approached in less problematic and appropriate ways, the very sayings used to construct a Cynic Jesus suggest rather a Jesus who stands in the tradition of Israelite prophets" (ívi, 92).

pretendía cambiar el instituciones del pueblo. Sus seguidores fracasaron en el intento de convertir a Israel.

Marcos habría sido quien introdujo en la historia de Jesús otras corrientes del primer cristianismo que veían a Jesús como dios, convivían en torno a una comida ritual y hacían proselitismo entre los paganos. Convirtió a Jesús en el rabino oponente de los fariseos, en el hijo de Dios que realiza milagros, en el hijo de Hombre que anuncia el fin inminente, en el inocente que se ofrece para redención de los que creen¹⁶¹. Lo hizo para responder a una pequeña comunidad que vivían esperando el final inmediato. Semejante relato mítico ni ofrecería un testimonio verosímil de Jesús ni merece ser visto como 'buena noticia'¹⁶².

En la misma línea se sitúa John D. Crossan (1934), el más conocido¹⁶³ miembro del proyecto *Jesus Seminar*. Su biografía de Jesús, amplia y erudita, está llena de sugerencias, que basa a veces en arriesgadas opciones sobre la tradición evangélica, su formación y el valor historiográfico¹⁶⁴: ordena la tradición evangélica escrita según niveles de antigüedad, dando preferencia a Q, al evangelio de Tomás y al evangelio de la cruz, que ha reconstruido desde el evangelio de Pedro; cuantifica el número de testigos independientes en cada estrato y los agrupa por contenidos; utiliza para su valoración una forma refinada del criterio de atestación múltiple. A continuación, interpreta el material así evaluado dentro del judaísmo del siglo primero, recurriendo a modelos que trae de la antropología social y de crítica histórica del mundo grecorromano¹⁶⁵; su

¹⁶¹ Cf. *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins* (Philadelphia 1988); ID., *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins* (San Francisco 1993). La imagen cínica de Jesús ha sido propuesta, en Inglaterra, por F. G. DOWNING, *Jesus and the Threat of Freedom*. London 1987; ID., *The Christ and the Cynics* (Sheffield 1988).

¹⁶² B. MACK, *Myth* 372. "The church canonized a remarkably pitiful moment of early Christian condemnation of the world... A future for the world can hardly be imagined any longer, if its redemption rests in the hands of Mark's innocent son of God" (ivi, 376).

¹⁶³ "No other scholar of the historical Jesus is more admired by his or her opponents" (M. A. POWELL, *Jesus*, 86). "Crossan is one of the most brilliant, engaging, learned, and quick-witted New Testament scholars alive today" (N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God. Christian Origins and the Question of God II* [Minneapolis 1996] 44).

¹⁶⁴ "No one has contributed more to a rethinking of the complete Gospel evidence available for reconstructing the career of Jesus than John Dominic Crossan. No one has approached that evidence with greater methodological rigor than he" (W. B. TATUM, o. c., 129). Con todo, las opciones que toma sobre el valor de las fuentes existentes son muy criticables: cf. C. A. EVANS, "Recent Developments in Jesus Research: Presuppositions, Criteria, and Sources", en ID., *Jesus*, 26-37.

¹⁶⁵ Cf. *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco 1991). Trad. española: *Jesús: Vida de un campesino judío* (Barcelona 1994) ("It could be the most important book on the historical Jesus since Albert Schweitzer's *Quest of the historical Jesus* at the beginning

visión de la Palestina del tiempo de Jesús está marcada por la convulsión política y la desigualdad social; encuadra a Jesús y a su movimiento en un mundo rural mediterráneo con valores y creencias muy determinantes. Seguramente, en este tratamiento metodológico y en el recurso a un análisis no puramente histórico ni literario está su mayor aportación a la investigación del Jesús histórico¹⁶⁶, que él ve más como reconstrucción, siempre abierta, que como búsqueda de alguien por definir.

Jesús habría sido un campesino galileo piadoso, enraizado en la cultura mediterránea que defendió una actitud crítica de todo lo convencional (vestido, familia, comidas) y que intentó reformar la sociedad rural en la que había surgido. Nacido en Nazaret en el seno de una familia de artesanos, no habría tenido una preparación especial ni un contacto regular con la Escritura. Bautizado por Juan, se separó de él al no aceptar completamente ni su predicación (el reino de Dios en un futuro apocalíptico) ni su forma de vida ascética. Proclamando que el reino era para los niños (Mc 10,13-15) estaba poniéndolo a disposición de los socialmente insignificantes, al margen de los poderosos; el suyo era un reino sin intermediarios religiosos. Siendo las masas campesinas su audiencia habitual, su enseñanza tuvo que ser concreta y apegada a la vida.

Taumaturgo reconocido, operó al margen de las instituciones aportando salud y bienestar y reintegrando en la sociedad a los excluidos; de este modo hacía accesible a todos un poder divino: por ello pudo ser considerado como mago. En itinerancia permanente, se mantuvo dependiendo de cuantos curaba o predicaba. Promovía una convivencia abierta a todos, en la mesa compartida, sin discriminación ni condiciones previas. Este comer en común era una forma de vivir el reino que predicaba, radical en sus exigencias y universal en sus destinatarios; buscaba así implantar un igualitarismo religioso y social que aten-

of this century, both because of its brilliance, elegance, and freshness, and because of its likely effect on the discipline": M. J. BORG, *Scholarship*, 33); ID., *Jesus. A Revolutionary Biography* (San Francisco 1994). Trad. española: *Jesús: Biografía revolucionaria* (Barcelona 1996); ID., *The Birth of Christianity* (San Francisco 1998). Sobre la obra de Crossan, se ha publicado un debate: J. CARLSON - R. A. LUDWIG (eds.), *Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Dominic Crossan* (New York 1994).

¹⁶⁶ "I think he has significantly changed the discipline with this book – a simply 'historical' quest for the historical Jesus will no longer do. Thus, in this part of his method, we see the most comprehensive use yet of the multi-disciplinary approach that is characteristic of the present renaissance in Jesus scholarship" (M. J. BORG, *Scholarship*, 34). Una presentación del mismo Crossan de su método y los resultados puede verse en "Jesus and the Kingdom: Itinerants and Householders in Earliest Christianity", en BORG, *Jesus at 2000*, 21-53. Una crítica mesurada, en M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History*, 95-99; ver, además, L. E. KECK, "The Second Coming of the Liberal Jesus": *Christian Century* 111 (1994) 784-787.

taba la base misma del patriarcalismo de su época¹⁶⁷. Su crítica social le presentaba como reformador político; su estilo de vida y el modo de predicar le asemejaban a los cínicos.

Sobre el fin de su vida habría poco información fidedigna, salvo su muerte en cruz que propició una intervención suya, de palabra y obra, contra el templo. Su mensaje igualitario no pudo ser aceptado en Jerusalén. Crucificado, fue enterrado sin honor y devorado por perros; los relatos en torno a la tumba vacía habrían ido embelleciendo los hechos (EvPed 6,21-22; Mc 15,42-47; Mc 27,57-61; Jn 19,38-42). Después de su muerte en cruz, y a pesar de ella, sus discípulos, que lo habían abandonado, no supieron de él más que su muerte, no habrían perdido la fe en él. Y no necesitaron de la experiencia pascual para encontrar en la Escritura respuesta a lo había ocurrido a su maestro; inventaron historias que narraron y que, utilizando los relatos de las mujeres que honraron su cadáver, historicaban profecías antiguas (Mc 15,24; cf. Sal 22,18; Mc 15,33; cf. Am 8,9). El relato de la pasión desvela más las preocupaciones de la primera comunidad que lo sucedido realmente a Jesús. Las tradiciones sobre la resurrección surgieron del convencimiento de su presencia entre ellos; en ella se alimentaba su convicción de ser sus testigos, su compromiso por imitar su vida y su costumbre de comer en fraternidad.

Más reciente aún es su intento de reescribir el nacimiento del cristianismo, la época que va desde la muerte de Jesús hasta la aparición de los primeros escritos cristianos (Q, EvTom y, en menor medida, el llamado 'evangelio de la cruz'). Una situación social de pesada presión fiscal y excesivo endeudamiento, producida por la política colonialista romana, favorecería el surgimiento de dos corrientes entre los discípulos de Jesús. Quienes, en la Galilea rural, se centraron en la enseñanza de Jesús, crearon una 'tradición de vida', discernible hoy en los retoques redaccionales de las sentencias originales de Jesús: del rechazo no violento de este mundo se pasó al anuncio de uno mejor por venir y a fomentar una vida de renuncia y desapego. Por celebrar sus reuniones en casas particulares, surgieron tensiones entre quienes aún vivían como itinerantes y quienes acogían en sus hogares a las comunidades establecidas: de vivir en pobreza radical se pasó a compartir los bienes. La otra corriente, 'tradición de muerte', habría surgido en el ambiente cosmopolita de las grandes ciudades (Jerusalén, Damasco, Antioquía); se centraba más en dar sentido a la muerte y resurrección de Jesús, a partir de la reflexión sobre la Escritura y los relatos de las mujeres testigos. Ambas corrientes habrían confluído en la celebración de

¹⁶⁷ "Here is the heart of the original Jesus movement, a shared egalitarianism of spiritual (healing) and material (eating) resources" (J. D. CROSSAN, *Biography*, 99).

la comida, el rito comunitario básico de la primitiva comunidad: simbolizaba la participación en la muerte de Jesús e incluía la participación en la nueva vida, a través de la comunidad de mesa, un hecho que recordaba y repetía la práctica igualitaria de Jesús de Nazaret¹⁶⁸.

III. CONCLUSIÓN

Quizá pueda sorprender la disparidad de las actuales imágenes de Jesús. Bastaría ser conscientes de los métodos utilizados para llegar a ellas para hacerse más reacios al escándalo. Habrá que recordar, además, que la misma tradición evangélica canónica presenta ya cuatro imágenes diferentes de Jesús y testimonia la existencia de otras que los evangelistas no aceptaron o combatió.

Aunque el debate no puede darse aún por cerrado, no está ya dominado por la comprensión escatológica de Jesús¹⁶⁹. La imagen que predomina es, más bien, la de un Jesús, plenamente humano¹⁷⁰, totalmente judío¹⁷¹; sigue en discusión si su enseñanza entra dentro de los límites del judaísmo o si pretendió trascenderlos, si se mantuvo comprometido socialmente o si vivió marginado, cuáles fueron las motivaciones e intención de su ministerio y por qué, en concreto, fue crucificado. Cuatro podrían ser los rasgos más frecuentes que emergen del estado de la investigación actual: *maestro de sabiduría*, que evidencia en una enseñanza que privilegia las narraciones cortas y las sentencias breves;

¹⁶⁸ "The Common Meal Tradition may look to a Last Supper in the past, to a communal meal in the present, or to a messianic banquet in the future – or, quite validly, to all of those at the same time. But it can never get away from this: *it is food and drink offered equally to everyone that the presence of God and Jesus is found...* So the Lord's Supper is political criticism and economic challenge as well as sacred rite and liturgical worship" (J. D. CROSSAN, *Birth*, 444).

¹⁶⁹ No deja de llamar la atención que quien anunció el fin del consenso en torno a centralidad de la escatología, afirme que "the news that the eschatological consensus has collapsed is bringing scholarly discussion of the relationship between Jesus and eschatology into the foreground again" (M. J. BORG, *Scholarship*, 30). W. S. VORSTER no cree que ambas imágenes, la del Jesús escatológico y la del Jesús sabio, sean alternativas: "Jesus: Eschatological Prophet and/or Wisdom Teacher?": *Hervormde Teologiese Studies* 47 (1991) 526-542.

¹⁷⁰ M. HELLWIG, "Re-emergence of the Human, Critical, Public Jesus": *TS* 50 (1989) 17-28.

¹⁷¹ Con la mayoría L. E. Keck afirma que habría que buscar al Jesús histórico no tanto a la luz de la fe cristiana sino en el seno del judaísmo, "not only from what he produced but from what produced him" (*A Future for the Historical Jesus. The Place of Jesus in Preaching and Teaching* (New York 1971) 33). Con todo, ver la reserva de Johnson, en "The Humanity of Jesus" 64-67.

Jesús habría sido un gran contador de historias. Su propuesta no fue directamente política; con todo, las consecuencias de su mensaje y de su acción lo fueron; *profeta de renovación*, quiso transformar Israel; no se puede seguir entendiendo a Jesús en clave únicamente individualista; pretendía llegar a las masas y mejorar su forma de vida; su ministerio puede verse como socialmente subversivo¹⁷². No menos significativo es la insistencia de la experiencia religiosa de Jesús, *carismático y visionario*, que le hizo mantener una inmediatez con Dios, manifiesta en su predicación y en su *acción taumatúrgica*¹⁷³.

Quedan, como puede apreciarse, muchas cuestiones abiertas¹⁷⁴: no se ve si ha quedado bien establecida la relación entre fe e historia, ni si las fuentes históricas existentes legitiman la nueva imagen de Jesús que de ellas se está obteniendo¹⁷⁵; la discusión sobre la criteriología que emplear¹⁷⁶ y sobre la conveniencia de centrarse más en el contexto social que en la prehistoria de la tradición no se ha cerrado. De cualquier forma, va remitiendo en la investigación el escepticismo que reinaba en la reconstrucción histórica de su vida¹⁷⁷. Aceptar que no se pueda escribir una biografía de Jesús que cumpla con los requisitos de la moderna historiografía es hoy convicción muy extendida, que no unánime, entre los estudiosos. Ello no obstante, no cesan los esfuerzos por recuperar la persona histórica de Jesús de Nazaret, su vida y su obra, mientras se afinan los

¹⁷² "The mayor shift from the fifty years just past indicates a lessening interest in eschatology and apocalyptic with an increasing awareness of the significance of the social-political world in which Jesus lived". "Jesus undermined the world of conventional wisdom... As a teacher, Jesus was an subversive sage" (M. J. BORG, *Scholarship*, 3, 10). Cf. W. WINK, "Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way", en D. J. LULL (ed.), *SBL 1988 Seminar Papers* (Atlanta 1988) 210-224.

¹⁷³ M. J. BORG, "Portraits of Jesus", en H. SHANKS, *The Search for Jesus. Modern Scholarship Looks at the Gospels* (Washington 1994) 83-103; S. MCKNIGHT, "Who is Jesus? An Introduction to Jesus Studies", en M. J. WILKINS – J. P. MORELAND, *Jesus*, 51-72.

¹⁷⁴ Una breve copilación en Telford, "Mayor Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus", en B. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying*, 61-74.

¹⁷⁵ Denunciado ya en 1973 por H. SCHÜRMANN, "Zur aktuellen Situation der Leben-Jesu-Forschung": *GuL* 46 (1973) 300-310, el peligro sigue siendo actual.

¹⁷⁶ Cf. R. H. STEIN, "The 'Criteria' for Authenticity", en R. T. FRANCE – D. WENHAM (eds.), *Studies of History and Tradition in the Four Gospels* (Sheffield 1980) 225-263; C. A. EVANS, "Authenticity Criteria in Life of Jesus Research": *Christian Scholars Review* 19 (1989) 6-31; D. POLKOW, "Methods and Criteria for Historical Jesus Research", en D. J. DULL (ed.), *SBL 1989. SP* (Atlanta 1989) 336-356; G. STECKER, "The Historical and Theological Problem of the Jesus Question": *Toronto Journal of Theology* 6 (1990) 201-213.

¹⁷⁷ Que se pueda esbozar un retrato de Jesús bastante completo e historicamente defendible es hoy comúnmente defendido: cf. A. E. HARVEY, *Constraints* 5-10; J. P. SANDERS, *Jesús*, 3-13; M. J. BORG, *Scholarship*, 15.

métodos ya consagrados o se intentan nuevos caminos para acceder a él con certeza histórica.

Desde sus inicios, el movimiento de retorno al Jesús histórico estuvo alentado por un talante antieclesial, que no ha desaparecido¹⁷⁸. Por ello, no ha de llamar la atención el hecho de que quienes más a menudo –y con mayor ahínco– intentan llegar hasta el Jesús de la historia sean precisamente los que le confiesan Cristo e Hijo de Dios. Los creyentes que llevan dos siglos de búsqueda del Jesús histórico prestan un irrenunciable servicio a la fe cristiana y a la comunidad eclesial: al centrar la atención en el Jesús histórico se subraya un dato esencial del cristianismo, a saber, que Dios actuó de forma sorprendente y definitiva en la vida y en la muerte de una persona concreta, Jesús de Nazaret; aproximarse con la mayor garantía posible al Jesús que fue implica dar fundamento histórico a la fe en Cristo¹⁷⁹. El cristiano no cree en lo que puede demostrar como histórico, pero ha de mostrar que existió aquél en quien cree¹⁸⁰. Renunciar a la historia de Jesús supondría negar la esencia del cristianismo¹⁸¹, que es dejación de ortodoxia, y llevaría a desinteresarse del mundo real, que es abandono de la ortopraxis cristiana¹⁸². Alguien se ha atrevido a escribir que, en

¹⁷⁸ “The true historical Jesus should overthrow the Christ of Christian orthodoxy, the Christ of the creeds”. “The aim of the quest of the historical Jesus is to set Jesus free, to liberate him from prevailing captivities”..., “to liberate Jesus from the scriptural and creedal and experiential prisons in which we have incarcerated him” (R. W. FUNK, *Honest*, 20-21, 300). Cf. G. J. RILEY, *One Jesus, Many Christs. How Jesus inspired not One true Christianity but Many* (San Francisco 1997).

¹⁷⁹ “Much of what is religiously significant about Jesus lies precisely in the historicity of his story, and much is lost when the story is emptied of that historicity... The truth is that there is no story of the historical Jesus that can be isolated from faith convictions, and this is as true for the stories told by ‘scientific, critical historians’ as it is for the story told by the Church. The story of Jesus is always a story of a Jesus of faith” (C. S. EVANS, *The Historical Christ and the Jesus of Faith. The Incarnational Narrative as History* [Oxford 1996] vi-vii).

¹⁸⁰ Aunque raro, sigue negándose la existencia de Jesús: cf. G. A. WELLS, *Who was Jesus? A Critique of the New Testament Record* (La Salle, IL 1989). Con todo, es incoherente afirmar que “one can be a Christian without historical knowledge of Jesus” (M. J. BORG, “The Historian, the Christian, and Jesus”: *TeolTod* 52 [1995] 7). “La recherche sur le Jésus historique, jugée parfois comme un échec, envisagée parfois comme une réussite complète, doit contribuer à consolider les fondaments de la foi chrétienne” (A. PUIG I TARRECH, “La recherche du Jésus historique”: *Bib* 81 [2000] 200).

¹⁸¹ “The very historical questions force us back to Christology” (S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 400). “The historical quest for Jesus is a necessary and nonnegotiable aspect of Christian discipleship and we in our generation have a chance to be renewed in discipleship and mission precisely by means of this quest” (WRIGHT, *Challenge*, 14).

¹⁸² “Historical investigation is part and parcel of biblical faith” (F. J. GAISER, “Introduction”, en F. J. GAISER (ed.), *The Quest for Jesus and the Christian Faith* [Louisville 1997] 7). Una diversa sensibilidad ante el Jesús histórico separa, p.e., la teología de la liberación de la investigación sobre la vida

definitiva, la investigación histórica sería “algo así como pensar los pensamientos de Dios después de Él”¹⁸³.

Con todo, que la recuperación del Jesús histórico sea un inestimable servicio a la fe, no lo deja exento de peligros¹⁸⁴. No siempre se puede llegar con seguridad a lo que sucedió antes; la reconstrucción histórica no agota la realidad que pretende alcanzar¹⁸⁵. Si algo enseña esta reseña de la investigación es que la multiplicidad de imágenes del Jesús de Nazaret responde más al espíritu de la época en que surgen o a las preferencias de los investigadores que las proponen que al testimonio evangélico¹⁸⁶. No se puede evitar la impresión de que siempre que personas o grupos, creyentes o no, se han acercado a la persona de Jesús de Nazaret, se lo han representado a la medida de sus anhelos, según eran sus preferencias o sus prejuicios¹⁸⁷.

de Jesús; mientras ésta busca llegar hasta los hechos y los dichos auténticos de Jesús, la razón de su ministerio y la causa de su muerte, aquélla se interesa en subrayar la relevancia de la persona histórica de Jesús y de su práctica para el contexto social y religioso en el que se mueven hoy las comunidades cristianas. Cf. J. R. LEVISON, *Jesus in Global Contexts* (Louisville 1993) 31.

¹⁸³ S. NEILL – N. T. WRIGHT, *Interpretation*, 398.

¹⁸⁴ Ver, por ejemplo, los trabajos de L. T. JOHNSON: “What’s at Stake in the Quest for the Historical Jesus” y de W. H. KELBER, “From the Perspectives of Medieval, Modern, and Post-Enlightenment Readings, and in View of Ancient Oral Aesthetics”, en J. D. CROSSAN – L. T. JOHNSON – W. H. KELBER, *The Jesus Controversy. Perspectives in Conflict* (Harrisburg 1999) 48-74, 75-115. Y desde posiciones contrarias, D. C. CROSSAN, que ha llegado a identificar fe cristiana con fe en el Jesús histórico, manifestación directa de Dios, “The historical Jesus in early Christianity”, en J. CARLSON – R. A. LUDWIG, *Jesus and Faith. A Conversation on the work of John Dominic Crossan* (Maryknoll 1994) 3; ID., “Why is Historical Jesus Research Necessary?”, en J. H. CHARLESWORTH – W. P. WEAVER, *Jesus, Two Thousand*, 7-37.

¹⁸⁵ “To take only the most obvious example, if the resurrection cannot be demonstrated historically, the resurrection must not be real. There are actually two fallacies here. The first makes the historian’s capacity to demonstrate an event of the past the test of its occurrence. The second makes history the sole legitimate way to apprehend reality” (L. T. JOHNSON, “Humanity”, 51, n. 9).

¹⁸⁶ “It seems inevitable that the ‘historical’ Jesus that emerges holds much in common with the scholar who discovered him” (C. A. EVANS, “Jesus and his Contemporaries”, en ID., *Jesus*, 457); cf. H. KOESTER, “The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest. An Epilogue”, en B. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying*, 535. Que la búsqueda de Jesús dependa de los valores sociales de la época ha sido afirmado con contundencia por D. GEORGI, “The Interest in Life of Jesus Theology as a Paradigm for the Social History of Biblical Criticism”: *HTR* 85 (1992) 51-83.

¹⁸⁷ Cf. FABRIS, *Jesús*, 27-28; GNILKA, *Jesús*, 12. “Es imposible evitar la sospecha de que la investigación del Jesús histórico es un lugar seguro para hacer teología y llamarlo historia, hacer autobiografía y considerarlo biografía” (CROSSAN, *Jesús*, xxviii). El peligro ya había sido advertido por H. J. CADBURY, *The Peril of Modernizing Jesus* (London 1962).

No habrá que olvidar que el *único Jesús que ha hecho historia* es el Jesús *evangélico*¹⁸⁸. El *Jesús histórico*, mejor quizá el *Jesús de los históricos*¹⁸⁹, es aquel que podemos reconstruir sacándolo, mediante crítica histórica, de la tradición evangélica. Ninguno de los dos –el Jesús que nos llega en la confesión de fe apostólica, el Jesús que se alcanza a través de metodologías científicas– es, en rigor, identificable con Jesús de Nazaret¹⁹⁰. El verdadero Jesús, el Señor Resucitado, será reconocido cuando sea encontrado, mejor, cuando se nos haga contradicho en nuestro camino (cf. Lc 24, 31.35). Mientras no llegue este encuentro, seguirá Él preguntando por quién le tenemos y sin descubrirnos del todo su misterio personal.

BIBLIOGRAFÍA

- C. ALLEN, *The Human Christ, The Search for the Historical Jesus* (New York-London, The Free Press, 1998).
- M. BAUMOTTE (ed.), *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten* (Gütersloh 1984).
- M. J. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship* (Valley Forge, PA, Trinity Press, 1994).
- M. J. BORG (ed.), *Jesus at 2000* (Boulder-Oxford, Westview Press, 1997).
- C. BROWN, *Miracles and the Critical Mind* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1984).
- ID., *Jesus in European Protestant Thought. 1778-1860* (Grand Rapids, MI, Eerdmans, 1985).

¹⁸⁸ Aunque radical, no deja de tener razón Johnson: "The main accomplishment of the quest, both early and late, has been the discrediting of the gospel portraits of Jesus, at an enormous cost. The alternatives offered by historical reconstruction reveal themselves as fantasies and abstractions, held together by scholarly cleverness, incapable of sustaining even close examination, much less of galvanizing human lives. The Jesus they present is a dead persona of the past" ("Humanity", 74).

¹⁸⁹ C. A., EVANS, *Christ*, 9; B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest*, 199. Borg prefiere una denominación más tradicional: "el Jesús prepascual" sería al que se llega por la historia; el "Jesús postpascual", objeto de fe (*Scholarship*, 195, cf. ID., "From Galilean Jew to the Face of God. The Pre-Easter Jesus and the Post-Easter Jesus", en BORG, 2000, 7-20); ambos serían realidades históricas, sujetas por tanto a estudio y evaluación; y ambos, relevantes para la fe y la teología.

¹⁹⁰ Cf. J. P. MEIER, *Jew I*, 21-40; ID., "The Historical Jesus: Rethinking Some Concepts": *TS 51* (1990) 3-24. S. M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (San Francisco 1991), ha hablado del "Jesús del texto", el "Jesús detrás del texto", y el "Jesús antes del texto".

- J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries* (New York, Doubleday, 1988).
- Id., (ed.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism* (New York, Crossroad, 1991).
- J. H. CHARLESWORTH – W. P. WEAVER (eds.), *Images of Jesus Today* (Valley Forge, PA, Trinity Press, 1994).
- Id., (eds.), *Jesus, two Thousand Years Later* (Harrisburg, Trinity Press, 2000).
- B. CHILTON – C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research* (Leiden-New York-Köln, Brill 1994).
- Id., (eds.), *Authenticating the Words of Jesus* (Leiden-New York-Köln, Brill 1999).
- Id., (eds.), *Authenticating the Activities of Jesus* (Leiden-New York-Köln, Brill 1999).
- D. DORMEYER, *Evangelium als literarische und theologische Gattung* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989).
- C. A. EVANS, *Jesus and his Contemporaries* (Leiden, Brill, 1995).
- Id., *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography* (Leiden, Brill, 1996).
- R. W. FUNK, *Honest to Jesus. Jesus for a New Millenium* (San Francisco, Harper, 1996).
- A. E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History. The Bampton Lectures 1980* (London, Duckworth, 1982).
- R. J. HOFFMANN, *Jesus in Outside the Gospels* (New York, Prometheus Books, 1984).
- R. J. HOFFMANN – G. A. LARUE (eds.), *Jesus in History and Myth* (Buffalo, Prometheus Books, 1987).
- L. T. JOHNSON, *The Real Jesus, The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (San Francisco, Harper/Collins, 1996).
- Id., "The Humanity of Jesus. What's at Stake in the Quest for the Historical Jesus", en C. J. D. CROSSAN – L. T. JOHNSON – W. H. KELBER, *The Jesus Controversy. Perspectives in Conflict* (Harrisburg, Trinity Press, 1999) 48-74.
- H. C. KEE, *What can we know about Jesus?* (Cambridge, University Press, 1990).
- W. S. KISSINGER, *The Lives of Jesus. A History and Bibliography* (New York 1984).
- W. G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Freiburg-München, Karl Alber, 2^a1970).
- Id., *Vierzig Jahre Jesus-Forschung (1950-1990)* (Wennheim 1994).
- H. LEROY, *Jesus. Überlieferung und Deutung* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1978).
- D. MARGUERAT – E. NORELLI – J. M. POFFET, *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme* (Genève 1998).

- J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. I. *The Roots of the Problem and the Person* (New York, Doubleday, 1991); II. *Mentor, Message, and Miracles* (New York, Doubleday, 1994).
- B. F. MEYER, *The Aims of Jesus* (London, SCM, 1979).
- S. NEILL–N.T. WRIGTH, *The Interpretation of the New Testament. 1861-1986* (Oxford-New York, Oxford University Press, 21988).
- M. A. POWELL, *Jesus as a Figure in History. How Modern Historians View the Man from Galilee* (Louisville, Westminster John Knox Press, 1998).
- J. K. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism* (London, SCM Press, 1980)
- Id., *A Century of New Testament Study* (Cambridge, Lutterworth, 1993)
- E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (London, SCM; Philadelphia, Fortress, 1985).
- Id., *The Historical Figure of Jesus* (London, SCM; Philadelphia, Fortress, 1993).
- F. J. SCHIERSE (ed.), *Jesus von Nazareth* (Mainz, Matthias Grünewald, 1973).
- A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Hamburg, Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1972) 2 vols. Trad. castellana, *Investigación sobre la vida de Jesús* (Valencia, Edicep, 1990).
- H. SHANKS, *The Search for Jesus. Modern Scholarship Looks at the Gospels* (Washington, DC, Archeological Biblical Review, 1994).
- G. S. SLOYAN, *Jesus in Focus. A Life in its Setting* (Mystic 1983).
- G. THEISSEN - A. MERZ, *El Jesús histórico. Manual* (Salamanca, Sígueme, 1999).
- W. B. TATUM, *In Quest of Jesus. A Guidebook* (London; SCM; Atlanta, John Knox 1982; ed. rev: Nashville, Abingdon Press, 1999).
- W. M. THOMPSON, *The Jesus Debate. A Survey and Synthesis* (New York-Marwah, Paulist, 1985).
- W. P. WEAVER, *The Historical Jesus in the Twentieth Century. 1900-1950* (Harrisburg, Trinity Press, 1999).
- J. L. WHITE, *Jesus the Christ. A Bibliography* (Wilmington, Glazier, 1988).
- M. J. WILKINS–J. P. MORELAND (eds.), *Jesus under Fire. Modern Scholarship reinvents the historical Jesus* (Grand Rapids, MI, Zondervan, 1994).
- B. WITHERINGTON, *The Jesus Quest, The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 21997).
- N. T. WRIGTH, *Who was Jesus?* (Grand Rapids, MI, Eerdmans 1992).
- Id., *The Original Jesus. The Life and Vision of a Revolutionary* (Grand Rapids, MI, Eerdmans 1996).

Id., *The Challenge of Jesus. Rediscovering Who Jesus Was and Is* (Downers Grove, IL, InterVarsity Press, 1999).

Resumen.- En Marcos el episodio de la confesión de Pedro (Mc 8,27-29) es un momento clave del relato y tuvo que ser, además, un suceso importante en el ministerio de Jesús. No debería pasar desapercibido el hecho de que Jesús preguntara qué pensaba la gente de él *antes* de que les preguntara por su propia opinión: antes de expresar su fe, debieron conocer la opinión de sus contemporáneos.

Inmersa como está la Iglesia hoy en el esfuerzo por evangelizar de nuevo, necesita conocer lo que se está diciendo sobre Jesús de Nazaret. El artículo informa sobre ello, repasando lo que la investigación crítica ha venido diciendo sobre él desde hace ya más de doscientos años: autores, opiniones y el trasfondo y los motivos de ella.

Summary.- *Peter's confession at Caesarea Philippi is not only the watershed of Mark's narrative but it was also a very significant event in the ministry of Jesus (Mk 8:27-29). Little attention is being paid, however, to the fact that Peter's acclamation of Jesus as Messiah came after being challenged by Jesus, who asked his disciples, first, who did the people say he was, and then, who did they say he was. Before becoming believers, the disciples had to know the beliefs of their contemporaries.*

Immersed into an effort to win anew personal commitments to Christ, the Church today needs to know what people is saying about Jesus. The article reviews what has been saying for centuries about him, the thinkers, their opinions and their motives. It is a report, an honest and detailed one, on the so-called "quest" for the historical Jesus, that began at the end of the eighteenth century and still goes on with sheer publicity and new findings.