

Segunda Clase

Joseph Ratzinger, *Jesus de Nazareth*, Roma 2007. Prólogo

Este libro sobre Jesús, cuya primera parte se publica ahora, es fruto de un largo camino interior. En mis tiempos de juventud—años treinta y cuarenta— había toda una serie de obras fascinantes sobre Jesús: las de Karl Adam, Romano Guardini, Franz Michel Willam, Giovanni Vapini, Daniel-Rops, por mencionar sólo algunas. En ellas se presentaba la figura de Jesús a partir de los Evangelios: cómo vivió en la tierra y cómo —aun siendo verdaderamente hombre— llevó al mismo tiempo a los hombres a Dios, con el cual era uno en cuanto Hijo. Así, Dios se hizo visible a través del hombre Jesús y, desde Dios, se pudo ver la imagen del auténtico hombre.

En los años cincuenta comenzó a cambiar la situación, ha grieta entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe» se hizo cada vez más profunda; a ojos vistas se alejaban uno de otro. Vero, ¿qué puede significar la fe en Jesús el Cristo, en Jesús Hijo del Dios vivo, si resulta que el hombre Jesús era tan diferente de como lo presentan los evangelistas y como, partiendo de los Evangelios, lo anuncia la Iglesia?

Los avances de la investigación histórico-crítica llevaron a distinciones cada vez más sutiles entre los diversos estratos de la tradición. Detrás de éstos la figura de Jesús, en la que se basa la fe, era cada vez más nebulosa, iba perdiendo su perfil. Al mismo tiempo, las reconstrucciones de este Jesús, que había que buscar a partir de las tradiciones de los evangelistas y sus fuentes, se hicieron cada vez más contrastantes: desde el revolucionario antirromano que luchaba por derrocar a los poderes establecidos y, naturalmente, fracasa, hasta el moralista benigno que todo lo aprueba y que, incomprensiblemente, termina por causar su propia ruina. Quien lee una tras otra algunas de estas reconstrucciones puede comprobar enseguida que son más una fotografía de sus autores y de sus propios ideales que un poner al descubierto un icono que se había desdibujado. Por eso ha ido aumentando entretanto la desconfianza ante estas

imágenes de Jesús; pero también la figura misma de Jesús se ha alejado todavía más de nosotros.

Como resultado común de todas estas tentativas, ha quedado la impresión de que, en cualquier caso, sabemos pocas cosas ciertas sobre Jesús, y que ha sido sólo la fe en su divinidad la que ha plasmado posteriormente su imagen. Entretanto, esta impresión ha calado hondamente en la conciencia general de la cristiandad. Semejante situación es dramática para la fe, pues deja incierto su auténtico punto de referencia: la íntima amistad con Jesús, de la que todo depende, corre el riesgo de moverse en el vacío.

El exegeta católico de habla alemana quizás más importante de la segunda mitad del siglo XX, Rudolf Schnackenburg, percibió en sus últimos años, fuertemente impresionado, el peligro que de esta situación se derivaba para la fe y, ante lo poco adecuadas que eran todas las imágenes «históricas» de Jesús elaboradas mientras tanto por la exégesis, se embarcó en su última gran obra: *Die Person Jesu Christ im Spiegel der vier Evangelien* [La persona de Jesucristo reflejada en los cuatro Evangelios]. El libro se pone al servicio de los creyentes «a los que hoy la investigación científica... hace sentirse inseguros, para que conserven su fe en la persona de Jesucristo como redentor y salvador del mundo» (p. 6). Al final del libro, tras toda una vida de investigación, Schnackenburg llega a la conclusión «de que mediante los esfuerzos de la investigación con métodos histórico-críticos no se logra, o se logra de modo insuficiente, una visión fiable de la figura histórica de Jesús de Nazaret» (p. 348); «el esfuerzo de la investigación exegetica... por identificar estas tradiciones y llevarlas a lo históricamente digno de crédito, nos somete a una discusión continua de la historia de las tradiciones y de la redacciones que nunca se acaba» (p. 349).

Las exigencias del método, que él considera a la vez necesario e insuficiente, hacen que en su representación de la figura de Jesús haya una cierta discrepancia: Schnackenburg nos muestra la imagen del Cristo de los Evangelios, pero la

considera formada por distintas capas de tradición superpuestas, a través de las cuales sólo se puede divisar de lejos al «verdadero» Jesús. «Se presupone el fundamento histórico, pero éste queda rebasado en la visión de fe de los Evangelios», escribe (p. 353). Nadie duda de ello, pero no queda claro hasta dónde llega el «fundamento histórico». Sin embargo, Schnackenburg ha dejado claro como dato verdaderamente histórico el punto decisivo: el ser de Jesús relativo a Dios y su unión con Él (p. 353). «Sin su enraizamiento en Dios, la persona de Jesús resulta vaga, irreal e inexplicable» (p. 354). Éste es también el punto de apoyo sobre el que se basa mi libro: considera a Jesús a partir de su comunión con el Padre. Éste es el verdadero centro de su personalidad. Sin esta comunión no se puede entender nada y partiendo de ella Él se nos hace presente también hoy.

Naturalmente, en la descripción concreta de la figura de Jesús he tratado con decisión de ir más allá de Schnackenburg. El elemento problemático de su definición de la relación entre las tradiciones y la historia realmente acontecida se encuentra claramente, a mi modo de ver, en la frase: Los Evangelios «quieren, por así decirlo, revestir de carne al misterioso hijo de Dios aparecido sobre la tierra.» (p. 354). Quisiera decir al respecto: no necesitaban «revestirle» de carne, Él se había hecho carne realmente. Vero, ¿se puede encontrar esta carne a través de la espesura de las tradiciones?

En el prólogo de su libro, Schnackenburg nos dice que se siente vinculado al método histórico-crítico, al que la encíclica Divino afulgente *Spiritu in Verbo* en 1943 había abierto las puertas para ser utilizado en la teología católica (p. 5). Esta Encíclica fue verdaderamente un hito importante para la exégesis católica. No obstante, el debate sobre los métodos ha dado nuevos pasos desde entonces, tanto dentro de la Iglesia católica como fuera de ella; se han desarrollado nuevas y esenciales visiones metodológicas, tanto en lo que concierne al trabajo rigurosamente histórico, como a la colaboración entre teología y método histórico en la interpretación de la Sagrada Escritura. Un paso decisivo lo dio la Constitución conciliar *Dei Verbum*, sobre la divina revelación. También aportan importantes perspectivas, maduradas en el ámbito de la afanosa investigación exegética, dos documentos de la Pontificia Comisión Bíblica: *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Ciudad del Vaticano, 1993) y *El pueblo judío y sus Sagradas Escrituras en la Biblia cristiana* (ibíd., 2001).

Me gustaría mencionar, al menos a grandes rasgos, las orientaciones metodológicas resultantes de estos documentos que me han guiado en la elaboración de este libro. Hay que decir, ante todo, que el método histórico —precisamente por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe— es y sigue siendo una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar. En efecto, para la fe bíblica es fundamental referirse a hechos históricos reales. Ella no cuenta leyendas como símbolos de verdades que van más allá de la historia, sino que se basa en la historia ocurrida sobre la faz de esta tierra. El *factum historicum* no es para ella una clave simbólica que se puede sustituir, sino un fundamento constitutivo; *et incarnatus est*: con estas palabras profesamos la entrada efectiva de Dios en la historia real.

Si dejamos de lado esta historia, la fe cristiana como tal queda eliminada y transformada en otra religión. Así pues, si la historia, lo fáctico, forma parte esencial de la fe cristiana en este sentido, ésta debe afrontar el método histórico. La fe misma lo exige. La Constitución conciliar sobre la divina revelación, antes mencionada, lo afirma claramente en el número 12, indicando también los elementos metodológicos concretos que se han de tener presentes en la interpretación de las Escrituras. Mucho más detallado es el documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la interpretación de la Sagrada Escritura en la Iglesia, en el capítulo «Métodos y criterios para la interpretación».

El método histórico-crítico —repetimos— sigue siendo indispensable a partir de la estructura de la fe cristiana. No obstante, hemos de añadir dos consideraciones: se trata de una de las dimensiones fundamentales de la exégesis, pero no agota el cometido de la interpretación para quien ve en los textos bíblicos la única Sagrada Escritura y la cree inspirada por Dios. Volveremos sobre ello con más detalle.

Por ahora, como segunda consideración, es importante que se reconozcan los límites del método histórico-crítico mismo. Para quien se siente hoy interpelado por la Biblia, el primer límite consiste en que, por su naturaleza, debe dejar la palabra en el pasado. En cuanto método histórico, busca los diversos hechos desde el contexto del tiempo en que se formaron los textos. Intenta conocer y entender con la mayor exactitud posible el pasado —tal como era en sí mismo— para descubrir así lo que el autor quiso y pudo decir en ese momento, considerando el contexto de su pensamiento y los acontecimientos de entonces. En

la medida en que el método histórico es fiel a sí mismo, no sólo debe estudiar la palabra como algo que pertenece al pasado, sino dejarla además en el pasado. Puede vislumbrar puntos de contacto con el presente, semejanzas con la actualidad; puede intentar encontrar aplicaciones para el presente, pero no puede hacerla actual, «de hoy», porque ello sobrepasaría lo que le es propio. Efectivamente, en la precisión de la explicación de lo que pasó reside tanto su fuerza como su limitación.

Con esto se relaciona otro elemento. Como método histórico, presupone la uniformidad del contexto en el que se insertan los acontecimientos de la historia y, por tanto, debe tratar las palabras ante las que se encuentra como palabras humanas. Si reflexiona cuidadosamente puede entrever quizás el «valor añadido» que encierra la palabra; percibir, por así decirlo, una dimensión más alta e iniciar así el autotranscenderse del método, pero su objeto propio es la palabra humana en cuanto humana.

Finalmente, considera cada uno de los libros de la Escritura en su momento histórico y luego los subdivide ulteriormente según sus fuentes, pero la unidad de todos estos escritos como «Biblia» no le resulta como un dato histórico inmediato. Naturalmente, puede observar las líneas de desarrollo, el crecimiento de las tradiciones y percibir de ese modo, más allá de cada uno de los libros, el proceso hacia una única «Escritura». Vero el método histórico deberá primero remontarse necesariamente al origen de los diversos textos y, en ese sentido, colocarlos antes en su pasado, para luego completar este camino hacia atrás con un movimiento hacia adelante, siguiendo la formación de las unidades textuales a través del tiempo. Por último, todo intento de conocer el pasado debe ser consciente de que no puede superar el nivel de hipótesis, ya que no podemos recuperar el pasado en el presente. Ciertamente, hay hipótesis con un alto grado de probabilidad, pero en general hemos de ser conscientes del límite de nuestras certezas. También la historia de la exégesis moderna pone precisamente de manifiesto dichos límites.

Con todo esto se ha señalado, por un lado, la importancia del método histórico-crítico y, por otro, se han descrito también sus limitaciones. Junto a estos límites se ha visto —así lo espero— que el método, por su propia naturaleza, remite a algo que lo supera y lleva en sí una apertura intrínseca a métodos complementarios. En la palabra pasada se puede percibir la pregunta sobre su hoy; en la palabra humana resuena algo más

grande; los diversos textos bíblicos remiten de algún modo al proceso vital de la única Escritura que se verifica en ellos.

Precisamente a partir de esta última observación se ha desarrollado hace unos treinta años en América el proyecto de la «exégesis canónica», que se propone leer los diversos textos bíblicos en el conjunto de la única Escritura, haciéndolos ver así bajo una nueva luz. La Constitución sobre la divina revelación del Concilio Vaticano II había destacado claramente este aspecto como un principio fundamental de la exégesis teológica: quien quiera entender la Escritura en el espíritu en que ha sido escrita debe considerar el contenido y la unidad de toda ella. El Concilio añade que se han de tener muy en cuenta también la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe, las correlaciones internas de la fe (cf. *Dei Verbum*, 12).

Detengámonos en primer lugar en la unidad de la Escritura. Es un dato teológico, pero que no se aplica simplemente desde fuera a un conjunto de escritos en sí mismos heterogéneos, ha exégesis moderna ha mostrado que las palabras transmitidas en la Biblia se convierten en Escritura a través de un proceso de relecturas cada vez nuevas: los textos antiguos se retoman en una situación nueva, leídos y entendidos de manera nueva. En la relectura, en la lectura progresiva, mediante correcciones, profundizaciones y ampliaciones tácitas, la formación de la Escritura se configura como un proceso de la palabra que abre poco a poco sus potencialidades interiores, que de algún modo estaban ya como semillas y que sólo se abren ante el desafío de situaciones nuevas, nuevas experiencias y nuevos sufrimientos.

Quien observa este proceso —sin duda no lineal, a menudo dramático pero siempre en marcha— a partir de Jesucristo, puede reconocer que en su conjunto sigue una dirección, que el Antiguo y el Nuevo Testamento están íntimamente relacionados entre sí. Ciertamente, la hermenéutica cristológica, que ve en Cristo Jesús la clave de todo el conjunto y, a partir de Él, aprende a entender la Biblia como unidad, presupone una decisión de fe y no puede surgir del mero método histórico. Pero esta decisión de fe tiene su razón —una razón histórica— y permite ver la unidad interna de la Escritura y entender de un modo nuevo los diversos tramos de su camino sin quitarles su originalidad histórica.

La «exégesis canónica» —la lectura de los diversos textos de la Biblia en el marco de su totalidad— es

una dimensión esencial de la interpretación que no se opone al método histórico-crítico, sino que lo desarrolla de un modo orgánico y lo convierte en verdadera teología.

Me gustaría destacar otros dos aspectos de la exégesis teológica, ha interpretación histórico-crítica del texto trata de averiguar el sentido original exacto de las palabras, tal como se las entendía en su lugar y en su momento. Esto es bueno e importante. Pero —prescindiendo de la certeza sólo relativa de tales reconstrucciones— se ha de tener presente que toda palabra humana de cierto peso encierra en sí un relieve mayor de lo que el autor, en su momento, podía ser consciente. Este valor añadido intrínseco de la palabra, que trasciende su instante histórico, resulta más válido todavía para las palabras que han madurado en el proceso de la historia de la fe. Con ellas, el autor no habla simplemente por sí mismo y para sí mismo. Habla a partir de una historia común en la que está inmerso y en la cual están ya silenciosamente presentes las posibilidades de su futuro, de su camino posterior. El proceso de seguir leyendo y desarrollando las palabras no habría sido posible si en las palabras mismas no hubieran estado ya presentes esas aperturas intrínsecas.

En este punto podemos intuir también desde una perspectiva histórica, por así decirlo, lo que significa inspiración: el autor no habla como un sujeto privado, encerrado en sí mismo. Habla en una comunidad viva y por tanto en un movimiento histórico vivo que ni él ni la colectividad han construido, sino en el que actúa una fuerza directriz superior. Existen dimensiones de la palabra que la antigua doctrina de los cuatro sentidos de la Escritura ha explicado de manera apropiada en lo esencial. Los cuatro sentidos de la Escritura no son significados individuales independientes que se superponen, sino precisamente dimensiones de la palabra única, que va más allá del momento.

Con esto se alude ya al segundo aspecto del que quisiera hablar. Los distintos libros de la Sagrada Escritura, como ésta en su conjunto, no son simple literatura. La Escritura ha surgido en y del sujeto vivo del pueblo de Dios en camino y vive en él. Se podría decir que los libros de la Escritura remiten a tres sujetos que interactúan entre sí. En primer lugar al autor o grupo de autores a los que debemos un libro de la Escritura. Vero estos autores no son escritores autónomos en el sentido moderno del término, sino que forman parte del sujeto común «pueblo de Dios»: hablan a partir de él y a él se dirigen, hasta el punto de que el pueblo es el

verdadero y más profundo «autor» de las Escrituras. Y, aún más: este pueblo no es autosuficiente, sino que se sabe guiado y llamado por Dios mismo que, en el fondo, es quien habla a través de los hombres y su humanidad.

La relación con el sujeto «pueblo de Dios» es vital para la Escritura. Por un lado, este libro —la Escritura— es la pauta que viene de Dios y la fuerza que indica el camino al pueblo, pero por otro, vive sólo en ese pueblo, el cual se trasciende a sí mismo en la Escritura, y así—en la profundidad definitiva en virtud de la Palabra hecha carne— se convierte precisamente en pueblo de Dios. El pueblo de Dios —la Iglesia— es el sujeto vivo de la Escritura; en él, las palabras de la Biblia son siempre una presencia. Naturalmente, esto exige que este pueblo reciba de Dios su propio ser, en último término, del Cristo hecho carne, y se deje ordenar, conducir y guiar por El.

Creo que debía al lector estas indicaciones metodológicas porque determinan el camino seguido en mi interpretación de la figura de Jesús en el Nuevo Testamento (puede verse lo que he escrito a este respecto al introducir la bibliografía). Yara mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los Evangelios. Naturalmente, doy por descontado todo lo que el Concilio y la exégesis moderna dicen sobre los géneros literarios, sobre la intencionalidad de las afirmaciones, el contexto comunitario de los Evangelios y su modo de hablar en este contexto vivo. Aun aceptando todo esto, en cuanto me era posible, he intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el «Jesús histórico» en sentido propio y verdadero. Estoy convencido, y confío en que el lector también pueda verlo, de que esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones que hemos conocido en las últimas décadas. Pienso que precisamente este Jesús —el de los Evangelios— es una figura históricamente sensata y convincente.

Sólo si ocurrió algo realmente extraordinario, si la figura y las palabras de Jesús superaban radicalmente todas las esperanzas y expectativas de la época, se explica su crucifixión y su eficacia. Apenas veinte años después de la muerte de Jesús encontramos en el gran himno a Cristo de la Carta a los Filipenses (cf. 2, 6-11) una cristología de Jesús totalmente desarrollada, en la que se dice que Jesús era igual a Dios, pero que se despojó de su rango, se hizo hombre, se humilló hasta la muerte

en la cruz, y que a El corresponde ser honrado por el cosmos, la adoración que Dios había anunciado en el profeta Isaías (cf. 45, 23) y que sólo El merece.

La investigación crítica se plantea con razón la pregunta: ¿Qué ha ocurrido en esos veinte años desde la crucifixión de Jesús? ¿Cómo se llegó a esta cristología? En realidad, el hecho de que se formaran comunidades anónimas, cuyos representantes se intenta descubrir, no explica nada. ¿Cómo colectividades desconocidas pudieron ser tan creativas, convincentes y, así, imponerse? ¿No es más lógico, también desde el punto de vista histórico, pensar que su grandeza resida en su origen, y que la figura de Jesús haya hecho saltar en la práctica todas las categorías disponibles y sólo se la haya podido entender a partir del misterio de Dios? Naturalmente, creer que precisamente como hombre El era Dios, y que dio a conocer esto veladamente en las parábolas, pero cada vez de manera más inequívoca, es algo que supera las posibilidades del método histórico. Por el contrario, si a la luz de esta convicción de fe se leen los textos con el método histórico y con su apertura a lo que lo sobrepasa, éstos se abren de par en par para manifestar un camino y una figura dignos de fe. Así queda también clara la compleja búsqueda que hay en los escritos del Nuevo Testamento en torno a la figura de Jesús y, no obstante todas las diversidades, la profunda cohesión de estos escritos.

Es obvio que con esta visión de la figura de Jesús voy más allá de lo que dice, por ejemplo, Schnackenburg, en representación de un amplio sector de la exégesis contemporánea. No obstante, confío en que el lector comprenda que este libro no está escrito en contra de la exégesis moderna, sino con sumo agradecimiento por lo mucho que nos ha aportado y nos aporta. Nos ha proporcionado una gran cantidad de material y conocimientos a través de los cuales la figura de Jesús se nos puede hacer presente con una vivacidad y profundidad que hace unas décadas no podíamos ni siquiera imaginar. Yo sólo he intentado, más allá de la interpretación meramente histórico-crítica, aplicar los nuevos criterios metodológicos, que nos permiten hacer una interpretación propiamente teológica de la biblia, que exigen la fe, sin por ello querer ni poder en modo alguno renunciar a la seriedad histórica.

Sin duda, no necesito decir expresamente que este libro no es en modo alguno un acto magisterial, sino únicamente expresión de mi búsqueda

personal «del rostro del Señor» (cf. Sal 27, 8). Por eso, cualquiera es libre de contradecirme. Pido sólo a los lectores y lectoras esa benevolencia inicial, sin la cual no hay comprensión posible.

Como he dicho al comienzo de este prólogo, el camino interior que me ha llevado a este libro ha sido largo. Pude trabajar en él durante las vacaciones del verano de 2003. En agosto de 2004 tomaron su forma definitiva los capítulos 1-4. Tras mi elección para ocupar la sede episcopal de Roma, he aprovechado todos los momentos libres para avanzar en la obra. Dado que no sé hasta cuándo dispondré de tiempo y fuerzas, he decidido publicar esta primera parte con los diez primeros capítulos, que abarcan desde el bautismo en el Jordán hasta la confesión de Pedro y la transfiguración.

Con la segunda parte espero poder ofrecer también el capítulo sobre los relatos de la infancia, que he aplazado por ahora porque me parecía urgente presentar sobre todo la figura y el mensaje de Jesús en su vida pública, con el fin de favorecer en el lector un crecimiento de su relación viva con ti.

Roma, fiesta de San Jerónimo, 30 de septiembre de 2006.

Joseph Ratzinger - Benedicto XVI.

PRÓLOGO A LA SEGUNDA PARTE

Puedo presentar finalmente al público la segunda parte de mi libro sobre Jesús de Nazaret. Dadas las numerosas reacciones a la primera parte, que ciertamente eran de esperar, me ha animado mucho el que grandes maestros de la exégesis, como Martin Hengel, lamentablemente fallecido entretanto, así como Peter Stuhlmacher y Franz Mußner, me hayan confirmado explícitamente en el proyecto de continuar este trabajo y llevar a término la obra iniciada. Aunque no se identifican con todos los detalles de mi libro, lo han considerado, tanto desde el punto de vista del método como del contenido, una contribución importante que debería ser completada.

También ha sido para mí un motivo de alegría que el libro haya ganado en este tiempo, por decirlo así, un hermano ecuménico en la voluminosa obra *Jesus* (2008), del teólogo protestante Joachim Ringleben. Quien lea los dos libros notará, por un lado, la gran diferencia en el modo de pensar y en los planteamientos teológicos determinantes, en los que se

manifiesta concretamente la distinta procedencia confesional de los dos autores. Pero, al mismo tiempo, se observa la profunda unidad en la comprensión esencial de la persona de Jesús y de su mensaje. Si bien con enfoques dispares, es la misma fe la que actúa, produciendo un encuentro con el mismo Señor Jesús. Espero que ambos libros, en su diversidad y en su esencial sintonía, sean un testimonio ecuménico que, a su modo, pueda servir en este tiempo a la misión fundamental común de los cristianos.

He podido comprobar también con gratitud que la discusión sobre el método y la hermenéutica de la exégesis, y sobre la exégesis como disciplina histórica y teológica a la vez, se está haciendo más vivaz, no obstante ciertas resistencias hacia los nuevos pasos. Me parece de particular interés el libro de Marius Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift*, publicado en 2007, en el que se recoge un conjunto de ensayos publicados precedentemente, dotándoles de una unidad interna y ofreciendo indicaciones relevantes para las nuevas vías de la exégesis, sin abandonar la importancia que siempre tiene el método histórico-crítico.

Una cosa me parece obvia: en doscientos años de trabajo exegético la interpretación histórico-crítica ha dado ya lo que tenía que dar de esencial. Si la exégesis bíblica científica no quiere seguir agotándose en formular siempre hipótesis distintas, haciéndose teológicamente insignificante, ha de dar un paso metodológicamente nuevo volviendo a reconocerse como disciplina teológica, sin renunciar a su carácter histórico. Debe aprender que la hermenéutica positivista, de la que toma su punto de partida, no es expresión de la única razón válida, que se ha encontrado definitivamente a sí misma, sino que constituye una determinada especie de racionalidad históricamente condicionada, capaz de correcciones e integraciones, y necesitada de ellas. Dicha exégesis ha de reconocer que una hermenéutica de la fe, desarrollada de manera correcta, es conforme al texto y puede unirse con una hermenéutica histórica consciente de sus propios límites para formar una totalidad metodológica.

Naturalmente, esta articulación entre dos géneros de hermenéutica muy diferentes entre

sí es una tarea que ha de realizarse siempre de nuevo. Pero dicha articulación es posible, y por medio de ella las grandes intuiciones de la exégesis patristica podrán volver a dar fruto en un contexto nuevo, como demuestra precisamente el libro de Reiser. No pretendo afirmar que en mi libro esté ya totalmente acabada esta integración de las dos hermenéuticas. Pero espero haber dado un buen paso en dicha dirección. En el fondo, se trata de retomar finalmente los principios metodológicos para la exégesis formulados por el Concilio Vaticano II (cf. *Dei Verbum* 12), una tarea en la que, desgraciadamente, poco o nada se ha hecho hasta ahora.

Llegados a este punto, quizás sea útil poner de relieve una vez más la intención que guía mi libro.

No creo que sea necesario decir expresamente que no he querido escribir una «Vida de Jesús». Por lo que a esto se refiere, hay ya obras excelentes sobre las cuestiones cronológicas y topográficas; me remito en particular a Joachim Gnilka, *Jesus von Nazareth. Botschaft und Geschichte*, y a la obra fundamental de John P. Meier, *A Marginal Jew* (3 volúmenes, Nueva York 1991, 1994, 2001).

Un teólogo católico ha calificado mi libro, junto a la obra maestra de Romano Guardini, *El Señor*, como «cristología desde arriba», poniendo en guardia sobre los peligros que ello comporta. En realidad, no he intentado escribir una cristología. En el ámbito de lengua alemana tenemos un grupo importante de cristologías, desde las de Wolfhart Pannenberg y Walter Kasper hasta la de Christoph Schönborn, a las que ahora debe añadirse la gran obra de Karl-Heinz Menke, *Jesus ist Gott der Sohn* (2008).

Mi intención se ve más claramente si se compara con el tratado teológico sobre los misterios de la vida de Jesús, al que Tomás de Aquino ha dado una forma clásica en su *Suma Teológica* (S. Theol., III, qq. 27-59). Si bien mi libro tiene muchos puntos de convergencia con este género de tratado, se coloca sin embargo en un contexto histórico-espiritual diferente, y por eso tiene también una orientación intrínseca distinta, que condiciona de manera esencial la estructura del texto.

En el Prólogo a la primera parte de esta obra decía que mi deseo era presentar «la figura y el mensaje de Jesús». Tal vez hubiera sido

acertado poner estas dos palabras —figura y mensaje— como subtítulo al libro con el fin de aclarar su intención de fondo. Podría decirse, exagerando un poco, que quería encontrar al Jesús real, sólo a partir del cual es posible algo así como una «cristología desde abajo». El «Jesús histórico», como aparece en la corriente principal de la exégesis crítica, basada en sus presupuestos hermenéuticos, es demasiado insignificante en su contenido como para ejercer una gran eficacia histórica; está excesivamente ambientado en el pasado para dar buenas posibilidades de una relación personal con Él. Conjugando las dos hermenéuticas de las que he hablado antes, he tratado de desarrollar una mirada al Jesús de los Evangelios, un escucharle a Él que pudiera convertirse en un encuentro; pero también, en la escucha en comunión con los discípulos de Jesús de todos los tiempos, llegar a la certeza de la figura realmente histórica de Jesús.

Este cometido era aún más difícil en esta segunda parte del libro, porque es aquí donde se encuentran las palabras y los acontecimientos decisivos de la vida de Jesús. He tratado de mantenerme al margen de posibles controversias sobre muchos elementos

particulares y reflexionar únicamente sobre las palabras y las acciones esenciales de Jesús. Y esto guiado por la hermenéutica de la fe, pero teniendo en cuenta al mismo tiempo con responsabilidad la razón histórica, necesariamente incluida en esta misma fe.

Aunque siempre quedarán naturalmente detalles que discutir, espero sin embargo que haya podido acercarme a la figura de Nuestro Señor de una manera que pueda ser útil a todos los lectores que desean encontrarse con Jesús y creerle.

Al presentar así el objetivo de fondo del libro, es decir, comprender la figura de Jesús, su obra y su palabra, es obvio que los relatos de la infancia no podían estar comprendidos directamente en la intención esencial de esta obra. No obstante, deseo intentar ser fiel a mi promesa (cf. primera parte, p. 20) y presentar también un pequeño fascículo sobre dicho argumento, si se me conceden las fuerzas necesarias para ello.

Roma, en la fiesta de San Marcos, 25 de abril de 2010

Joseph Ratzinger — Benedicto XVI

El Jesús histórico

Una introducción a las últimas cuestiones planteadas por la investigación reciente sobre Jesús de Nazaret.

Por Santiago Guijarro Oporto

1. La reconstrucción histórica de la vida de Jesús

Hace unos años un equipo de antropólogos llevó a cabo una reconstrucción del rostro de Jesús hecha a partir de estudios sobre la constitución física de los habitantes de Palestina en el siglo primero.

Esta imagen contrasta con las que solemos encontrar en el arte y en la piedad cristiana. En ella encontramos un Jesús menos europeo y más oriental; menos místico y más humano...

La investigación histórica sobre Jesús es algo parecido a lo que han hecho estos antropólogos: una reconstrucción hipotética, aunque más sugerente y más cercana al Jesús que vivió en Palestina en el siglo primero de nuestra era.

1.1. El Jesús histórico

Conviene precisar desde el principio que el “Jesús histórico” o el “Jesús de la historia” no puede identificarse con el Jesús real, ni siquiera con Jesús terreno. El “Jesús histórico” es el Jesús que podemos recobrar utilizando los recursos y la metodología de la investigación histórica. Se trata, pues, de una reconstrucción moderna, necesariamente limitada, como todo conocimiento histórico. De hecho, la historia de la investigación sobre la vida de Jesús es un reflejo de la evolución que ha experimentado la historiografía en los dos últimos siglos, lo cual explica que nuestro conocimiento de Jesús haya ido progresando en la medida que los estudiosos han podido disponer de nuevos datos y de nuevas herramientas metodológicas.

La investigación sobre el Jesús de la historia ha sido un tema central en los estudios sobre el Nuevo Testamento de los últimos doscientos años. A. Schweitzer, en su aguda evaluación del primer tramo de esta historia, afirmaba a comienzos del siglo XX, que “la hazaña más grandiosa de la teología alemana es el estudio de la vida de Jesús”¹. Y cincuenta años más tarde, después de un largo periodo de indiferencia con respecto a este problema, J. Jeremias, se atrevía a decir que “el esfuerzo por llegar al Jesús histórico y a su mensaje no es una tarea marginal de la investigación neotestamentaria... sino que es la tarea central de la investigación acerca del Nuevo Testamento”².

Se trata, efectivamente, de un tema central para una disciplina (la exégesis, y en última instancia la

teología), que quiere dialogar con la cultura en la que vive; y es evidente que la cultura occidental ha ido integrando como uno de sus rasgos más característicos una aguda sensibilidad hacia lo histórico. En este sentido la investigación sobre el Jesús de la historia revela el deseo de un diálogo abierto entre la fe y la cultura.

Pero también es un tema central por razones internas a la misma reflexión teológica, pues el estudio del Jesús histórico tiene que ver con un dato nuclear de la fe cristiana: su historicidad. A diferencia de lo que ocurre con otras religiones, el fundamento del Cristianismo no es una revelación o un mito, sino un acontecimiento histórico, que constituye el centro del kerigma anunciado por los primeros cristianos. Por eso, quien renuncia a la historia de Jesús, cae fácilmente en un docetismo que coloca en segundo plano el dato fundamental de su encarnación.

2. La búsqueda del Jesús de la historia

El estudio de la vida de Jesús con criterios históricos comenzó en la época de la Ilustración. Por entonces surgió un gran interés por la figura histórica de Jesús, que se extendió a lo largo de todo el siglo XIX.

En la primera mitad del siglo XX, sin embargo, se fueron alimentando serias dudas sobre la posibilidad de reconstruir la vida de Jesús.

A mediados del siglo XX ha vuelto a florecer el interés por el Jesús histórico y se ha desarrollado una intensa investigación sobre él desde diversos puntos de vista.

2.1. Las etapas de la investigación sobre la vida de Jesús

El estudio de la vida de Jesús con criterios históricos es fruto de la Ilustración. Antes no se había planteado la necesidad de una investigación crítica sobre él, porque se creía que los evangelios eran testimonios fidedignos de lo que había dicho y hecho. Ni siquiera los estudiosos renacentistas o los reformadores, que conocían las incoherencias de los evangelios, pensaron en ello.

Simplificando un poco podemos decir que dicha investigación se ha llevado a cabo en los dos últimos siglos. En este periodo de tiempo suelen identificarse tres “búsquedas” del Jesús histórico: la llamada “vieja búsqueda” (old quest), que abarca todo el siglo XIX; la llamada “nueva búsqueda” (new quest), que suele situarse entre 1950 y 1980; y la tercera búsqueda (third quest), que se inició en 1980 y llega hasta nuestros días. Esta forma de presentar la historia de la investigación sobre el Jesús histórico, que está muy difundida, no hace justicia, sin embargo, a dos datos importantes. En primer lugar, no integra el largo paréntesis de la primera mitad del siglo

XX, atravesado por un profundo escepticismo respecto a la posibilidad y a la relevancia del acceso al Jesús de la historia. En segundo lugar, la distinción entre las dos últimas búsquedas es, en mi opinión, un espejismo producido por el asombroso desarrollo que ha experimentado en estos últimos veinte años la investigación sobre Jesús. Es cierto que existen notables diferencias entre ellas como señalaremos más adelante, pero también lo es que ambas búsquedas están cimentadas sobre las aportaciones de la Escuela de la Historia de las Formas, de modo que podemos considerarlas como dos etapas distintas de una misma búsqueda, que abarca la segunda mitad del siglo XX.

Así pues, podemos distinguir tres grandes etapas en la historia de la investigación sobre la vida de Jesús: dos grandes periodos de búsqueda y estudio divididos por un dilatado paréntesis de escepticismo. El primer periodo de búsqueda abarca el último tercio del siglo XVIII y todo el siglo XIX; el periodo de escepticismo comprende la primera mitad del siglo XX; y el segundo periodo de búsqueda, que aún está abierto, abarca, por ahora, la segunda mitad del siglo XX.

3. La primera investigación histórica sobre Jesús

La primera etapa en la investigación sobre la vida de Jesús comenzó a mediados del siglo XVIII con los trabajos de H. Reimarus, y concluyó a comienzos del siglo XX con la publicación del libro de W. Wrede sobre el secreto mesiánico en los evangelios.

El comienzo de esta etapa coincide con el despertar de un gran interés por la historia en la cultura de occidente, y su desarrollo con el de los estudios científicos sobre los evangelios.

A lo largo de este periodo se escribieron diversas vidas de Jesús, que reflejan en muchos casos, las preocupaciones de quienes las escribieron.

3.1. Crisis y nuevas preguntas

Un nuevo paso en la investigación de los evangelios quebraría el optimismo basado en la prioridad de Marcos. Fue en 1901, justo al comenzar el nuevo siglo, cuando W. Wrede publicó su estudio sobre el secreto mesiánico en los evangelios. Este libro puso de manifiesto la importancia de las motivaciones teológicas de Marcos, y en entredicho su fiabilidad histórica. Según Wrede, el evangelio de Marcos no es una crónica de la vida de Jesús, sino una elaboración teológica, que proyecta hacia el pasado la condición de Mesías e hijo de Dios que le fue atribuida posteriormente por sus discípulos.

La obra de Wrede llevó la investigación sobre la vida de Jesús a un callejón sin salida. Primero se

había descartado el evangelio de Juan como fuente histórica menos fiable (Baur, Strauss). Después se había establecido la prioridad de Marcos sobre los otros dos sinópticos (Weisse, Wilke). Y ahora se demostraba que también Marcos estaba mediatizado por los intereses teológicos de la comunidad cristiana primitiva, que ya incorporaba en su relato una interpretación creativa del papel de Jesús en la historia de la Salvación.

La primera búsqueda del Jesús histórico terminó, así, con una sensación de impasse, que se acentuó con la publicación en 1906 de la *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús* de A. Schweitzer. En su aguda presentación de las obras publicadas desde Reimarus hasta finales del siglo XIX, Schweitzer demostró que los autores de las vidas de Jesús, lejos de haber recuperado los acontecimientos históricos sepultados por el dogma, habían proyectado sobre él lo que cada uno consideraba el ideal ético supremo. En su intento por liberarse de las ataduras del dogma habían caído en los lazos de las modas filosóficas.

Con todo, el balance de estos esfuerzos no es negativo. La primera búsqueda del Jesús histórico puso sobre el tapete una serie de problemas a los que no supo dar una respuesta satisfactoria, pero también intuyó que dicha respuesta sólo podía encontrarse por el camino que abría el estudio crítico de los evangelios.

3.2. Las vidas de Jesús

Los trabajos de Reimarus sobre Jesús no fueron conocidos hasta después de su muerte. En 1778 uno de sus discípulos, G. Lessing, publicó un opúsculo suyo titulado "Sobre los objetivos de Jesús y sus discípulos", que señala el comienzo de la investigación crítica sobre la vida de Jesús.

La tesis de Reimarus era que Jesús y sus discípulos persiguieron objetivos distintos. Jesús fue un Mesías político que anunció la llegada del reinado de Dios y fracasó; pero sus discípulos, que no estaban preparados para ello, decidieron continuar aquella forma de vida e inventaron el mensaje de su resurrección y de su segunda venida. En consecuencia, no podemos fiarnos de lo que los apóstoles nos dicen sobre Jesús, porque su testimonio acerca de él no responde a lo que dijo y enseñó en su vida.

Reimarus establece así una distinción entre el dogma y la historia, que será básica en la investigación sobre la vida de Jesús. El dogma se origina a partir de la interpretación teológica que la Iglesia primitiva hizo de la vida y muerte de Jesús, asignándole una función en la historia de la Salvación. La vida de Jesús, en la que se incluye, junto con sus obras y enseñanza ética, su propio pensamiento teológico, es, sin embargo, objeto de estudio para la historia. La reconstrucción histórica de la figura de Jesús no rechaza el

elemento teológico, pero lo asume únicamente como parte del pensamiento o de las creencias de los personajes que estudia (Jesús, sus seguidores, sus correligionarios ...), sin juzgar acerca de su verdad.

El planteamiento de Reimarus era el de un historiador, no el de un teólogo, pero los teólogos comprendieron enseguida el alcance de su intuición. En el último tercio del siglo XVIII y en el primero del XIX aparecieron diversas vidas de Jesús escritas con un talante racionalista, que reflejaban el espíritu de la Ilustración y proclamaban su consigna: “¡liberémonos del dogma y volvamos al hombre Jesús!” Esta etapa culmina con la publicación, entre 1835 y 1836, de la primera vida extensa de Jesús, que apareció en tres volúmenes. La escribió un filósofo y teólogo llamado David Friedrich Strauss, que había sido discípulo de Baur y de Hegel.

La vida de Jesús escrita por Strauss integró las conclusiones de su maestro F. Ch. Baur acerca de la prioridad de los sinópticos sobre el evangelio de Juan, pero aún pensaba que Mateo y Lucas eran los evangelios más antiguos. Esta forma de entender las relaciones entre los evangelios cambiaría enseguida. En el año 1838 Ch. H. Weisse y Ch. G. Wilke propusieron de forma independiente una nueva hipótesis que estaría llamada a tener una gran fortuna. Según ellos, el evangelio de Marcos no era un resumen de los otros dos, sino el que les había servido de fuente. Weisse postuló además la existencia de otra fuente de dichos común a Mateo y a Lucas, poniendo así las bases de la hipótesis de las dos fuentes, que ha determinado el estudio de los evangelios hasta hoy.

El descubrimiento de la prioridad de Marcos abrió una nueva etapa en la investigación sobre la vida de Jesús. Si Marcos era el evangelio más antiguo, entonces tenía que ser también el más fiable desde el punto de vista histórico. Contemplados desde esta nueva perspectiva, los detalles pintorescos y aparentemente innecesarios de Marcos aparecieron ante los ojos de los estudiosos liberales como una confirmación de su cercanía a los acontecimientos.

El evangelio de Marcos se convirtió así en el nuevo paradigma de las vidas de Jesús. La propia secuencia argumental del relato se interpretó como un reflejo fiel de los acontecimientos más relevantes de su ministerio: Después de una primera etapa en Galilea marcada por el éxito, Jesús habría experimentado un momento de crisis reflejado en el episodio de Cesarea de Filipo (Mc 8,27-30), el cual daría lugar a una nueva conciencia de su misión, que le llevaría hasta Jerusalén. Este es el tono de las vidas de Jesús liberales, que se publicaron en la segunda mitad del siglo XIX.

4. Un paréntesis de escepticismo

La primera mitad del siglo XX estuvo dominada por el escepticismo respecto a la posibilidad de reconstruir la vida de Jesús.

La causa principal de este escepticismo fueron los descubrimientos de la Escuela de la Historia de las Formas, que floreció en Alemania después de la primera guerra mundial.

Esta escuela descubrió que las tradiciones recogidas en los evangelios habían sido transmitidas oralmente en pequeñas unidades literarias independientes, lo cual hacía muy difícil su localización en la vida de Jesús.

Además, estas unidades se habían transmitido en el seno de las comunidades cristianas después de la pascua, y reflejaban la fe de estas comunidades.

4.1. La Escuela de la Historia de las Formas

Una de las claves para entender la investigación sobre el Jesús de la historia en la primera mitad del siglo XX son los descubrimientos realizados por la Escuela de la Historia de las Formas con respecto a los evangelios. Entre 1919 y 1921 aparecieron tres obras fundamentales, que sentaron las bases para entender de una forma completamente nueva la historia de la formación de los evangelios. K. L. Schmidt descubrió que los evangelios habían sido compuestos a partir de pequeñas unidades independientes y que el marco narrativo en que ahora se encuentran había sido creado por los evangelistas. M. Dibelius, y R. Bultmann, confirmaron y completaron el descubrimiento de Schmidt, mostrando que incluso esas pequeñas unidades literarias estaban impregnadas de simbología e interpretación teológica originada en la propia comunidad, pues su transmisión aparecía íntimamente relacionada con diversos contextos de la vida eclesial. Este descubrimiento situó el estudio crítico de los evangelios en un escenario completamente nuevo: se pasó del estudio de las fuentes, que tanto influyó en la primera búsqueda, al estudio de las tradiciones orales.

En este nuevo escenario la tarea de quien quisiera reconstruir la vida de Jesús se había hecho mucho más compleja, pues ahora había que situar cada una de las unidades de la tradición oral en el contexto de una vida de Jesús cuyo itinerario o desarrollo histórico no podía suponerse conocido. Bultmann y sus compañeros de escuela pensaron que esto era imposible, y que lo único que podía hacerse era situarlas en la vida de las primeras comunidades cristianas. Más aún, estaban convencidos de que muchas de estas tradiciones no habían tenido su origen en Jesús, sino que habían sido creadas después de la pascua para responder a diversas situaciones de la vida comunitaria.

La reacción de Bultmann, cuyo influjo como maestro y como escritor fue decisivo en este periodo, consistió en atrincherarse en el baluarte de la predicación. Si muchas de estas tradiciones son posteriores a la pascua, y todas ellas están teñidas por la experiencia de fe y la interpretación teológica de las comunidades, entonces la tarea de recuperar la vida de Jesús resulta casi imposible. Es verdad que podemos averiguar muchas cosas acerca de lo que hizo y dijo, pero no podemos reconstruir su vida. Y aún en el caso de que pudiéramos hacerlo, afirma Bultmann, no encontraríamos nada que sea relevante para la fe, porque Jesús pertenece a la esfera del Judaísmo, no del Cristianismo. El Cristianismo comienza propiamente con el anuncio relativo al efecto absolutamente singular e irrepetible que su muerte y resurrección han tenido, y siguen teniendo, en la historia de la Salvación. Por tanto, el único fundamento de la fe es este anuncio o kerigma predicado por los primeros cristianos. Fiel a este postulado, Bultmann consideró la predicación del propio Jesús como la mera antesala de la teología cristiana, no como parte integrante de su contenido.

El influjo de Bultmann fue tan extraordinario, que la primera mitad del siglo XX ha sido definida como un periodo de “No búsqueda” (no-quest). A pesar de ello, a lo largo de estos años no faltaron quienes seguían empeñados en abrir caminos hacia Jesús. El autor más representativo de esta tendencia es Joachim Jeremias, que vivió durante muchos años en Palestina, y nunca renunció a buscar al Jesús del que le hablaban a cada paso los lugares y las costumbres que conocía bien. Su estudio sobre la invocación *abba*, o sobre las parábolas, así como su teología del NT, son un excelente exponente de este intento perseguido durante toda una vida.

5. El despertar de un nuevo interés por la vida de Jesús

A mediados del siglo XX se reavivó el interés por el estudio de la vida de Jesús, y se inició una nueva investigación que dura hasta nuestros días. En este periodo pueden distinguirse dos etapas.

La primera, que llega hasta 1980, estuvo dominada por los estudios de los discípulos de Bultmann, todos ellos alemanes y protestantes, que revisaron las tesis de su maestro, examinando las pequeñas unidades de la tradición oral para encontrar en ellas aquello que es más característico de Jesús.

La segunda etapa, que llega hasta nuestros días, posee un carácter más internacional e interconfesional, y ha contribuido a situar mejor a Jesús en el contexto social e histórico en que vivió.

5.1. La nueva búsqueda

La llamada “nueva búsqueda” del Jesús histórico comenzó con una conferencia pronunciada por E. Käsemann en de octubre de 1953 durante una reunión de antiguos alumnos de Bultmann. Käsemann comenzó levantando acta de la situación con estas palabras: “una de las características de la revolución que se ha producido en nuestra época es que el antiguo problema del Jesús histórico ha pasado a ocupar en la última generación un plano relativamente muy secundario en los trabajos alemanes sobre el Nuevo Testamento”.

Käsemann propuso revisar esta situación y replantear la vieja cuestión de la teología liberal sobre el Jesús histórico. Según él, esta necesidad tenía su fundamento en la misma naturaleza del kerigma cristiano, que identifica al Cristo resucitado con el Jesús terreno, haciendo así del Jesús de la historia un asunto central para la fe cristiana. La propuesta de Käsemann fue escuchada, y a su ensayo programático siguieron otros de sus colegas, que fueron explicitando sus consecuencias. Su influjo fue decisivo en las tres décadas siguientes, aunque las publicaciones sobre Jesús fueron más bien escasas.

La autores de esta nueva búsqueda, que en su mayoría eran alemanes y discípulos de Bultmann, tomaron en serio los hallazgos de la Escuela de la Historia de las Formas sobre la tradición evangélica, pero al mismo tiempo tenían la convicción de que los primeros cristianos quisieron evocar la historia de Jesús en su testimonio de fe. Esta intencionalidad histórica hacía posible recuperar críticamente algunos recuerdos sobre Jesús anteriores a la pascua. Al mismo tiempo creían que era posible detectar en la propia vida y predicación del Jesús prepascual factores novedosos respecto al Judaísmo de la época. Guiados por esta convicción, los discípulos de Bultmann elaboraron un criterio de historicidad que constituye la piedra angular de esta primera fase de la nueva búsqueda: el criterio de desemejanza. Según dicho criterio, puede considerarse histórico todo aquello que no proceda del Judaísmo anterior a Jesús, ni del Cristianismo posterior a él. Así, por ejemplo, la invitación de Jesús a sus primeros discípulos para que se conviertan en “pescadores de hombres” puede atribuirse a Jesús, porque ni se encuentra en el Judaísmo, ni la Iglesia posterior la utilizó para designar el ministerio pastoral.

Con este criterio como instrumento básico, la nueva búsqueda fue elaborando una “base de datos” de aquellos elementos, principalmente palabras de Jesús, que podían considerarse históricos. Estos elementos “más seguros” podrían utilizarse después como canon para evaluar otros menos claros, dando lugar así al criterio de coherencia. A este segundo criterio se añadían otros, pero todos ellos pivotaban sobre el criterio

de desemejanza, que era el fundamental. La aplicación de este criterio dio como resultado una imagen de Jesús desvinculada de sus raíces judías, que en última instancia trataba de corregir la visión unilateral de Bultmann sobre su irrelevancia para el Cristianismo. Este es, sin duda el rasgo más característico del Jesús reconstruido por los discípulos de Bultmann: un Jesús recuperado de la trastienda judía a la que lo había relegado su maestro, un Jesús cuya vida y predicación sí era relevante para la fe cristiana.

6. La investigación reciente sobre Jesús

La investigación reciente sobre Jesús suele recibir el nombre de “tercera búsqueda” (Third Quest). En cierto modo es un desarrollo de la investigación llevada a cabo por los discípulos de Bultmann, pero posee algunos rasgos propios.

Su centro se ha desplazado desde Alemania a Estados Unidos, y quienes estudian ahora el problema del Jesús histórico no son sólo protestantes, sino católicos, judíos y no creyentes. Esta tercer búsqueda ha sido posible gracias al desarrollo de los estudios sobre el Judaísmo de la época de Jesús, a un mejor conocimiento de los textos literarios de aquella época, y a los descubrimientos arqueológicos recientes.

6.1. La tercera búsqueda del Jesús histórico

Hacia 1980 comienza una nueva etapa en la investigación sobre el Jesús histórico, que fue propiciada por diversos factores. Uno muy importante, fue la aparición de nuevas perspectivas metodológicas que intentaban comprender mejor los textos del Nuevo Testamento reconstruyendo su contexto con ayuda de las ciencias sociales. Esta nueva perspectiva metodológica coincidió con un mejor conocimiento de los textos cristianos antiguos, tanto canónicos (*Documento Q*), como apócrifos (*Evangelio de Tomás*); con un notable desarrollo de los estudios sobre la obra de Flavio Josefo y sobre los escritos de Qumrán, y con importantes aportaciones procedentes del campo de la arqueología. Estos y otros factores han contribuido a un conocimiento más preciso y diferenciado del Judaísmo del siglo I d.C, que ha sido decisivo en esta nueva etapa.

Todos estos avances científicos coincidieron con un desplazamiento de la investigación bíblica desde Centroeuropa hacia Norteamérica, cuyas universidades se han convertido en los últimos veinte años en el hogar de la investigación sobre el Jesús histórico. Este nuevo contexto vital ha contribuido notablemente a que los estudios sobre el Jesús de la historia hayan dejado de ser un patrimonio de la teología protestante alemana. El círculo de los estudiosos se ha abierto para integrar otras disciplinas (la antropología o la

arqueología), otras confesiones y religiones (católicos y judíos), y otras nacionalidades (sobre todo norteamericanos). La nueva búsqueda se ha vuelto interdisciplinar, interconfesional, interreligiosa, e internacional.

La coincidencia de todos estos elementos ha propiciado una revisión a fondo de los resultados de la investigación llevada a cabo por los discípulos de Bultmann. Una de las principales claves de este cambio de perspectiva ha sido el mejor conocimiento del Judaísmo antiguo, que ha ido madurando a partir de la segunda guerra mundial. El Judaísmo del siglo I d.C. no fue una realidad homogénea sino plural, y dentro de esta pluralidad Jesús puede ser comprendido como un judío de su tiempo. Este descubrimiento ha cuestionado la primacía del criterio de desemejanza, y ha puesto en su lugar un nuevo criterio de historicidad: el llamado criterio de plausibilidad histórica. Según este criterio, es históricamente plausible todo aquello que revele, al mismo tiempo, una relación de continuidad y discontinuidad con respecto al Judaísmo anterior a Jesús, y con respecto al Cristianismo naciente. Así, por ejemplo, la actitud de Jesús hacia la ley fue de aceptación y de crítica al mismo tiempo. Por un lado, esta actitud responde a un debate interno del Judaísmo, y revela una cierta novedad con respecto a él. Por otro, es una actitud que explica por qué los diversos grupos cristianos posteriores se enfrentaron a causa de este tema.

La novedad de estos planteamientos respecto a la investigación inmediatamente precedente ha hecho pensar a muchos que estamos ante una nueva etapa en la investigación sobre el Jesús histórico: la llamada “tercera búsqueda”. A pesar de que se trata de una convicción muy difundida y apenas discutida, en mi opinión esta nueva fase en la investigación debe entenderse como una segunda etapa de la nueva búsqueda iniciada a mediados del siglo XX. Es cierto que existen muchos elementos nuevos, como ya he señalado, pero también es cierto que existe una gran continuidad con la investigación precedente en los presupuestos básicos. En primer lugar hay una continuidad cronológica, que relaciona ambas fases como dos momentos de un proceso dialéctico en torno a un mismo planteamiento. En segundo lugar, a pesar de que el criterio básico utilizado en ambas fases ha sido diferente, es común la preocupación por establecer unos criterios que sirvan para determinar la historicidad de las tradiciones. Y en tercer lugar – y esto es tal vez lo más importante – la investigación de la segunda mitad del siglo XX está basada en los resultados de la Escuela de la Historia de las Formas, que colocó en primer plano el estudio de las tradiciones orales recogidas en los evangelios.

Dicho esto, es necesario reconocer la peculiaridad de las investigaciones de los últimos veinte años.

En ellos hemos asistido, y aún estamos asistiendo, a una avalancha de publicaciones propiciada por un renovado interés sobre Jesús, que ha traspasado las fronteras de los círculos académicos y ha llegado hasta la prensa y la televisión, hasta convertirse en un fenómeno mediático.

7. ¿Maestro de sabiduría o profeta escatológico?

Una de las características más notables de la investigación reciente sobre Jesús es la diversidad de imágenes de Jesús que ha producido.

Para algunos de ellos Jesús fue un maestro de sabiduría al estilo de los filósofos cínicos que recorrían el imperio romano. Como ellos, Jesús encarnaba en su vida desarraigada el mensaje que predicaba.

En el polo opuesto se encuentran quienes ven en Jesús a un profeta escatológico judío, que anunciaba la intervención de Dios en la historia y la renovación definitiva de Israel.

7.1. Maestro de sabiduría

Una de las imágenes más sugerentes y novedosas de la investigación reciente sobre Jesús es la que ve en él un maestro de sabiduría. Es también una de las más difundidas, debido a la intensa actividad mediática del Jesus Seminar, y al impacto de la obra de J. D. Crossan. El *Jesus Seminar* es un grupo de estudiosos que comenzó a reunirse en 1985 para discutir y evaluar la historicidad de las palabras sobre Jesús. La forma de trabajo del JS revela que uno de sus principales objetivos es combatir, en su propio medio, el tremendo influjo de los telepredicadores y su visión fideísta de Jesús. Por eso, las reuniones de estudio en que se presentan los resultados de la investigación van seguidas de una llamativa votación a base de colores, cuyos resultados se anuncian en concurridas ruedas de prensa. J. D. Crossan es el co-presidente del grupo y la figura más conocida debido a sus publicaciones sobre Jesús, que reflejan la mayor parte de los postulados del JS, y la imagen de Jesús que emerge de la evaluación que este grupo hace de las fuentes.

Para Crossan y el JS Jesús fue un campesino galileo, que vivió en una situación tensa, motivada por el proceso de helenización a que estaba sometida entonces Palestina. Con sus agudas e ingeniosas máximas de sabiduría y con su comportamiento provocativo quiso transmitir un mensaje social innovador que acabara con las estructuras patriarcales y de patronazgo sobre las que se sustentaban las desigualdades de aquella sociedad. Sus enseñanzas no contenían ninguna referencia a las expectativas apocalípticas judías, sino que reflejaban una sabiduría de carácter

universal basada en la experiencia de la vida y de la naturaleza. Su comportamiento, sobre todo sus sanaciones, exorcismos y comidas, revelaban la intención de transformar el orden establecido. Era un sabio itinerante, muy parecido a los filósofos cínicos que por entonces recorrían el imperio. Libre de todo respeto humano y de un proyecto a largo plazo, actuaba con enorme libertad, y nunca tuvo intención de reunir un grupo de discípulos. Al final de su vida subió a Jerusalén y allí murió abandonado por todos; lo más probable es que después de su muerte su cuerpo acabara en una fosa común y fuera devorado por los perros. Sus discípulos, sin embargo, interpretaron su muerte a la luz de las profecías del AT y crearon el relato de la pasión y la leyenda de su resurrección.

Esta reconstrucción de la vida de Jesús se asienta sobre una selección de las fuentes, y sobre unos criterios desde los que se evalúa su historicidad. Entre las fuentes ocupan un lugar privilegiado los apócrifos, especialmente el *Evangelio de Tomás*. También conceden una importancia excepcional al *Documento Q* en su etapa redaccional más antigua de carácter sapiencial. Estas dos fuentes básicas de las palabras de Jesús son evaluadas con ayuda del criterio de atestación múltiple, según el cual pueden considerarse históricas las palabras y acciones de Jesús que se encuentran en los documentos más antiguos de forma independiente. El problema consiste en determinar la antigüedad e independencia de las fuentes. En todo caso, estos presupuestos metodológicos han dado como resultado una imagen muy particular de Jesús, que en contra de lo que suele pensarse no es representativa de la investigación de los últimos años, sobre todo por la ruptura que establece entre Jesús y el Judaísmo de su tiempo.

7.2. Profeta escatológico

Otros autores ven en Jesús un profeta escatológico que predica la restauración de Israel. Ha sido propuesta por E. P. Sanders, un especialista en el Judaísmo antiguo y en la literatura talmúdica que ha escrito dos libros sobre Jesús. Sanders trata de explicar históricamente dos hechos fundamentales: la crucifixión de Jesús y el nacimiento de un movimiento judío que reivindicaba su herencia. Su punto de partida es un extenso análisis de la acción del templo (Mc 11,15-19), que considera un acontecimiento clave. La expulsión de los mercaderes del templo de Jerusalén no fue un gesto de purificación, ni tampoco la condenación moral de un comercio abusivo (estas son interpretaciones cristianas), sino el gesto que se esperaba del Mesías: una destrucción simbólica del templo que anunciaba la restauración escatológica del pueblo de Dios. Entendida así, la acción de Jesús en el templo

explicaría su muerte y el nacimiento, después de él, de un movimiento judío, que reivindicó su nombre y su proyecto.

Para Sanders, por tanto, Jesús fue un profeta judío, profundamente insertado en las tradiciones de Israel, que anunció la restauración del pueblo santo, y expresó simbólicamente esta restauración en el gesto del templo. Jesús tenía conciencia de vivir un momento decisivo y de ser el último enviado de Dios, y por eso sus palabras y sus acciones revelan una individualidad irreductible, que hace de él un personaje único. Su predicación consistió en preparar y reunir al pueblo santo para la venida definitiva de Dios (el Reinado de Dios). Sus milagros y su relación con los pecadores deben contemplarse desde este dato fundamental. Y lo mismo ocurre con su muerte, que se explica mucho más fácilmente cuando se ve en él a un profeta que va ganando popularidad y que resulta incómodo para las autoridades. Con su predicación y su actuación, Jesús desencadenó un conflicto en el interior del Judaísmo que le costó la vida. Sus discípulos continuaron después de su muerte su predicación escatológica, pero poco a poco fueron orientando su anuncio hacia la misma figura de Jesús, que acabó convirtiéndose en el contenido central de dicho anuncio.

La gran aportación de Sanders ha consistido en situar a Jesús en el contexto de los movimientos judíos de su tiempo. No le interesa el contexto social ni la situación política de Palestina, sino las corrientes de pensamiento. Con su obra se cierra un paréntesis dominado por el criterio de desemejanza, que había producido una visión de Jesús sin relación con el Judaísmo. En su lugar, Sanders privilegia el criterio de necesidad histórica, que coloca en primer plano todo aquello que contribuya a explicar los hechos indiscutibles de la vida de Jesús, principalmente su muerte en cruz.

8. ¿Carismático espiritual o reformador social?

Aunque los autores que han publicado sobre el tema en estos últimos veinte años comparten una serie de presupuestos metodológicos y un mejor conocimiento de los textos antiguos, de los datos de la arqueología y en general del Judaísmo del siglo I d.C, los resultados de su investigación no siempre coinciden.

Algunos ven en él un carismático espiritual, el estilo de los hombres santos del judaísmo, que realizaban milagros, y predicaban desde la experiencia de su relación con Dios.

Otros, sin embargo, insisten más en la dimensión social de la vida y del mensaje de Jesús, y ven en él un reformador social, que intentó cambiar la situación que vivía su pueblo.

8.1. Carismático espiritual

La imagen de Jesús como carismático espiritual ha ido emergiendo en los últimos veinte años desde ángulos diversos. Sus orígenes pueden buscarse en los trabajos de dos autores británicos: uno judío (G. Vermes) y otro cristiano (J. Dunn), que en la década de los setenta publicaron sendos trabajos sobre Jesús. Aunque la perspectiva de estos dos autores es diversa, resulta evidente su influjo en la obra de M. Borg, probablemente el autor más representativo de esta visión de Jesús.

El Jesús que presentan estos autores es un carismático judío, cuya actuación se inscribe en una antigua tradición de hombres santos que actúan bajo la acción del espíritu divino. En palabras de M. Borg: “Desde una perspectiva histórica, Jesús era una persona llena del Espíritu en la corriente carismática del Judaísmo. Esta es la clave para comprender lo que fue en cuanto figura histórica”. El mensaje de Jesús, como el de estos carismáticos, no poseía tintes escatológicos, sino que estaba centrado en la experiencia de Dios, un Dios cercano a su pueblo, que manifestaba su solicitud a través de los milagros de estos hombres santos. En esta visión de Jesús los dichos apocalípticos son eliminados o transferidos a la época posterior a la pascua.

La imagen de Jesús que emerge del libro de Borg es la de un personaje “políticamente correcto” desde el punto de vista de la cultura americana. De ahí que haga todo lo posible por evitar el sonrojo que provoca su mensaje apocalíptico (en esto se parece al Jesús de Crossan y del JS). De esta perspectiva, sin embargo, podemos retener dos intuiciones que en realidad son anteriores a este autor: la importancia de la experiencia espiritual en la vida de Jesús (J. Dunn, y antes que él J. Jeremias), y su relación con otros carismáticos espirituales del Judaísmo pre-rabínico (Vermes). Como efecto colateral, esta visión de Jesús más centrada en su actuación que en su mensaje, ha contribuido a revalorizar la tradición de los milagros, tan marginada en los estudios precedentes.

8.2. Reformador social

Bajo esta etiqueta pueden situarse algunos estudios, que proponen entender a Jesús en el marco de la situación social y política de la Palestina romana. Los autores que coinciden en esta visión, evidentemente con matices diversos, han intentado aplicar la historia social o la antropología cultural a dicha situación para comprender mejor el contexto en que vivió Jesús, y desde él percibir el significado preciso de sus palabras y de sus acciones. Aquí pueden incluirse

los trabajos de R. Horsley, G. Theissen y B. J. Malina.

Estos autores presentan a Jesús como un militante del cambio social. Su vida y su predicación deben entenderse en el marco concreto de la sociedad galilea del siglo primero. Desde el punto de vista económico, social y político, Galilea vivía bajo la explotación de las clases gobernantes, que acumulaban tierras y ejercían una enorme presión con sus impuestos. Este es el motivo por el que surgieron entonces en Palestina diversos movimientos de renovación social. El de Jesús fue uno de ellos, y su objetivo fue promover una renovación radical de las relaciones sociales.

Horsley, Theissen y Malina podrían estar de acuerdo en estos rasgos generales de la imagen de Jesús, pero difieren en la forma de entender su estrategia. Horsley insiste en el protagonismo de las comunidades campesinas. Jesús quiso promover a través de ellas una ética radical basada en el amor a los enemigos, el perdón de las deudas, y la supresión de las estructuras patriarcales. Sus enseñanzas trataban de producir una revolución desde abajo, cuyo objetivo era la transformación de las estructuras sociales.

Theissen, por su parte, concede gran importancia al grupo de los discípulos más cercanos a Jesús, y parte de las tradiciones transmitidas por este grupo de discípulos, que llevaban un estilo de vida caracterizado por la renuncia a la familia, a las posesiones e incluso a la autodefensa. Estos "carismáticos itinerantes" recibían apoyo de otros discípulos sedentarios, que apoyaban el movimiento con su hospitalidad y sus bienes. Ambos grupos promovían un proyecto de transformación social, del que ha quedado constancia en la tradición de los dichos de Jesús.

Finalmente, Malina sitúa el anuncio del reinado de Dios y la actuación de Jesús en el marco de la religión política de Israel, como una respuesta a la situación social generada por la actuación de la aristocracia local. A diferencia de lo que ocurrió en otros lugares del Imperio, en Palestina la aristocracia local desatendió la obligación de proporcionar un patronazgo eficaz al resto de la población, y se dedicó a acumular tierras y posesiones. El anuncio de Jesús, que presenta a Dios como Padre y patrón de su pueblo, es la respuesta a esta situación concreta, y trata de suscitar en el pueblo la esperanza ante la llegada inminente del reinado de Dios.

Esta visión de Jesús tiene el gran valor de ambientar su vida y su predicación en la situación política y social de Galilea, y está basada en un mejor conocimiento de los movimientos intrajudíos de reforma social de aquel tiempo. Sin embargo, como las demás, ésta es también una imagen parcial, que debería completarse teniendo en cuenta la experiencia religiosa de Jesús, que no se deja reducir fácilmente a factores sociales.

9. El acceso a Jesús: la determinación de las fuentes

Los estudios históricos sobre Jesús de los últimos dos siglos, y sobre todo los realizados en los últimos veinte años, han facilitado una percepción más precisa de las posibilidades y limitaciones de este tipo de acceso al hombre Jesús.

Se trata, sin embargo, de un acceso muy condicionado por la escasez y fiabilidad de las fuentes disponibles, y por la diversidad de modelos que se han utilizado y se utilizan a la hora de interpretarlos.

Las diversas imágenes de Jesús dependen, en primer lugar, de las fuentes disponibles y de los criterios que se utilizan para determinar su historicidad.

9.1. La naturaleza de las fuentes sobre Jesús

La primera tarea de la investigación histórica sobre Jesús consiste en identificar las fuentes que contienen alguna noticia sobre él. Estas fuentes proceden en su mayoría de autores cristianos, que son por ello sospechosos de parcialidad. Más aún, resulta que las fuentes más relevantes, los evangelios, son el resultado de un complejo proceso de formación, que hace difícil identificar las tradiciones procedentes de Jesús. En este punto se han alcanzado ciertos consensos, pero aún quedan notables divergencias. Se está de acuerdo, por ejemplo, en que las fuentes no-cristianas apenas aportan elementos nuevos a lo que ya sabemos por las fuentes cristianas. Sin embargo, no existe acuerdo sobre la forma de valorar las fuentes cristianas. Hay discrepancias sobre los apócrifos, sobre la existencia del *Documento Q* y otras colecciones previas a la redacción de los evangelios, y sobre la relevancia de las distintas tradiciones orales. La utilización de los apócrifos como fuente para reconstruir la vida de Jesús es relativamente reciente. J. D. Crossan y el *Jesus Seminar* les han dado mucha importancia, pues en su opinión pueden ayudarnos a reconstruir facetas de que Jesús que fueron ocultadas por la tradición eclesiástica. Otorgan gran importancia al *Evangelio de Tomás* para el estudio de los dichos de Jesús y al *Evangelio de Pedro* para el relato de la pasión. En el polo opuesto se encuentra J. P. Meier que considera tardíos todos los apócrifos. Seguramente la postura acertada se encuentra en algún punto intermedio.

Otro aspecto discutido es la posibilidad de reconstruir las fuentes de los evangelios: colecciones de milagros, de parábolas, relato de la pasión, etc. Ha cobrado especial relevancia la

discusión acerca del *Documento Q*, su naturaleza, extensión y proceso de formación. Durante casi doscientos años la hipótesis de la existencia de Q se ha mantenido firme, pero no deja de ser una hipótesis. En todo caso, su utilización para recuperar la tradición más antigua sobre Jesús es muy discutible, pues aun en el caso de que pudiera probarse que la redacción de esta colección de dichos tuvo diversas etapas, y que la más antigua recogía dichos de carácter sapiencial, esto no probaría que tales dichos fueran los más antiguos y los únicos pronunciados por Jesús. En mi opinión Q puede decirnos más sobre el grupo cristiano que reunió y transmitió esta colección de dichos, que sobre el mismo Jesús.

La principal información sobre Jesús la encontramos en las diversas tradiciones orales que fueron recogidas en los evangelios: dichos, parábolas, milagros, etc. Y la clave para una adecuada reconstrucción de su vida está en determinar cuáles de estas tradiciones han conservado fielmente lo que sucedió. La investigación de los últimos años se ha centrado, sobre todo, en las palabras de Jesús, porque se consideraba que contenían una tradición anterior a la pascua, pero últimamente se ha insistido en la importancia de la tradición sobre los milagros, y en general sobre la actuación de Jesús como marco para entender sus enseñanzas.

9.2. Los criterios de historicidad

La parcialidad y complejidad de las fuentes que hablan sobre Jesús ha dado lugar a numerosas objeciones acerca de su fiabilidad. Estas objeciones han determinado la segunda tarea de la investigación histórica sobre Jesús, que consiste en establecer con la mayor precisión posible cuáles de estas fuentes, y sobre todo cuáles de las informaciones contenidas en ellas, son históricamente fiables. Esta es la tarea de la crítica histórica, que ha ido elaborando trabajosamente una serie de criterios de cada vez más precisos para determinar cuáles de estas tradiciones proceden de Jesús y cuáles no. La formulación de estos criterios y la discusión sobre ellos es un rasgo característico de la investigación sobre Jesús en la segunda mitad del siglo XX. Ha sido en estos cincuenta años cuando se han ido definiendo y aquilatando los criterios que han determinado en cierto modo las imágenes más recientes de Jesús.

A lo largo de la exposición precedente he ido subrayando el papel determinante de estos criterios en la investigación sobre Jesús. Así, la hegemonía del criterio de semejanza formulado por Käsemann determinó la investigación de los discípulos de Bultmann, y dio como resultado un Jesús distante del Judaísmo de su tiempo. En los últimos veinte años y dentro de la llamada "tercera búsqueda" otra serie de criterios han ido ocupando

el primer lugar: el de necesidad histórica (Sanders); el de atestación múltiple (Crossan); o el de plausibilidad (Theissen); y sobre todo se ha producido un intenso debate en torno a este tema. Cabe destacar en este campo la acogida que ha tenido el criterio de plausibilidad histórica, probablemente debido a su carácter integrador y a su capacidad de articular la tensión entre continuidad y discontinuidad de Jesús con respecto al Judaísmo y al Cristianismo.

Los criterios de historicidad son el instrumento básico para establecer el valor histórico de las tradiciones. Por esta razón la discusión acerca de ellos y de cómo deben aplicarse es uno de los motores de toda investigación histórica. En este sentido hay que decir que la investigación sobre la vida de Jesús ha alcanzado un alto nivel de sofisticación y un rigor metodológico que no suele aplicarse al estudio de otros personajes del pasado.

10. El acceso a Jesús: la interpretación de las fuentes

Determinar cuáles son las fuentes históricamente fiables acerca de Jesús es sólo el primer paso en la tarea de reconstruir su historia. Se trata de documentos muy antiguos pertenecientes a otra cultura, y además la información que contienen es fragmentaria.

Para interpretarlas adecuadamente es necesario, en primer lugar, situarlas en el contexto vital en que nacieron, lo cual requiere un conocimiento de la situación histórica y de la cultura en que nacieron.

Pero también es muy importante tener en cuenta el punto de vista del historiador y sus propios intereses, que pueden condicionar mucho su interpretación.

10.1. El contexto de la vida de Jesús

Gracias a la identificación de las fuentes y a la aplicación de los criterios adecuados, la investigación histórica puede llegar a establecer con cierto grado de fiabilidad los datos que poseemos acerca de Jesús. Sin embargo, su quehacer no termina ahí. Al historiador le queda aún la difícil tarea de contextualizar e interpretar estos datos. Estas dos operaciones vienen exigidas por la misma naturaleza de las fuentes, que presuponen un contexto social diferente al nuestro, y que sólo hacen sentido cuando los situamos en dicho contexto. Por otro lado, los datos que podemos obtener de dichas fuentes son extremadamente fragmentarios, y esto no sólo por su escasez, sino por la dificultad de situarlos en la biografía de Jesús.

La tercera tarea de la investigación histórica sobre Jesús consiste, por tanto, en contextualizar adecuadamente los datos fiables que poseemos

sobre él. Esta contextualización puede realizarse desde dos perspectivas que son complementarias. La primera consiste en situar lo que sabemos acerca de Jesús en el marco de la historia del Judaísmo de su época. Y la segunda en ambientar estos mismos datos en el escenario de aquella sociedad. La historia antigua es el principal recurso para lo primero, mientras que las ciencias sociales son imprescindibles para lo segundo.

En este sentido es interesante observar que de los rasgos más característicos de la investigación reciente es el retorno de Jesús a sus raíces judías. Se ha dado, ciertamente, un redescubrimiento de la “judaidad” de Jesús, motivado por un mejor conocimiento del Judaísmo palestinese del siglo primero. A ello han contribuido el mejor conocimiento de los escritos contemporáneos, los descubrimientos de la arqueología y la aplicación de modelos sociales al estudio de aquella sociedad. Se ha avanzado mucho en el estudio de las obras de Flavio Josefo, el mejor informador de la situación de Palestina en aquella época, y sobre todo se han desarrollado prodigiosamente los estudios sobre los documentos de Qumrán, contemporáneos a Jesús. Y lo mismo ha sucedido con la arqueología, que ha conocido en los últimos años un desarrollo espectacular en Palestina. La aplicación de modelos sociales, en fin, ha permitido comenzar una reconstrucción de aquella sociedad desde una perspectiva menos etnocéntrica. Todos estos trabajos han dado como resultado una visión más matizada y plural del Judaísmo palestinese anterior al año 70 d.C., que ha sido decisiva para situar a Jesús.

10.2. El punto de vista del historiador

La última reflexión que quiero hacer tiene que ver también con las tareas de la investigación histórica sobre Jesús. Está basada en una experiencia ampliamente contrastada. Gracias a ella hemos aprendido que la selección de las fuentes, el establecimiento de los criterios de historicidad, y la interpretación de los datos sobre Jesús están condicionados por otra serie de factores de tipo social, confesional o personal, que constituyen los presupuestos del historiador. Con mucha frecuencia estos presupuestos son inconscientes, y esto produce la impresión de que el historiador es imparcial. Sabemos, sin embargo, que no es así.

Una de las principales aportaciones de la obra de A. Schweitzer acerca de la investigación sobre Jesús en el siglo XIX fue poner de manifiesto el influjo de estos factores en la primera búsqueda, mostrando cómo aquellas imágenes de Jesús eran, en cierto modo, un reflejo de sus biógrafos y de la época en que vivieron. Y lo mismo podría decirse, aunque con matices, acerca de los trabajos del último medio siglo. No es casualidad, por ejemplo, que el Jesús cínico de Crossan y el *Jesus Seminar*

haya surgido en Norteamérica entre estudiosos que han tenido relaciones tensas con sus iglesias. Tampoco lo es que la vinculación de Jesús con el Judaísmo se haya redescubierto con tanta fuerza después del trauma del Holocausto... Después de esta larga experiencia parece sensato reconocer que nuestro acceso histórico a Jesús es necesariamente condicionado, y por tanto que las imágenes que de él vamos teniendo son provisionales.

El historiador, como el narrador de una novela, tiende a esconderse detrás de su reconstrucción de los hechos, y muy raramente aparece en escena confesando sus presupuestos. Esta debería ser una tarea previa o posterior de cualquier investigación sobre Jesús, sobre todo porque Jesús es uno de esos personajes del pasado que no deja indiferentes a quienes se acercan a él.

¿QUIÉN FUE JESÚS DE NAZARET?

José Miguel García

En: Studium veritatis, año 5 n. 8-9, 2006, Fondo Editorial UCSS, pp. 39-41

Muchos estudiosos han intentado saber quién fue realmente Jesús de Nazaret. En un artículo reciente se plantea una nómina incompleta de las propuestas realizadas en las últimas décadas, pero nos permite ver la multiplicidad y la disparidad de las mismas:

*«Algunos historiadores han creído posible definir a Jesús de forma muy neta y clara: un rabí (Flusser), un sabio (Borg, Crossan, Mack), un mago (M. Smith), un profeta (Sanders), un mesías revolucionario (Brandon), un carismático galileo (Vermes), un apocalíptico (Ehrman)».*¹

En efecto, sobre Jesús se ha dicho de todo. Ya a comienzos del siglo XX, Albert Schweitzer, en su famosa obra “Investigación sobre la vida de Jesús”, hizo un balance sobre los resultados a los que había llegado la investigación histórica sobre el fundador del cristianismo; su conclusión no podía ser más escéptica: o bien Jesús seguía siendo el gran desconocido, a causa de la escasez de fuentes, o bien era una figura extraña y alejada de nosotros, metido dentro de las tendencias apocalípticas judías de la época. Me temo que para algunos estudiosos la situación no ha mejorado mucho desde entonces. Valga como ejemplo la conclusión a la que llega R. Aguirre en su artículo:

«Jesús fue un taumaturgo popular y un exorcista. Utilizando una categoría moderna diríamos que Jesús fue un líder carismático, es decir, con una autoridad basada en sus peculiares cualidades personales [...] y que encuentra reconocimiento y adhesión en un cierto sector social. Jesús basa su autoridad en su propia experiencia, considera que ha sido ungido por el Espíritu de Dios [...]. Esta autoridad de Jesús es indudable y se refleja en su forma de hablar, de llamar en su seguimiento, de curar, en las exigencias que propone. Es un fenómeno que la gente percibe inmediatamente. Ya entonces este hecho recibió interpretaciones distintas y contradictorias: unos decían que era un seductor, otros que el Mesías, unos decían que actuaba con el poder de Beelzebul, otros sospechaban que era el Hijo de David. A Jesús se le puede considerar un iluso fracasado, un

*soñador peligroso, el iniciador de un camino ejemplar de vida, un hijo de Dios muy especial... Y el historiador no podrá quizá zanjar esta polémica, pero sí puede afirmar que la innegable autoridad personal y moral que mostraba hundía sus raíces en una honda y peculiar experiencia religiosa.»*²

Un líder carismático, es decir, un hombre con una gran autoridad debido a su peculiar experiencia religiosa, ¿no es demasiado poco? ¿Es cierto que no se puede llegar a afirmar más que esto? Ciertamente, en los evangelios encontramos una descripción de la identidad de Jesús mucho más radical: se nos presenta como un hombre con una pretensión divina, alguien que se concibe igual a Dios. ¿Se trata de una pura invención de los evangelios sin ningún fundamento en la historia? En el documento *Dei Verbum*, el concilio Vaticano II afirmó con decisión la verdad histórica de lo narrado en los evangelios:

*«La santa madre Iglesia ha defendido siempre la historicidad de los evangelios; es decir, que narran fielmente lo que Jesús, Hijo de Dios, viviendo entre los hombres, hizo y enseñó realmente hasta el día de la ascensión[...] Los autores sagrados compusieron los cuatro evangelios escogiendo datos de la tradición oral o escrita, reduciéndolos a síntesis, adoptándolos a la situación de las diversas Iglesias, conservando siempre el estilo de la proclamación: así nos transmitieron datos auténticos y genuinos acerca de Jesús.»*³

¿A quién hacer caso, a los estudiosos o a la Iglesia, pregunta en la que subyace otra todavía más radical: ¿la verdad a la que llega la razón no es la misma a la que llega la fe? ¿Son irreconciliables la razón y la fe? Intentemos hacer un ejercicio de razón al afrontar el estudio de las fuentes que nos han llegado sobre Jesús.

¹ Aguirre, R. «Jesús de Nazaret». En Tamayo, J. (ed.). Nuevo diccionario teológico. Madrid: Trotta, 2005, p. 498.

² *Ibidem*, p. 499.

³ *Dei Verbum* 19

