

SANTIAGO GUIJARRO OPORTO

Jesús y el comienzo de los evangelios



verbo divino

Santiago Guijarro Oporto

Jesús y el comienzo de los evangelios

evd

editorial verbo divino

Avda. Pamplona, 41

31200 Estella (Navarra)

2006



Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
Internet: <http://www.verbodivino.es>
E-mail: evd@verbodivino.es

Ilustración de cubierta: Ana Núñez Murga

© Santiago Guijarro Oporto. © Editorial Verbo Divino, 2006.
Es propiedad. *Printed in Spain*. Impresión: Gráficas Lizarra,
Villatuerta (Navarra)

Depósito legal: NA. 1434-2006

ISBN 84-8169-701-X – 978-84-8169-701-8

Prólogo

Estos breves estudios fueron escritos en diferentes situaciones, pero la mayoría de ellos responden a la inquietud de situar a Jesús y el comienzo de los evangelios en su contexto. Los he reunido en este volumen porque creo que en conjunto ofrecen algunas claves para facilitar esta lectura contextualizada de los evangelios.

La introducción trata de explicar el proceso de lectura y pone de manifiesto la necesidad de contextualizar los textos escritos en una cultura distinta y distante a la nuestra para entenderlos bien. Los cinco primeros capítulos forman un bloque homogéneo, pues se refieren a Jesús. El primero trata de proporcionar una información actualizada sobre la reciente investigación histórica acerca de él. El segundo y el tercero se complementan mutuamente, pues en ellos se estudia la experiencia religiosa de Jesús y su imagen de Dios. El cuarto está dedicado a la forma de actuar de Jesús, y el quinto al discípulo, que es uno de los rasgos más peculiares del movimiento iniciado por él. Los otros cinco capítulos reúnen diversos estudios sobre el comienzo de los evangelios en dos sentidos. El quinto y el sexto están dedicados, respectivamente, al “Documento Q” y al Evangelio de Marcos, que son las dos cristalizaciones literarias más antiguas de la tradición sobre Jesús, y los tres últimos (8-10) estudian aspectos concretos de los capítulos iniciales de los tres evangelios sinópticos: el comienzo de Marcos, el relato de la infancia de Jesús en Mateo y el comienzo de la misión de Jesús en Lucas.

El orden en que han sido dispuestos es sólo una propuesta. Podrían haberse ordenado de otra forma. De hecho, puede que algunos lectores encuentren más provecho si comienzan por los capítulos sexto y séptimo, donde se exponen algunas de las claves del proceso de formación de los evangelios que son útiles para entender el uso que se hace de las tradiciones evangélicas en los capítulos precedentes. También pueden leerse en el orden que a cada uno le vayan dictando sus intereses o preferencias.

En la reelaboración que he realizado de los estudios originales, he procurado mejorarlos. En algunos casos he añadido informaciones más actualizadas o he explicado las cosas de una forma más clara. En otros casos he añadido notas al pie de página para complementar lo que se dice en el texto y orientar a los lectores interesados en proseguir el estudio del tema. Con frecuencia he introducido referencias cruzadas para complementar unos estudios con otros. En todos los casos he procurado mantener el tono original, conservando su nivel de divulgación.

Cada uno de estos estudios tiene su propia historia. La primera versión de muchos de ellos fue el texto de una conferencia. Algunos fueron escritos directamente para una publicación. En el momento de revisarlos, he recordado con gratitud y cariño a las personas que me “obligaron” a escribirlos y también a los primeros oyentes y lectores. Estoy muy agradecido también a Vicente Hernández y a Juan Francisco Comendador, que se han tomado la molestia de leer despacio estos estudios una vez revisados y hacerme numerosas y atinadas sugerencias para mejorarlos.

Primera edición de los estudios reunidos en este libro

La introducción es una reelaboración de la primera parte de: “El Nuevo Testamento y la cultura mediterránea”, *Reseña Bíblica* 3 (1994), 13-21.

El capítulo 1 reproduce la segunda parte de “La investigación sobre el Jesús histórico”, *Didaskalia* 32 (2002) 3-30.

El capítulo 2 es una versión muy reelaborada y ampliada de la primera parte de “El Dios de Jesús”, en Juan Martín Velasco (ed.), *Vivir en Dios. Hablar de Dios, hoy* (Estella: Verbo Divino 2004), pp. 139-173.

El capítulo 3 reproduce la segunda parte de ese mismo estudio.

El capítulo 5 es una reelaboración de “Jesús y sus discípulos”, *Reseña Bíblica* 36 (2002), 5-12.

El capítulo 6 es una reelaboración de “¿Fuente Q? ¿Documento Q? o ¿Evangelio Q? Reflexiones sobre la naturaleza literaria de Q”, *Reseña Bíblica* 43 (2004), 29-36.

El capítulo 8 es una versión abreviada de “¿Por qué comienza así el evangelio de Marcos”, en J. J. Fernández Sangrador – S. Guijarro Oporto (coords.), *Plenitudo Temporis. Miscelánea homenaje al Prof. Dr. Ramón Trevijano Etcheverría* (Salamanca: Universidad Pontificia 2002), pp. 133-151.

El capítulo 9 es una reelaboración de “La infancia de Jesús según Mateo”, *Reseña Bíblica* 2 (1994), 14-21.

El capítulo 10 es una reelaboración de “La presentación de Jesús en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30)”, *Reseña Bíblica* 10 (1996), 13-22.

Los capítulos 4 y 7 aparecen por primera vez en esta publicación.

Introducción

Quienes leemos los evangelios con frecuencia tenemos tarde o temprano una experiencia desconcertante. De pronto, el libro que en muchos aspectos nos resulta tan familiar porque refleja nuestra misma experiencia de fe se vuelve enigmático y opaco dejando entrever un mundo extraño y desconocido. Veamos un ejemplo.

Los saduceos quieren poner a prueba a Jesús y le proponen un caso concreto: “*Había siete hermanos. El primero se casó, pero murió sin dejar descendencia. El segundo se casó con la mujer y murió también sin dejar descendencia. El tercero lo mismo. Ninguno de los siete dejó descendencia*” (Mc 12,20-22). Esta historia, que a Jesús y a la gente de su época les resultaba familiar, no deja de ser extraña para nosotros hoy. La diferencia entre ellos y nosotros es que en su cultura existía una institución que no existe en la nuestra. Esta institución, conocida como “levirato”, obligaba al hermano menor a casarse con la viuda del hermano mayor cuando éste moría sin dejar descendencia (véase Dt 25,5).

Los lectores asiduos de la Biblia conocemos la institución del levirato. En cualquier diccionario bíblico puede encontrarse una explicación de la misma. Sin embargo, no basta con conocer el mecanismo de una institución para entenderla. Estos comportamientos que a nosotros nos resultan tan extraños sólo adquieren sentido desde el conjunto de valores que inspiran una cultura. La pregunta fundamental no es, por tanto, ¿en qué consiste la costumbre del levirato?, sino, más

bien: ¿por qué existía una ley como ésta? ¿Qué valores inspiraban esta forma de actuar tan distinta de la nuestra?

Este ejemplo nos recuerda que los evangelios han sido escritos hace dos mil años en una cultura diferente a la nuestra. También puede servir para despertar en nosotros la sospecha de que muchas costumbres e instituciones que creemos entender, tal vez no sean del todo como nosotros las concebimos. Es probable que las palabras que designan objetos, costumbres e instituciones nos sean familiares, pero eso no significa que nosotros les demos el mismo significado que aquellos orientales de hace dos mil años. Esta sospecha se confirma cuando descubrimos cómo funciona el proceso de lectura.

El proceso de lectura como diálogo intercultural

Suele pensarse que la lectura consiste en descifrar las palabras y las frases para reconstruir el significado que el autor quiso transmitir a sus destinatarios a través de ellas. Según esta forma de ver las cosas, las palabras y las frases poseen un significado en sí mismas y el lector puede apropiarse de él “objetivamente”. Sin embargo, los expertos en psicología de la lectura han descubierto que las cosas no son del todo así.

El acto de leer es un complejo proceso en el que el lector interviene de forma activa, porque todo lector lleva consigo su propia visión de las cosas y del mundo cuando lee. La lectura es un proceso interactivo en el que los esquemas mentales que previamente posee el lector se van confrontando con las palabras que encuentra en el texto. En este proceso, quien lee confirma o modifica sus esquemas y representaciones, y se apropia del significado que el autor quiere transmitir a través del texto. Su tarea consiste en seleccionar el marco de referencia adecuado para situar dentro de él dichos significados. En el proceso de lectura se da, pues, un diálogo entre los esquemas y escenarios utilizados por el autor y los que posee

el lector. En realidad el texto no es nada más que el residuo de una comunicación entre el autor que lo produce y los destinatarios a los que se dirige. Ambos comparten una serie de escenarios que proceden de su mundo social y que posibilitan la comunicación entre ellos a través del texto. El acto de leer supone recrear el texto. Por eso, una lectura respetuosa requiere que el lector y sus destinatarios tengan un marco de referencia común, y en el caso de textos que han sido escritos en otra cultura implica un diálogo intercultural¹.

Veamos lo que sucede cuando el autor y el lector no comparten los mismos escenarios. Tomemos la palabra *casa*, que aparece con frecuencia en los evangelios. Cuando nosotros leemos un texto en el que aparece esta palabra llevamos con nosotros una idea de lo que es una casa. Para el español medio, la casa es el lugar (en la ciudad habitualmente un piso) donde vive la familia nuclear compuesta normalmente por los padres y los hijos solteros. Se trata de un espacio distinto y contrapuesto al lugar de trabajo, una especie de refugio para la vida privada y un ámbito donde se espera encontrar un clima de acogida afectiva. Este es el tipo de casa que hemos conocido desde pequeños y tendemos inconscientemente a pensar que las casas son iguales en todas partes y que no han cambiado a lo largo de los siglos. Si hemos tenido ocasión de conocer una casa solariega en alguna zona rural, es probable que tengamos la sospecha de que las casas pueden ser de otra manera y pueden tener otras funciones sociales, pero esto es cada vez menos frecuente.

Con esta idea de lo que es una casa en nuestro inconsciente, nos disponemos a leer los evangelios. El proceso de lectura funciona así: cada vez que nuestra vista reconoce el término *casa* en el texto, comienza un proceso que tiende a rellenar esta palabra con lo que normalmente nosotros entendemos por casa. La palabra *casa* es en realidad un recipiente

¹ Véase: S. Guijarro Oporto, "La lectura del NT como diálogo intercultural", en J. R. Ayaso (ed.), *IV Simposio Bíblico Español. Biblia y Culturas* (Granada 1993), tomo II, pp. 353-362.

vacío que nosotros llenamos de contenido, situando el objeto identificado en el escenario de relaciones y funciones sociales que para nosotros tiene una casa. Al leer los pasajes en que aparece la palabra *casa* nuestra tendencia inconsciente será la de imaginar todas estas casas como el refugio afectivo en el que vive la familia nuclear.

Sin embargo, la casa que conocieron los primeros cristianos era bastante distinta a la que nosotros conocemos. Para empezar, las familias estaban compuestas no sólo por los padres y los hijos solteros (familia nuclear), sino también por los hijos casados (familia extensa), que continuaban viviendo en la casa paterna, y a veces incluso por los esclavos y clientes vinculados a ella. La casa que ellos conocieron ejercía una serie de funciones públicas, como la protección y la asistencia de sus miembros, que en las sociedades industrializadas realiza hoy el Estado. Las relaciones entre los miembros de la casa eran también muy diferentes de las que tenemos ahora en nuestras casas. La casa y la familia eran entonces las guardianas de la propiedad y del honor familiar, que hoy son, más bien, patrimonio del individuo. Finalmente, es muy probable que las casas de nuestros antepasados en la fe no tuvieran las connotaciones de refugio afectivo que la casa tiene para nosotros hoy².

Sin embargo, resulta casi inevitable que, al leer la palabra *casa* en los evangelios, proyectemos sobre ella nuestra propia concepción de lo que es una casa. Esto es lo que quieren decir los expertos cuando afirman que el lector tiene una parte activa en el proceso de lectura.

Esta forma de leer los evangelios que acabamos de describir de forma elemental refleja una mentalidad inconsciente-

² Esta descripción corresponde al modelo ideal representado por las familias extensas. En realidad, existían tipos de familia muy diferentes entre sí en cuanto a su composición, el tipo de casa que habitaban, etc. Sobre la casa y la familia en la sociedad mediterránea del siglo primero, véase: S. Guijarro Oporto, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica* (Salamanca: Universidad Pontificia 1998), pp. 45-159.

mente etnocéntrica (las cosas son sólo de una manera: como son en mi cultura) y anacrónica (las cosas han sido siempre como son ahora). Esta forma de leer los evangelios es la que provoca tantas preguntas y no pocas reacciones agresivas contra algunas de sus páginas que resultan inaceptables para nuestra sensibilidad (escenas de violencia, engaños, marginación de la mujer, esclavitud, etc). Es también la que da lugar a lecturas fundamentalistas, que toman los evangelios al pie de la letra para justificar posturas previamente asumidas³.

Lo que hemos descubierto a través de este ejemplo sencillo lo podemos aplicar a otras palabras e instituciones y preguntarnos: ¿Es posible conocer el significado preciso que tenían para los primeros cristianos las palabras de los evangelios? La respuesta tiene su complicación. Primero hay que aclarar que no se trata sólo de las palabras, sino del contexto en el que las palabras adquieren su sentido, es decir, del sistema social y de la cultura en que ellos habían nacido y vivían. Las palabras están relacionadas entre sí y representan la realidad, pero no lo hacen de una forma neutra, absolutamente fría y objetiva, sino a través del significado y el sentido que la cultura de una época confiere a la realidad. Ésta es entendida en cada cultura a través de una serie de escenarios, que son como el marco en el que las personas de esa cultura sitúan las cosas, sus experiencias y sus vivencias.

Los primeros cristianos tenían sus propios escenarios para comprender la realidad y nosotros tenemos los nuestros, que en bastantes casos son distintos a los suyos. Esto significa que una lectura respetuosa de los textos de aquella época ha de

³ El documento de la Pontificia Comisión Bíblica sobre la lectura de la Biblia en la Iglesia previene contra este tipo de lectura acrítica: “El problema de base de esta lectura fundamentalista es que, rechazando tener en cuenta el carácter histórico de la revelación bíblica, se vuelve incapaz de aceptar plenamente la verdad de la Encarnación misma... Por esto, tiende a tratar el texto bíblico como si hubiera sido dictado palabra por palabra por el Espíritu, y no llega a reconocer que la Palabra de Dios ha sido formulada en un lenguaje y en una fraseología condicionados por tal o cual época”. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (Città del Vaticano 1993), apartados I y F.

tener en cuenta los escenarios utilizados por quienes los escribieron⁴.

Para leer bien hay que tener los escenarios adecuados

La tarea de reconstruir los escenarios que utilizaban los primeros cristianos para comprender el mundo no es sencilla, sobre todo porque no los tenemos aquí para comprobar si estamos acertando en nuestra reconstrucción. Es posible que no acertemos del todo, pero, en cualquier caso, realizar un intento consciente de acercarnos a aquella cultura nos llevará más cerca del sentido de los textos escritos por ellos que seguir leyéndolos desde los escenarios de nuestra propia cultura. Dado que para leer un texto necesitamos contextualizarlo, la alternativa no es utilizar escenarios o no utilizarlos, sino utilizarlos conscientemente o inconscientemente. La ventaja de utilizarlos conscientemente es que podemos revisarlos y ajustarlos. Parece, pues, que la pregunta que debemos plantearnos es: ¿cuáles con los escenarios más adecuados para leer los evangelios? Para responderla tenemos que identificar cuál era la cultura en que vivieron Jesús y los primeros cristianos y ver luego qué es lo que podemos conocer acerca de ella.

Para reconstruir los escenarios que nos permitan contextualizar adecuadamente los evangelios no es suficiente con estudiar las instituciones o las costumbres propias de entonces (esto lo han hecho ya magníficamente los diccionarios de instituciones bíblicas), sino que es necesario acercarnos a la visión del mundo que compartían sus autores y destinatarios, y hacerlo, en la medida de lo posible, desde su punto de vista, no desde el nuestro. Este ejercicio supone reconstruir los valores, las instituciones, la visión del mundo y del hombre,

⁴ Sobre la importancia de tener en cuenta la cultura para leer respetuosamente los textos bíblicos, véase: B. J. Malina, "Reading Theory Perspective. Reading Luke-Acts", en J. H. Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts. Models for Interpretation* (Peabody: Hendrickson 1991), pp. 3-23.

etc., que regían las relaciones entre los miembros de aquella cultura. Es, en definitiva, hacer un esfuerzo de reflexión y reconstrucción para entablar un diálogo con personas que no comparten en muchos aspectos nuestra visión de las cosas; un esfuerzo para ponernos en su piel y tratar de ver las cosas como ellos las veían⁵.

La disciplina que más ha practicado el diálogo entre culturas es la “antropología cultural”. En sus comienzos, la antropología cultural se dedicó a estudiar las culturas llamadas “primitivas”, utilizando un método comparativo, pues quienes las estudiaban pertenecían normalmente a otras culturas. El estudio de estas culturas tan diversas a la cultura occidental y la comparación sistemática entre ellas han proporcionado a los antropólogos una especial sensibilidad para evitar el etnocentrismo y el anacronismo de que hablábamos más arriba. Esta sensibilidad ha puesto de manifiesto que cada cultura debe ser estudiada desde sus propios parámetros, pues forma un todo orgánico en el que las partes tienen un sentido y una función⁶.

Hace ya muchos años que los antropólogos vienen realizando estudios sobre sociedades tradicionales asentadas en torno al Mediterráneo. Las semejanzas que han encontrado en estos grupos sociales les han llevado a acuñar el término “cultura mediterránea” para designar el conjunto de valores y de instituciones que configuran la visión del hombre y del mundo que son comunes a estos pueblos y que distinguen esta cultura de otras. Por su parte, los estudiosos del mundo

⁵ La visión desde dentro, es decir, la que tienen los que comparten una misma cultura, suele designarse como perspectiva “emic”, mientras que la visión desde fuera, es decir, la de aquellos que no comparten dicha cultura, se conoce como perspectiva “etic”. Esta distinción utilizada por los antropólogos proviene de la lingüística, que distingue entre “fonémico” y “fonético” para referirse a estas dos perspectivas en el sistema de sonidos de una lengua.

⁶ La Pontificia Comisión Bíblica, en uno de sus últimos documentos dedicado a examinar los diversos métodos y acercamientos a la Biblia, menciona la utilidad de la antropología cultural para reconstruir el contexto en que deben leerse los textos bíblicos: Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, apartados I y D2.

clásico y del Nuevo Testamento han aprovechado estos estudios antropológicos para reconstruir los valores e instituciones propios de la cultura mediterránea del siglo primero.⁷

El marco de la cultura mediterránea

La sociedad mediterránea del siglo primero era, en primer lugar, una sociedad agraria avanzada. Este tipo de sociedades comparten una serie de rasgos comunes que han sido estudiados por sociólogos y antropólogos. El conocimiento de estos rasgos comunes nos proporciona una primera clave para reconstruir los escenarios que presuponen los evangelios. Sabemos, por ejemplo, que en las sociedades agrarias avanzadas del pasado y del presente los medios disponibles sólo permiten a los campesinos producir un pequeño excedente, del que se apropian los gobernantes para su propio uso y para distribuirlo entre sus funcionarios, que tampoco cultivan la tierra. Este hecho explica algunos de los rasgos más característicos de este tipo de sociedades: su rígida estratificación social, su escasa especialización, la tensión entre las ciudades y el campo, su economía subdesarrollada, etc.⁸

Dentro de las sociedades agrarias, la sociedad mediterránea presenta una serie de características peculiares. Los estudios de antropología comparada han puesto de manifiesto que la región mediterránea puede ser considerada como un área cultural independiente. Es cierto que existen diferencias

⁷ Algunos de ellos ya se han publicado en español: B. J. Malina, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la Antropología Cultural* (Estella: Verbo Divino 1995); B. J. Malina – R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales* (Estella: Verbo Divino 1996); J. H. Neyrey, *Honor y vergüenza. Lectura cultural del evangelio de Mateo* (Salamanca: Sígueme 2005).

⁸ La necesidad de utilizar estudios sobre sociedades agrarias avanzadas parte de la constatación, ampliamente aceptada en el campo de las ciencias sociales, de que la industrialización ha supuesto un corte histórico de enormes proporciones. Un exposición sencilla con algunos datos significativos del cambio que supuso la industrialización puede verse en: Malina – Rohrbaugh, *op. cit.*, pp. 9-17.

entre las diversas zonas del mediterráneo, pero, consideradas en un nivel superior de abstracción, las diferentes sociedades mediterráneas revelan una serie de semejanzas que no se encuentran en otras culturas. Las regiones que bordean el mar Mediterráneo no sólo poseen el mismo ecotipo, sino que han vivido durante siglos en una continua interacción a través de las guerras, el comercio y la cultura, en la que se han ido fraguando una serie de valores e instituciones comunes que los diferencian de otras zonas culturales.

La utilización de estudios sobre sociedades mediterráneas tradicionales para reconstruir el mundo social de los primeros cristianos presupone que existe una cierta continuidad cultural, al menos en aquellos aspectos comunes que aparecen por encima de las diferencias regionales. En este sentido, lo más probable es que los valores e instituciones que encontramos en las sociedades tradicionales estudiadas por los antropólogos no hayan experimentado cambios muy profundos a lo largo de la historia, pues los cambios que afectan a los valores centrales y a las instituciones básicas de una cultura son muy lentos. Es razonable pensar, por tanto, que los grupos sociales que aún no han sido afectados por el proceso de industrialización conservan en gran medida algunos de los rasgos característicos de la cultura mediterránea en el siglo primero, y que en cualquier caso proporcionan un escenario más apropiado para leer los textos bíblicos que el que podemos encontrar en una cultura industrializada⁹.

En el mundo de Jesús y de los primeros cristianos, la mayor parte de las relaciones sociales y de los valores eran estables y eran compartidos por quienes pertenecían a aquella sociedad. Era una cultura con un alto nivel de contextualización, en la que se daban por supuestas muchas cosas. Ahora bien, este alto nivel de contextualización determinaba notablemente los escritos que en ella se producían. Los escri-

⁹ Véase B. J. Malina – J. H. Neyrey, “First-Century Personality: Dyadic not Individual”, en: Neyrey (ed.), *The Social World of Luke-Acts...*, pp. 69-72.

tores de una cultura en la que todos conocen y comparten una serie de costumbres, instituciones o valores no se sienten obligados a explicarlos, pues sus lectores ya los conocen. En este tipo de culturas suelen producirse textos muy condensados y sin muchas explicaciones sobre aspectos concretos, como el que hemos mencionado al comienzo.

Este hecho corrobora la necesidad de utilizar escenarios de lectura que nos permitan conocer lo que los autores y destinatarios de los evangelios conocían por el hecho de pertenecer a aquella cultura. Las ciencias sociales, cuyo objetivo es precisamente describir y analizar los elementos y patrones comunes a una determinada sociedad, nos pueden ayudar en el propósito de reconstruir el universo de valores, instituciones y relaciones (los escenarios) de los que proceden los significados contenidos en los evangelios¹⁰.

Cuando leemos los evangelios desde nuestros propios presupuestos o intereses, para apoyar o confirmar nuestro punto de vista, lo mismo que cuando los leemos ingenuamente, estamos proyectando sobre ellos nuestros presupuestos conscientes o inconscientes, y estos presupuestos condicionan enormemente la lectura que hacemos. La perspectiva intercultural nos ayuda a caer en la cuenta de que los autores y destinatarios de los evangelios tenían también los suyos. Si queremos dialogar con ellos para que nos cuenten su experiencia de fe, es necesario conocer dichos presupuestos. Por esta razón, en varios de los estudios reunidos en este libro utilizaremos escenarios que nos permitan comprender mejor algún aspecto concreto de la vida de Jesús y algunos pasajes evangélicos.

¹⁰ Una catálogo muy útil de estos escenarios, que merece la pena conocer y consultar a menudo, se encuentra en: B. J. Malina – R. L. Rohrbaugh, *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales* (Estella: Verbo Divino 1996), pp. 319-409.

Nuevas imágenes del “Jesús histórico”

En el estudio de la vida de Jesús con criterios históricos realizado en los dos últimos siglos suelen identificarse tres búsquedas del “Jesús histórico”: la llamada “Antigua Búsqueda” (Old Quest), que abarca todo el siglo XIX; la “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 días¹¹.

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 se debe, en gran medida, al asombroso desarrollo que han experimentado en estos últimos veinte años los estudios sobre Jesús. Habría que decir, más bien, que la investigación histórica sobre Jesús ha conocido dos grandes periodos de búsqueda y estudio divididos por un dilatado paréntesis de escepticismo. El primer

¹¹ Una presentación actualizada y bien documentada de esta visión clásica de la investigación histórica sobre Jesús puede verse en J. J. Bartolomé, “La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica”, *Estudios Bíblicos* 59 (2001) 179-242. Conviene aclarar que el “Jesús histórico” o el “Jesús de la historia” no puede identificarse con el Jesús real, ni siquiera con el Jesús terreno. El “Jesús histórico” es el Jesús que podemos recobrar utilizando los recursos y la metodología de la investigación histórica. Se trata, por tanto, de una reconstrucción necesariamente limitada y perfectible, como todo conocimiento histórico.

periodo 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 comenzó a mediados del siglo pasado, sigue todavía abierto.

La investigación reciente sobre el “Jesús histórico”

Dentro del segundo periodo de búsqueda que acabamos de mencionar hay que distinguir dos fases, que corresponden a la *New Quest* y a la *Third Quest*. La segunda fase comenzó hacia 1980 y 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 como apócrifos, coincidió también 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 contexto socio-religioso, que ha sido decisivo en esta nueva fase¹².

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 estos estudios 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 norte-

¹² Sobre los primeros años de esta nueva fase en la investigación histórica sobre Jesús, puede verse la síntesis de B. Witherington III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazareth* (Downers Grove: Inter Varsity 1995).

americanos). 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 en los años precedentes. Una de las principales claves de este cambio de perspectiva ha sido el mejor conocimiento del judaísmo antiguo. 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 semejanza 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, es históricamente plausible que la actitud de Jesús hacia la ley fuera, al mismo tiempo, de aceptación y de crítica. 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.¹³

En el marco de esta nueva búsqueda del Jesús histórico, hemos asistido y aún estamos asistiendo a una verdadera avalancha de publicaciones propiciada por un renovado interés sobre Jesús, que ha traspasado las fronteras de los círculos confesionales y académicos y ha llegado a la prensa y la televisión, hasta convertirse en un fenómeno mediático¹⁴.

¹³ Una exposición breve de este criterio puede verse en: G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico* (Salamanca: Sígueme 1999), pp. 139-143.

¹⁴ La transformación de la búsqueda del Jesús histórico en un fenómeno mediático ha sido obra, principalmente, del *Jesus Seminar*, del que hablaremos más adelante. Los resultados de sus investigaciones han llegado a ser noticia de portada en revistas como *Times* o *Newsweek*. También la televisión se ha hecho eco de éstas y otras investigaciones recientes, como muestra la serie *Son of God*, emitida en tres capítulos durante el año 2001 por la BBC.

Diversas imágenes del “Jesús histórico”

Una de las características más notables de la investigación reciente sobre Jesús es la diversidad de sus resultados. 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., sus puntos de partida son con frecuencia muy diversos y, en consecuencia, lo son también las imágenes de Jesús que ofrecen.

Como ejemplos de esta nueva investigación presentamos aquí cinco imágenes de Jesús que son en algunos aspectos contradictorias, aunque en otros son complementarias. Esta selección obedece al hecho de que buena parte de los libros en que se proponen han sido traducidos al español. A través de ellas podremos hacernos una idea de la diversidad y riqueza de la investigación actual.

Maestro de sabiduría

Una de las imágenes más sugerentes y novedosas de la investigación reciente es la que presenta a Jesús como 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. Su forma de trabajo 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 prensa¹⁵. J. D. Crossan es un miembro destacado de

¹⁵ Sobre la composición, procedimiento y resultados del *Jesus Seminar*, véase: L. Th. Johnson, *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the*

este grupo y la figura más conocida debido a sus publicaciones, 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 fuentes¹⁶.

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 las ciudades del 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 Antiguo Testamento y crearon el relato de la pasión y la leyenda de su resurrección.

Traditional Gospels (San Francisco: Harper 1996), pp. 1-27. Las dos publicaciones más representativas del JS recogen la evaluación que el grupo ha hecho de las palabras y acciones de Jesús: R. W. Funk and the Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (Sonoma, Ca.: Polebridge 1988); R. W. Funk and the Jesus Seminar, *The Acts of Jesus. What did Jesus really Do?* (San Francisco, Ca.: Harper 1998).

¹⁶ Sus dos obras más importantes sobre Jesús han sido traducidas al castellano: J. D. Crossan, *El Jesús histórico. La vida de un campesino judío* (Barcelona: Crítica 1994); y una versión más breve que incluye, sin embargo, aspectos nuevos: J. D. Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria* (Barcelona: Grijalbo-Mondadori 1996).

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 sapiencial¹⁷. 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.

Profeta escatológico

Muy distinta es la imagen de Jesús como profeta escatológico que predica la restauración de Israel. Ha sido propuesta por E. P. Sanders, un especialista en el judaísmo del tiempo de Jesús y en la literatura talmúdica que ha escrito dos libros sobre Jesús¹⁸. 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.

¹⁷ En este punto tanto Crossan, como el *JS*, se basan en los resultados del magnífico estudio de J. S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Filadelfia: Fortress Press 1987), aunque el mismo Kloppenborg ha insistido en que los estadios redaccionales no pueden servir para determinar la antigüedad de las tradiciones.

¹⁸ Las dos obras fundamentales de Sanders han sido traducidas recientemente al español: E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo* (Madrid: Trotta 2005); E. P. Sanders, *La figura histórica de Jesús* (Estella: Verbo Divino 2000).

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 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.

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 Jesús¹⁹. 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 Jesús²⁰.

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” (p. 25). 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 pospascual.

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

¹⁹ J. D. G. Dunn, *Jesús y el Espíritu. Un estudio de la experiencia religiosa y carismática de Jesús y de los primeros cristianos, tal como aparece en el Nuevo Testamento* (Salamanca: Secretariado de Estudios Trinitarios 1981); G. Vermes, *Jesús el judío* (Barcelona: Muchnick 1997).

²⁰ M. J. Borg, *Jesus. A New Vision. Spirit, Culture, and the Life of Discipleship* (San Francisco: Harper and Row 1987).

evitar el sonrojo que provoca su mensaje apocalíptico (en esto se parece al Jesús de Crossan). 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. Jeremías) y su relación con otros carismáticos espirituales del judaísmo prerrabínico (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.

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. Malina²¹.

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. Éste 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.

²¹ Las obras más representativas de estos tres autores son: R. A. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence* (San Francisco: Harper 1987); G. Theissen – A. Merz *El Jesús histórico: manual* (Salamanca: Sígueme 2004); B. J. Malina, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective* (Minneapolis: Fortress Press 2001).

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, y la explica 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 a partir de 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 otros aspectos, como la experiencia religiosa de Jesús, que no pueden explicarse fácilmente recurriendo sólo a categorías sociales.

Un judío marginal

Para concluir esta presentación de obras más representativas, quiero decir una palabra acerca de la monumental obra de J. P. Meier, aunque aún no esté concluida²². Para comprender su propósito podemos recurrir a la ficción del cónclave académico que él mismo utiliza. Imaginemos por un momento que encerramos en la biblioteca de la Universidad de Harvard a cuatro estudiosos: un católico, un protestante, un judío y un no creyente, y los sometemos a una dieta espartana hasta que se pongan de acuerdo sobre la historicidad de las palabras y acciones de Jesús. El resultado de este cónclave ficticio es lo que Meier pretende exponer en su obra. Es, por tanto, la obra de un historiador riguroso, que desde una perspectiva no confesional quiere analizar con detalle las tradiciones sobre Jesús y pronunciarse acerca de su historicidad. Se trata de una obra muy bien documentada y muy bien escrita.

El Jesús de Meier, es ante todo, un judío marginal; y lo es por diversos motivos. Fue marginal para el mundo helenístico romano, que sólo nos ha conservado de él pequeños destellos; fue marginal porque sus contemporáneos lo arrojaron a los márgenes de su sociedad; también lo fue por opción, pues con su estilo de vida itinerante y desprendido se colocó a sí mismo en una situación marginal; y lo fue, en fin, por su enseñanza, que no seguía los cánones del judaísmo de su

²² Los tres primeros volúmenes (casi 2.500 páginas) han sido traducidos al español, aunque el segundo ha sido desdoblado en dos en dicha traducción: J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I: Las raíces del problema y de la persona* (Estella: Verbo Divino 1997); *II, 1: Juan y Jesús. El Reino de Dios* (Estella: Verbo Divino 1999); *II, 2: Los milagros* (Estella: Verbo Divino 1999); *III: Competidores y compañeros* (Estella: Verbo Divino 2003). El autor ha anunciado un cuarto volumen con el que espera concluir su obra.

tiempo. Su vida, su forma de actuar y su predicación le hicieron extraño, peligroso y sospechoso para todos.

La imagen de Jesús que presenta Meier es consecuencia de su posición con respecto a las fuentes y a la metodología. Su reconstrucción se basa, en efecto, sólo en los evangelios canónicos, una opción minimalista, que no tiene en consideración algunos matices interesantes de los apócrifos. Lo mismo ocurre respecto a la metodología, pues su principal instrumento son los métodos histórico-críticos, con brevísimas referencias a la arqueología. Sus excelentes análisis sobre la predicación de Jesús acerca del reinado de Dios o sobre los milagros habrían ganado mucho si hubiera adoptado una perspectiva más interdisciplinar. Con todo, es necesario reconocer que esta magna obra constituye toda una biblioteca de referencia, en la que el lector siempre encontrará una discusión bien planteada y abundantes referencias bibliográficas sobre cada uno de los aspectos estudiados.

El acceso a Jesús a través de la investigación histórica

Las diversas imágenes de Jesús dependen, como hemos visto, de la valoración que los diversos autores hacen de las fuentes y de las claves con que las interpretan. Es un proceso complejo en el que intervienen al menos cuatro factores que conviene tener siempre en cuenta: la naturaleza de las fuentes, los criterios de historicidad, la recuperación del contexto y los presupuestos del historiador.

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, las fuentes más relevantes, los evangelios, son el resultado de un complejo proceso de formación, en el que los recuerdos sobre Jesús fueron reelaborados desde la vivencia y necesidades de las primeras comunidades cristianas, de modo

que no siempre resulta fácil distinguir entre la tradición precedente de Jesús y los elementos añadidos en el proceso de transmisión y en el momento de la redacción de los evangelios.

En este punto se ha alcanzado cierto consenso, 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, como hemos visto, un asunto discutido. J. D. Crossan y el *Jesus Seminar* les han dado mucha importancia, mientras que J. P. Meier duda seriamente de su utilidad. Otro aspecto discutido es la posibilidad de reconstruir las fuentes de los evangelios: colecciones de milagros, de parábolas, relato de la pasión, etc. En este contexto ha cobrado especial relevancia la discusión acerca del Documento Q y su utilidad para recuperar la tradición más antigua sobre Jesús²³.

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 últi-

²³ Sobre el valor de Q para un estudio histórico sobre Jesús, véase: S. Guijarro Oporto, “La aportación del Documento Q al estudio del Jesús histórico” en: A. Pitta (ed.), *Il Gesù storico nelle fonti del I-II secolo. Atti del X Convegno di Studi Neotestamentari (Foligno, 11-13 settembre 2003)*, Ricerche Storico-Bibliche 2/2005 (Bologna: EDB 2005), pp. 51-78.

mamente 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 enseñanzas²⁴.

La parcialidad y complejidad de las fuentes que hablan sobre Jesús ha dado lugar a numerosas objeciones acerca de su fiabilidad²⁵. 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. Ésta es la tarea de la crítica histórica, que ha ido elaborando trabajosamente una serie de criterios 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. 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, sin embargo, 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 cristianismo²⁶.

²⁴ J. Dunn ha insistido recientemente con razón sobre la importancia de la tradición oral: J. D. G. Dunn, "Jesús en la memoria oral. Estadios iniciales de la tradición de Jesús", en: D. Donnelly (coord.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa* (Estella: Verbo Divino 2004), pp. 113-184.

²⁵ Véase una excelente síntesis en G. Theissen – A. Merz *El Jesús histórico: manual* (Salamanca: Sígueme 2004), pp. 114-143, donde se exponen hasta trece objeciones planteadas por el escepticismo histórico.

²⁶ Véase el resumen ya citado de Theissen – Merz, *op. cit.*, pp. 139-143.

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.

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. 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; 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 uno de los rasgos más característicos de la investigación reciente es el retorno de Jesús a sus raíces judías. Se ha dado un redescubrimiento de la "judeidad" de Jesús, motivado por un mejor conocimiento del judaísmo palestinese del siglo primero. A ello han contribuido el estudio riguroso 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 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 Palestina²⁷. 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.

Finalmente, es necesario tener en cuenta 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, lo cual 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 hasta qué punto aquellas imágenes de Jesús eran, en cierto modo, un reflejo de sus biógrafos y de la época en que vivieron²⁸. Y lo mismo podría decirse, aunque con matices, acerca de los trabajos del último medio siglo. No es casualidad, por ejemplo, que el Jesús cínicco 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 que las imágenes que de él vamos teniendo son provisionales.

²⁷ Un buen ejemplo de la aportación de la arqueología es el libro de J. L. Reed que acaba de aparecer en español: *El Jesús de Galilea. Aportaciones de la arqueología* (Salamanca: Sígueme 2006).

²⁸ A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús* (Valencia: Edicep 1990).

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. Ésta 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.