

# **Aproximación actual al Jesús de la Historia**

**Rafael Aguirre**

Edición original en papel:  
© Universidad de Deusto Apartado 1 - 48080 Bilbao, España. 1996  
Cuadernos de Teología Deusto, nº 5  
I.S.B.N.: 84-7485-424-5  
Depósito legal: B1 -982-95

Ninguna cuestión religiosa se ha discutido con tanto apasionamiento como la historia de Jesús de Nazaret. A. Schweitzer, hace un siglo, hacía balance de estas investigaciones y afirmaba que «representaban lo más importante que jamás emprendió e hizo la autorreflexión religiosa»<sup>1</sup>. Tendríamos que añadir que estos estudios de los dos últimos siglos han constituido la frontera privilegiada de confrontación del cristianismo con la racionalidad y con la cultura de la modernidad.

Se ha dicho que los estudios históricos sobre Jesús sirven, sobre todo, para conocer a sus autores. El mismo Schweitzer decía: «Cada nueva época de la teología descubría en Jesús sus propias ideas y no podía imaginárselo de otro modo. Y no sólo se reflejaban en él las distintas épocas: cada individuo lo interpretaba según su propia personalidad. No hay ninguna tarea histórica más personal que escribir una vida de Jesús»<sup>2</sup>.

J. Jeremias llegaba al mismo diagnóstico: «Los racionalistas describen a Jesús como el predicador moral; los idealistas como la quintaesencia del humanismo; los estetas lo ensalzan como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela»<sup>3</sup>. Los estudios históricos llegan a resultados dispares y contradictorios, hasta el punto de que da la impresión de tratarse de una empresa imposible. Pero es una tarea fascinante y atrayente, a la que parece que no se puede renunciar y que en todas las generaciones vuelve a suscitar nuevos esfuerzos. Se trata con frecuencia del interés por una de las personalidades claves de nuestra cultura, pero muchas veces existe también la motivación religiosa porque los creyentes cristianos inevitablemente se hacen siempre una idea de Jesús. La fe cristiana, de alguna manera, tiene que preguntarse siempre por el Jesús de la historia y las diversas confesiones cristológicas se vinculan con visiones diferentes de este Jesús de la historia.

Quizá se puede decir que la fe cristiana, que no puede dejar de balbucear siempre en torno al misterio de Dios, también balbucea continuamente, dice y desdice, estudia y critica, en torno a la realidad histórica de Jesús. Y, al final, el creyente cristiano, con toda su herencia histórica encima, se siente anonadado ante el misterio de Dios, pero también ante lo que a la investigación histórica se le impone más allá de todas las divergencias: la radicalidad de Jesús.

En el breve espacio de estas páginas voy a presentar algunos de los rasgos más importantes de Jesús desde el punto de vista de la investigación histórica actual. Me baso en muchas investigaciones actuales y no es posible ahora fundamentar a fondo todas las afirmaciones. Quiero dejar bien claro que he elegido algunos puntos y no pretendo abarcar todas las cuestiones planteadas por la vida y personalidad del Jesús terrestre.

## I. Planteamiento actual

La investigación histórica sobre Jesús conoce un auge muy importante en estos momentos y tiene unas características propias, diferentes a las tradicionales, y es poco conocida en los ámbitos culturales de nuestra península. Para situarnos conviene recordar las tres grandes etapas por las que ha pasado la investigación del Jesús de la historia.

1. La Ilustración, que sometió al examen racional todos los datos religiosos, también se confrontó críticamente con la historia de Jesús. El punto de partida fue la obra de Reimarus (1774-1778), según el cual la elaboración de los discípulos encubrió la intención original de Jesús, que estaba en la línea de un mesianismo judío liberador, que resultó un fracaso. A partir de este momento hay un gran movimiento que pugna por recuperar el Jesús histórico liberándole de lo que consideraban las cadenas deformantes del dogma eclesiástico. Es la época de las vidas de Jesús y de un positivismo histórico rebosante de optimismo. Los esfuerzos científicos fueron enormes y las discusiones muy apasionadas, pero los resultados muy decepcionantes. La famosa monografía de Schweitzer<sup>4</sup> sentenció definitivamente el fracaso de estos esfuerzos.

Bultmann registra años después el escepticismo reinante sobre las posibilidades de acceder al Jesús histórico y lo justifica de una doble manera: literariamente los evangelios son creación de la fe pascual y no dan base para un estudio histórico sobre Jesús; teológicamente la fe cristiana acepta al Cristo de la predicación y no se interesa por el Jesús de la historia, que es un mero presupuesto judío del fenómeno cristiano.

2. Pero la cuestión volvió a plantearse y con mucha fuerza entre los mismos discípulos de Bultmann. Fue lo que se dio en

llamar la «new quest». El punto de partida estuvo en una conferencia que pronunció en 1953 Käsemann<sup>5</sup>. Consideraba que la investigación histórica sobre Jesús era irrenunciable y que el escepticismo radical no estaba justificado, porque, por una parte, la comunidad cristiana que se expresa en los evangelios tiene siempre la voluntad de evocar suficientemente la vida de Jesús y, por otra, el acceder al Jesús histórico es la garantía de que la salvación es «extra nos», no es una mera elaboración humana sino que viene de Dios.

Los autores de esta escuela están movidos por una gran preocupación teológica y, en general, se mueven en la órbita de la filosofía existencial. Su herramienta metodológica fundamental es «el criterio de desemejanza», según el cual se puede afirmar como histórico en Jesús lo que esté en ruptura con su ambiente judío y no tenga continuidad en la Iglesia posterior y, por tanto, no pueda explicarse como proyección de ella. Es obvio que resulta así un Jesús sin raíces en su pueblo y con unos seguidores de los que prácticamente sólo se capta la ruptura con su maestro. La obra más importante es la de G. Bornkamm<sup>6</sup>.

Este énfasis en «el criterio de desemejanza» se debe al rigor crítico de estos autores y, quizá aún más, a su afán teológico, que busca lo único de Jesús, lo que le distingue de los demás, lo que justifica las afirmaciones también únicas que sobre Jesús hace la fe.

3. Podemos situar en torno a 1980<sup>7</sup> el inicio de una nueva etapa en los estudios sobre el Jesús de la historia, profundamente diferente a la anterior. Hay una serie de razones que la han hecho posible:

-Los descubrimientos de Qumrán y la publicación de sus documentos han contribuido a conocer mejor el judaísmo del tiempo y su gran pluralismo.

-El conocimiento de la literatura apócrifa tanto judía como cristiana, de los targums y de los documentos de Nag Hammadi. Muchos autores actuales dan un gran valor a tradiciones recogidas en algunos apócrifos, sobre todo en los evangelios de Pedro (que es parte de un relato de la pasión y de la resurrección) y de Tomás (que es una colección de dichos de Jesús, de tendencia gnóstica, descubierto íntegramente en Nag Hammadi).

-Las excavaciones arqueológicas en Palestina, sobre todo las realizadas en Jerusalén a partir de 1968 y las que han tenido lugar en Galilea. Han resultado de una gran importancia para conocer mejor la situación histórica y social del tiempo de Jesús<sup>8</sup>.

-También ha sido muy importante el recurso a las ciencias sociales, concretamente a la sociología y a la antropología cultural<sup>9</sup>.

-La aportación de autores judíos y, en general, el diálogo con el judaísmo<sup>10</sup>.

Esta nueva investigación proviene fundamentalmente del mundo anglosajón<sup>11</sup>, mientras que la exégesis germana continúa con su estilo tradicional. El desconocimiento recíproco entre la investigación anglosajona y la germana es muy notable. Por ejemplo, el reciente libro de Gnilka<sup>12</sup> sobre Jesús no menciona a ninguno de los autores norteamericanos que están trabajando seriamente y publicando libros de mucho interés sobre el Jesús de la historia, el más conocido de los cuales es el de J. D. Crossan, que ha sido traducido al castellano. Esta investigación norteamericana, que estoy mencionando, desea que sus resultados

lleguen al gran público, probablemente para contrarrestar la preocupante ola fundamentalista, que invade su país, aunque no es privativa de él. Muchos de los más importantes expertos norteamericanos se reúnen en el «Jesus Seminar», en el que someten a votación sus opiniones y dan a conocer los resultados a la opinión pública<sup>13</sup>.

Podríamos resumir las características de esta investigación en los puntos siguientes:

- Los presupuestos teológicos son menos visibles y menos influyentes (lo cual no quiere decir que no existan presupuestos aunque sean de otra naturaleza). Antes la investigación histórica sobre Jesús estaba en manos de teólogos, mientras ahora, en general, la metodología histórica es mucho más rigurosa.

- En la «new quest» era básico «el principio de desemejanza», según el cual sólo se podía afirmar con certeza como histórico los datos que no se pudieran explicar ni por la continuidad con el judaísmo ni como proyección de la iglesia posterior. La conclusión es obvia: la imagen de Jesús a base del uso exclusivo de este principio resultaba desenraizada de su mundo y en ruptura total con las imágenes posteriores.

Pero el uso de este principio y el Jesús resultante respondía muy bien a la preocupación teológica de los estudiosos: un Jesús único, en ruptura con el judaísmo e históricamente trascendente.

La gran preocupación de la investigación actual, por el contrario, es situar a Jesús en el judaísmo de su tiempo y relacionar su actividad con las condiciones históricas y sociales de la Palestina del siglo I. Y para esto tienen gran importancia los estudios históricos, sociológicos y antropológicos antes mencionados. Esta orientación supone, en mi opinión, un avance

enorme en el estudio histórico de Jesús y lo voy a tener muy presente en la breve exposición que sigue.

Para acabar esta introducción quiero recordar unas cautelas críticas, bien conocidas, pero que deben estar bien presentes para no tergiversar toda la cuestión.

1. La fuente principal para el estudio de Jesús son los evangelios canónicos, sobre todo los Sinópticos. Las informaciones de los autores paganos y las del judío Flavio Josefo, aún interesantes, son muy escasas.

Como antes he dicho, existe en estos momentos un gran debate científico en torno al valor de algunos textos apócrifos.

Obviamente en un estudio como el que aquí nos interesa los evangelios tienen que ser utilizados con todas las cautelas requeridas por la crítica histórica.

2. Sobre Jesús se pueden saber con relativa certeza histórica bastantes cosas. El escepticismo radical de antaño no es justificado. Pero nuestras fuentes son escasas y hay incertidumbres en puntos muy importantes.

A la hora de hacerse una imagen de conjunto de Jesús necesariamente hay que completar las informaciones parciales obtenidas y en esta labor intervienen diversos presupuestos (sobre todo la visión que se tenga del judaísmo del tiempo, lo que se piense de la penetración del helenismo, etc.). Así resulta que en la investigación actual nos encontramos con Jesús mago (Morton Smith<sup>14</sup>) profeta escatológico (Sanders<sup>15</sup>), filósofo cínico de origen campesino (Crossan<sup>16</sup>), judío carismático (Vermes<sup>17</sup>), revolucionario quasi-celete (Brandon<sup>18</sup>).

Nuestra curiosidad histórica queda frustrada con frecuencia al recurrir a los evangelios, fundamentalmente porque estos documentos, aún basados en datos reales, no tienen una intención historiográfica sino teológica.

### 3. Señalo brevemente unos rasgos del judaísmo y del país de Jesús que hay que tener muy presentes.

El judaísmo anterior al año 70 era enormemente plural. Después de este año, con la destrucción del Templo y la abolición del culto, el judaísmo quedó hegemonizado por la línea farisea y conoció un proceso muy importante de unificación. Pero esta situación no puede proyectarse al tiempo de Jesús.

La penetración del helenismo en Palestina era importante. La zona del lago de Galilea tenía una cierta relación con los territorios de la Decápolis y el griego era una lengua bastante conocida.

En el tiempo de Jesús no se constata la existencia de un movimiento armado organizado de resistencia contra los romanos<sup>19</sup>. Los celotes en el sentido técnico del término no aparecen hasta la guerra judía. Ciertamente las tensiones con el poder político eran reales entre los judíos contemporáneos de Jesús, pero según las informaciones de Flavio Josefo las reacciones judías de protesta ante las provocaciones de Pilato tuvieron siempre un carácter pacífico. Las cosas se agravaron a partir del año 44, cuando tras la muerte de Agripa toda Palestina, también Galilea, pasó a depender directamente del procurador romano. Es un grave error intentar situar a Jesús por su actitud con un supuesto movimiento nacionalista violento judío, que en su tiempo, como digo, probablemente no existía aún. En éste, como en tantos otros puntos, es importante evitar interpretaciones anacrónicas y no proyectar problemas actuales sobre el tiempo de

Jesús. Precisamente la gran aportación de la antropología cultural es que nos proporciona los modelos culturales del mundo mediterráneo del siglo I, supuesto en los textos evangélicos y claves para entender el sentido de la vida de Jesús, y que con frecuencia son muy distintos a los nuestros.

4. La metodología histórica llega a conclusiones hipotéticas y se hace al margen de la fe, pero no contra la fe. Por otra parte, y sin que sea ahora el momento de desarrollar este punto, creo que desde lo más íntimo de la teología y de la fe cristiana surge la necesidad de investigar históricamente y con todo rigor la persona y la obra de Jesús.

## **II. Los orígenes**

¿Se puede saber algo sobre la familia de Jesús y sobre su lugar de procedencia? Para nosotros son estas cuestiones de un interés muy secundario. Si el estudio histórico se afronta con una preocupación teológica se trata, sin duda, de algo irrelevante. Parece que, efectivamente, al primer evangelio, el de Marcos, no le interesaban estos problemas. Pero muy pronto estas cuestiones crearon graves conflictos en las comunidades cristianas. El valor central de la cultura mediterránea del siglo I era el honor, que estaba muy vinculado a la estirpe y al lugar de procedencia.

El pequeño pueblo galileo del que Jesús procede no parece el más apropiado para alguien que se presenta como Mesías de Israel. «¿Pero es que de Nazaret puede haber algo bueno?» (Jn 1, 46). La familia de Jesús no tiene ni el abolengo ni el honor que pueda justificar lo que de Jesús dicen sus seguidores: «¿Pero no es el hijo del carpintero?, ¿no se llama su madre María y sus hermanos Santiago, José, Simón y Judas? Y sus hermanas ¿no están todas entre nosotros? Entonces, ¿de dónde le viene todo esto?» (Mt 13, 55-56).

Un dato incontrovertible es que Jesús procede de Nazaret, un pequeño pueblo en Galilea. Mt y Lc afirman que nació en Belén de Judá, a unos 10 km. al sur de Jerusalén. ¿Merece crédito esta afirmación?

No está claro si el nacimiento en Belén es un dato histórico o si se debe a una elaboración teológica que pretende subrayar el mesianismo de Jesús y para ello lo relaciona con Belén, que era la ciudad de David. La forma como Mt y Lc explican la presencia de Jesús en Belén es diferente y difícilmente conciliable. Para Lc, José y María son de Nazaret y Jesús nace en Belén accidentalmente, porque sus padres tienen que trasladarse allí con

motivo de un censo (Lc 2, 1-21). En Mateo, la familia reside en Belén. En efecto, los magos se dirigen a esta ciudad y entran en la casa donde viven cuando hace ya dos años que ha nacido Jesús. En este evangelio sólo después de una larga peripecia -huida de Belén tras las amenazas de Herodes, estancia en Egipto, regreso e imposibilidad de retornar a Judea por miedo a Arquelao, hijo de Herodes- acaban estableciéndose en Nazaret (Mt 2, 1-23).

Los relatos son profundamente teológicos. Mt está especialmente interesado en resaltar la ascendencia davídica de Jesús y, por eso, refuerza su vinculación con Belén. El que un censo obligase a todos a viajar a su lugar de origen, tal como justifica Lc el nacimiento en Belén, no responde a la realidad histórica. Ninguna otra tradición evangélica conoce el origen en Belén de Jesús, que siempre es considerado como oriundo de Nazaret. Es posible que Jesús naciese en Nazaret y que los relatos sobre Belén sean construcciones teológicas que acompañan a la proclamación de Jesús como hijo de David y Mesías.

Otro problema es cómo hay que entender «los hermanos» de Jesús. Aquí entran en juego complicadas cuestiones filológicas e históricas, en las que no podemos profundizar, pero también planteamientos de la tradición eclesial. El evangelio de Mt dice textualmente: «(José) no conoció a ella (no se unió a ella) antes de que diera a luz un hijo» (1, 25). Se afirma, ante todo, que Jesús nació sin que precedieran relaciones sexuales entre José y María, pero ni afirma ni niega que éstas se dieran después. Filológicamente ambas posibilidades son plenamente aceptables. Más tarde el mismo Mt habla de la madre y de los hermanos de Jesús (12, 46 y 13, 55s) y parece, por tanto, que el redactor entiende que se trata de hermanos biológicos, como la madre lo es biológicamente.

Pero con esto no queda aclarada la cuestión histórica. Se dan los nombres de cuatro hermanos de Jesús -Santiago, José, Judas y Simón- a la vez que se menciona a sus hermanas (Mc 6, 3; Mt 13, 55-56). Los hermanos de Jesús vuelven a ser mencionados en otros lugares de los evangelios sinópticos (Mc 3, 32-33 par.) y de Juan (7, 3-5). Pablo menciona a «Santiago el hermano del Señor» (Gal 1, 19) y a «los hermanos del Señor» (1 Cor 9, 5).

Hay tres explicaciones posibles. Una acepta que se trata de hermanos biológicos de Jesús. Otra considera que la palabra «hermano» hay que entenderla en sentido amplio, de modo que puede designar a primos u otro tipo de parientes. La tercera explicación considera que los hermanos y hermanas de Jesús son hijos de un matrimonio anterior de José.

Esta tercera opinión fue defendida en la Iglesia primitiva por Epifanio (315-402) y se encuentra en el Protoevangelio de Santiago, un apócrifo de la infancia muy legendario y desconocedor de las costumbres judías<sup>20</sup>. Ciertamente no es incompatible con los textos, pero nada en Lc o en Mt da pie para pensar que no se trate del primer matrimonio de María y de José.

¿La solución de Epifanio habrá sido ideada para apoyar la idea de la virginidad perpetua de María, que no se convirtió en una enseñanza común hasta la segunda mitad del siglo IV?; ¿o el recuerdo de que los hermanos y hermanas de Jesús no eran hijos de María es lo que hizo posible el desarrollo de la idea de la virginidad perpetua de María?<sup>21</sup>.

La opinión de que los hermanos de Jesús eran, en realidad, sus primos tiene su origen en S. Jerónimo (segunda mitad del siglo IV), que pretendía defender la virginidad perpetua de María y de José. En griego hay una palabra, *anepsios*, para designar al primo. Pablo la conoce (Col 4, 10), pero, sin embargo, no la usa

para hablar de los hermanos del Señor (Gal 1, 19; 1 Cor 9, 5). Cuando en el NT se usa la palabra *adelphos* de forma no meramente figurativa o metafórica significa hermano y nada más. Dentro de los evangelios, en Mc 1, 16. 19-20 es claro que se refiere a hermanos biológicos; nadie piensa que el Zebedeo fuese tío o padrastro de Santiago y de Juan, o de uno de los dos. Lo normal sería interpretar del mismo modo cuando habla de los hermanos de Jesús. Desde el punto de vista histórico la opinión de S. Jerónimo es difícilmente defendible.

Un autor católico que ha estudiado recientemente muy a fondo el tema afirma:

«Cuando se considera que *adelphos* (en sentido literal o metafórico) se usa un total de 343 veces en el NT, la uniformidad de este uso «literal» es sorprendente. Ignorar el uso llamativamente constante del NT en este aspecto, así como el sentido redaccional natural de los pasajes del evangelio que ya hemos examinado, y remitirse en vez de esto al uso del griego de la koiné en algunos textos judíos y paganos no ayuda si no que parece un argumento especioso»<sup>22</sup>.

Y concluye:

«Si el historiador o el exégeta tiene que emitir un juicio sobre los textos del NT y patrísticos -prescindiendo de la fe y de las enseñanzas de la Iglesia posterior-, si se fija en estos textos simplemente como fuentes históricas, la opinión más probable es que los hermanos y hermanas de Jesús fueran verdaderos hermanos»<sup>23</sup>.

«Desde un punto de vista puramente histórico y filológico, la opinión más probable es que los hermanos y hermanas de Jesús fueran sus hermanos»<sup>24</sup>.

Entre los autores eclesiásticos pre-nicenos esta opinión se aceptaba con toda naturalidad, Así Hegesipo, cristiano de origen judeohelenista de mediados del siglo II, fragmentos de cuyas obras nos son conservados en la *Historia Eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, piensa claramente en hermanos biológicos de Jesús<sup>25</sup>. La misma opinión sostiene Tertuliano (160-220), el único padre latino preniceno que trata la cuestión. Ireneo (130-200) es menos claro, pero parece que piensa que María tuvo otros hijos después de Jesús y, por tanto, que éste tuvo hermanos biológicos.

Sin embargo, desde el punto de vista estrictamente lingüístico y de las costumbres del tiempo, es perfectamente admisible la opinión de Epifanio según la cual los hermanos y hermanas de Jesús fueron hijos de un anterior matrimonio de José. Es necesario conocer las relaciones familiares de la época. Cuando una mujer enviudaba los hijos de su matrimonio quedaban en la familia del difunto marido, de modo que si ella volvía a casarse los hijos que pudiera tener no eran hermanos de los habidos en su primer matrimonio. En cambio, si el varón viudo se volvía a casar los hijos de su primer matrimonio sí eran considerados hermanos de los del segundo. Bauckhan presenta algunos textos, en verdad escasos<sup>26</sup>, en que se designan hermanos a los hijos de distintos matrimonios sucesivos de un varón.

Nada sabemos de la infancia y juventud de Jesús, pero se ha intentado colmar este vacío con todo tipo de leyendas de los apócrifos antiguos y de las especulaciones de todos los tiempos, también de los nuestros. Se conocen muchas cosas sobre la vida de las familias del tiempo y sobre sus costumbres, y está plenamente justificado situar a Jesús en este contexto, como se hace con frecuencia.

¿Pero es posible que Jesús permaneciese en la casa de sus padres en Nazaret hasta que en torno a los treinta años (Lc 3, 23)

inicia lo que se suele llamar su vida pública? Nos movemos, sin duda, en el terreno de las puras hipótesis, pero creo que caben algunas sumamente razonables.

Lo primero que hay que decir es que un hombre de treinta años en el mundo mediterráneo del siglo I no era ya ningún joven. Pensar de otra manera no es más que una proyección etnocéntrica de la consideración de las edades de la vida que tenemos los occidentales de finales del siglo XX. La situación demográfica de aquella sociedad era totalmente diferente a la nuestra. En las sociedades occidentales actuales, la esperanza de vida supera ampliamente los setenta años, y la mortalidad infantil es reducidísima. En la sociedad preindustrial del siglo I, por el contrario, un tercio de los niños nacidos con vida morían antes de los seis años. Antes de los dieciséis moría el 60 %; el 75 % antes de los veintiséis; sólo un 3 % llegaba a los sesenta años<sup>27</sup>. Hoy a los treinta años se está aún en la frontera de la juventud estricta, pero para esas alturas un varón galileo del siglo I ha recorrido ya las etapas fundamentales de su biografía.

Jesús aparece como una persona instruida, conocedor de las Escrituras, avezado en las discusiones con los maestros de la Ley y con una profunda experiencia e inquietud religiosa; lo encontramos por primera vez en el desierto de Judea respondiendo a la convocatoria profética de Juan Bautista y recibiendo su bautismo, hecho histórico indudable, que creó grandes dificultades en la Iglesia primitiva. No es pensable que hasta ese momento Jesús se limitase al trabajo profesional y a la vida doméstica sin abandonar Nazaret. Con toda probabilidad tiene a sus espaldas una intensa vida de preocupación religiosa y de búsqueda, en el ambiente tan cargado de expectativas y de movimientos diferentes. Flavio Josefo nos dice que él, en su afán de búsqueda, fue tomando contacto con diversos grupos judíos hasta que recaló en los fariseos<sup>28</sup>. ¿No es lógico aceptar un

proceso semejante en Jesús, que iría discerniendo su propia vocación, y en el que tuvo una importancia notable su relación con el movimiento del Bautista?

Con toda probabilidad algunos discípulos de Jesús lo habían sido antes de Juan, pero éste nunca entendió su movimiento como mero precursor de Jesús. Los evangelios presentan así las cosas, pero como producto de su propia reelaboración de los datos primitivos. Es muy probable que en un primer momento Jesús practicase algún tipo de bautismo (Jn 3, 22; el evangelista quiere corregir este dato rebelde de su tradición en 4, 1-2), pero pronto abandonó esta práctica.

Las diferencias entre Juan Bautista y Jesús son importantes. El primero tiene una predicación radicalmente escatológica, tensa hacia el futuro, e insiste en el juicio de Dios. Jesús subraya el aspecto de misericordia y de gracia de un Dios, que se hace presente, lo que va a destensar notablemente la expectación futurista.

### **III. Jesús en Galilea<sup>29</sup>**

Jesús es un galileo, que desarrolla su ministerio en esta región como un predicador itinerante que anuncia el Reinado de Dios y reúne un grupo de discípulos. Suscitó un eco popular notable que, en mi opinión, no se apagó nunca. Tendremos que desarrollar estos puntos, pero ahora vamos a intentar ubicar a Jesús en la Galilea de su tiempo descubriendo su función social.

Cada región de Palestina tenía sus propias peculiaridades. Los estudios actuales y las investigaciones arqueológicas nos iluminan mucho sobre la situación en Galilea. Y esto es sumamente importante para contextualizar la vida de Jesús.

El ministerio de Jesús se desarrolla en la baja Galilea, preferentemente en torno al lago de Galilea y es muy posible que Cafarnaúm haya sido su centro de actividad. Algunos de sus discípulos procedían de ella y de Betsaida, que está un poco más al norte. En aquel tiempo era aquella una región muy habitada, con una ciudad, Magdala, que tenía una importante industria de salazón de pescado. Cafarnaúm podía tener alrededor de unos 1.000 habitantes aunque la cifra es muy hipotética<sup>30</sup>. La ribera occidental del lago estaba muy abierta a los influjos helenistas y eran fluidas las relaciones con la Decápolis pagana de la ribera oriental. El griego era relativamente conocido y junto a Cafarnaúm pasaba una importante vía de comunicación que conducía a territorio pagano.

En los evangelios se citan algunas localidades visitadas por Jesús, pero nunca se hace mención ni de Séforis ni de Tiberias, las dos grandes ciudades galileas en territorio judío. Esto resulta muy extraño. Séforis era una gran ciudad, muy cercana a Nazaret, que está siendo conocida gracias a unas excavaciones muy recientes<sup>31</sup>. Tiberias se encuentra también cerca de Cafarnaúm. ¿Cómo se

puede explicar este silencio? Creo que esta pregunta nos permite vislumbrar un aspecto muy importante de Jesús y de su ministerio.

La dinastía herodiana era, ante todo, fiel a Roma y un instrumento de incorporación de Palestina al sistema económico y al tipo de civilización del Imperio. Un elemento fundamental era fomentar la introducción en Palestina de la civilización urbana, que se iba extendiendo por toda la cuenca del Mediterráneo. Así Herodes el Grande construyó el gran puerto de Cesarea, en la costa judía, para rivalizar con Siro y Tirón y acabar con su dependencia. A su muerte su reino se dividió y Galilea quedó en poder de Antipas, con el título de etnarca, el cual continuó con la política de su padre y construyó las dos grandes ciudades mencionadas, Séforis y Tiberias.

Esta política de grandes centros urbanos irrumpió violentamente en las formas tradicionales de la civilización rural galilea. Las ciudades se construyeron expropiando amplias extensiones de terreno a los campesinos. La ciudad de Tiberias se construyó sobre un antiguo cementerio, lo que la convertía en impura a los ojos de los judíos más tradicionales.

Además se impusieron pesadísimas cargas tributarias sobre las propiedades rurales y las cosechas, de modo que se hizo dificilísima la forma tradicional de vida basada en la explotación familiar de una pequeña propiedad. Muchos detalles de las parábolas de Jesús reflejan las dificultades de los campesinos galileos: la necesidad de pedir préstamos, que después era casi imposible devolver; la existencia de jornaleros y esclavos, que habían perdido sus propiedades; el malestar de los arrendatarios con sus señores, etc. (Mc 12, 1-10; Mt 18, 23-35; Mt 20, 1-16).

En las ciudades vivían los grandes propietarios, pero, sobre todo, reunía a una clase funcional («retainer») generada por el nuevo tipo de civilización herodiana (letrados, cobradores de impuestos, burócratas, administradores...). La arqueología muestra que las relaciones de Séforis y Tiberias -al contrario de lo que sucedía con la también muy cercana Betsean, que pertenecía a la Decápolis pagana- con la Galilea rural era muy intensa. Concretamente un mismo tipo de cerámica, que procede de las localidades de Kefar Hanania, en la línea divisoria entre la alta y la baja Galilea, y de Shikhim, se encuentra por toda la región, sin excluir las ciudades y los altos del Golán<sup>32</sup>. Pero es indudable que una fuerte tensión existía entre la élite urbana y la amplia red de funcionarios herodianos, por una parte, y la población campesina, por otra.

Dicho con otras palabras: se asistía a un conflicto entre lo que los antropólogos llaman una economía de redistribución y una economía de reciprocidad. En la economía de redistribución hay un poder central fuerte, que concentra los bienes por medio de impuestos y tasas; existen también grandes depósitos o almacenes centrales, frecuentemente ligados a los templos (que también suelen hacer las veces de bancos, que atraen el dinero y donde se custodian los recibos de las deudas), y cuya distribución está en manos de los que detentan el poder. Por su misma naturaleza este sistema de redistribución implicaba una estrecha alianza de los herodianos, fuertes en Galilea, con la aristocracia sacerdotal del templo de Jerusalén. La economía de reciprocidad es la propia de la familia, que funciona como una unidad de producción y consumo; se caracteriza por dar sin esperar nada a cambio, por la hospitalidad, por compartir la casa y la mesa, por ayudar a los enfermos y perdonar las deudas o pagar las que haya podido contraer alguno de sus miembros.

Es sabido que la rebelión de los judíos contra Roma tuvo también un marcado aspecto de lucha contra las élites que oprimían económicamente y, por eso, cuando los sublevados, en un primer momento, logran imponerse y entran en el Templo, se apresuraron a nombrar un nuevo sacerdote de línea legítima y de origen rural y destruyeron los recibos en que constaban las deudas contraídas con los grandes propietarios. Algo semejante hicieron las gentes galileas del campo cuando entraron en Séforis<sup>33</sup>.

Pues bien, hay que situar el ministerio de Jesús en medio de estas grandes tensiones. Con toda probabilidad Jesús conocía muy bien Séforis y la civilización urbana. Es plenamente verosímil que desde Nazaret tuviese que ir con frecuencia a trabajar a Séforis. La región del lago estaba ampliamente urbanizada. Pero -y esto se les olvida a algunos autores que han quedado deslumbrados por la importancia de los hallazgos romanos en Séforis tan cerca de Nazaret<sup>34</sup>- es muy frecuente que la reacción de un campesino ante una civilización urbana emergente, que conoce de cerca, pero que rompe sus equilibrios tradicionales, sea de hostilidad y de idealización del pasado.

Jesús utiliza la familia como la metáfora central para expresar los valores del Reinado de Dios, pero con la originalidad de que extiende este tipo de relaciones más allá de los lazos de parentesco. Reivindica la economía de la reciprocidad, basada en la solidaridad del grupo, pero haciéndola extensiva más allá de sus fronteras, como el gran principio para renovar la vida del pueblo de Israel. En medio de la crisis que afectaba a la Galilea judía Jesús se opone a los valores vehiculados a través del proceso de urbanización emergente, pero de ninguna manera propugna simplemente la vuelta a los viejos valores de la familia patriarcal. Más aún, la aceptación del mensaje de Jesús y el seguimiento de su persona producía conflictos enormes en el seno de las familias (Lc 9, 57-62/ Mt 8, 19-22/ Evan. Tomás 86; Lc 12, 51-53/ Mt 10,

34-36/ Evan. Tomás 16; Lc 14, 26/ Mt 10, 37/ Evan. Tomás 55; Mc 1, 16-20/ Mt 4, 18-22/ Lc 5, 1-11; Mc 10, 28-30/ Mt 19, 27-29/ Lc 18, 28-30; Mc 13, 12-13/ Mt 10, 21-22/ Lc 21, 16-19).

En Jesús hay una crítica muy fuerte contra el estilo de vida que estaba introduciendo el proceso de urbanización en Galilea, concretamente contra el poder herodiano y contra unas formas económicas que este poder comparte con la aristocracia de Jerusalén. Jesús no visita ni Séforis ni Tiberias, porque se mantiene distante y crítico con lo que significan, mientras se dirige preferentemente a la población campesina de Galilea entre la que encuentra un eco importante. Ni que decir tiene que si Jesús no evita Jerusalén, sino que va a ella, es por el especial sentido que esta ciudad tiene para un judío.

Probablemente la crítica contra el poder herodiano se encuentra en varios textos de los evangelios, que habitualmente leemos de forma descontextualizada e intemporal. Las palabras de Mc 10, 42-45 necesariamente tenían que sonar como una crítica de «los grandes» y de «los señores» de la amplia dinastía herodiana. La pequeña parábola: «Si un reino está dividido contra sí mismo no puede subsistir...» (Mc 3, 24; Mt 12, 25; Lc 11, 17) es probable que contenga una profecía del fin del poder herodiano, especialmente si se tiene en cuenta los conflictos que hubo entre los hijos de Herodes el Grande a la muerte de su padre; la alusión que sigue a Satanás (Mc 3, 26 par) acentúa tremadamente la polémica antiherodiana.

Hablando del Bautista, Jesús dice a la gente: «¿Qué salisteis a ver en el desierto?, ¿una caña agitada por el viento? ¿Qué salisteis a ver si no?, ¿un hombre elegantemente vestido? ¡No! Los que visten con elegancia están en los palacios de los reyes» (Mt 11, 7-8). Según Theissen<sup>35</sup> en la expresión «caña agitada por el viento» hay una referencia polémica a Antipas, que tenía

precisamente este dibujo en sus monedas; parece claro que la mención a «los palacios de los reyes» y a «los que visten con elegancia» se refiere a la corte herodiana. El lenguaje de Jesús responde perfectamente a unas precisas condiciones físicas y circunstancias sociales. En el desierto del Jordán, sobre todo en la depresión por donde discurre el río, no es difícil encontrar matojos y cañas; y en esa zona está el gran palacio de Herodes en Jericó, en el límite entre el oasis y el desierto, además de otras grandes fortalezas vecinas, que sirvieron a veces como residencia de la corte (Maqueronte, Alexandreion, Kypros). Es indudable que los oyentes captarían fácilmente la polémica de Jesús con el tetrarca herodiano.

Antipas era «una caña agitada por el viento», un oportunista, profundamente pro-romano, pero que simulaba fidelidad al judaísmo para no enajenarse el favor de la población galilea<sup>36</sup>. Encaja perfectamente con el cuadro que va apareciendo ante nuestros ojos tanto las amenazas de Herodes contra Jesús como el que éste le llame «zorro» (Lc 13, 31-33), animal que se caracteriza por ser astuto y depredador<sup>37</sup>.

Conviene insistir en que la presencia romana no se hacía sentir directamente en Galilea, que estaba regida por la dinastía herodiana. La situación en Judea era diferente, porque allí sí ejercía sus funciones un prefecto romano, aunque vivía en Cesarea, fuera de la órbita judía más intensa, y el Sumo Sacerdote, continuando la tradición teocrática de las épocas persas y griegas, era la autoridad judía que se relacionaba directamente con el pueblo, siempre de acuerdo, por supuesto, con el delegado imperial.

Una particularidad decisiva es que la élite urbana de las ciudades galileas de Séforis y Tíberias era también judía y se encontraba en óptimas relaciones con la aristocracia sacerdotal de

Jerusalén. Algo semejante podríamos decir de Magdala (en griego, Tariquea), que también era una población importante, en la que siempre encontró un gran apoyo Flavio Josefo, como él mismo se encarga de repetir en su autobiografía, incluso cuando en otras localidades recelan de él por su filorromano. Magdala o Tariquea era una población importante por la naturaleza de sus edificios, por su industria de salazón de pescado y por el número de sus habitantes. Es significativo que nunca aparezca Jesús en esta localidad<sup>38</sup>.

Esta alianza de la élite urbana de Galilea con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén complicaba enormemente el conflicto social en Galilea. El campesinado no reaccionaba directamente contra los romanos. Ya he dicho que no se conoce durante el tiempo de Antipas ningún incidente ni revuelta antirromana violenta en Galilea. Directamente el problema era con la élite urbana judía y con los funcionarios herodianos. Incluso años más tarde, en torno al 66, cuando se extiende a Galilea la sublevación antirromana que había comenzado en Jerusalén, esta lucha se convirtió muy pronto en lucha social contra los dominadores locales que residían en Séforis y Tiberias.

## **IV. El Reinado de Dios**

El Reinado de Dios (RD) no es sólo el centro de la predicación de Jesús, sino también la causa de su vida. Anuncia el RD, pero este Reinado es también lo que le mueve, lo que intenta expresar con obras humanizantes y con acciones simbólicas, a lo que se abre en la oración.

El RD es una expresión conocida en el judaísmo, aunque no muy frecuentemente utilizada. En cambio Jesús la repite con frecuencia y énfasis. Hay, incluso, algunas expresiones sobre el RD que hasta ahora no se han encontrado más que en su predicación. El uso jesuánico de RD puede tener sus antecedentes más cercanos en el libro de Daniel y en el Targum de Isaías, que habla varias veces de RD donde el texto hebreo dice simplemente Dios<sup>39</sup>.

Jesús no recurre a otras expresiones existentes en el judaísmo para hablar de las relaciones con Dios y de la salvación, como mundo futuro, paraíso, vida eterna.

RD es un lenguaje religioso que procede del ámbito socio-político y que, por tanto, está muy estrechamente vinculado con la experiencia histórica. Se trata más de un símbolo que de un concepto en el sentido estricto del término. Es importante notarlo para no querer traducirlo en fórmulas de contornos precisos y para estar abiertos a su fuerza evocadora y polisémica.

Quizá por esta razón ha sido tan discutido cómo hay que comprender el RD en boca de Jesús. Se han dado interpretaciones muy diversas, en las que ahora no podemos entrar. Baste indicar que desde la obra de Weiss<sup>40</sup> y Schweitzer<sup>41</sup> preponderó una interpretación escatológica y futurista del RD, entendido como una intervención divina inminente y que iba a suponer el fin del

mundo. Jesús era visto como un apocalíptico. Esta interpretación ha dominado absolutamente en la exégesis de nuestro siglo. En la investigación actual, sobre todo norteamericana, el péndulo ha ido al otro extremo: se elimina frecuentemente todo elemento futurista de la predicación de Jesús, y el RD es interpretado como la afirmación de la presencia actual y eterna de Dios, a la que Jesús invita a abrirse como una fuente de libertad, de confianza y de un nuevo estilo de vida. Para Crossan, por ejemplo, Jesús no tiene nada de apocalíptico y se emparenta con los filósofos cínicos, críticos con su civilización, y arraigado en la mentalidad campesina<sup>42</sup>.

Según cómo se entienda el RD que Jesús predica así también se entenderá el conjunto de su vida y de su persona. Es obvio -aunque explicarlo me alejaría demasiado del propósito de estas páginas- que la expresión misma de RD tiene una ambigüedad que se presta a interpretaciones muy dispares; como también esa ambigüedad ha dado pie en la historia posterior a interpretaciones contradictorias, pero todas reivindicando el RD (desde la teocracia del estado confesional hasta el intimismo del reino invisible de la gracia, desde la violencia fanática de quien se considera brazo de Dios en la historia hasta la paciencia resistente de quien anhela un reino totalmente transhistórico).

El RD no es primariamente un espacio o una población, sino la soberanía de Dios que se ejerce; su presencia poderosa que debe ser aceptada. En efecto, Jesús invita, ante todo, a abrirse a la realidad de Dios y a su voluntad. Hoy, ahora, podemos descubrir y aceptar que estamos en manos de Dios, y vivir con libertad, con confianza y cumpliendo su voluntad. Es la experiencia, que llena de alegría, de descubrir a Dios como el tesoro de la propia vida; es una experiencia de libertad y todo es sacrificable en aras de este descubrimiento. El RD es como un tesoro escondido en el campo, desconocido e ignorado, pero que cuando uno lo descubre

ya no puede vivir sin él y ve ese campo con unos ojos totalmente distintos. Es como la semilla enterrada, que no se ve, pero que está actuando, y en ella pone el campesino toda su esperanza ya desde el presente.

Este anuncio de Jesús está íntimamente vinculado a su experiencia religiosa personal. Con su predicación pretende suscitar en los seres humanos esta presencia de Dios, que es una realidad amorosa y buena, salvífica y liberadora. Y, más aún, considera que a través de sus obras esta presencia histórica de Dios, su Reinado, se hace presente de un modo real. La exégesis actual reacciona contra una visión de Jesús excesivamente doctrinal e insiste en la importancia de considerar sus obras. Hay quien piensa que determinados hechos de Jesús están más garantizados que sus palabras y que en ellos se tiene que basar preferentemente la investigación histórica sobre Jesús<sup>43</sup>. Hasta los críticos más radicales piensan que Jesús hizo algunas acciones que a los ojos de sus contemporáneos eran milagros. Y es que son muy numerosos, se encuentran en todas las tradiciones y son mencionados en los estratos más antiguos. El estudio de los milagros se aborda hoy muy interdisciplinariamente recurriendo a la antropología, a las medicinas populares y étnicas, a los condicionamientos psicológicos y sociales de las posesiones de espíritus. De forma breve y esquemática podemos distinguir tres tipos de acciones históricas de Jesús.

En primer lugar, los milagros, que se caracterizan por su carácter humanizante y de reincorporación del enfermo a la comunidad. El móvil de los milagros es la misericordia ante el necesitado, se realizan en contexto de fe y Jesús los interpreta como signos del RD. Los llamados milagros de la naturaleza son claramente construcciones de la Iglesia primitiva, que tiende a aumentar los rasgos maravillosos. Parece claro que Jesús tuvo características de sanador popular, bien conocido en las culturas

étnicas, y que vinculó esta actividad con su peculiar experiencia del RD.

En segundo lugar, Jesús expulsó espíritus impuros. Hay que tener en cuenta que según una ideología muy extendida entonces se da una batalla cósmica entre el poder de Dios y los demonios o espíritus malignos. La antropología actual estudia los fenómenos de posesión que, al parecer, están relacionados frecuentemente con situaciones de desvertebración social, de anomía y de sometimiento a poderes opresores. Son, por ejemplo, fenómenos característicos en los países subyugados por un poder colonial agresivo con la cultura autóctona. Liberar del espíritu impuro es desalienar a la persona y recuperarla para la convivencia. El espíritu impuro enajena, elimina la voluntad y arrastra al ser humano. También aquí lo característico de Jesús es que ve en sus exorcismos, que se encuentran en todos los niveles de la tradición, signos de la llegada del RD (Mt 12, 25-33; Lc 11, 17-23; Mc 3, 23-30).

Por último, hay un tercer tipo de actuación de Jesús que son las acciones simbólicas. Con ellas Jesús está en la línea de los profetas que en momentos decisivos de su vida realizaban este tipo de acciones simbólicas que, si por una parte, eran iluminadas por sus palabras, por otra, tenían una carga de sentido que superaba a toda comunicación verbal. Las acciones simbólicas de Jesús tienen una relación muy íntima con el anuncio del RD. La mayoría de los estudiosos admiten tres de estas acciones en la vida de Jesús, cuyo sentido me limito a apuntar.

La constitución del grupo de los Doce<sup>44</sup>. Con esta acción Jesús expresa su voluntad de restablecer el Israel que, por fin, acepte a Dios y cumpla con su vocación de pueblo elegido.

En el momento dramático y decisivo de la última cena Jesús realizó probablemente una acción simbólica con el pan y el vino para expresar el sentido de su vida y de su muerte, que preveía cercana.

La expulsión de los vendedores del Templo tuvo una gran repercusión y parece que fue la causa inmediata de la detención de Jesús. Fue, por tanto, un episodio decisivo y cuyo sentido es muy discutido. Probablemente fue mucho más que una crítica de la autoridad sacerdotal o de la degradación del culto. Hay que tener en cuenta que se trataba de un lugar excepcional, pero también de un tiempo excepcional, las fiestas pascuales. ¿Quería anunciar Jesús la destrucción del Templo ante la resistencia que encontraba el RD?

Jesús habla de un Dios que invita a aceptar su soberanía, a cumplir su voluntad y a acoger su amor. En otras palabras, el RD expresa la interpenetración histórica de la salvación. Captar la diferencia con el planteamiento apocalíptico nos permitirá captar lo más específico de Jesús. Para la apocalíptica el mundo futuro se afirmará tras la destrucción de este mundo, que está totalmente corrompido y no tiene salvación. Para Jesús la acción de Dios es perceptible ya en este mundo, en el que se puede descubrir su presencia. Si Jesús usa, a veces, imágenes apocalípticas lo hace desde supuestos muy diferentes.

Sin duda, el RD tiene también una dimensión futura<sup>45</sup>. Pero esto hay que entenderlo bien. Probablemente Jesús no habló de un fin del mundo inminente y no identificó la plenitud del RD con una catástrofe cósmica y con el fin de la historia. Los únicos textos que podrían entenderse en este sentido son los que hablan de las convulsiones cósmicas que acompañarán a la venida gloriosa del Hijo del Hombre (Mt 24, 29-31; Mc 13, 24-27; Lc 21, 21-28). Pero hay que entender el género literario apocalíptico

de estos dichos, que, además, es muy cuestionable que fuesen pronunciados por Jesús mismo. Con las imágenes de las convulsiones de la naturaleza y del trastueque de los elementos, como hacen los profetas, se está expresando la importancia de la acción histórica de Dios en Israel. Jesús, en la mencionada línea profética, anunciaba una importante transformación histórica, entendida como acción de Dios y manifestación de su Reinado, pero esto no supone la abolición de la historia ni, menos aún, el fin del mundo. Hay que decir contra Crossan y una importante tendencia de la exégesis norteamericana actual que Jesús sí esperó una manifestación futura del RD, pero, insisto, la pensó como algo intrahistórico, que afectaría de forma inmediata a Israel, y probablemente no habló del fin del mundo o, como suelen decir muchos exégetas, de una parusía inminente.

Por eso la radicalidad moral de Jesús no se debe a que sea una ética del *interim*, es decir unas exigencias extraordinarias sólo comprensibles porque se piensa que el tiempo va a ser muy corto y el mundo se acaba, sino que es la moral de la alternativa social, los valores que expresan la aceptación histórica del Reinado de Dios<sup>46</sup>. Esta radicalidad nunca es formulada por Jesús en clave legalista, sino de forma utópica, poética y simbólica. Históricamente Jesús pugnaba por introducir al judaísmo por una línea muy diferente a la que posteriormente seguiría, tras la catástrofe del año 70, cuando los rabinos impongan una interpretación muy legalista y antiutópica de la tradición del pueblo judío.

Ahora bien sí es cierto que en la comunidad pospascual se desencadenó muy pronto una gran tensión escatológica y se apocaliptizó fuertemente el mensaje de Jesús. En esta comunidad el Reino de Dios futuro se equiparó con la parusía del Señor y se elaboró toda una teología sobre el hijo del Hombre futuro, ajena al pensamiento de Jesús<sup>47</sup>.

## V. Los destinatarios del ministerio de Jesús

El concepto de Reino de Dios, en la mentalidad bíblica y judía es correlativo del de Pueblo de Dios. El RD requiere un pueblo concreto que lo acepte y lo visibilice. Esta es precisamente la misión a la que Israel estaba destinado.

En la investigación actual reina una práctica unanimidad en que Jesús se dirigió a los judíos e intentó que Israel viviese como verdadero pueblo de Dios. No se dirigió a los judíos sólo como individuos aislados, sino a Israel como conjunto para que cambiase hasta en sus mismas relaciones sociales a la luz de la nueva cercanía de Dios. De forma mediata esto repercutiría también en las naciones paganas, que se verían atraídas por esta luz de Dios que saldría desde Sión (Is 2, 1-3).

Sin duda que moviéndose por la orilla del lago Jesús tuvo necesariamente contactos con los paganos. Parece que visitó los territorios limítrofes de Galilea: va a «la región de los gerasenos» (Mc 5, 1), a «los límites de Tiro» (Mc 7, 24), «a los pueblos de Cesarea de Filipo» (Mc 8, 27). Hay que observar dos datos: en primer lugar, se mantiene la conocida estrategia de Jesús de no entrar en las ciudades y de permanecer en las áreas rurales; en segundo lugar, Jesús visita estos territorios paganos para llamar a los judíos que allí vivían; de forma inmediata no va a los gentiles, sino «a las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10, 5-6; 15, 24).

En los años inmediatamente anteriores a la guerra del año 70 y en el período posterior la relación de los judíos con los territorios paganos del entorno era muy tensa y difícilmente se podrían entender en este tiempo desplazamientos hacia la Decápolis, Tiro, Sidón y Cesarea de Filipo. En cambio estos

movimientos encajan muy bien treinta años antes, durante la vida de Jesús.

## **VI. El Padre**

Una de las adquisiciones más sólidas de la exégesis es que Jesús llamó a Dios Padre y le invocó como tal. Intentar explicar la vida de Jesús sin recurrir a su experiencia religiosa es imposible, es un reduccionismo inaceptable. Es sumamente positivo el recurso a la antropología, a la historia y la sociología para conocer a Jesús. Pero el factor religioso tiene su propia autonomía y más en el caso de una personalidad con una experiencia tan relevante como Jesús.

Jesús habla del RD, pero curiosamente apenas aplica la imaginería real a Dios. Para Jesús, Dios es, ante todo, Padre. J. Jeremias demostró la importancia que tiene la palabra aramea *Abba* con la que Jesús se, dirigía a Dios<sup>48</sup>. No voy a insistir en ello, pero voy a realizar unas breves consideraciones críticas.

Hay que evitar el etnocentrismo y el anacronismo y, por tanto no hay que interpretar el *Abba* de Jesús a la luz de las relaciones paternofiliales existentes en nuestra sociedad. *Abba* implica confianza, amor, pero también, y muy acusadamente, autoridad y obediencia. El evangelio de Mateo, el más judío de todos, pone de relieve muy particularmente que Jesús es hijo de Dios porque hace la voluntad de Dios y se identifica plenamente con ella (3, 15-17; 26, 36-42; 27, 39-54).

Tampoco se puede afirmar que el *Abba* fue una expresión privativa de Jesús para dirigirse a Dios. Conocemos muy poco de la piedad judía personal del tiempo y no es prudente sacar conclusiones cuando se carecen de datos. Ha habido una exégesis obsesionada, por razones teológicas, en buscar lo único y diferente de Jesús, que ha extralimitado sus conclusiones.

J. Jeremias y otros autores afirmaban que se podía demostrar que el Jesús histórico reivindicaba para sí mismo una filiación única y excepcional con Dios, muy diferente a la que atribuía a todas las demás personas. El argumento es que Jesús habla de «Padre mío» y de «Padre vuestro», pero no se engloba en una fórmula común para dirigirse a Dios. Este argumento no es concluyente. Es claro que la tradición tendió a acentuar la excepcional filiación divina de Jesús, pero en los estratos más primitivos este fenómeno no es perceptible. Es indudable que Jesús dio un énfasis enorme a Dios como Padre de todos los seres humanos, pero no se puede demostrar que se pretendiese su hijo de una forma única y excepcional, diferente de la filiación de todos los demás.

## **VII. La función social del Reinado de Dios**

¿Qué implicaba la propuesta de Jesús en las circunstancias históricas de Palestina y en la cultura mediterránea del siglo I? Voy a responder a este interrogante, no de forma exhaustiva, sino recurriendo a unas cuantas perspectivas significativas y que, en mi opinión, están bien fundadas históricamente.

Jesús no se identificó ni con la ideología ni con el sistema social dominante. Fue un judío, profundamente religioso, que promovió un movimiento disidente, pero no exclusivista, a diferencia de los esenios o de los fariseos, sino que se dirigió a todo Israel. Más aún, su movimiento se caracterizó por ser inclusivo, por incorporar al pueblo a personas que la ideología dominante excluía o estigmatizaba.

La solidaridad con los marginados, a veces, expresa la interiorización de los valores dominantes; en este caso se produce el resentimiento o la aspiración a subir en la escala social reproduciéndola. Pero también en la solidaridad con los marginados se puede incubar una cultura socialmente alternativa. Creo que esto es lo característico de Jesús. Su Dios no es el del Templo tal como lo entienden los sacerdotes saduceos, pero tampoco el de la revancha apocalíptica de algunos grupos marginales.

1. Siempre que Jesús anuncia programáticamente el RD afirma que es una buena noticia para los pobres. Lo que está muy claro es que hubo sectores que sintieron este anuncio como una noticia tan mala y peligrosa, que no dudaron en crucificar a su mensajero.

«Pobre» designa, desde luego, una situación real, pero que no hay que interpretarla en clave tan exclusivamente económica

como se hace en nuestros días. En la cultura mediterránea el pobre incluía normalmente una carencia económica, pero se caracterizaba, ante todo, por no tener honor, por ser el sin familia o por estar estigmatizado socialmente. El RD es la liberación de los pobres, porque implica un cambio histórico y una nueva cultura moral -de libertad, de confianza, de no obsesión por el mañana y por el dinero-.

2. Creo que la cercanía de Jesús a los niños es de los datos más garantizados históricamente. Aquí sí que es importante superar el anacronismo si queremos entender el significado de esta actitud.

La consideración social del niño estaba en las antípodas de la que se da hoy entre nosotros. No existía ninguna idealización moral del niño; tampoco se le consideraba valioso a los ojos de Dios, porque no era capaz de cumplir la Ley. Más en el mundo greco-romano que en el judío, pero era frecuente abusar de los niños, por ejemplo dedicándoles a la mendicidad o simplemente abandonándolos o criándolos para venderlos como esclavos después<sup>49</sup>.

Cuando Jesús dice «de éstos (de los niños) es el RD» (Mc 10,14) está invirtiendo radicalmente la visión de la realidad. A esta luz se entiende que la invitación a hacerse como los niños es, ante todo, la llamada a la solidaridad con la marginación.

No me resisto a apuntar una idea: las cosas son hoy muy diferentes y en nuestra sociedad occidental los niños, cada vez más escasos, gozan en general de un gran aprecio, mientras que los ancianos -que eran los patriarcas venerados en el mundo mediterráneo del siglo I-, cada vez más numerosos en nuestros días, son el grupo social más marginado. Probablemente las

palabras que Jesús dirigió a los niños se las dirigiría hoy a los ancianos.

En esta línea es bien notable que entre los seguidores de Jesús se encontrase un grupo de mujeres. Es un dato histórico incontrovertible (Mc 15, 41-42 par.; Lc 8, 1-3). Un autor tan equilibrado como Gnilka, en su reciente libro sobre Jesús de Nazaret, observa que en la tradición anterior a la redacción de los evangelios esas mujeres que acompañaban a Jesús participaron en la última cena<sup>50</sup>. Valga esto como ligero apunte sobre el papel de las mujeres en el movimiento de Jesús. En nombre del RD se pone en pie un movimiento marginal y disidente, crítico e inclusivo, que aspira a renovar profundamente la vida del pueblo judío.

3. El honor era el valor central de la cultura mediterránea. El honor es un fenómeno social, porque depende de la consideración de los demás, pero que cada individuo acaba interiorizando como el criterio de la estima que tiene de sí mismo y como la pauta a la que tiene que ajustar su vida. El honor depende, ante todo, de la familia a la que se pertenece y también del lugar de procedencia y de la función social que se ejerce. Hay casos en los que el honor se puede adquirir, pero habitualmente viene atribuido por nacimiento. El honor una vez perdido era prácticamente irrecuperable. El honor se refleja en signos externos (vestiduras, costumbres), en la precedencia en determinados lugares (convites, sinagoga), etc. La ideología del honor responde a una sociedad androcéntrica y patriarcal; y, por consiguiente, suponía la legitimación del orden social existente. La situación del hombre y de la mujer respecto al honor era muy diferente y reforzaba el papel pasivo y relegado al ámbito de lo privado de la mujer. La «deshonra» de la mujer era una afrenta a los varones del grupo y podía tener unas consecuencias trágicas.

Jesús experimentó la máxima deshonra posible, porque la cruz era el patíbulo más infamante y vergonzoso. Esto tuvo una importancia trascendental dado el mundo de valores de la época, pero no vamos ahora a entrar en ello. Me limito simplemente a apuntar cómo Jesús subvierte el honor, el valor central de su mundo social. Se puede discutir uno u otro de los textos que voy a aludir, pero el tema es tan omnipresente que no cabe duda de que nos enseña algo muy central del proyecto de Jesús.

Critica la búsqueda por parte de los escribas del reconocimiento de su honor y que se manifiesta en los amplios ropajes, en el afán de ser saludados públicamente y en ocupar los primeros puestos en los banquetes y en las sinagogas (Mc 12, 38-40). Esta ideología del honor sirve para explotar a los pobres («devoran la hacienda de las viudas»). A los ojos de Dios las personas son valoradas de una forma radicalmente diferente, lo que el evangelista Marcos pone de relieve mediante el episodio de la viuda que coloca inmediatamente a continuación (12, 41-44),

Jesús come con pecadores y publicanos, es decir acepta su hospitalidad y amistad, se relaciona abiertamente con gente impura y sin honor.

El honor se refleja de un modo muy especial en los puestos que se ocupan en los banquetes y en los actos públicos. Jesús pide que no se busquen los primeros lugares, sino los últimos (Lc 14, 7-11).

El honor se cultiva y aumenta invitando a los de la propia familia y a gente de noble condición. Es una ideología elitista y corporativista. Jesús pide que se invite a los pobres, a los marginados, a «los que no pueden corresponder» (Lc 11, 12-14). Se critica la ideología del honor en aras de una visión alternativa e inclusiva de la vida social.

Jesús busca hospedarse en casa de un hombre pecador (Lc 19, 1-10) ante los ojos de todo el mundo.

Parece que Jesús relativizó la observancia del sábado, porque lo subordinó al bien de la persona humana (Mc 2, 26 -3, 6).

Los discípulos estaban imbuidos de la ideología dominante y varias veces rivalizan por los puestos más honrosos. Jesús rotundamente les emplaza a que no reproduzcan los comportamientos de los tenidos por honorables, sino que ocupen el lugar de los más jóvenes (en aquella sociedad los puestos más honorables correspondían a los más ancianos) y de los siervos (Lc 22, 24-27). Y afirma que él no ha venido a ser servido sino a servir (Mc 10, 42-45). El evangelio de San Juan desarrolla fielmente esta idea en la escena del lavatorio de los pies, en la que pone a Jesús realizando las tareas del esclavo más humilde.

4. Probablemente Jesús transgredió las normas de pureza. La antropología cultural nos enseña la enorme trascendencia de estas cuestiones simbólicas. Las normas de pureza eran y son fundamentales para preservar la identidad del pueblo judío, porque marcan nítidamente las fronteras que le separan de los demás. Las normas de pureza, ante todo, regulaban el funcionamiento del Templo, pero se extendían a toda la vida cotidiana. Los intercambios matrimoniales, la distribución de los días (el precepto del sábado y las fiestas) y, sobre todo, los ritos de mesa (con quién comer, dónde hacerlo, qué y cómo) están sometidos a normas muy precisas de pureza. Estas normas marcan las fronteras que diferencian a los judíos de los gentiles y, para eso mismo, controlan rígidamente las vidas y los cuerpos de sus miembros. Transgredir esas normas es cuestionar lo más íntimo de un orden social religiosamente legitimado y cuestionar la identidad del propio pueblo.

Como digo, probablemente Jesús transgredió las normas de pureza. La razón última está en su peculiar experiencia religiosa. Dios es un Padre, al que no se accede a base de purificaciones, de separaciones de lo profano, sino acercándose al hermano, sobre todo al más alejado. Por eso el movimiento de Jesús es inclusivo y busca reintegrar a los excluidos del pueblo.

Es quizá esta la gran diferencia del movimiento de Jesús con otros movimientos judíos contemporáneos de renovación. Esta característica se encuentra probablemente en el origen del éxito histórico del movimiento de Jesús. Y me explico. Jesús se dirigió sólo al pueblo de Israel y en su perspectiva no entraba una misión a los paganos. Pero en la medida en que cuestionaba las normas de pureza estaba debilitando y transgrediendo las fronteras que separaban a los judíos y hacía posible un desarrollo coherente posterior que acabaría abriéndose a los paganos.

Ya hemos recordado antes algunos aspectos de la vida de Jesús, que habría que tener presentes aquí. Toca al leproso, come con pecadores y publicanos, subordina el sábado al bien del hombre.

El autor judío G. Vermes<sup>51</sup> ha notado muy bien que Jesús funda su moral en un principio judío hondamente espiritual: el hombre debe aspirar a la identificación con Dios, Lo propio de Jesús es que se trata de identificarse con un Padre, que ama y perdona, y esto se realiza, ante todo, a través de la misericordia, entendida como la solidaridad efectiva con el prójimo necesitado, y del amor, que tiene su máxima expresión en el amor a los enemigos, porque es el más gratuito y desinteresado y, por eso mismo, el que más identifica con Dios, el que nos hace hijos de Dios (Mt 5, 44-45). Aquí reside la cumbre de la moral de Jesús.

5. El envío de sus discípulos y las instrucciones con que Jesús les prepara nos llevan al corazón de su proyecto. Quiere que la actitud de los discípulos resulte provocativa y sacuda a aquella sociedad. «No toméis oro, ni plata, ni cobre en vuestras fajas; ni alforja para el camino, ni dos túnicas, ni sandalias, ni bastón» (Mt 10, 9-10). La pobreza de los enviados es tal que no deben llevar nada de dinero (ni oro, ni plata, ni cobre), ni bolsa o alforja para guardar lo que les den.

Sin duda se trata de sentirse libres y en las manos de Dios, pero hay más. Jesús les dice: «Cuando entréis en una casa, quedaos en ella hasta marchar de allí» (Mc 6, 9); «no vayáis de casa en casa. En la ciudad en que entréis y os reciban, comed lo que os pongan; curad los enfermos que haya en ella, y decidles: el RD está cerca de vosotros» (Lc 10, 7-9). No se trata simplemente de que el enviado viva de limosna. Cuando el enviado es acogido y provoca la hospitalidad, cuando se abre la casa y se comparte la mesa, entonces se acepta el Reinado de Dios y surge una forma nueva de relación. Por eso, el huésped enviado por Jesús anuncia y confiere la Paz a la casa que le recibe (Mt 10, 13; Lc 110, 5-6).

Es más difícil abrir la casa y compartir la mesa que dar espléndidas limosnas. Las actitudes o formas externas de los enviados de Jesús deben resultar provocativas en su sociedad y pretenden invitar a unas relaciones humanas alternativas, basadas en el don gratuito, en acoger al necesitado y al extraño, y en compartir lo más íntimo, la propia mesa; invitan a un estilo de vida que se enfrenta a la economía de redistribución en auge en aquellos momentos y que presupone un poder centralizado, que crea la acumulación de la propiedad y extiende las deudas (por eso es tan importante para Jesús perdonar las deudas: Lc 11, 4 par.; 6, 30. 34-35); un estilo de vida que aspira a una economía de reciprocidad generalizada, que tiene su imagen en el don gratuito de las relaciones fraternas. A Jesús le acogieron muy bien los

campesinos galileos, trastornados por los cambios sociales en curso, y que añoraban aquel tiempo ideal de Israel «cuando cada uno se sentaba bajo su parra y su higuera» (1 R 5, 5; Miq 4, 4; Zac 3, 10; 1 Mac 14, 10).

En nombre del RD Jesús buscaba una renovación radical de la vida judía de su tiempo.

## **VIII. La cruz**

El dato histórico más incuestionable de la vida de Jesús es que murió crucificado. Los relatos de la pasión están muy teologizados y el historiador tiene que realizar un trabajo crítico para descubrir las causas inmediatas de la crucifixión y para reconstruir los acontecimientos de los últimos días.

Pero, sobre todo, el historiador tiene que dar una visión de la historia de Jesús que explique dos fenómenos insólitos: 1) cómo es que esta vida terminó en la cruz, una muerte tan brutal y escandalosa; 2) cómo es posible que la vida de este crucificado tuviese un éxito sin parangón y perdurase en sus discípulos y en un movimiento que reivindicaba su nombre.

Hay un dato firme: la cruz era un patíbulo romano y, en última instancia, fue la autoridad romana la responsable de la muerte de Jesús. Con toda probabilidad existió un juicio romano y una sentencia romana contra Jesús. El testimonio de Flavio Josefo lo dice claramente, pese a su prorromano (AJ 18, 63). Parece claro que en los evangelios existe una tendencia general a pintar con una luz favorable a los romanos y a mitigar cualquier conflictividad con el Imperio que hubiese podido tener Jesús. La situación de las comunidades cristianas primitivas explica lo que se ha llamado «apología pro romanos». Pero también hay que decir que hoy no resulta sostenible la visión de un Jesús con pretensiones mesiánicas y que, por tanto, aspira sobre todo a la liberación de los romanos, a los que amenaza con una parusía inminente. Para defender esta idea hay que forzar extraordinariamente los textos evangélicos, que tal y como se encuentran serían una burda tergiversación de ese supuesto proyecto originario de Jesús.

Había muy buenas razones para que la autoridad romana se sintiese inquieta por el ministerio de Jesús, pero, como ya he dicho, la intención primera de éste pasaba por la renovación de su propio pueblo y, concretamente, por la reincorporación de los excluidos y marginados. Dicho de forma más teológica: lo que se opone al RD no es simplemente la ocupación romana, porque el mal es mucho más profundo y pasa por el seno del mismo pueblo de Israel.

Sin duda en la muerte de Jesús tuvieron una importante responsabilidad las autoridades judías. Como reacción contra el nefasto antijudaísmo cristiano, que culpabiliza a este pueblo en bloque de la muerte de Jesús, en la actualidad muchos autores, judíos ante todo, pero también de otras procedencias, defienden que toda la responsabilidad fue de los romanos; piensan que sobre los textos evangélicos se ha proyectado la polémica tremenda que la Iglesia primitiva sostuvo con el judaísmo. Esta opinión también violenta de forma manifiesta los textos por razones ideológicas bien comprensibles.

Ciertamente no se puede meter a todo el pueblo judío en el mismo saco. Jesús no provocó un conflicto antijudío, sino intrajudío; suscitó un eco muy favorable, al menos, entre los ambientes campesinos de Galilea, que se mantuvo hasta el final. También hay que decir que los fariseos no aparecen nunca como enemigos de Jesús durante la pasión. En buena medida las polémicas de Jesús con ellos son proyección de los conflictos que la Iglesia posterior sostuvo con un judaísmo que, después del año 70, quedó hegemonizado por los fariseos. Jesús no fue un fariseo, pero estuvo relativamente cerca de ellos y compartió algunas de sus creencias fundamentales.

Los principales enemigos de Jesús fueron las autoridades, sobre todo las sacerdotiales, que eran de orientación saducea, y

estaban en magníficas relaciones con los poderes romanos y herodianos. El detonante último para la detención de Jesús fue su ataque al Templo (Mc 11, 15-19. 27-32 par.; 14, 58 y 15, 29-30 par.), pero parece claro que el eco popular que Jesús suscitaba le convertía en especialmente peligroso. No se crucifica a nadie, por muy exaltadas que sean sus doctrinas, si no encuentra ninguna atención en la gente. Flavio Josefo nos dice que lo que le convirtió a Juan Bautista en peligroso a los ojos de Antipas fue el movimiento popular que desencadenó (AJ 18, 118 s.). En el evangelio de Juan encontramos una tradición que, despojada de algunos elementos teológicos advenedizos, tiene todas las probabilidades de reflejar la verdad histórica: «Los sumos sacerdotes y los fariseos convocaron consejo y decían: ¿Qué hacemos? Porque este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación... Desde este día decidieron darle muerte» (11, 45-54).

Aquí se plantean muchos problemas históricos en los que no es posible entrar ahora<sup>52</sup>. Baste decir que, en mi opinión, la escena de la comparecencia ante el Sanedrín es una construcción teológica, en la que la comunidad cristiana pone en boca de Jesús su propia confesión cristológica elaborada a base de dos textos del AT (Sal 110, 1 y Dan 7, 13). No parece que hubo un juicio propiamente dicho ante la autoridad judía, aunque es probable que sí se produjese una comparecencia informal.

El juicio tuvo lugar ante la autoridad romana, que de ninguna manera se limitó a confirmar una sentencia previa judía. La cruz, como ya se ha dicho, era un patíbulo romano y la causa de su muerte, que aparecía escrita, indicaba un delito a los ojos de los romanos. Es, incluso, probable que soldados romanos, junto a los enviados por las autoridades del Templo, participasen ya en la detención de Jesús (Jn 18, 3.12). En todo caso, la colaboración de

ambas autoridades, la sacerdotal judía y la romana, estaba garantizada y a ambas Jesús les resultaba molesto y peligroso.

## **IX. Epílogo**

La investigación histórica sobre Jesús tendría que terminar con el estudio de su sepultura. Recientemente se acaba de reproponer la teoría de que no fue sepultado por sus fieles en una tumba conocida, sino por los soldados romanos, a todo correr y en un lugar cuya memoria no se conservó<sup>53</sup>. Es ésta una opinión que me parece infundada, pero que no es posible analizar ahora en detalle. Los acontecimientos pascuales, tan especiales literariamente, en realidad no pertenecen ya a la historia de Jesús, sino a la del grupo de sus discípulos. La cuestión es bien compleja e importante. ¿Cómo se explica un fenómeno histórico tan sin parangón de que la memoria de este crucificado haya dado pie a un movimiento histórico que llega hasta nuestros días?

Quiero simplemente apuntar dos elementos fundamentales en aquel grupo de judíos. En primer lugar, la reflexión sobre las Escrituras, que son releídas y reinterpretadas a la luz de la historia vivida con Jesús de Nazaret. En segundo lugar, aquellos seguidores de Jesús continúan reuniéndose para compartir la mesa en su nombre. Y es que compartir la mesa había sido el gran gesto de la vida de Jesús. Había compartido la mesa con todo tipo de gente, con los fariseos, con los publicanos y pecadores, con el pueblo, con sus discípulos. En el contexto de la mesa compartida había pronunciado muchas de sus enseñanzas más importantes. Probablemente en una última cena con sus discípulos, poco antes de ser entregado por uno de los suyos, realizó una acción simbólica con el pan y con el vino que se les quedó profundamente grabada a los discípulos.

En el mundo mediterráneo -incluyendo, por supuesto, a los judíos- la comida en común era el centro de la vida de diversos grupos religiosos. Para los discípulos de Jesús la mesa compartida

era el lugar por antonomasia donde recordar lo que habían vivido con su maestro.

No es ninguna casualidad que los relatos pascuales se encuentren, con mucha frecuencia, en el contexto de una comida (Lc 24, 30-31; 24, 42-43,- Hch 1, 4; Jn 21, 12-13; Mc 16, 14). Compartiendo la mesa en su nombre, probablemente recordando sus palabras y releyendo las Escrituras, tuvieron las grandes experiencias de que Jesús vivía, que no había sido derrotado por la muerte, y de que debían ellos continuar absolutamente su proyecto.

Pero ahora anunciar y esperar el RD implicaba anunciar a la persona de Jesús y esperar su vuelta gloriosa. La muerte de Jesús desencadenó en sus discípulos una tensión escatológica y una fe que se expresaba en categorías apocalípticas.

El estudio histórico sobre Jesús de Nazaret es un tema de permanente actualidad y que estos años interesa mucho a investigadores ajenos al ámbito teológico. En este Cuaderno, que se circunscribe al aspecto puramente histórico, se presentan los distintos puntos de vista desde los que se han abordado los estudios críticos. También se presentan algunas de las más recientes aportaciones de la investigación histórica, especialmente las referidas a la Galilea del siglo I y las relacionadas con la antropología cultural. El conocimiento de estos estudios no puede dejar de interesar al teólogo y al creyente, pero también a quien desee penetrar en los orígenes de nuestra cultura.

Rafael Aguirre es profesor de Nuevo Testamento en la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto. Director de la Asociación Bíblica Española de 1989 a 1995. Entre sus últimas publicaciones destacan *Evangelios Sinópticos y hechos de los Apóstoles* (en colaboración con A.R. Carmona), Estella 1994 y *La mesa compartida. Estudios del NT de las ciencias sociales*, Santander 1994.

\*\*\*\*\*

## NOTAS

1- A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, Tübingen 1972, p. 45 (original de 1906). Hay edición castellana de la primera parte de esta obra: **Investigación sobre la vida de Jesús**, Edicep, Valencia 1990. En el presente CUADERNO DE TEOLOGIA DEUSTO hay un número relativamente elevado de notas por el deseo de informar sobre un tipo de trabajos, en buena medida, muy poco presentes aún en la literatura bíblica en castellano.

2- O.c. 48.

3- «El problema del Jesús histórico», en *Abba*, Salamanca 1981, 201.

4- Cfr. nota 1.

5- Publicada en *Ensayos exegéticos*, Salamanca 1978, 159-190.

6- *Jesús de Nazaret*, Salamanca 1976.

7- Este fenómeno y sus características está muy bien estudiado en J. H. CHARLESWORTH, «From Barren Mazes to Gentle Rappings: The Emergence of Jesus Research», en *The Princeton Seminary Bulletin* Vol. VII, new series 1986, 221-230; G. SEGALLA, «La "terza" ricerca del Gesù storico: Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso», en *Studia Pataviana* XXX (1993) 463-511.

8- La bibliografía especializada sobre este tema es ingente. Una presentación actualizada, amplia y muy bien informada: E. STERN - A. LEVINSON-GILBOA - J. AVIRAM, *The New Encyclopedia of Archeological Excavations in the Holy Land*. Vols. I - IV, New York 1993.

9- Puede verse mi artículo «El método sociológico en los estudios bíblicos», en *EstEcl* 60 (1985) 273-303. Sobre la utilización de los recursos de la antropología cultural, mi libro: *La mesa compartida. Estudios de/ NT desde las ciencias sociales*, Santander 1994, 17-34. Sobre este último tipo de estudios el libro clásico es el de B. J. MALINA, *The New Testament World. Insights from cultural anthropology*, Atlanta 1981. Un ejemplo magnífico de la utilización de este método en el estudio de un texto del Nuevo Testamento: J. H. NEYREY (ed.), *The Social World of Luke-Acts*, Massachusetts 1991.

10- J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, Buenos Aires 1971: se trata de una obra clásica escrita en hebreo en 1922; S. BEN CHORIM, *Bruder Jesu. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1968; D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Madrid 1975; P. LAPIDE, *Is das nicht Josephs Sohn*, Stuttgart-Múnich 1976; ID., *Er predigte in ihren Synagogen*, Gütersloh 1980; ID., *Er wandelte nicht auf dem Meer*, Gütersloh 1984; ID., *Wurde Gott Jude. Von Menschensein Jesu*, München 1987; P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Barcelona 1983. Habría que mencionar aquí las obras de G. Vermes citadas en la nota 11. Un interesante diálogo entre un judío y un cristiano en torno al Jesús de la historia: P. LAPIDE - U. LUZ, *Der Jude Jesus. Thesen eines Juden - Antworten eines Christen*, Zurich 1979.

11- M. J. BORG, *Conflict, Holiness and Politics in the Teachings of Jesus*, New York - Toronto 1984- ID., «Portraits of Jesus in Contemporary North American Scholarship», *HTR* 84 (1991) 11-22; ID., «A Temperate Case for a Non-eschatological Jesus», *Forum* 2/3 (1986) 81-102; J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterraenan Jewish Peasant*, Edimburgo 1991 (ed. española: *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona 1994); P. HOLLENSACH, «The Historical Jesus im North America Today», *BTB* 19 (1989) 11-22; ID., «Recent Historical Jesus Studies and the Social Sciences», *Seminar Papers. Society of Biblical Literature. Annual Meeting* 1983. pp. 61-77. R. H. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco 1987; B. J. LEE, *The Galilean Jewishness of Jesus. Retrieving the Jewish Origins of Christianity*, Vol. I, New York 1988; J. P. MEIER, «The Historical Jesus. Rethinking some Concepts», *TS* 51 (1990) 222-232; ID., *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus: I*, New York-London 1991; J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London 1980; E. P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, Philadelphia-London 1985; ID., *The Historical Figure of Jesus*, London-New York 1993,- J. H.

CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism*, New York 1988; ID., «The Historical Jesus in Light of Writings Contemporaneous with Him», *ANRW* II, 25. 1 (1982) 541-476. G. VERMES, *Jesús, el judío*, Barcelona 1977- ID., *Jesus and the World of Judaism*, London 1983- ID., *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993; 8. CHILTON - C.A. EVANS (Eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994.

12- J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993.

13- El grupo ha escrito un libro que es el básico para conocer su metodología, sus propósitos y sus opciones exegéticas: R. W. FUNK, R. W. HOOVER and the Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search of the Authentic Words of Jesus*, New York 1993.

14- *Jesús el mago*, Barcelona 1988.

15- Cfr. sus obras citadas en la nota 11.

16- Cfr. nota 11. La obra citada ha dado pie a un intenso debate en los Estados Unidos, que ha sido recogido en el libro: J. CARLSON - R. A. LUDWIG (eds.), *Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Dominic Crossan*, New York 1994.

17- Cfr. nota 11.

18- *Jesus and the Zealots*, Manchester 1967.

19- H. GUEVARA, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*, Maitingen 1981. Se trata de una magnífica tesis editorial, de la que existe una edición abreviada: *Ambiente político del pueblo judío en tiempo de Jesús*, Madrid 1985, E. P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus.*, cfr. nota 11; U. RAPPAPORT, *How AntiRoman was the Galilee?*, en L. I. LEVINAS, *The Galilee in Late Antiquity*, New York - Jerusalem 1992, 95-102.

20- A. DE SANTOS OTERO, *Los Evangelios Apócrifos* (sexta edición), Madrid 1987, 120-170. Me interesa subrayar que aquí realiza un estudio de carácter exclusivamente histórico y, por eso, no entra en el sentido teológico de la confesión eclesial de la virginidad de María. La fe cristiana no impide el estudio histórico, que tiene sus propias reglas, sino que más bien lo impulsa. Lo que aquí se afirma desde el punto de vista histórico es, por supuesto, plenamente conciliable con las exigencias de la fe.

21- Este dilema está presentado por el autor que recientemente más ha defendido la verosimilitud histórica de la opinión de Epifanio: R. BAUCKHAM, «The Brothers and Sisters of Jesus: An Epiphanian Response to John P. Meier», *CBQ* 56 (1994) 686-700. El mismo autor trata del tema en un libro anterior: *Jude and the Relatives of Jesus in the Early Church*, Edinburgh 1990, 19-36.

22- J. P. MEIER, *A Marginal Jew. Rethinking the historical Jesus*, New York 1991, 328. El autor es católico y el libro se ha publicado con el «Imprimatur» eclesiástico. Puede verse del mismo autor el artículo «The Brothers and Sisters of Jesus in Ecumenical Perspective», *CBQ* 54 (1992) 1-28.

23- O.c., 331.

24- O.c., 332.

25- Habla de Santiago el hermano del Señor y de Judas el hermano del Señor, pero distingue muy bien entre hermanos, tío y primos de Jesús. Cfr. *HE* 4, 22, 4.

26- Art. c., 694 nota 16. Los libros citados de Bauckham y de Meier hablan de *stepbrother* y *stepsister* para designar a los hijos de un mismo cónyuge, pero de matrimonios diferentes. El error es que ninguno de los dos distingue si este cónyuge era el varón o la hembra, porque la diferencia era fundamental en el Oriente y lo sigue siendo en la actualidad. Bauckham tiene razón cuando observa que los hijos del primer matrimonio de un viudo eran hermanos de los hijos de un segundo matrimonio. El artículo de Bauckham citado en la nota 26 matiza las opiniones de su libro y polemiza con el largo y profundo estudio de Meier, que desecha la opinión de Epifanio.

27- J. D. CROSSAN, *The Historical Jesus* (nota 9), 4; P. BROWN, *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona 1993, 22. B. J. MALINA - R. L. ROHRBAUGH, *Social - Science*

*Commentary on the Synoptic Gospels*, Minneapolis 1992, dicen lo siguiente comentando Lc 3, 23: «Se entiende fácilmente la antigua glorificación del joven y la veneración de los mayores (que en las sociedades iletradas son el único depósito de los conocimientos y la memoria de la comunidad). Podemos observar que a la edad de treinta años Jesús no era un hombre joven, y que la mayoría de sus oyentes serían más jóvenes que él» (p. 305).

28- «Cuando tenía alrededor de diecisésis años, quise tener experiencia personal de las sectas que hay en nuestro pueblo. Son tres: la primera la de los Fariseos, la segunda la de los Saduceos y la tercera la de los Esenios, según he dicho en otras ocasiones; de este modo, pensaba yo, si conocía a todas ellas podría escoger la mejor. Así, a fuerza de ser duro conmigo mismo y de soportar muchas cosas, pasé por las tres, y después de haber comprobado que ninguna experiencia de aquéllas me resultaba suficiente, oí hablar de un tal Banus que vivía en el desierto, llevaba un vestido hecho de hojas, comía alimentos silvestres, se lavaba varias veces de día y de noche con agua fría para purificarse y me hice su discípulo. Después de estar con él tres años, una vez cumplido mi propósito, regresé a la ciudad» (*Vida II*, 10-12).

29- S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian. A Study of Second Temple Judaism*, Wilmington 1980; ID., *Galilee, Jesus and the Gospel: Literary Approaches and Historical Investigations*, Dublin 1988; ID., «The Geography, Politics, and Economics of Galilee and the quest for the historical Jesus», en B. CHILTON and C. A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, 75- 122; ID. «Jesus and the Urban Culture of Galilee», comunicación no publicada, presentada en el «meeting» de la Studiorum Novi Testamenti Societas en agosto de 1994 en Edimburgo; L. LEVINE (ed.), *The Galilee in Late Antiquity*, New York and Jerusalem 1992; D. FIENSY, *The Social History of Palestine in the Herodian Period*, Queenston 1991; E. M. MEYERS - J. F. STRANGE, *Archeology, the Rabbis and Early Christianity*, London 1981; J. A. OVERMAN, «Who Were the First Urban Christians?. Urbanization in Galilee in the First Century», en *SSL 1988 Seminar Papers*, 160-168; R. HORSLEY, «Bandits, Messiahs, and Longshoremen: Popular Unrest in Galilee Around the Time of Jesus», en *SBL 1988 Seminar Papers*, 183-199; D. R. EDWARDS, «First Century Urban/Rural Relations in Lower Galilee: Exploring the Archeological and Literary Evidence», en *SBL 1988 Seminar Papers*, 169-182; D. E. OAKMAN, «The Archeological of First-Century Galilee and the Social Interpretation of the Historical Jesus», en *SBL 1994 Seminars Papers*, 220-251; J. F. STRANGE, «First-Century from Archeology and from the Texts», en *SBL 1994 Seminar Papers*, 81-89; R. A. HORSLEY, «The Historical Jesus and Archeology of the Galilee: Questions from Historical Jesus Research to Archeologists», en *SBL 1994 Seminar Papers*, 91-135; J. L. REED, «Population Numbers, Urbanizations, and Economics: Galilean Archeology and the Historical Jesus», en *SBL 1994 Seminar Papers*, 203-219.

30- Como suele suceder en este tipo de cuestiones se han dado cifras muy dispares. H. C. KEE, «The impact of Archeological investigation in Galilee for Scholarly Reassessment of the Gospels», «paper» presentado en la reunión de la *SBL* en 1989, defiende que tenía unos 25.000 habitantes. J. STRANGE - E. MEYERS, *Archeology, the Rabbis and Early Christianity*, Nashvile 1981, 58, sitúan la cifra en 12.000 y 15.000. J. J. REED, «Population Number, Urbanization, and Economic: Galilean Archeology and the Historical Jesus», *SBLSP* 1994, 203-219, dice que de 1.700 a 2.500 a partir del área habitada y de la densidad que podía tener, atendiendo a la naturaleza de los edificios y a lo que sucedía en diversos pueblos y ciudades del Imperio Romano. El excavador de Cafarnaúm se inclina por la cifra apuntada en el texto, unos 1.000 habitantes: S. LOFFREDA, *A Visit to Capharnaum*, Jerusalem 1972, 20; también B. BAGGATTI, «Capharnaum», *MB* 27(1983) 9. La visita detenida a la ciudad y un discreto conocimiento de las excavaciones inclina claramente a favor de quienes defienden una cifra modesta de habitantes.

31- E. M. MEYERS, «Roman Sepphoris in Light of New Archeological Evidence and Recent Research», en L. I. LEVINE, *The Galilee in Late Antiquity*, New York-Jerusalem 1992, 321-338; J. F. STRANGE, «Six Campaigns at Sepphoris: The University of South Florida Excavations, 1983-1989», en L. I. LEVINE, *o.c.*, 339-356. Estos dos autores han conducido las campañas de excavaciones en Séforis y en estos artículos informan sobre los resultados (con algunas diferencias importantes en la interpretación de los datos) y citan sus obras más especializadas. Un libro interesante, pero que saca consecuencias, en mi opinión equivocadas, sobre las relaciones de Jesús con la cultura urbana es el de R. A. BAT-REY, *Jesus and the Forgotten City. New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus*, Michigan 1991.

32- D. ADAN-BAYEWITZ, *Common Pottery in Roman Galilee. A Study of Social Trade*, Ramat-Gan 1993.

33- FLAVIO JOSEFO, *Vida* 66-67. 373-384.

34- R. A. BATEY, «Jesus and the theatre», *NTS* 30 (1984) 568-5741; *Jesus and the Forgotten City. New Light and the Urban World of Jesus*, Michigan 1991.

35- *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, Freiburg 1982, 26-41.

36- Antipas sigue el oportunismo que caracterizó a su padre Herodes el Grande. Se acaba de localizar en las excavaciones en curso en Cesarea Marítima, ciudad pagana, el lugar donde edificó un magnífico templo en honor de César; está sobre un alto, encima del puerto, de modo que su visión tenía que resultar impresionante. Pero es notable que al mismo tiempo estaba construyendo en Jerusalén otro templo magnífico en honor de Yhavé para granjearse las simpatías de los judíos.

37- Ber 61b, citando al rabí Aquiba; cfr. STRACK-BILLERBECK II, 200 s.

38- Según Flavio Josefo, Magdala contaba con la muy respetable suma de 40.000 habitantes, aunque este tipo de datos del mencionado historiador haya que tomarlos con muchísimas reservas. En cualquier caso, Magdala no era una ciudad propiamente dicha, porque no contaba con los aparatos administrativos que sí aparecen en Séforis y Tiberias. M. FJNLEY, *The Ancient Economy*, London 1974, 124, afirma que la primera característica de una «polis» no es su población o su extensión, sino su significado político y cultural. Cfr. también R. L. ROHRBAUGH, «The City in the Second Testament», *BTB* 21 () 67-75.

39- B. D. CHILTON, *God in Strength. Jesus Announcement of the Kingdom*, Freinstadt 1979; ID., «Regnum Dei Deus est», *Scott. J. Theol.* 31 (1978) 261-270.

40- *Die Predigt Jesu von Reich Gottes*, Göttingen 1900.

41- Obra citada en la nota 1.

42- *O.c.* en la nota 11. Cfr. también B. L. MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Filadelfia 1988; F. G. DOWNING, *Jesus and the Threat of Freedom*, London 1987; ID., *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First-Century Tradition*, Sheffield 1988. J. S. KLOPPENBORG, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Filadelfia 1987, considera que el estrato más antiguo de Q refleja una mentalidad sapiencial y que sólo posteriormente se le añadieron los dichos de color apocalíptico. cfr. También L. E. VAAGE, *Galilean Upstarts. Jesus First Followers According to Q*, Pennsylvania 1994.

43- Es lo que afirma Sanders en su magnífica obra *Jesus and Judaism*, citada en la nota 11.

44- Difícilmente puede ser un invento la creación de un grupo, al que perteneció quien le iba a entregar, y que perdió, como tal grupo, todo sentido bien pronto, en cuanto los discípulos de Jesús superaron las fronteras de Israel.

45- Me parece inaceptable la eliminación de esta dimensión, tal como hacen algunos autores norteamericanos de nuestros días. Concretamente Crossan, tan citado en este trabajo, minusvalora radicalmente el judaísmo de Jesús. Es cierto que en las ciudades judías podía haber una cierta influencia de las escuelas filosóficas griegas, entre ellas la cínica. Pero en todo caso, y

más en los ambientes campesinos, hay que contar con la persistencia de las tradiciones bíblicas y judías. Crossan desarraga excesivamente a Jesús de lo que fue, sin duda, su tierra nutricia. Por otra parte, la eliminación de todas las referencias al Reino de Dios futuro no puede hacerse sin la presión de un apriori ideológico demasiado evidente y condicionante.

46- Esta es una de las críticas que habría que hacer a G. PUENTE OJEA, que insistentemente y con notable resonancia se esfuerza por hacer ver que la investigación histórica sobre Jesús demuestra que fue un Mesías cercano a los celotes, que esperaba la irrupción inminente del Reino de Dios, entendido en clave absolutamente apocalíptica y que supondría el aniquilamiento de los romanos y el triunfo pleno de Israel. Jesús fracasó estrepitosamente y la primera literatura evangélica es un esfuerzo por ocultar su realidad histórica, promoviendo una imagen edulcorada y pacifista de Jesús, que sirve de legitimación a la Iglesia posterior, que no cabía de ninguna manera en el proyecto real del Jesús histórico. En esta transformación fraudulenta, despolitizadora y desescatologizadora, jugó un papel fundamental Pablo de Tarso. Cfr.: *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid 1974; *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid 1991; *El Evangelio de Marcos. Del Cristo de la fe al Jesús de la historia*, Madrid 1992; *Elogio del ateísmo. Los espejos de una ilusión*, Madrid 1995.

Esta teoría no es nueva, pero Puente Ojea la populariza en España y la defiende con gran energía y espíritu polémico. En los últimos escritos se dirige también, más directamente y con mayor claridad, contra la creencia misma en Dios. Su crítica pretende ser demoledora de los estudios bíblicos nacidos en el seno de la Iglesia por considerarlos viciados de entrada, ya que están marcados por intereses personales e institucionales que los corrompen necesariamente y los hacen acríticos. Sin ánimo de ser exhaustivo, desde un punto de vista estrictamente histórico habría que decir lo siguiente sobre las opiniones del autor mencionado: 1) Los estudios actuales más críticos, que no nacen precisamente en círculos confesionales ni conservadores y a los que me he referido en estas páginas, no aceptan el Jesús mesiánico, apocalíptico, a la espera de una irrupción inminente del Reino de Dios y promoviendo una ética heroica y del interim sólo explicable por el brevíssimo lapso de tiempo que queda antes del fin. Los estudios críticos actuales van en una orientación muy diferente, pero Puente Ojea o no los conoce o no se toma la molestia de discutirlos y sigue anclado en el viejo apocalipticismo de Weiss y Schweitzer y en el mesías quasi celote de Brandon. 2) La imagen de una Palestina en ebullición prerrevolucionaria y antirromana es insostenible para el tiempo de Jesús. 3) Consecuente con su idea de un mesías judío, vengador de los opresores de su pueblo, Jesús habría propugnado el amor a los enemigos personales (*inimicus / ejthros*) pero el odio implacable a los enemigos del propio pueblo (*hastes / polemios*). Esta opinión ya fue defendida por C. Schmidt, en *Der Begriff des Politischen*, en 1932, pero es insostenible examinando el uso de la palabra griega *ejthros* en la Biblia de los LXX. Y, por supuesto, es necesario forzar mucho el sentido obvio de los textos y la interpretación que recibían ya en la tradición inmediatamente posterior. 4) Es legítima la lectura crítica de los textos de los evangelios y hasta la crítica ideológica de los mismos. Pero la crítica de Puente Ojea al evangelio de Marcos fuerza extraordinariamente el texto a partir de una idea preconcebida y desconoce o desprecia olímpicamente a quien no piensa como él. Sin duda que hay buenas razones para despotricar contra una literatura apologética carente de rigor e ideológica en el peor sentido. Pero me parece que Puente Ojea incurre en un dogmatismo y en una ideologización tan grave como la que crítica, aunque de otra orientación.

47- Cfr. RAFAEL AGUIRRE, *Reino, parusía, decepción*, Madrid 1984.

48- Este autor ha vuelto sobre el tema en reiteradas ocasiones, pero quizás el tratamiento más completo lo tiene en *Abba. «El mensaje central del Nuevo Testamento»*, Salamanca 1981, 17-90. Una detallada revisión crítica de los argumentos de Jeremías en J. SCHIOSSER, *El Dios de Jesús*, Salamanca 1995, 183-218.

49- R. MACMULLEN, *Roman Social Relations*, London-New York 1974: «La costumbre de abandonar a los niños no deseados está bien atestada en el Egipto romano... No es

que un niño no deseado muriese siempre. Abandonado en el estercolero del pueblo (y apareciendo registrado este lugar ya para siempre como el lugar de su nacimiento) podía ser recogido y puesto al servicio de una familia. Nada se desperdiciaba en el mundo antiguo, tampoco un niño abandonado» (13 s.). «Los siervos que obtenían la libertad podían verse obligados a dejar sus hijos en las casas de sus amos para que sirviesen durante décadas; era un intercambio, ya que muchos esclavos habían llegado a esta condición como un precio para salvar su vida cuando fueron abandonados por sus padres al nacer y criados por quienes les encontraron con el fin de venderlos más tarde» (92). Cfr. S. DIXON, *The Roman Family*, Baltimore 1992, 98-132.

50- J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona 1993, 342.

51- *The Religion of Jesus the Jew*, London 1993.

52- He tratado estos problemas en el artículo: «Los poderes del Sanedrín y notas de crítica histórica sobre la muerte de Jesús», *Estudios de Deusto XXX* (1982) 241-270.

53- Es lo que defiende J. D. CROSSAN con más claridad en su otro libro sobre Jesús, más pequeño y popular que el anteriormente citado, pero en el que aclara y desarrolla su pensamiento en algunos puntos: *Jesus. A revolutionary biography*, New York 1994, 123-158.