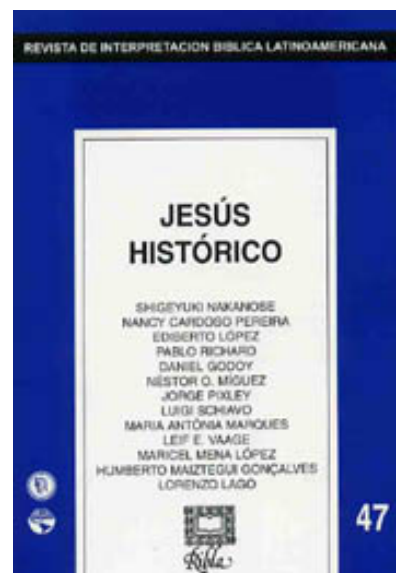




www.clailatino.org



Consejo Latinoamericano de Iglesias - Conselho Latino-americano de Igrejas



Contenido

Editorial - Shigeyuki Nakanose

Jesucristo latinoamericano - Tres posibles milagros y alguna poesía necesaria - *Nancy Cardoso Pereira*

El Jesús de la historia - Preliminares metodológicos - Ediberto López

Jesús taumaturgo - Elementos interpretativos - Luigi Schiavo

La fuerza espiritual del Jesús de la historia - *Para una nueva interpretación de los cuatro evangelios* - Pablo Richard

Roma, Palestina y Galilea en el siglo I - *Daniel Godoy*

¿Quién dicen ustedes que yo soy? - Néstor O. Míguez

Jesús de Nazaret también fue profeta - Jorge Pixley

Jesús y sus opositores - Shigeyuki Nakanose y Maria Antônia Marques

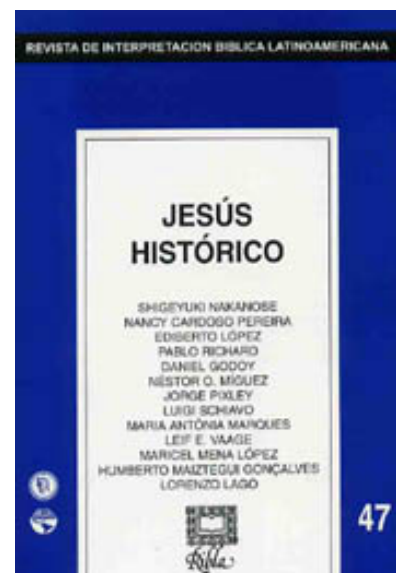
La pasión y la muerte de Jesús de Nazaret - Leif E. Vaage

Jesús en Egipto a partir de la tradición de Mateo - Maricel Mena-López y Humberto Maiztegui Gonçalves

El Jesús histórico – Consideraciones metodológicas y pastorales - Luigi Schiavo y Lorenzo Lago

Reseña

[El Consejo Latinoamericano de Iglesias](#) es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundada en Huampaní, Lima, en noviembre de 1982, creada para promover la unidad entre los cristianos y cristianas del continente. Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintiún países de América Latina y el Caribe.



Editorial

Shigeyuki Nakanose

Jesús nació en Galilea y en esa región pasó la mayor parte de su vida. Su fama creció rápidamente por Judea y región. Las personas pobres y marginadas se sintieron atraídas por su mensaje. En torno a su predicación, se formó un grupo de discípulas y discípulos. Jesús asumió el servicio de la justicia hasta el final. Él fue eliminado a causa de su práctica. Desde sus primeros seguidores y seguidoras hasta los días de hoy, surgen diferentes imágenes para definir quién es Jesús. En este número de RIBLA, presentamos una panorámica general que gira alrededor de la discusión sobre el Jesús de la historia e intentamos lanzar algunas perspectivas de cara a la continuación del debate.

Jesús es venerado de diversas maneras. Jesús es recordado por sus milagros y por haber tenido una madre virgen. Investigar fuentes históricas acerca de Jesús es muy difícil. La tarea de la lectura bíblica latino-americana es, en la visión de Nancy Cardoso Pereira, “desacralizar las pretensiones de control de Jesús y de sus textos y remojar la reflexión histórica y teológica con el rocío de las relecturas a partir de la realidad sufrida del continente”. El mayor milagro es percibir que el texto se hace carne en la realidad de hoy. ¡Dios continúa con nosotros!

Los artículos de Ediberto López y Pablo Richard son una ayuda para entender las diferentes fases de la investigación sobre el Jesús histórico. Ambos señalan la importancia de superar el cristo-centrismo y llegar a un bio-centrismo en la perspectiva del Reino de Dios. Y podemos ampliar, apuntando hacia una visión holística. El debate teológico necesita estar empapado de temas relativos a la justicia, a la paz, al hambre y a la destrucción de la naturaleza.

En América Latina la búsqueda por el Jesús histórico, considera los descubrimientos del Primer Mundo, pero no abdica de la opción hermenéutica por los pobres. En este sentido, el artículo de Daniel Godoy, *Roma, Palestina y la Galilea del siglo I*, trae algunos elementos sobre el imperio romano, a fin de comprender la realidad sociopolítica en medio de la cual nació la propuesta de Jesús.

La propuesta de Jesús nació a partir del contacto con la dura realidad de la vida cotidiana de su pueblo. Su profetismo surgió como denuncia de la realidad de opresión, impuesta por el imperio romano y por las autoridades religiosas de su tiempo. Los artículos de Néstor Míguez y Jorge Pixley evidencian que Jesús también fue profeta. El profetismo de Jesús se apoyó en su práctica cotidiana y se realizó mediante sus actos de curación y exorcismo.

Jesús fue considerado el mayor milagrero de su tiempo. Para Luis Schiavo, la actividad de curar era uno de los elementos esenciales en el ministerio de Jesús. Los milagros siempre incomodaron y suscitaron las más diversas opiniones e interpretaciones. La lectura de este artículo posibilitará el poder comprender las reacciones del pueblo respecto a Jesús. Él fue considerado hombre divino, mago y profeta. Los grupos dominantes lo acusaron de ser un loco (Marcos 3,21) y de hacer milagros por el poder de Belcebú (Mc 3,22).

En el centro de la vida y de la misión de Jesús, estaba el compromiso con las personas pobres, enfermas y marginadas. El artículo de Shigeyuki Nakanose y María Antonia Marques presenta a Jesús y a sus opositores. Muestra la crítica que Él hizo contra el legalismo y el nacionalismo de los fariseos y escribas, afirmando el valor de la vida, por encima de la Ley. Las críticas de Jesús contra el templo y las exigencias de impuestos abusivos, tocaron en la herida del sistema romano y judaico. La práctica de Jesús ponía en riesgo el prestigio de sus adversarios que tramaron su muerte.

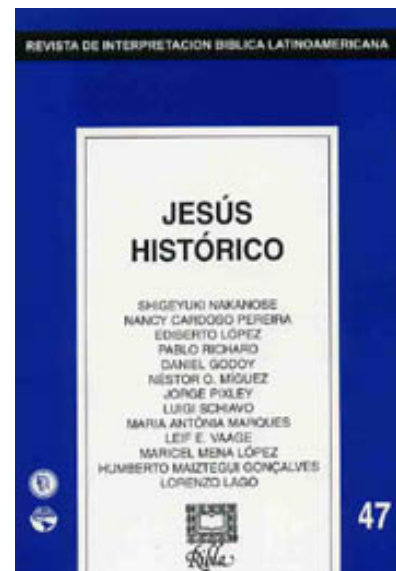
El artículo *La pasión y la muerte de Jesús de Nazaret*, de Leif E. Vaage, trae algunos elementos para ayudar en la comprensión de la muerte de Jesús de Nazaret. Lo que podemos saber con certeza es que Jesús murió crucificado. Intentando echar luces sobre este tema, el autor profundiza en los procedimientos del crucificado. Este tipo de muerte era cruel y muy común, arbitraria y anónima. Un castigo político y militar aplicado a los esclavos, criminales violentos y a los revoltosos contra el imperio romano. Concluye que los relatos de los evangelios son memorias de las comunidades.

En el intento de ampliar la reflexión, Maricel Mena López y Humberto Maiztegui Gonçalves, en el artículo de Jesús y las culturas, hacen un análisis de las tradiciones de Egipto en las narraciones de la infancia de Jesús (Mateo 2, 13-23). Se plantean algunas preguntas sobre el ocultamiento de las tradiciones de Egipto, en la historia de la investigación de las narraciones sobre Jesús. En la visión de la autora y del autor, es necesario reconocer que la tradición evangélica tuvo raíces en África. Lanzan el desafío de rescatar las tradiciones marginales.

Y por fin, una reflexión acerca del Jesús histórico en la pastoral. Los articulistas Luigi Schiavo y Lorenzo Lago, refuerzan la necesidad de aproximar el Jesús de la fe y el Jesús de la historia. El abordaje del Jesús histórico ayuda a relativizar las cristologías de las alturas, que niegan las raíces humildes y plurales. La pregunta por la historia, permite evitar el fundamentalismo y el escepticismo; ayuda a abrirse al diálogo y evitar una lectura desencarnada de las tradiciones cristianas y de sus fuentes.

En este número estaban programados otros dos artículos: uno sobre la pedagogía de Jesús y otro sobre las relaciones de Jesús con las mujeres y los niños. Habría sido una posibilidad de profundizar en lo cotidiano de Jesús. Sin embargo, debido a varios imprevistos, estos artículos no están listos. Lo lamentamos. Pero, está en sus manos algunas miradas y perspectivas acerca del Jesús histórico. Es un comienzo. Agradecemos a los biblistas que, a pesar de tener su agenda muy apretada, aportaron con sus ensayos para socializar la reflexión.

El Consejo Latinoamericano de Iglesias es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundada en Huampaní, Lima, en noviembre de 1982, creada para promover la unidad entre los cristianos y cristianas del continente. Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintidós países de América Latina y el Caribe.



Jesucristo latinoamericano - Tres posibles milagros y alguna poesía necesaria

Nancy Cardoso Pereira

¿Cómo garantizar una perspectiva histórica para alguien que es recordado por milagros y una madre virgen? Estas dos características están fuertemente presentes en la cultura y en la religión popular, sin necesidad de fundamentos y presupuestos históricos. Se alimentan de los textos del Nuevo Testamento de un modo irregular e informal, permaneciendo en formas siempre actualizadas de fiestas, dramatizaciones, rituales y rezos. Acojo el poema de Fernando Pessoa/Alberto Caeiro y organizo mis preguntas en forma de milagros 'robados'. ¿No es así que se hace teología en la periferia? ¿Robando milagros?

Un día en que Dios se había ido a dormir
Y el Espíritu Santo se preparaba para volar,
Él (Jesús) fue a la caja de los milagros y robó tres.
Con el primero hizo que nadie supiera que él se había escapado.
Con el segundo se creó eternamente humano y pequeño.
Con el tercero creó un Cristo eternamente en la cruz
Y lo dejó clavado en la cruz que hay en el cielo
Y sirve de modelo a las otras.
Después huyó hacia el sol
Y descendió en el primer rayo que apañó.
Hoy, vive en mi aldea conmigo.
Alberto Caeiro

1. El primer milagro: Jesús, escapado del cielo

Lo que interesa es la carne, el cuerpo y sus exigencias y damnificaciones. Religión es eso: la carne y sus variaciones, sus oscilaciones de dolor y de placer, los intercambios entre los cuerpos y sus líquidos vitales, de vicio y virtudes. El corazón de Jesús suspendido, en la pared; el corazón de Jesús expuesto, en la mesa; el corazón de Jesús, derramando sangre y agua; calendario en la casa del pueblo: cama, mesa y baño. Presente. Invoco al Cristo de todos los 'corcovados', monumentos de piedra y mirares perdidos en las alturas de todas las ciudades. Pregunto por las fiestas y sus regímenes de comidas, los días santos y sus excepciones.

Buen Jesús de la Lapa. Buen Jesús de los Navegantes. Buen Jesús de Iguape. Señor de los Pasos. Buen Jesús de los Perdones. Buen Jesús de la Piedra Fría...de Batatais...del Monte. Buen Jesús de los Afligidos. Del Amparo. Son nombres de ciudades y de devoción, de romerías y de romeros.

Los Buen-Jesús-de-cualquier-cosa y de-cualquier-lugar y la santidad de los fiesteros y sus teatros interminables e inmemoriales de días fijos. La combinación de lo antiguo y de lo nuevo, lo tradicional del coro y lo pornográfico del plástico en la ropa de fiesta y su Bandera. Las rutas trazadas por las romerías de las antiguas villas y los trazados de romería hecha turismo de ocasión. El Jesús guerrillero, hecho Che Guevara de inequívocas barbas y el Jesús de los campos de barbas empolvadas y todas las imágenes de los libertadores no liberados de este continente.

Oxala Obocum: Niño Jesús de Praga. Oxalá Dacum: Sagrado Corazón de Jesús. Oxalá de Orumiláia: Espíritu Santo o Santa Lucía... disfraz y pose, trance de los orixás de Africa y sus antepasados de evangelizaciones inacabadas, mal hechas y violentas. El niño Jesús que es Exu, en la santería de Cuba, goloso de dulces y travesuras.

La simetría temporal de la astrología que aproxima a Aries. Pascua y Resurrección. Barullo de carismáticos católicos y católicos carismáticos. El Jesús encadenado en pentecostales, cadenas –de liberación, de salud, de prosperidad–.

Dos fiestas cristianas recortan el calendario: navidad y pascua. El misterio del nacer y del morir. Entre las dos fiestas principales: ¡el carnaval!

En el carnaval es así: el cuerpo finge que no conoce el tiempo y su paso. El ritmo, la máscara, la noche dentro del día, el permiso de lo permisivo aunque sea por la televisión, aunque sea como horizonte posible. La carne que se pierde en la carne, en la parrillada con la familia en la playa, la carne de otro cuerpo ofrecido como consuelo para la finitud de mi carne; el riesgo en el rostro, el brinco del zapato, aguja que me hace erguir en la multitud; sombreros y máscaras, excrementos y gusanillos. Mentiras que el cuerpo narra, verdades de la carne que resiste a ser predestinada al flujo de los días. Cuarenta días para dejar que pase de la carne a la vibración del carnaval y sus rituales frenéticos y repetidos, sin sentido y con sentido, del cuerpo que finge desconocer sus límites.

Y llega la Pascua. Entre novísimas estrategias del comercio del chocolate y tradiciones antiguas de la Pasión del Señor, el cuerpo desconoce las señales. El poder endulzado y entorpecedor del chocolate insiste en envolver los textos de la Pasión.

En los bordes de las ciudades. En el margen imposible entre lo urbano y lo rural, pequeños grupos de fieles insisten en sus marchas, máscaras, tonadas y versos. Pequeños festivales que ni son cristianos ni 'no-cristianos': amalgamas de fiestas ibéricas, traídas de lejos, estilizadas o reinventadas. Lo antiguo y lo nuevo balancean el cuerpo; la rodilla raya la piedra con la promesa, las calles son pintadas con flores en tapetes sinuosos, las ventanas se abren en lienzos de seda. Procesión del Señor Muerto. Las paradas teatrales y el texto bíblico recortado, montado, escenificado..

Pasión y fe

Tavinho Moura y Fernando Brandt

Ya suena la campana, suena en la catedral
Y su sonido penetra todos los portales
La iglesia está llamando a sus fieles
Para rezar a su Señor
Para cantar la resurrección
Y sale el pueblo por las calles a cubrir
De arena y flores las piedras del suelo
En los balcones veo las jóvenes y los lienzos

En cuanto pasa la procesión
Alabando las cosas de la fe
Navegar a vela, navegué
En el mar del Señor
Allí yo vi la fe y la pasión
Allí yo vi la agonía de la barca de los hombres
Ya suena la campana, suena en el corazón
Y el pueblo pone a un lado su dolor
Por las calles variopintas de todo color
Olvida su pasión
Para vivir la del Señor

De nuevo el cuerpo y sus cualidades necesarias. Ahora experimenta el límite, la agonía de la barca de los hombres. Dice la canción que también por Pascua, el pueblo deja de lado su dolor, olvida su pasión, para vivir la del Señor. No sería un festival de alienación –superadas todas las argumentaciones insuficientes y estrechas, bajo el carácter unívoco de alienación de la religión_. Olvidar, colocar a un lado es experiencia sobre las cualidades, nominación de sí mismo por la identificación como el dolor del otro/otra. Las procesiones del Señor Muerto se ofrecen como palabras de texto en carne y hueso, exponen el dolor de toda la gente y deja espacio para cada dolor en particular. Teatro necesario. Metáforas: el texto abierto a múltiples interpretaciones. Los rituales de dolor están bien delineados y son más persistentes. El día de la resurrección sobrevuela con dificultad la expresión ritual y termina sucumbiendo a los atractivos de chocolate.

Así el Jesús escapado del cielo: mucha cosa al mismo tiempo. Para la lectura bíblica latinoamericana, queda el desafío de abandonar los formatos catequéticos y sus *inmovilismos psíquicos*, *reproducciones permanentes*, *las firmezas teóricas* y *las paradas arquetípicas*; renunciar a la consecución de los orígenes originarios de los textos originarios de los evangelios y abandonarse a la vertiginosa tarea dialogal y polifónica del mirar antropológico sobre la literatura y sus recepciones. Imprevisibles. Irregulares. Un Jesús escapado del cielo.

2. El segundo milagro: eternamente humano y pequeño

Más allá de teologías sistemáticas, más allá de las dogmáticas y metafísicas, más allá del texto encuadrado por metodologías, el Jesús latinoamericano realiza el primer milagro de Jesús escapado del cielo del poema de Fernando Pessoa/Alberto Caeiro: escapa de los intentos de control y se realiza como lenguaje, deshaciendo las intencionalidades de un proyecto de evangelización/colonización opresora y se va mezclando con otras figuras, otros mitos, otras posibilidades y rituales diversos.

Más que una teología de la hermenéutica del símbolo –decía Dussel- que se agota en la identificación de la cultura popular como forma de resistencia, el desafío de una teología de la liberación, continúa siendo el de disolver las fronteras eclesiológicas y cristológicas, rechazando cualquier triunfalismo cristiano latinoamericano y re-situando la religión de Jesús en la relación. No se trata del sincretismo limpio y sutilmente violento de las inculturaciones, que perpetúan la conversión e inserción de lo sagrado de los otros en la ordenación tolerante de la cristiandad. Significa percibir la religión de Jesús, como una religión entre otras, entender la tradición de Jesús de manera plural, descentrada, fragmentada y conflictiva.

Quizás la pregunta por el Jesús histórico tenga también un tanto de poesía, de desencanto con el cielo de las teologías sistemáticas y el robo/apropiación de algunos procedimientos metodológicos de la historiografía, que puedan devolver el niño Jesús a lo humano, no necesitar el discutir a Jesús con el Cristo de la Fe y ampliar y hasta incluso fisurar el simulacro sacrificial del cristianismo hegemónico.

Pero no hay garantías metodológicas que separen la movilidad de lo que se estudia: hablar de Jesús es hablar de religión. Es posible recuperar la geografía humana y política. Es posible trazar aproximaciones antropológicas y sociológicas. Es posible también exponer amuletos e íconos. ¡Todo es religión! Y la historia que fue hecha va a ser la historia de los imaginarios y sus recepciones. Lenguaje: lo que el cristianismo dice de palabra, se hace carne. Cultura. La teología se libera de la teología y necesita ser poéticamente re-inventada en una relación de ruptura y de continuidad, tradición y con-tradición con las exigencias dogmáticas y exegéticas de turno.

Para comprender la religión, es necesario entender el camino del lenguaje y sus materialidades de objetos y ritos. Religión es interpretación –como traducción y performance. Hacer historia de/con la religión es hacer la historia de la

interpretación de los sistemas de interpretación.

Para la teología latinoamericana la vitalidad está en la liberación de la teología y el desplazamiento del discurso sobre Jesús de las manos centralizadoras de los teólogos hacia la vitalidad de la investigación histórica y arqueológica. En este sentido, se supera toda necesidad de re-inención de la autoridad bíblica reflejada en sí mismo- sea en forma de la búsqueda dogmática y sus coincidencias metafísicas, sea en la forma de búsqueda dogmática y sus coincidencias metafísicas, sea en búsqueda del original originario de fragmentos de filólogos y sus tests y carbonos de comprobación. Jesús está presente en la cultura latinoamericana, de un modo literal y desencontrado, para más allá de los textos, presente en las creencias y en los festejos, en las contradicciones de los credos y sus hibridaciones.

La tarea de la lectura bíblica latinoamericana es la de desacralizar las pretensiones de control de Jesús y sus textos – sea dogmático o exegético, histórico y arqueológico- y remojar la reflexión histórica y teológica de la humedad de las relecturas a partir de la realidad sufrida del continente.

Vos sos el Dios de los pobres
El Dios humano y sencillo
El Dios que suda en la calle
El Dios del rostro curtido.
Por eso es que te hablo yo
Así como habla tu pueblo
Porque sos el Dios obrero
El Cristo trabajador.
-Misa campesina, Nicaragua-

3. El tercer milagro: Un Cristo eternamente en la cruz, fijado en la cruz que hay en el cielo y sirve de modelo a las otras.

“Brasileños y latinoamericanos hacemos constantemente la experiencia del carácter postizo, inauténtico, imitado, de la vida cultural que estamos llevando. El gusto por la novedad terminológica y doctrinaria, prevalece por encima del trabajo del conocimiento, y constituye otro ejemplo, ahora en el plano académico, del carácter imitativo de nuestra vida cultural”.

Convivimos con este sentimiento de inadecuación; un desaliento nos persigue: ¿qué constituiría un pensamiento original, una investigación auténticamente latinoamericana? Desde siempre somos consumidores de teologías de las metrópolis: escogemos un teólogo (o teóloga) y reproducimos exhaustivamente lo que él afirma, su ética, su estética, su cristología, sus métodos... y nos sentimos más seguros así, bajo la sombra de la investigación de las metrópolis (puede ser en inglés, francés o alemán...italiano o español –¡desde que venga de España!).

Lo máximo de autonomía y libertad que desarrollamos es la de escoger el original, y lo máximo de aprobación, lo tendremos cuando producimos copias idénticas, revelando la capacidad imitativa y la pretensión de distinción por la proximidad con el modelo.

Hasta que la teología de la liberación nos invitó al latinoamericano e insistimos en que era posible hacer teología en portugués y en español de este lado del Atlántico. ¡El alivio fue enorme! No fuimos autorizados a desistir de los clásicos, ni tampoco con largas citas...pero abrióse un espacio de creación y consolidación de una teología con los pies en el suelo de las realidades latinoamericanas. El fetiche simplista de los nacionalismos, el elogio mecánico de las tradiciones autóctonas y populares y las adaptaciones didácticas de viejos catecismos, reveló siempre el peligro del populismo que llevaba al retroceso: “un discurso teológico que, habiendo sido de liberación en momentos de libertad relativa, se vuelve reformista...proponiendo graves errores estratégicos”.

Para entender las relaciones entre los rigores del método histórico-crítico y las antipatías rigurosas de la religión, tengo el gusto de recordar el encantador texto de Alfredo Bosi en el libro *Literatura e resistencia – Camus en la fiesta del Buen Jesús (con respecto al cuento O exilio e o reino)*.

Un ingeniero francés se fue para Iguape, a fin de coordinar las obras de la construcción de un canal y la represa. Entre el bosque y el mar el ingeniero no tuvo cómo refugiarse en sus cálculos y mapas, cuando fue cruzado por la gente del lugar y el ‘Bom Jesús de Iguape’ (una imagen en una caverna; la devoción exige la ida hasta la gruta y

recoger un pedazo de piedra. El milagro consiste en que la roca siempre se recompone: es la piedra que brota...el milagro). Conoció a un negro y se acercó a él y por su medio, va adentrándose en el lugar: las costumbres, los aromas, las fiestas y al fin...la promesa. El negro, conocedor de la técnica de las 'feijoadas' – le hace la promesa de llevar una enorme piedra desde la gruta hasta su casa, en la víspera de la fiesta del 'Bom Jesus' (que es el día de San Jorge, una mezcla con las fiestas del candomblé en la cual el negro enseña al francés a no quedar con los brazos cruzados en la fiesta del santo: ¡Suelta los brazos, deja venir al santo!). El ingeniero no comprende la fe: el hombre que vino a la ciudad a traer los beneficios de la técnica, comienza a ser invadido por una sensación de perplejidad. Llega el día de la fiesta y el negro cumple su promesa. Toma la enorme piedra y comienza su camino hasta la casa. El francés acompaña al negro en su caminata y va observando el cuerpo que se curva frente al absurdo peso de la piedra y de la promesa. No entiende. Pero mira. Gravedad y gracia. No encuentra sentido alguno... sin embargo encuentra sentido a todo lo que había conocido hasta allí. El negro es derrotado por la piedra. Fracasa en su ejercicio; es un fracaso frente a los ojos del europeo. Derrotado por la piedra el negro es llevado lejos de la procesión y el francés asume la piedra y el peso y lleva hasta el final la religión del otro y sus milagros de promesas sin razón. Alfredo Bosi señala: para el negro el milagro lo situaba en una verticalidad entre la piedra y la divinidad, en un movimiento de suspensión: gravedad y gracia ¡He aquí el milagro! Para el francés el milagro consistió en el movimiento de horizontalidad y de profunda solidaridad –no con las creencias del negro...sino con su dolor, con sus motivos y su performance. De cualquier manera el milagro aconteció y el francés recibió la invitación: ¡sienta con la gente! Como signo de quien sintió el peso gravedad y gracia- sin necesitar creer/describir/ /agotar los motivos.

En el prólogo de *O Jesús histórico*, Crossan indica de cara a las dificultades de la investigación: historiadores que afirman que la investigación del Jesús histórico es inviable y teólogos que argumentan ser investigación exonerada. Si insistimos en la pregunta por la madre virgen & los milagros, tendríamos que buscar algún atajo metodológico entre lo inviable y lo exonerado. Este atajo metodológico es señalado por el mismo Crossan, el cual presenta las palabras atribuidas a Jesús en los Evangelios, ni como lista para ser leída, ni como sermón a ser predicado...sino como acontecimiento, realización: "son una composición a ser tocada y un programa a ser ejecutado".

La lectura latinoamericana quiere ser uno de estos senderos, uno de estos toques. Esta hermenéutica y su historiografía reconocen en sí mismas las dificultades de los/las historiadores/as de las zonas periféricas y de las ambigüedades metodológicas marcadas por la dependencia cultural. En una realidad encharcada de religión, esta hermenéutica reconoce la pertenencia social de la investigación historiográfica, desconfía de las promesas puras y milagrosas de las ciencias y sus metodologías inmaculadas y asume su compromiso con una historia militante, crítica de lo contemporáneo y atravesada por conflictos y dialéctica, y por eso mismo se alimenta y dialoga con las investigaciones pero reafirma el suelo de la realidad latinoamericana como lugar privilegiado para la historicación e historicidad de Jesús.

Todo esto porque la lectura latinoamericana quiere mantener el texto vivo, húmedo, hablante...¡para más allá de las cuestiones metodológicas! En la relación entre la gravedad de las intervenciones metodológicas y la gracia mezclada de alienación-resistencia, la lectura latinoamericana insiste en una espiritualidad liberadora, que no pide el sacrificio del texto ni la reducción de su complejidad, ni bendiciones o fetiches de la religión de consumo...pero acepta vivir esta mística del desorden que ordena la investigación sin matar el texto. ¡He aquí el milagro! El texto se hace carne en la realidad.

Esta realidad, caldero de luchas de clase y etnias, obliga al texto a mostrar sus conflictos: el campesinado periférico, el imperialismo y sus abusos de poder, lo cotidiano de la pobreza (hambre, locura, enfermedad), la marginalidad y el abandono de mujeres y criaturas, a re-inención de formas de convivencia y de compartir.

Y la lectura latinoamericana escoge, elige, prefiere...¡sin miedo de ser feliz! Selecciona a partir de las preguntas de la realidad, asume el sudor del método –¡uno cualquiera!- y el sudor del/de la biblista que equilibra historia, sociología, arqueología, antropología, geografía. Lejos de ser una aproximación simple de escenarios próximos o yuxtaposición de semejanzas, la piratería exegética y la hermenéutica de América Latina re-inventa el escenario y el contexto del contacto cultural del texto con la realidad, asumiendo y abriéndose a la pertenencia social de la investigación y del/de la investigador/a.

En la tensión entre gravedad (método) y gracia (espiritualidad), la religión de Jesús y su evangelio se hace carne y habita sensualmente entre nosotros: eternamente humano y pequeño. ¡He aquí el milagro! Dios con nosotros.

Nancy Cardoso Pereira

Pascua del 2004

'Corcovado': Imagen de Cristo, situado en la cúspide del monte "Corcovado" en Río de Janeiro (Brasil) . Lugar turístico por excelencia en Río, dominando toda la ciudad. (N. del T.)

<http://www.ufsm.br/roth-infogravuras/cheguevara.texto.htm>

A história de Canudos : [http://www. Portfolium.com.br/antonio.htm](http://www.Portfolium.com.br/antonio.htm)

www.xapana.com.br/oxala.htm

Impresiones sobre las religiones de origen africano en Cuba
<http://www.ufma.br/canais/gpmina/Textos/16.htm>

Huevos, máscaras y fuego de pascua, carnaval y Pentecostés
<http://www.portodoceu.terra.com.br/filorelig/artesimbolismo-1004.asp>

Betto versus Marcelo: quien pierde es Jesucristo
<http://www.oindifernanviduo.com/idiotice/idiota17.htm>

Sobre las categorías universales, <http://www.iis.com.br/^mporto/bonfatti.html>

Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo*, São Paulo, Brasiliense, 1980, p.17.

Carlos Rodrigues Brandão, *Os deuses do povo*, p.16.

Enrique Dussel, *Caminos de libertação latino-americana*, Vol.4, São Paulo, Paulinas, 1985, p.283.

M. Canevacci, *Sincretismos – Uma exploração das hibridações culturais*, São Paulo, Studio Nobel, 1996, p.14.

Juan Luís Segundo, *Liberación de la teología*, New Cork, Orbis Books, 1976.

Rafael Aguirre, citado en Teófilo Cabrestero, *Relevancia para América Latina de la figura de Jesús en los estudios de Crossan*, en : <http://www.sjsocial.org/relat/relat.htm>, título 178

Roberto Schwartz, "Nacional por subtração", en *Cultura Brasileira-tradição-contradição*, Rio de Janeiro, Zahar/ Funarte, 1987, p.93-94.

Enrique Dussel, *Caminhos de libertação latino-americana*, p.283.

Alfredo Bosi, *Literatura e resistência*, São Paulo, Companhia das Letras.

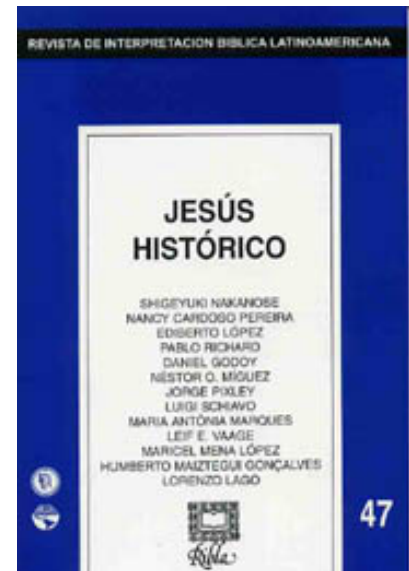
J.D.Crossan, *Jesús histórico – A vida de um campoês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, Imago, 1994, p. 26.

J.D.Crossan, *Jesús histórico*, p.25.

C. F. Cardoso, H.P. Brignoli, *Os métodos da história*, Rio de Janeiro, Graal, 2002, p.63.

El Consejo Latinoamericano de Iglesias es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundada en Huampaní, Lima, en noviembre de 1982, creada para promover la unidad entre los cristianos y cristianas del continente. Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintidós países de América Latina y el Caribe.





El Jesús de la historia - Preliminares metodológicos

Ediberto López

Abstract

This article is a review of the historical Jesus quest from a methodological perspective. It summarizes the state of knowledge about the historical Jesus since the Enlightenment, passing through the history of source criticism, form criticism, existentialist hermeneutics, the sociological quest and a summary of this approach in Latin America.

Una de las áreas en que la historiografía ha tenido más impacto para los estudios del Nuevo Testamento, ha sido en el análisis de los evangelios y la búsqueda del Jesús histórico detrás de los relatos evangélicos. En la academia se ha dividido la búsqueda investigativa sobre Jesús como un personaje en tres fases: (1) la primera fase junto al desarrollo de los métodos histórico-críticos, (2) la segunda fase literaria, (3) la tercera fase con las herramientas de la sociología y la antropología.

La primera fase: del Jesús dogmático a la deconstrucción

La primera fase de los estudios sobre el Jesús histórico, se remonta al surgimiento de la conciencia histórica que comenzó con la ilustración. La ilustración desarrolló una hermenéutica de la sospecha contra la confesionalidad de las iglesias con un escepticismo visceral. Este proceso es acompañado, con una revolución en la teoría del conocimiento en las ciencias naturales y las ciencias humanas, que cuestiona la veracidad del dogma cristiano. La deconstrucción de la autoridad del dogma y las iglesias, van unidas a las luchas para crear un espacio secular y autónomo en occidente. Uno de los objetos de este ambiente fue la separación del Jesús de la historia, del Jesús del dogma y la tradición. En este periodo no es suficiente lo que la tradición y el dogma afirman de Jesús. Se requiere

una verificación en las fuentes primarias.

Este ambiente fue acompañado por el surgimiento de la crítica historiográfica en los estudios de los evangelios sinópticos. El desarrollo de la conciencia histórica y las teorías sobre las relaciones entre los evangelios sinópticos entre sí y con el evangelio de Juan, creó las bases para una comprensión histórica de los evangelios. Se abandonaban las comprensiones de la tradición de la iglesia por nuevas comprensiones basadas en un análisis literario e histórico de los materiales en los evangelios. Hubo una serie de afirmaciones que surgen en este periodo: (1) Jesús tiene que situarse históricamente en su contexto judío en la Palestina del periodo romano, (2) cualquier elemento que las tradiciones primarias presenten con algún carácter milagroso, se rechazan como parte del imaginario mítico del contexto judío y grecorromano de la antigüedad, (3) se requiere una teoría literaria coherente que nos ayude a discernir qué proviene de las capas más antiguas del cristianismo primitivo versus las versiones confesionales posteriores –una teoría de las fuentes literarias._

Varios asuntos sobre los estudios del Jesús histórico se dirimieron en este período de las investigaciones sobre el Jesús histórico. El primer asunto que se abordó fue la necesidad de que cualquier idea sobre Jesús de Nazaret que fuera histórica y crítica tenía que relacionarse con los judaísmos de la época. Un segundo asunto que se dirimió, a mi entender, debido al espíritu del racionalismo, fue la negación de la historicidad de todas las historias de milagro, como elementos culturales míticos de los cristianos originarios. Un tercer asunto que se comenzó a dirimir fue la separación de los materiales en los evangelios entre relatos que podían rastrear al periodo de Jesús de Nazaret, de los relatos posteriores que reflejaban la teología de las comunidades que produjeron los evangelios. Esta fase literaria fue más detallada.

En esta fase literaria, se deconstruyó literariamente los evangelios para establecer qué tradiciones representaban las capas más antiguas, que podrían representar dichos y hechos de Jesús como personaje histórico. El reconocimiento de la relación de dependencia entre los evangelios sinópticos y su relación con el evangelio de Juan, la prioridad de Marcos, el descubrimiento de la fuente común entre Mateo y Lucas adicional a Marcos, y la estratificación de los materiales de Marcos en géneros literarios apuntó a un reentendimiento de las tradiciones de los evangelios sobre el Jesús de la historia.

En el siglo 19, Karl August Hesse se dio cuenta de la tensión entre los evangelios sinópticos y el evangelio de Juan. Hesse trató de explicar esta tensión y disimilaridad alegando que Jesús tuvo dos estadios en su mesianismo, un estadio popular (sinópticos) y un estadio superior que sólo se revela en Juan. Obviamente, esta explicación no se sostuvo en las ciencias bíblicas. Pero se aclaró la naturaleza del problema literario, teológico e histórico entre el evangelio de Juan y los evangelios sinópticos. La solución que se le dio al problema ha sido descartada posteriormente, pero planteó el problema. Juan y la tradición sinóptica muestran tantas inconsistencias mutuas que la mejor explicación es que ha habido un proceso de interpretación de las tradiciones acerca de Jesús que han llegado a nosotros desde distintas ópticas, Juan, por un lado, y a los evangelios sinópticos, por el otro. En ese contexto se le dio prioridad al Jesús sinóptico como una fuente más cercana al Jesús de la historia y se entendió que el Jesús juanino era una interpretación teológica secundaria de la comunidad juanina.

El evangelio de Juan se convirtió en un lugar fecundo para la discusión sobre la historia del cristianismo primitivo. Christian H. Weisse alegó que las diferencias entre Juan y Marcos eran enormes. En Marcos, Jesús no habla esencialmente de su persona, pero el Jesús juanino articula un discurso que constantemente tiene un peso cristológico. Alegaba Weisse que Juan había puesto la teología del evangelista en la boca de Jesús. En este mismo espíritu de los tiempos en el siglo 19, Bruno Bauer señaló que el evangelio de Juan no era otra cosa que una obra de arte._

Otro elemento que ha colaborado con el desarrollo del análisis historiográfico de los cristianos originarios, fue la teoría literaria de la prioridad de Marcos en el siglo 19. Christian H. Weisse presentó la teoría de que Marcos era el evangelio más primitivo. Señaló los siguientes argumentos a favor de esta teoría: (1) Marcos es más sencillo que los evangelios de Lucas y Mateo; (2) Mateo y Lucas tienen un plan común sólo cuando siguen a Marcos, pero cuando se apartan de éste, no siguen un orden común; (3) los acuerdos entre Mateo y Lucas son con Marcos, (4) en aquellas partes que Mateo y Lucas tienen materiales que no están en Marcos, el acuerdo sólo es en léxico, pero no en orden. Lo que no se imaginaba Weisse, era que esto iba a minar la posición tradicional sobre el autor de Mateo, pues si Mateo necesitó una fuente como Marcos, fue sólo porque no eran un testigo ocular de su narrativa. Por lo tanto, Mateo tenía que ser una obra anónima, posiblemente del judeocristianismo a finales del primer siglo. En términos de una historia, tendríamos con esta teoría una complicación mayor de la historia de los cristianismos originarios. Las tradiciones más antiguas representarían a (1) Jesús, sus discípulos y los hechos alrededor de la vida de Jesús, (2) enseguida estarían las tradiciones pospascuales, (3) luego vendría la etapa en que estas tradiciones pasaran a nuevos discípulos de los discípulos y, finalmente (4) llegaríamos a Marcos. Marcos, comparado paralelamente con

Mateo y Lucas, nos daría un vistazo de los procesos a través de los cuales las tradiciones crecieron y fueron enmendadas en virtud de las nuevas situaciones sociales y pastorales de las comunidades de Mateo y Lucas. Claro, que este proceso de comparación para ver a cada autor como un intérprete de las tradiciones recibidas, tendría que esperar a los trabajos de la historia de la tradición que discutiremos más adelante.

El reconocimiento de que Mateo y Lucas comparten una serie de materiales que no se encuentran en Marcos pero que tienen un orden distinto en Mateo y Lucas, dio origen a la teoría de la fuente Q. Q es el nombre que los especialistas bíblicos le dieron a los materiales comunes entre Mateo y Lucas que no están en Marcos. Los materiales comunes entre Mateo y Lucas son tan similares y a su vez están organizados de manera tan diversa por cada uno de estos evangelios, que una de las explicaciones que se les ha dado es que Mateo y Lucas, independientemente uno del otro, utilizaron una fuente común, esencialmente de dichos de Jesús.

En términos de que Q sea un documento y no varias fuentes, tenemos varias razones para creer que tenemos una tradición escrita de un grupo entre los cristianismos originarios. Primeramente, una vez que uno le quita a Mateo su estructuración secundaria de los materiales, uno nota que los materiales comunes entre Mateo y Lucas siguen un orden común. Esto significa que ambos, Mateo y Lucas, posiblemente tenían un documento común que Mateo esencialmente organizó dentro de la estructura de discurso/narrativa de su evangelio. Lucas, por su parte, estructuró la tradición de Q alrededor de la narrativa de Marcos y de sus propios materiales, los cuales intercaló con los materiales de Q usando un viaje de Galilea a Jerusalén como recurso literario para intercalar los dichos de Jesús encontrados en Q y en su fuente propia.

La aceptación de Q como una de las fuentes de Mateo y Lucas nos llevó a la teoría de las dos fuentes. Algunos especialistas piensan que Q es el documento hipotético más antiguo del cristianismo que nos da un legado de las enseñanzas de Jesús. Q se escribió en griego. Gerd Theissen alega que por lo menos el contexto socio-histórico de la narrativa de las tentaciones de Jesús es correlativo a la crisis con Calígula, a principio de la década de los 40 d.C. Si este es el caso, Q representa las tradiciones acerca de Jesús a la misma vez que se está dando el ministerio de San Pablo. Esto implica que Q sería el documento sobre las tradiciones de Jesús más antiguo, si Theissen tuviera razón, serían tradiciones de Jesús en griego a diez años de la resurrección. Pero una mirada a Q nos muestra una historia más compleja. Parece que Q conoce la destrucción de Jerusalén en el año 70. En ese caso, tendríamos un documento paralelo a Marcos pero con una tradición alrededor de dichos de Jesús y sus intérpretes entre los cristianos originario. La hipótesis sobre Q significa que los evangelios de Mateo y Lucas tienen un piso de tradiciones adicionales a Marcos, que es Q.

En términos de la historia de las tradiciones, Q implica que parte de la tradición evangélica tiene un piso adicional. Esto significa que podemos separar hipotéticamente los relatos de Q y situarlos histórica y sociológicamente. La tradición tiene un nuevo nivel de significado y un nuevo contexto vital, el de Q y su comunidad.

Julius Wellhausen (1844-1918) fue otro pionero del desarrollo de la historiografía bíblica. Alegó que las tradiciones de los evangelios consistían en pequeñas unidades e historias que fueron unidas unas a otras por editores que redactaron los evangelios. A su vez planteó que estas unidades primitivas interactuaban con materiales secundarios. Por lo tanto, se podían separar las capas de distintas tradiciones en los evangelios.

Wilhelm Wrede (1859-1906) le dio mayor contenido a la posibilidad de separar las distintas capas de tradiciones en los evangelios sinópticos, especialmente en lo que ya se entendía como el evangelio más antiguo, Marcos. En 1901, Wrede escribió un libro titulado, *El secreto mesiánico en el evangelio de Marcos*. En este libro, Wrede cuestionó la intención histórica del evangelio de Marcos, alegando que el secreto mesiánico es un recurso teológico literario para explicar a Jesús como el mesías judío en la comunidad de Marcos, a pesar del silencio sobre la identidad mesiánica de Jesús en los relatos prepascuales. Este silencio se explica con el secreto mesiánico. En Marcos, Jesús mismo prohibió la revelación de su identidad hasta luego de la resurrección. Wrede cuestionó el orden cronológico del evangelio de Marcos, alegando que éste une sus escenas con simples «después», «y», «entonces», e «inmediatamente». Marcos poseía una serie de historias de Jesús que él editó en un orden creado artificial y teológicamente. Esto implica que podíamos deconstruir el evangelio más antiguo y separar las tradiciones previas a Marcos del evangelio final. Esta separación en capas literarias a su vez, implicaría un nuevo contexto vital para las tradiciones que Marcos recibió de los cristianos previos a él. Todo esto complicaba los estudios sobre Jesús de Nazaret. Era obvio que no podíamos encontrar a Jesús de Nazaret en los textos de los evangelios claramente. Había que hacer una estratificación literaria que incluía dos fuentes: Marcos y Q previos a la versión de Mateo y Lucas. Pero Jesús no era evidente en Marcos y en Q, porque estos representaban interpretaciones teológicas de sus comunidades sobre la persona de Jesús que requerían un trabajo de estratificación literaria, que finalmente nos permitiría tener un vistazo sobre los dichos y hechos de Jesús como personaje de la historia. Obviamente, quedaba claro que una biografía sobre Jesús de Nazaret era imposible.

La segunda fase sobre Jesús de Nazaret: la crítica de las formas y la hermenéutica

Una segunda fase sobre la investigación, para poder separar literariamente los materiales de los evangelios, para llegar al nivel más antiguo y cercano a Jesús se llevó a cabo durante el siglo 20. Los trabajos iniciales surgieron de una nueva metodología que se clarificó en ese siglo: la historia de las formas. Martin Dibelius y Rudolf Bultmann enriquecieron la posibilidad al catalogar las perícopas en géneros literarios específicos. Estos géneros literarios nos permitían separar el relato básico en las perícopas, del crecimiento que habían recibido a través del tiempo y que eran secundarias o redundantes al género literario. Los géneros literarios fueron identificados con distintos contextos sociológicos, lo que nos permitió comprender estos relatos identificados por su género, en un trasfondo histórico-social. Dentro de este proceso, Rudolf Bultmann propuso un primer criterio para discernir las tradiciones evangélicas en su nivel más antiguo, el criterio de disimilaridad. Bultmann desarrolló el criterio de la disimilaridad como una de las maneras para establecer la probabilidad histórica de que un dicho de la tradición fuera de Jesús. Este criterio consistía en afirmar que podíamos estar seguros de que un dicho proviene de Jesús, si el mismo era disimilar, tanto al judaísmo contemporáneo a Jesús como a la fe de la iglesia primitiva. A través de este método literario e histórico, llegábamos a un núcleo certero de dichos de Jesús, cuando podíamos evidenciar que una tradición adscrita a Jesús, difería tanto de los cristianismos primitivos como de los judaísmos contemporáneos a Jesús. El valor de este procedimiento, consistía en darnos criterios para poder separar los dichos de Jesús de Nazaret, de los dichos que se le adjudican en la tradición sinóptica.

Joachim Jeremias dedicó gran parte de su vida a la investigación del estrato jesuístico de la tradición. En su libro *Las Parábolas de Jesús*, alega que éstas han sufrido una evolución literaria debido a los usos de que fueron objeto por la iglesia primitiva, así que si queríamos ir al estrato más antiguo posible, había que quitarle los estadios literario (capas) secundarios a las mismas. Alegaba Jeremias, que las capas secundarias a las tradiciones de Jesús eran las siguientes: (1) La traducción de las parábolas al griego, (2) modificaciones culturales; uso del equivalente judío en el mundo griego, (3) adornos literarios, (4) influencia del Antiguo Testamento y de materiales populares, (5) el cambio de auditorio del nivel más antiguo al nivel de los evangelistas, (6) el uso de las parábolas para la parénesis de la iglesia, (7) la influencia de la situación de la iglesia, como por ejemplo, la demora de la parusía, la agenda de la iglesia misionera y las normas de dirección de la comunidad (8) la alegorización de tradiciones de Jesús que ya no se entendían y que requirieron una clave hermenéutica, (9) el marco redaccional en que los evangelistas editaron los materiales que habían recibido de la tradición. Una vez los lectores quitaban todas estas tendencias literarias en los materiales, tendríamos materiales muy cercanos a la misma voz de Jesús (*ipsísima verba Jesu*). Claro, esto último era una falacia literaria, pero se había presentado un instrumento literario para separar los materiales y llegar a un núcleo de dichos del Jesús de la historia.

Algunos de estos elementos secundarios han sido cuestionados por los académicos subsiguientes, tales como el famoso problema del retraso de la parusía. Pero esencialmente, Jeremias lo que nos dio fue una lista de elementos secundarios, en las tradiciones evangélicas que podíamos separar de éstas, para quedarnos con un núcleo de las tradiciones más antiguas y así poder acercarnos a los dichos de Jesús. Para Jeremias, una vez se eliminan estos desarrollos literarios secundarios, posiblemente se ha llegado al estadio más antiguo de dichas tradiciones.

Norman Perrin, discípulo de Rudolf Bultmann y de Joachim Jeremias, añadió un criterio adicional para determinar los dichos del Jesús histórico: el criterio de coherencia. Este criterio plantea que tenemos razón para creer que una tradición o un dicho procede del Jesús histórico si es coherente con los dichos que ya hemos establecido, a través del método de disimilaridad. No quieren decir estos investigadores que tengamos los dichos exactos de Jesús, el *ipsísima verba Jesu*, sino la estructura básica de los dichos de Jesús. Aunque este es un proceso empobrecedor de las tradiciones del Nuevo Testamento, por otro lado pone sobre bases sólidas las tradiciones acerca de Jesús como un personaje de la historia.

Recientemente, Breech ha planteado un método adicional para determinar la antigüedad de una tradición del Jesús: el criterio de los dichos embarazosos de Jesús (Breech 22-64). Este método es una sofisticación del método de la disimilaridad de Bultmann. Consiste en plantear que un dicho representa las enseñanzas de Jesús si es problemático para los cristianismos originarios legar esta tradición, pero que no ha quedado más recurso que legarla porque es un dicho de Jesús que muchos cristianos originarios conocían. Ejemplos de dichos problemáticos tenemos en el llamamiento al discipulado contra las reglas de honor en cuanto a la familia (Lc 14.1 y par.). El dicho de dejar a los muertos enterrar a los muertos y el de odiar a padre y madre son disimilares y embarazosos para el cristianismo primitivo y a los judaísmos contemporáneos. Es coherente con las tradiciones de discipulado profético en la Biblia hebrea y los judaísmos y a su vez, es muy embarazoso para el cristianismo primitivo. Lo mismo podemos decir de las

tradiciones del bautismo de Jesús. Todas las tradiciones de entre los cristianismos originarios nos legaron esta tradición sobre el bautismo a regañadientes. Una mirada a los evangelios nos muestra la gran dificultad con esta tradición. Mateo pone a Juan el Bautista a oponerse a bautizar a Jesús y sólo por insistencia de Jesús lo bautiza (Mt 3). Lucas nos narra el bautismo de Jesús después de narrar el encarcelamiento de Juan el Bautista (Lc 3,20.21), lo que parece insinuar que Juan no bautizó a Jesús. Juan alude a Juan el Bautista. Lo pone a dar un discurso sobre quién es él –Juan - y quién es Jesús, pero nunca nos narra el bautismo mismo. Estos relatos muestran que el bautismo de Jesús fue muy problemático para los cristianos primitivos. Nos lo legaron porque no les quedó otro remedio.

John Dominic Crossan nos ha dado el último criterio literario para dirimir si un material es tan antiguo como para representar un dicho relacionado con Jesús de Nazaret: el criterio de múltiple atestación. Alega Crossan que el criterio más confiable para comprender las tradiciones de Jesús es el criterio de múltiple atestación. Este criterio parte de la premisa que cualquier dicho de Jesús que esté reflejado independientemente por las fuentes primarias independientes, a saber, Q, el Evangelio de Tomás, y Marcos tiene gran posibilidad estadística de ser un dicho auténtico de Jesús de Nazaret. Si un dicho o tradición aparece en estas tres fuentes independientes, Crossan alega que entonces tendrá mayor posibilidad de ser un dicho del nivel más antiguo sobre Jesús.

Toda esta fase sobre la desestabilización de los textos y distintos métodos literarios en búsqueda de conocer al Jesús de la historia, llevó a la academia a encontrarse con un Jesús que le era extraño. Jesús era un hombre de un mundo distinto. De buenas a primeras, sus dichos no eran los de nuestro horizonte histórico. Era un extraño histórico, cultural y antropológico. Esto llevó a la academia a tratar de interpretar a Jesús desde una óptica hermenéutica. Bultmann utilizó el modelo de la demitologización y la hermenéutica existencialista para releer a Jesús de Nazaret. Para Bultmann Jesús era una persona con una cultura mítica y apocalíptica. Esto hacía que fuera imposible explicarlo a nuestro tiempo, porque ya nosotros percibimos el cosmos, la historia y la naturaleza desde otra perspectiva. Por lo tanto, Bultmann utilizó otro mecanismo para comprender a Jesús para nuestro tiempo, el existencialismo. El llamamiento al arrepentimiento y la fe que Jesús había lanzado era un llamado a una existencia auténtica. Los lectores notan cuan profundamente individualista era esta relectura de Jesús.

Este esquema del llamado a la autenticidad, dominó la academia en los trabajos de Bultmann, la nueva hermenéutica, la interpretación de las parábolas de Jeremías y aún los primeros trabajos sobre las parábolas de Crossan (1973).

Tercera fase: el análisis socio-antropológico

La tercera fase del estudio de Jesús como personaje de la historia comenzó con un libro de G. S. Brandon, 1976, *Jesús y los celotes*. Brandon alegaba que las tradiciones de Jesús había que situarlas en el contexto sociológico, ideológico y político de la Palestina del primer siglo en su relación con el imperio romano para comprenderlas. Como todos los pioneros, Brandon presentó una imagen polarizada de Jesús de Nazaret que explicaba su muerte como un subversivo político a manos de Roma, con un grupo de discípulos entre los que se encontraban otros personajes de la insurrección judía contra Roma. El gran acierto de Brandon no fueron sus conclusiones, sino su metodología sociocrítica. Brandon abordó los materiales desde una perspectiva sociológica, política y cultural. Esto abrió un mundo nuevo a la investigación sobre Jesús de Nazaret, el mundo de la exégesis sociológica, antropológica y postcolonial. .

Posterior a Brandon, ha habido una proliferación de investigaciones sociológicas, políticas, culturales e ideológicas para comprender a Jesús de Nazaret. Los estudios más recientes alrededor del Jesús histórico lo que han hecho es tratar de reconstruir el contexto económico (Oakmann), político (Horsley), cultural/religioso (Vermez), agrario y de lucha de clases (Crossan), y cultural (Malina) para interpretar las capas más antiguas de las tradiciones sinópticas. Estos estudios sociológicos y antropológicos, nos han abierto nuevas ventanas para localizar histórica y sociológicamente las tradiciones de Jesús y comprender éstas en su contexto social. De esta manera, no sólo hemos podido deconstruir los textos en búsqueda de los intertextos que componen parte del texto, sino que hemos podido localizar histórica y socialmente estos niveles previos de la tradición y específicamente los dichos de Jesús en su contexto social e ideológico.

Richard Horsley ha publicado varias obras relacionadas al tema del Jesús histórico. En su obra *Jesus and the Spiral of Violence - Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, subraya que un elemento fundamental en la Palestina del primer siglo, fue la guerra entre los judíos contra el coloniaje romano, y la lucha de clases entre los grupos utópicos contra la elite judía del periodo. Horsley alega que las tradiciones de Jesús deben situarse en este contexto para ser comprendidas. Es este el contexto sociológico que explica la violencia de las autoridades romanas contra los dichos y hechos de Jesús de Nazaret.

Un trabajo de capital importancia es el de John Dominic Crossan, *The Historical Jesús - The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. El primer puntazo de esta obra consiste en el acercamiento metodológico a la pregunta sobre el Jesús de la historia. Señala Crossan que el criterio más seguro para saber que tradiciones provienen de Jesús es el de múltiple atestación. Con esto quiere decir que cualquier dicho que venga de más de una fuente independiente tendrá mayor posibilidad de ser un dicho de Jesús de Nazaret. A mayor cantidad de testigos independientes, mayor verosimilitud. Crossan señala como las fuentes primarias a Marcos, Q, el Evangelio de Tomás, y el Evangelio de Pedro. Independientemente de cómo uno acepte el peso de estas últimas obras (Evangelio de Tomás y Evangelio de Pedro) el punto está hecho. Una tradición que se repita en Marcos, Q, Evangelio de Pedro, materiales de las fuentes únicas de Lucas, materiales de las fuentes únicas de Mateo tienen una amplitud geográfica y de testigos independientes que le amerita peso para ser considerada como un potencial dicho de Jesús.

Otro acierto de esta obra es el acercamiento desde la perspectiva del conflicto social, para entender los dichos de Jesús. La lucha de clases entre el campesinado agrario y las clases de la élite citadina y sacerdotal como el foco del conflicto entre Jesús y sus contemporáneos es una clave medular para comprender los dichos y hechos de Jesús, que culminaron con la ejecución de éste último a manos de la elite nativa y sus aliados imperiales. Crossan señala que los movimientos proféticos de Jesús y Juan el bautista hay que localizarlos en su situación social. Galilea estaba gobernada por Herodes Antipas. En el período de Antipas, éste construyó dos ciudades capitales en Galilea (Séforis y Tiberiades) que fueron sufragadas por la explotación del campesinado galileo. Este es el contexto socio-económico en el que hay que situar el ministerio y ejecución de Juan y de Jesús.

En una óptica similar se debe situar el trabajo de Douglass Oakmann, *Jesús and the economic questions of his day*. Para Oakmann, Palestina era una sociedad bajo un triple sistema tributario que había reducido al campesinado a la subsistencia. El campesinado sostenía a la élite nativa, a la élite sacerdotal y a la élite extranjera imperial. Es este el contexto en que hay que leer las tradiciones de Jesús sobre el endeudamiento, el perdón de las deudas, las parábolas agrarias, y los dichos sobre la opción preferencial de Dios por los empobrecidos. Es este el contexto de las historias de milagros, con personas marginadas por el sistema económico.

Marcus Borg ha escrito una serie de libros sobre Jesús, bajo la clave de una lectura cultural-religiosa para comprender los dichos y hechos de Jesús. Esencialmente los dichos y obras de Jesús se enmarcan en un conflicto cultural alrededor del sistema de pureza del templo legitimado por los fariseos, esenios, saduceos, que excluían a la mayor parte del pueblo con este sistema de pureza. Para Borg, Jesús es un opositor de este sistema de pureza. Este conflicto cultural finalizó con la conspiración y ejecución de Jesús, como un desviado social y religioso por parte de estos grupos de pureza, que usaron un cargo de insurrección para eliminar a Jesús a manos de los romanos.

Hay varios trabajos sobre las parábolas importantes en esta perspectiva sociopolítica. Un trabajo bien importante para Latinoamérica es el de Frederick Herzog, *The Parables as Subversive Speech*. Este trabajo usa los métodos histórico-críticos y las teorías de Paulo Freire sobre la problematización de la sociedad a través de la pedagogía del oprimido para hacer una relectura de las parábolas. Siguiendo a Crossan, Herzog señala que el género literario parábola tiene una función social de desestabilizar la sociedad, contrario a un mito, que intenta establecer la sociedad. De ahí pasa a la historia de la pasión, como el resultado de las historias subversivas de Jesús y como lugar que explica el sentido subversivo de los dichos y hechos de Jesús de Nazaret. . Luego entra en algunos ejemplos de parábolas que muestran el carácter subversivo de éstas.

John Paul Meier ha escrito tres volúmenes publicados en inglés y también en español sobre el Jesús histórico. Es un trabajo de descripción histórica y una exégesis detallada de cada pasaje en la triple tradición de Marcos, Q y el Evangelio de Tomás para discernir el dicho de Jesús de cara a su trasfondo histórico. Es un trabajo con gran detalle exegético y literario pero con poco filo sociológico e ideológico. Esto no significa que sea un trabajo secundario. Es un trabajo medular que se convertirá en un clásico sobre el Jesús histórico.

Gerd Theissen ha escrito varios libros sobre Jesús de Nazaret. Podemos mencionar en la década de los setenta, una serie de ensayos sobre titulados *La sociología del cristianismo primitivo*. Luego en la década de los ochenta publicó una novelita con ensayos intercalados, titulada, *A la sombra del Galileo*. Recientemente ha publicado su obra más extensa sobre el Jesús de la historia. Nos referimos al trabajo reciente de Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús histórico*. Es un trabajo académico de excelencia y detallado sobre el tema. Theissen hace una aportación al refinamiento de los métodos para determinar qué dichos son auténticos de Jesús de Nazaret. Añade un criterio adicional para discernir un dicho o evento histórico en relación con Jesús de Nazaret. Le llama a su método el criterio de plausibilidad. Este criterio se desarrolla contra el criterio de disimilaridad. Consiste en plantear que una tradición tiene posibilidades de ser del Jesús histórico si encaja dentro de los judaísmos de la época de Jesús. Los dichos de Jesús tienen que ser viables en su contexto histórico-social. Luego de esto, Theissen entra en una descripción social

del contexto de los dichos de Jesús de Nazaret. El problema de Theissen es una metodología sociológica primaria que utiliza, el funcionalismo. Para Theissen la función ideológica de la cultura es facilitar la homeóstasis social. Los dichos de Jesús funcionaron para crear homeóstasis social. Un ejemplo de esto lo encontramos en su discusión de las parábolas y el reino de Dios. Señala Theissen que “En suma: el reino de Dios se manifiesta como la nueva comunidad de Israel, fruto de la justicia y la bondad de Dios, que **integra a los grupos marginados** y debe practicar una nueva conducta interhumana mediante la *imitatio dei* (1999: 384). Otro ejemplo de este tipo de lectura lo encontramos en el análisis sobre los dichos sobre el amor a los enemigos: “o característico de la tradición jesuática, reside en exigir que esa imitación de Dios en la generosidad y la no violencia... sea practicada por aquellos que se sienten impotentes, perseguidos y humillados” (1999: 437). En resumen, Theissen convierte a Jesús en un tipo de reformador social mal comprendido quién fue víctima de esta mala interpretación por parte de sus contemporáneos.

El Jesús histórico en Latinoamérica

En las últimas décadas se han producido varios trabajos sobre el Jesús histórico en Latinoamérica. El primer trabajo desde la perspectiva de la teología de la liberación fue el de Hugo Echegaray, *La práctica de Jesús*, publicado en 1980. El trabajo de Echegaray era una lectura desde la perspectiva de la sociología del conflicto y el materialismo histórico. De ahí que Echegaray entrara en una discusión sobre los modos de producción en la Palestina del primer siglo y sobre la importancia del concepto de clase social para comprender el proyecto de Jesús. Echegaray hace una descripción de la estratificación de clases de los personajes mencionados en el Nuevo Testamento, la extracción de clases de Jesús y los dichos de Jesús sobre los empobrecidos y contra la elite religiosa y económica de su tiempo. Echegaray sitúa las sectas judías mencionadas por Josefo y el NT en sus clases sociales y con sus proyectos ideológicos. Propone un paradigma para comprender el proyecto de Jesús en varios niveles: (1) económico (producción y distribución de bienes), (2) político (administración de los poderes sociales) y (3) éticos (valores ético-sociales). Señala que la práctica de Jesús aborda el sector económico desde una perspectiva de dones que se reparten en comunión con los empobrecidos, con un sueño de que haya una superabundancia donde nadie tenga necesidad. El nivel político corre bajo los paradigmas del servicio y la igualdad. El nivel ético-social corre bajo paradigmas de libertad de la opresión, amor fraternal en el Reino de Dios. En última instancia, este era un modelo de vida. Todo esto es un modelo alternativo al del imperio donde el sistema económico busca la acumulación y los privilegios de la elite que se determinan a través de una distribución asimétrica de la producción, creando escasez. En el nivel político, el imperio buscaba dominio, división en clases sociales, violencia y poder. En términos ético sociales, el imperio representada un paradigma de terror paralizante, egoísmo, y legitimación imperial. Este era el sistema de muerte. El trabajo de Echegaray ha sido un trabajo pionero en Latinoamérica que ha mostrado como la teología de la liberación nos ha dado unas intuiciones de gran valor para hacer una relectura sobre el Jesús de la historia.

El más importante trabajo en Latinoamérica sobre Jesús de Nazaret es el de Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, vol.1 y 2. Algunos elementos valiosos de este trabajo son: (1) Segundo no cae en la trampa del Jesús celota o proto-celota común a Brandon, (2) Segundo aborda a Jesús dentro de un marco de oposición profética frente a las autoridades religiosas y políticas del judaísmo de su tiempo, (3) Segundo observa que los empobrecidos son los sujetos incondicionales de los dichos sobre el reino. El Reino es para los empobrecidos, con esto Segundo localiza los dichos de Jesús en una clave de clase social dentro de una sociedad agraria de la antigüedad, (4) el reino es un proyecto de reivindicación social, política y económica a favor de los empobrecidos en esta historia, (5) los dichos y parábolas de Jesús hay que situarlos como denuncias contra los poderes que están y anuncios proféticos a favor de todos los marginados que son invitados a participar del reinado de Dios. Los dichos de Jesús son un tipo de mecanismo de concienciación de los mecanismos de opresión en la sociedad.

En este ensayo he repasado los puntos medulares sobre la discusión sobre el Jesús de la historia, desde los comienzos de la ilustración y hasta nuestros días. He incluido la discusión entre los Latinoamericanos más significativos a la misma. Jesús de Nazaret sigue siendo una fuente de discusión y fascinación en la academia y en la vida cotidiana de las comunidades de fe. La búsqueda de lo que dijo Jesús y la mejor manera de interpretar los dichos de Jesús es una pasión para los que nos acercamos a Jesús intentando ser sus discípulos en este otro lado del horizonte. Hoy como ayer, volvemos a escuchar las palabras de Jesús y en muchos casos, la única respuesta es nuestra entrega incondicional a aquel maestro galileo que hoy sigue por las aldeas, caminos y ciudades de nuestro mundo interpeándonos.

Bibliografía

Alcalá, Manuel

1. *Evangelio copto de Tomás - Palabras ocultas de Jesús*. Salamanca: Ediciones Sígueme

Borg, M.

1. *Jesus - A New Vision*. San Francisco: Harper and Row

1994 *Jesus in Contemporary Scholarship*. Valley Forge: Trinity

Brandon, S.G.

- 1976 *Jesus and the Zealots*.

Breech, J.

1983 *The silence of Jesus: The authentic voice of the historical man*. Filadelfia: Fortress Press.

Brown, R.

1. *El nacimiento del Mesías*. Madrid: Cristiandad.

Bultmann; R.

1934 *Jesus and the Word*. Nueva York: Charles Scribners' Sons

Crossan, J. D.

1973 *In Parables - The Challenge of the Historical Jesus*. San Francisco: Harper and Row

1991 *Jesús - Vida de un campesino judío*. Traducción de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Crítica

1995 *A revolutionary biography*. San Francisco: Harper Collins Publishers

1998 *The Birth of Christianity - Discovering what happened in the years immediately after the execution of Jesus*. San Francisco: Harper Collins

Echegaray, H.

1. *La práctica de Jesús*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones

Herzog, F.

1994 *The Parables of Jesus as Subversive Speech*. Nueva York: Crossroads

Horsley, R.A. & Hanson J.S.

1985 *Bandits, Prophets and Messiahs - Popular Movements in the Time of Jesus*. Minneapolis: Winston Press

1989 *The liberation of Christmas*. New York: Crossroad

Jeremías, Joachim

1969 *Las parábolas de Jesús*. Pamplona: Verbo Divino

1977 *Jerusalem en tiempos de Jesús - Estudio económico y social del mundo del NT*. Madrid: Ediciones Cristiandad

López, Eriberto

1992 *The Earliest Traditions about Jesus and Social Stratification*. Tesis inédita. Madison: Drew University

Meier, J. P.

1991 *A Marginal Jew - Rethinking the historical Jesus*. Volume one: *The roots of the problem and the person*. New York: Doubleday

Penna, Romano

1994 *Ambiente histórico cultural de los orígenes del cristianismo primitivo*. Bilbao: Desclée de Brouwer

Pietrantonio, Ricardo

1. «Jesús y los estudios contemporáneos del Nuevo Testamento», p.9-24 en *El Boletín*. San Juan: Seminario Evangélico de Puerto Rico

Segundo, Juan Luis

1982 *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*. Vol.2. Madrid: Cristiandad

Schweitzer, Albert

1. *Quest for the Historical Jesus*. Traducción al inglés por W. Montgomery. New York; Macmillan Publishing Company

Theissen, Gerd

1. *Estudios de la sociología del cristianismo primitivo*. Madrid: Sígueme

1987 *A la sombra del Galileo*. Madrid: Sígueme

Theissen, Gerd y Merz, A.

1999 *El Jesús histórico. Manual*. Salamanca: Sígueme

Vermes, Geza

1. *Jesus the Jew - A Historian's Reading of the Gospels*. Philadelphia: Fortress Press

Ediberto López, Ph. D.

Puerto Rico

Un buen resumen de toda esta investigación desde la ilustración hasta principios del siglo 20 se encuentra en la obra de Albert Schweitzer, 1906, *The quest for the historical Jesus*, traducción al inglés por W. Montgomery, Nueva Cork: Macmillan Publishing Company. Estoy siguiendo esta obra en esta sección de este artículo.

Hoy día los investigadores no son tan severos con el evangelio juanino (vea a R. Brown, *The Gospel of John*, p. 373-378, Nueva York: Doubleday, 1966). Pero está claro para los especialistas que tanto en Juan como en los evangelistas sinópticos ha habido una serie de interpretaciones teológicas debido a los contextos sociales de cada evangelista y a las tradiciones más antiguas acerca de Jesús. Hoy día estamos de acuerdo en que cada evangelista nos ha legado una perspectiva de su entendimiento teológico sobre Jesús y el cristianismo primitivo. Esta perspectiva ha sido una reelaboración de las tradiciones más antiguas del cristianismo primitivo en cada evangelio.

En una publicación reciente (Eriberto López, 2003, *Para que comprendiesen las Escrituras - Introducción a los métodos exegéticos*. San Juan: SEPR/FPRE, p. 148-150) he presentado una lista de los materiales comunes entre Mateo y Lucas que componen a Q. Jorge Pixley y Leif Vaage en *RIBLA*, vol. 22, 1996, p. 151-161 han producido un texto traducido de la fuente hipotética llamada Q. La proliferación de estudios sobre Q es enorme.

Betz plantea que Mateo y Lucas tenían dos versiones de Q a las que le llama Qmt y Qlc. Esto es posible. No obstante, a mí me parece que las diferencias entre el uso de Q por Mateo y Lucas se pueden explicar como las redacciones que cada uno de estos evangelistas le añadieron a Q.

Recientemente, un erudito judío de Europa, Geza Vermes, 2003, *Jesus the Jew – A Historian's Reading of the Gospel*, ha planteado que con este criterio hay que tener cuidado, porque debe estar claro que un dicho de Jesús debe ser coherente con el contexto histórico social del judaísmo contemporáneo a Jesús. Puede haber disimilaridad en el sentido de que sea un dicho conflictivo, pero debe caber en el contexto cultural-religioso de los judaísmos del

periodo de Jesús.

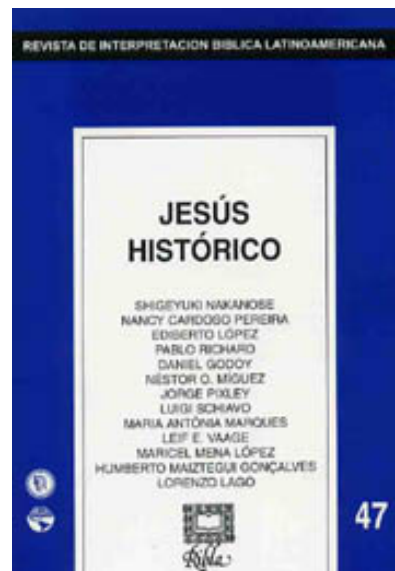
Vea Joachim Jeremias, 1966, *Las parábolas de Jesús*, p. 1-142 (Madrid: Cristiandad).

Vea traducción al español y notas del *Evangelio de Tomás* por Manuel Alcalá.

Este trabajo ha sido publicado en español, *Jesús de Nazaret, la vida de un campesino judío*, Crítica: Barcelona, 1999.

El presente autor ha presentado una disertación doctoral en 1992 sobre los dichos y hechos de Jesús de Nazaret desde una perspectiva de la estratificación social en una sociedad agraria. Esencialmente he fijado los dichos de Jesús ante un contexto de clases tal como Gerard Lenski presenta para sociedades agrarias pre-capitalistas. Vea Eriberto López, 1992, *The Earliest Traditions about Jesus and Social Stratification*, tesis para el doctorado sin publicar bajo la dirección de Norman K. Gottwald en Drew University.

[El Consejo Latinoamericano de Iglesias](#) es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundada en Huampaní, Lima, en noviembre de 1982, creada para promover la unidad entre los cristianos y cristianas del continente. Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintiún países de América Latina y el Caribe.



Jesús taumaturgo - Elementos interpretativos

Luigi Schiavo

Resumen

Jesús fue considerado el mayor milagrero de su tiempo. Este estudio trata las tipologías, algunos elementos contextuales, y las interpretaciones actuales más significativas de los milagros atribuidos por los evangelios a Jesús.

Abstract

Jesus was considered the most important miracle-worker of his ages. This work points out the Typologies, some elements of the context, and the most significant contemporary interpretations of the miracles attributed by the Gospels to Jesus.

1. Introducción

“¿Eres tú aquel que ha de venir, o debemos esperar a otro?” Esta es la pregunta de Juan Bautista a Jesús. Para la Fuente Q que trae este relato, Jesús no respondió haciendo uso de palabras, sino de señales: “en aquel mismo instante, Jesús curó a muchos de dolencias, de enfermedades, de espíritus malignos y restituyó la vista a muchos ciegos” (Lc 7,18-23 // Mt 11,2-15). Respuesta extraña a nuestros ojos, pero iluminadora para Juan y los judíos del siglo I d.C. que reconocen en él, al Mesías esperado. La actividad taumatúrgica no es un elemento marginal; al contrario, se trata de uno de los elementos esenciales del ministerio de Jesús, a través de los cuales, él se revela como hijo de Dios y Mesías.

Los milagros incomodan hoy como ayer: ¿señales del poder de Dios o de posesión diabólica? ¿Hechos históricos

extraordinarios o interpretaciones simbólicas de la comunidad? ¿Realmente, fueron realizados por Jesús o aumentados posteriormente?

El presente estudio, lejos de tener la pretensión de llegar a respuestas exhaustivas, quiere ofrecer claves de lectura y comprensión de la actividad taumática de Jesús, con la esperanza de que encontremos luces que iluminen y expliquen el significado del elemento extraordinario y mágico de la religión, tan de moda en los días de hoy.

2. Tipología de los milagros de Jesús

2.1. Milagros de curaciones

Existen 14 milagros de curaciones relatadas en los evangelios, además de varios sumarios.

La mayoría de los relatos se encuentran en Marcos: la suegra de Pedro (Mc 1,29-31//Mt 8,14-15//Lc 4,38-39), el leproso (Mc 1,40-45// Mt 8,1-4//Lc 5,12-26); el paralítico (Mc 2,1-12//Mt 9,1-8//Lc 5,17-26), el hombre de la mano atrofiada (Mc 3,1-6//Mt 12,9-14//Lc 6,6-11), la mujer con hemorragia (Mc 5,25-34//Mt 9,20-22//Lc 8,43-48), el sordomudo (Mc 7,31-36), el ciego de Betsaida (Mc 8,22-26), el ciego Bartimeo (Mc 10,46-52//Lc 18,35-43).

La fuente Q, colección de los dichos de Jesús, sólo relata la curación del siervo del centurión (Mt 7,1-10//Lc 4,46-54).

Lucas trae tres relatos típicos de su fuente (L): la mujer encorvada (Lc 13,10-17), los diez leprosos (Lc 17,11-19), y el hidrópico (Lc 14,1-6).

Llama la atención Juan, el cual, a partir de su propia fuente de los signos, presenta dos curaciones de Jesús: el paralítico en la piscina (Jn 5,1-9) y el ciego de nacimiento (Jn 9).

Por fin, la propia fuente de Mateo (M), se hace presente con el relato de la curación de los dos ciegos (Mt 9,27-31).

La dolencia era generalmente, atribuida, en el mundo judaico tardío, a influencia de los demonios o de espíritus impuros, que podían perjudicar a las personas que se exponían a su acción por causa del pecado. La curación consistía primeramente en volverse a Dios (conversión) y sólo en un segundo momento, con la aplicación de una terapia médica apropiada. Jesús reúne en sí estos dos elementos: él actúa en nombre de Dios, exigiendo la fe y el cambio de vida; y hace uso de los elementos propios de la curación, como el tocar, la imposición de manos, la saliva, el agua, el barro, el uso de la palabra, etc.

2.2. Milagros de exorcismo

En los evangelios, podemos encontrar seis historias específicas de exorcismo. Cinco son testimoniadas por Marcos: el endemoniado en la sinagoga (Mc 1,23-28//Lc 4,33-37), el endemoniado de Gerasa (Mc 5,1-20//Mt 8,24-34//Lc 8,26-39), la hija de la mujer siro-fenicia (Mc 7,24-30//Mt 15,21-28), el pequeño epiléptico (Mc 9,14-29//Mt 17,21-24//Lc 9,37-43), el endemoniado ciego y mudo (Mc 3,22//Mt 12,22-23//Lc 11,14-15). En la fuente Q, se encuentra el relato del exorcismo del endemoniado mudo (Mt 9,32-34//12,22-23//Lc 11,14-15).

Juan no relata ningún exorcismo realizado por Jesús. Se puede pensar en un cierto embarazo, en relación a los exorcismos presentes en los documentos cristianos posteriores y que llevaría a los evangelistas (Mt, Lc y Jn) a eliminar los signos de carácter psíquico, cuya causa era tradicionalmente atribuida a la acción demoníaca (Smith, 1978:92, Barbaglio, 2002: 233). Idéntico embarazo sería visible en el uso del término *seméion* (signo) para indicar los milagros, en Juan, en lugar de "obras maravillosas" (*térata, dynámeis*) de los sinópticos, destacando "signo/señal", más el significado profundo y la manifestación de Jesús que allí se realiza y no tanto lo extraordinario. Otra explicación podría darse en la proximidad de Marcos y de la fuente Q con la guerra judaica y el clima apocalíptico de la primera mitad del siglo I, d.C., en cuanto a final de siglo, en el momento en que los demás evangelios fueron redactados, habría cambiado el contexto y el lugar geográfico-cultural de referencia (el helenismo) (Schiavo-Silva, 2000:91). Los relatos de exorcismos, concebidos como una verdadera confrontación nada amigable entre Jesús y el diablo, traerían el lenguaje apocalíptico, y se encuadrarían en el período histórico próximo a la gran guerra.

1. Milagros de la naturaleza

Por *milagros de la naturaleza*, consideramos “el poder sobre la materia inanimada o su capacidad de modificarla, en oposición al poder sobre las personas vivas” (Meier, 1998: 430).

Los milagros de la naturaleza operados por Jesús, son ocho: la tempestad aplacada (Mc 4,35-41//Mt 8,23-27// Lc 8,22-25), la multiplicación de los panes para 5000 personas (Mc 6,32-34 // Mt 14,13-21 // Lc 9,10-17), la multiplicación de los panes para 4000 personas (Mc 8,1-10 // Mt 15,32-39), la caminata sobre las aguas (Mc 6,42-52 // Mt 14,22-23 // Jn 6,16-21), la maldición de la higuera (Mc 11,12-14.20-26 // Mt 21,18-22), la moneda en la boca del pez (Mt 17,24-27), la pesca milagrosa (Lc 5,1-11)//Jn 21,1-14), la transformación del agua en vino (Jn 2,1-11). La mayoría de los exegetas considera tales señales/signos frutos de la creatividad de las primeras iglesias preocupadas en apuntar hacia soluciones ‘simbólicas’ a problemas históricos: “todas estas narraciones parecen haber sido creadas por la iglesia primitiva para servir a varias finalidades teológicas” (Meier, 1998: 544). A excepción de la multiplicación de los panes que, atestiguada por varias fuentes, es coherente con la costumbre de Jesús de realizar refecciones, tendría como sustrato histórico una cena, realmente acontecida al nivel del Jesús histórico.

2.4. Milagros de resurrección

Son tres: la hija de Jairo (Mc 5,21-24.35-43 // Mt 9,18.23-26 // Lc 8,40-42.49-56), el joven de Naim (Lc 7,11-17), Lázaro (Jn 11). Por lo que se refiere a la hija de Jairo, no parece tratarse de muerte real, ya que el mismo Jesús afirma que la pequeña estaba durmiendo (Mc 5,39). Puede haber sido una curación, posteriormente interpretada como resurrección de los muertos (Meier, 1998: 543). En el caso de Naim, el relato presenta elementos parecidos a 1Rs 17,7, surgiendo la posibilidad de tener ahí un relato midráshico, con el objetivo de comparar Jesús a la actividad taumaturgica del profeta Elías. Finalmente, Lázaro: probablemente se trata de una reelaboración simbólica de un milagro de curación para enfatizar la profunda cristología de Juan (Barbaglio, 2002: 244).

3. Contextualizaciones

3.1. Contexto apocalíptico

El judaísmo tardío es caracterizado por la visión apocalíptica del mundo. Las influencias zoroastristas, egipcias, griegas, como la situación de nulidad de los judíos frente a la grandeza de los imperios que dominaban el escenario internacional, el miedo a ser tragados por culturas globales y desaparecer como identidad específica, estimularon una nueva síntesis teológica, que tiene sus raíces en la visión profética de la historia. Para los apocalípticos, el cielo se torna como referencia última, y lo que acontece en la tierra es entendido como el reflejo de la historia celestial. Se hace necesario “subir” a los cielos, a través del sueño, de la visión o del viaje místico, para obtener la “revelación” que permita interpretar el sentido de la vida, del sufrimiento, de la muerte, de la opresión. La teología apocalíptica afirma, por un lado, el poder absoluto de Dios sobre la historia y, por otro, su fidelidad al pueblo. Para ella, el mundo terreno está dominado por el mal y por sus agentes, los demonios, pero se trata de un poder limitado y presto a terminar. Anuncia el combate definitivo y la restauración del reinado de Dios a través de la estructura simbólico-literaria de la batalla escatológica entre el Mesías con sus ángeles, y el diablo con sus demonios. Se creía que la actuación de los demonios se había vuelto más intensa en este tiempo, considerado el último. La actividad taumaturgica de Jesús, sus milagros y exorcismos tienen que ser leídos dentro de este contexto apocalíptico de conflicto final con el Diablo (Schiavo-Silva, 2000:83-84).

3.2. Contexto escatológico

La conciencia de estar viviendo los últimos tiempos, dio origen a varios movimientos radicales en Palestina, entre los dos períodos.

1. Taumaturgos judaicos: estos son un fenómeno típico de este período histórico y tenía connotaciones escatológicas. Se hicieron famosos sobre todo dos taumaturgos activos, como Jesús, en Galilea: Honi del siglo I, d.C., el cual, según el testimonio de Flavio Josefo era recordado por hacer llover dibujando círculos (*Ant.* 14,22-24), y Hanina ben Dosa, nacido en las proximidades de Séforis, en el siglo I, d.C., al cual se le atribuían varios milagros de curaciones y exorcismo, a veces realizados de lejos, con la fuerza de su oración, y milagros de multiplicación de panes, y de inmunidad frente a la mordida de serpientes (Schiavo-Silva, 2000: 80). Lo sorprendente es que a estos taumaturgos carismáticos sea atribuida, por la tradición rabínica, la condición de “hijos frente a Dios”: Hanina ben Dosa es llamado por Dios de “hijo mío”, en cuanto a Honi se dice que él era realmente “hijo propio de Dios”. Además de eso, en la literatura rabínica, sólo dos veces Dios aparece llamado con el apellido *abbá*: en boca de Honi y de su sobrino, también mago de la lluvia (Theissen,

1999: 380).

2. La comunidad monástica de los esenios, de origen sacerdotal, es otro grupo radical de este período. Al decir de Plinio el Viejo, en el año 79 d.C., ella crecía y se renovaba por causa de la continua llegada de un “gran número de los que estaban cansados por las vicisitudes de la suerte” (*Historia naturalis* 5,73). Los esenios se consideraban el verdadero “resto de Israel”, los que a través de la vida comunitaria, de la rígida observancia de la Ley y de las normas culturales, practicaban la justicia divina, a la espera del profeta escatológico y de varias figuras mesiánicas para la realización de la salvación y de la purificación del templo de Jerusalén.
3. Todas las varias figuras de profetas escatológicos anteriores a la guerra anunciaban la próxima intervención de Dios. Son recordados como profetas de la señal, porque anunciaban la realización de grandes prodigios divinos. Fueron perseguidos y reprimidos con extrema violencia por las autoridades, que veían en ellos un peligro para la estabilidad social. Mas, contribuyeron notablemente al crecimiento de la esperanza escatológica.

Recordamos, primeramente, *Juan Bautista*, cuya predicación, alrededor del año 30 d.C., en los márgenes del río Jordán, buscaba rescatar la identidad judaica frente a los peligros globalizantes del helenismo, proponiendo un judaísmo renovado. Su crítica a la familia de Herodes le costó la vida.

Cerca del año 36 d.C., surgió un *profeta samaritano*, prometiendo reencontrar en el monte Garizín los vasos del templo escondidos allí por Moisés. Fue brutalmente degollado con sus secuaces, hecho que causó la deposición de Poncio Pilatos (*Ant.* 18,85-87).

Luego, después, (44-46 d.C.), un tal *Teudas*, pronosticó la división de las aguas del Jordán, repitiendo el milagro del tiempo de la toma de la tierra por Josué (Js 3). Su movimiento también acabó en un baño de sangre (*Ant.* 20,97-99; Hch 5,36).

Al mismo tiempo, un profeta *egipcio* llevó a una multitud al monte de los Olivos, prometiendo que, a su orden, los muros de Jerusalén caerían, como en la toma de Jericó (*Ant.* 20,169-172; *Guerra judaica* 2,261-263; Hch 21,38).

Otros profetas convocaron al pueblo al desierto, prometiendo signos y señales (*Ant.* 20,167; *Guerra judaica*, 2,258-260) y la redención del mal (*Ant.* 20,188).

Finalmente, en la proximidad de la guerra (¿62-64?), el campesino *Jesús, hijo de Ananías*, fue a anunciar el juicio de Jerusalén, del templo, del pueblo. Como loco, andaba por las calles de la ciudad, proclamando sus “Ayes”, hasta morir durante el cerco (*Guerra judaica* 6,300-309).

Jesús tenía algo en común con estos profetas: la promesa de una gran señal como la destrucción y reconstrucción milagrosa del templo (Mc 14,57-58); sin embargo, en cuanto que todos ellos quedaron sólo en anuncio, Jesús proclamó que en su persona, predicación y señales, ¡el tiempo nuevo, ya llegó!

1. El movimiento zelota se refería a las ideas y prácticas de Judas el Galileo (6 d.C.). Proclamaba la soberanía exclusiva de Dios, frente al dominio romano; y afirmaba que las personas deberían colaborar activamente en la instauración del reino de Dios. Tales ideas encontraron fuerte aceptación después del año 44, cuando, después de la muerte de Agripa I, también Galilea pasó a la directa administración romana. Y, sobre todo en la proximidad de la gran guerra, dio el soporte ideológico y militar al movimiento social que lideró la oposición armada contra Roma.

3.2. Contexto mesiánico

La expectativa mesiánica se hizo más intensa en la primera mitad del siglo I, d.C. El Mesías es el agente escatológico de la salvación, y en su acción se manifestaba la intervención definitiva de Dios, en pro de su pueblo. Había varios tipos de mesías esperados.

1. El Mesías davídico es descrito como un rey-guerrero, teniendo como referencia la figura del rey David, cuya función fue, sobre todo, militar y política. Se encarna en el súper-ángel Miguel, jefe de las huestes angelicales

divinas, el defensor por excelencia del pueblo (Dn 12,1). En la batalla escatológica, él enfrenta y derrota su enemigo histórico, Satanás (Ap 12,7). Muchos en la Palestina del siglo I, esperaban su vuelta: de manera especial el movimiento zelota, presto a tomar las armas y seguirlo. También Jesús fue considerado este Mesías-guerrero, cuando, después de la multiplicación de los panes, quisieron coronarlo Rey (Jn 6,15), o cuando fue anunciado con 'hosanas' en la entrada triunfal en Jerusalén (Mc 11,9-10). La pretensión real será la justificación para su muerte en la cruz (Mc 15,26). Sus rasgos típicos fueron elaborados por Mateo a partir de la figura de David, en el evangelio de la infancia (Mt 1-2).

1. El Mesías sacerdotal es típico sobretodo en Qumran, donde se esperaba la venida del sacerdote mesiánico para realizar la purificación de la impiedad y la restauración del templo escatológico. El Maestro de la Justicia, probablemente un sacerdote sadoquita, considerado el fundador de la comunidad esenia (Documento de Damasco I), es descrito con rasgos escatológico-mesiánicos. Pero la figura que más resalta es la de Melquísedec, celebrado como salvador en *11QMelch 13*. En el 10º jubileo, lo escatológico, realizará la expiación y la liberación de los elegidos del yugo de la esclavitud, enfrentará y derrotará a Belial y será proclamado "rey de justicia". Si el Mesías davídico, estaba relacionado sobretodo a la liberación política, el Mesías sacerdotal tendrá la función de hacer prevalecer la justicia sobre la impiedad, y purificará el templo restableciendo a los legítimos sacerdotes. Su condenación implícita es para las facciones judaicas que se dejaron corromper, abandonando la fidelidad a la Ley.
1. El Mesías profético tiene como su tipo a Moisés y la profecía de Dt 18,15, que afirma la llegada de un profeta como Moisés, en los últimos tiempos. Se creía que Elías fuese este profeta, en base a la profecía de Mal 3,2-3. Pero, la más famosa figura de profeta escatológico es la del *Hijo del Hombre* del libro de Daniel. Se trata de una figura escatológica entronizada en el cielo, cuya función era la de realizar el juicio y la destrucción de los malos en el juicio final. Se encuentra también en el Libro de las Similitudes de Enoc (1 Enoc 46) y en el 4 Esdrás 13, ambos del siglo I, d.C. El Hijo del Hombre parece haber sido el único título aplicado por Jesús a sí mismo, en la fuente Q (Lc 7,34; 9,58; 11,30) Los primeros cristianos interpretaron la figura histórica de Juan Bautista, como la encarnación del profeta escatológico.
1. En el contexto histórico del tiempo de Jesús, varias personas históricas fueron aclamadas como rey y/o Mesías. Después de la muerte de Herodes el Grande, hubo un gran levantamiento popular y varios, en el relato de Josefo, fueron aclamados como Mesías: *Simón*, ex-esclavo de Herodes, que colocó sobre su cabeza la corona real. (*Ant. 17,273*), *Atronges*, un pastor que se proclamó el nuevo David, sustentado por un puñado de hermanos (*Ant. 17, 278-280*), *Judas, hijo de Ezequías*. (*Ant. 17,272*). En las inmediaciones de la gran guerra (68-70 d.C.), apareció *Simón Bar Giora*, que fue llevado a Roma, como rey esclavizado de los judíos, y allí ajusticiado (*Guerra judaica 4,510.575*). En medio de estas figuras, Jesús de Nazaret también fue aclamado rey por el pueblo, llegando a recibir en sus hombros la púrpura real (Mc 15,17 y //).

4. Propuestas interpretativas

Decir quién fue históricamente Jesús, es prácticamente imposible. La búsqueda por el "Jesús histórico", que marcó la investigación bíblica en los siglos XIX y XX, ayudó a llegar más cerca del hombre Jesús de Nazaret, contribuyendo bastante en la reconstrucción del contexto histórico, cultural y religioso del cual él fue expresión. Del propio Jesús, sin embargo, no tenemos nada, a no ser el testimonio de quien lo conoció. Las imágenes de él son expresión de las opiniones y de las creencias de sus seguidores, los cuales, cada uno a partir de su fe y de su contexto histórico, pasaron a testimoniar en él como una persona divina.

Presentamos, a continuación, una panorámica rápida de las interpretaciones más significativas, que, a lo largo de los siglos, fueron dadas a Jesús.

4.1. Jesús, "hombre divino"

El *hombre divino* "es un modelo construido en base de un tipo ideal, de hombre considerado divino, en el cual actúan energías maravillosas que se manifiestan o en las curaciones, o en oráculos y formas de premonición" (Theissen,

1999: 377). El ejemplo más significativo de hombre divino y taumaturgo famoso fue Apolonio de Tiana, filósofo neopitagórico itinerante del siglo I, cuyos actos llegaron hasta nosotros en la biografía de comienzos del siglo III, escrita por Filostrato. Apolonio habría realizado varios milagros, entre ellos de resurrección, de curación, de exorcismo y acciones prodigiosas incluyendo elementos naturales. La importancia de la curación era grande en el mundo greco-romano, donde *salvación* y *salud* representaban la misma realidad. Los dos términos tienen idéntico origen, en las palabras griegas *soteria* y latina *salus*, que condensaban en sí, la idea de progreso. Los obstáculos para la realización de la propia existencia eran considerados alienadores, llevando a la derrota psicológica y moral. Se trataba de verdaderas tragedias que colocaban a la persona frente a su propio límite. Por eso, la salud y la curación eran alcanzadas en una búsqueda desesperada, por medio de remedios, prácticas alternativas, magia, romerías a santuarios, etc. El dios griego Asclepio, el dios de la curación, era considerado el salvador por excelencia. En su templo de Epidauro, curaba a los fieles que acudían a él. Interesante era su método de curación: los sacerdotes se preocupaban para que los visitantes que iban al santuario pasasen la noche en el recinto del templo, en una gran sala (incubación), con la promesa de que el dios los visitaría, personalmente, en una manifestación, o en sueños, o todavía a través de sus intermediarios, serpientes sagradas y perros, venidos del bosque que rodeaba el templo (Kee, 1993: 116). De la misma manera, también la diosa egipcia Isis, aparecía por la noche en el sueño de sus seguidores, que a ella se acercaban a fin de obtener bendición, curación y vida eterna, más allá del túmulo. En el mundo greco-romano, se hicieron famosos otros taumaturgos: Empédocles, el cual habría resucitado a una mujer, los Dióscuros, celebrados en el XXXIII Himno Homérico, como salvadores de los elementos naturales, y el emperador Vespasiano, autor de varios milagros que demostraban el favor de los dioses para con él (Barbaglio, 2003: 231).

Los operadores de milagros (*miracle-workers*) eran considerados verdaderos *hombres divinos*. El término *theiós aner* exalta el origen divino del poder operando en ellos. Por causa de las semejanzas, esta designación fue aplicada también a Jesús, justificado en el hecho de que Galilea habría tenido una fuerte influencia cultural helenística. Según este pensamiento, los evangelistas habrían ‘construido’ la imagen de Jesús como *Theiós aner* en los moldes de los taumaturgos greco-romanos. Confrontado con ellos, Jesús sería el mayor de todos, por haber realizado el mayor número de milagros: hay, más o menos, 200 referencias a curaciones relacionadas con Jesús en los evangelios, en tanto que Moisés tendría 124, Apolonio de Tiana 107 y Eliseo 38 (Smith, 1978: 108). Así, para enfatizar el origen divino de su poder, muchos de los milagros podrían haber sido aumentados posteriormente por los redactores cristianos, según la opinión de estudiosos, como Crossan (1989: 347). Hoy esta propuesta no encuentra más muchos seguidores, por la ausencia de la fórmula *theiós aner* en los documentos antiguos y porque la actividad taumatúrgica de Jesús se diferenciaba de los hombres divinos helenísticos en varios elementos: él actuaba en lugares públicos, no en templos; no cobraba dinero; rechazaba la publicidad y minimizaba sus prodigios (Mc 5,39); buscaba a los enfermos y los aproximaba a sí, dialogando con ellos (Mc 5,36; Lc 18,41); exige la fe (Jn 4,48); privilegia sobretodo a los pobres (Is 61).

4.2. Jesús mago

Para el estudioso Morton Smith (1978), Jesús es un mago. El concepto de magia está relacionado a hechos extraordinarios realizados a partir de una cierta metodología específica. El mago manipulaba determinadas fuerzas divinas por medio de fórmulas estereotipadas y gestos particulares, forzando lo divino a actuar, a cambio de una retribución económica. La magia de Jesús se justificaría, para M. Smith en su propio método de curación, y en la manipulación de los enfermos. Él habría tenido la autoconciencia de un mago, además de haber ejecutado prácticas y ritos mágicos. El autor sustenta también la de que los evangelios habrían limpiado las tradiciones arcaicas de los artificios mágicos originarios, usados por Jesús. En la misma línea, Crossan afirma que la religión y la magia, milagro religioso y efecto mágico son la misma cosa: lo que cambia es la actividad oficial, aprobada y aceptada y las actividades no aprobadas o no aceptadas. El factor discriminante sería, por lo tanto, solamente político. Y concluye: “Elías y Eliseo, Honi y Hanina eran magos y así era también Jesús de Nazaret” (Crossan, 1994: 305-306). Con las debidas diferencias, Jesús sería un taumaturgo carismático, dotado de poder restaurador, obtenido de lo alto, por él mismo. En eso, él sería un mago. Una tal propuesta no convence, en la opinión de Theissen, porque Jesús exige la fe a la hora de la curación, porque sus milagros tienen un carácter escatológico de irrupción del reino de Dios, y porque él se caracteriza más como profeta de los últimos tiempos que como mago (1999: 378).

4.3. Como Elías y Eliseo

En el mundo judaico, era muy viva la memoria de la intervención divina en favor de su pueblo, que se había manifestado por signos grandiosos como las plagas de Egipto, la apertura de las aguas en el Mar Rojo y los milagros de la marcha por el desierto hasta la conquista de la tierra. Los mayores realizadores de signos, operados con la fuerza de Dios, fueron, en el Antiguo Testamento, Elías y Eliseo, profetas del norte (1Rs 17 -2Rs 6). Jesús realiza algunos milagros que son relatados en los ciclos de Elías y Eliseo: multiplica los panes, resucita a los muertos, cura a

los enfermos. Tales semejanzas llevan a pensar en un *midrash*: como Elías y Eliseo, Jesús es profeta y taumaturgo, actúa en el norte, como ellos (1Rs 18) enfrenta a la religiosidad oficial, afirmando que sólo Dios puede curar y, con sus curaciones, afirma que el poder de Dios obra también fuera del templo y de las manos de los sacerdotes. A ejemplo de los dos profetas, su acción no se limitó a purificar la religión, sino que fue realmente política (1Rs 21; 2Rs 9): sus milagros significan el repudio de la religión oficial del templo, por la cual, por la ley de la retribución, la enfermedad estaba estrictamente ligada al pecado. Tal teoría es confirmada por Theissen, cuando afirma que “en el movimiento de Jesús, las curaciones milagrosas ocupan el mismo lugar que en el movimiento de resistencia tenían las acciones terroristas” (1989: 87). La acusación de ser un loco (Mc 3,21) y de operar milagros por estar poseído por Belcebúl (Mc 3,22) reflejan su rechazo por los grupos dominantes de la sociedad palestinese del siglo I.

4.4. **Actividades milagrosas de Jesús x muerte en la cruz**

El evangelista que más enfatiza los milagros de Jesús es Marcos. Él escribe bien cercano a la gran guerra judaica, y pudo sentir la influencia de las expectativas escatológico-apocalípticas, que con certeza, más no únicamente (ver tesis de Goodman, 1994) ofrecieron su contribución ideológica para la insurrección contra los romanos. Uno de los ejes del evangelio marciano, es la lucha de Jesús contra el diablo, y el anuncio del reino de Dios (1,18), de los cuales los numerosos milagros de curaciones y exorcismo de Jesús son expresiones.

Pero el contexto helenístico de la obra de Marcos, lleva hacia otra reflexión. El gran desafío de los primeros cristianos frente al helenismo fue el rechazo, por la cultura greco-romana, de un Dios muerto en la cruz. El discurso de Pablo en el aerópago de Atenas, construido en los moldes de la retórica antigua, resbala frente a la cruz: “Cuando oyeron hablar de resurrección de los muertos, algunos comenzaron a burlarse, otros dijeron: ‘Te oiremos respecto de eso, otra vez’” (Hch 17,32). Es posible que la teología de la cruz, que tiene en Pablo su mentor más significativo (Fp 2 y 1Cor 1-2), sea fruto justamente, de ese conflicto cultural con el mundo helénico, en el intento de afirmar la fe en un Dios muerto y resucitado (Hoornaert, 1997). El más antiguo de los evangelios, Marcos, refleja, en su estructura general, este conflicto de los cristianos de la segunda generación fuera de Palestina. Si, de un lado el evangelista presenta a Jesús como milagrero y exorcista, en la primera parte de su obra (Mc 1-8), del otro, afirma el fracaso de esta imagen de Jesús, visible en la incomprensión de sus discípulos (8,27-30) y en el rechazo del mundo judaico. (Mc 8-16). Para Marcos solamente la cruz, asumida conscientemente como proyecto divino (8,31-34), mostrará quien es realmente Jesús. Es significativo que sólo al final, delante del crucificado, el centurión pagano, representante de los cristianos de la comunidad marcana, salpicada por el imperio romano, hará su solemne profesión de fe en “Jesús, Hijo de Dios” (15,39). Para el evangelista, “cualquier asimilación de Jesús a un *hombre divino* a la manera helenística es rechazada por él. Jesús no es un *superman* de los gestos maravillosos. Su vida acaba en una cruz, una cruz despojada de cualquier evento prodigioso, a pesar de que ya anuncie la gloria de la resurrección” (Perrot, Paulus: 92-93). Con esto, Marcos afirma dos cosas: de un lado, que Jesús era un “hombre divino”, un *miracle-worker*, tal vez el mayor de todos, por los grandes prodigios por él realizados, pero por otro lado, su divinidad se manifiesta no tanto en éste su poder taumátúrgico, cuanto en la fidelidad radical al proyecto del Padre que prevee la ascensión redentora de la cruz. Con esta afirmación, Marcos estaría incentivando a sus oyentes a permanecer fieles frente a las dificultades, rechazos y, quizás, persecuciones.

5. **“Milagro” – entre lo objetivo y lo subjetivo**

Antes de concluir, proponemos algunas reflexiones a partir de la psicología. Pueden ayudarnos a entender la cuestión de los milagros, tan importante también en nuestros días.

1. *Definición de milagro* - Entendemos por milagro “(1) un evento no común, sorprendente o extraordinario que, en principio, es perceptible a cualquier observador interesado e imparcial; (2) un suceso que no encuentra explicación razonable en las habilidades humanas o en otras fuerzas conocidas que actúan en nuestro mundo de tiempo y espacio; (3) un evento resultante de un acto especial de Dios, haciendo lo que ningún poder humano consigue hacerlo” (Meier, 1998: 17).
1. *¿Acontecen los milagros?* - Para la mentalidad moderna, marcada por el racionalismo, es difícil creer en el milagro, entendido como mutación de las leyes naturales. En la mentalidad de los antiguos, por lo demás, ¡todo era milagro! Si Dios caminaba con el pueblo, podían justificar las acciones grandiosas de él a favor de los suyos, como, por ejemplo la liberación en el éxodo, las plagas de Egipto, hasta la encarnación de Jesús en la historia. Mantenerse en comunión con Dios era la garantía de su favor.

Con el avance de la ciencia y de la técnica, se dieron otras explicaciones e interpretaciones al fenómeno de lo extraordinario, a partir de otros paradigmas. Se cuestiona sobretudo el concepto de salud y de enfermedad: ellas no están relacionadas solamente con el cuerpo, lo físico, pues la persona es sana cuando está bien psíquicamente así como físicamente. Investigaciones recientes, demostraron que la mayoría de nuestras dolencias (hasta el 70-80%) son consecuencias somáticas de problemas psíquicos: se trata de las llamadas dolencias psicósomáticas. La curación de estas dolencias no se dará, por lo tanto, solamente a través del uso de remedios químicos, sino que se tendrá que trabajar también lo psicológico, el interior, devolviéndole la serenidad, la tranquilidad, la esperanza, la confianza, la fe.

Existen también traumas antiguos, origen de bloqueos en el normal desenvolvimiento de las personas, generando los más variados problemas físicos, como la incapacidad de hablar, de caminar, etc. En estos casos, solamente una "regresión reorganizadora" podrá traer la solución de los problemas (Perrot, 2000: 128). El contexto religioso facilita tal regresión: el clima de oración de grupo, el calor comunitario, la acogida benevolente e incondicional, la posibilidad de *transfer* colectivo en relación al líder (sacerdote, pastor, psicólogo), la fuerza positiva, 'mágica' y psicológica de la palabra del líder ("Espíritu mudo y sordo: yo te lo ordeno: ¡sal y nunca más entres en él!" Mc 9,25), la identificación con páginas bíblicas (donde son depositados) los fantasmas individuales generados por los conflictos individuales: todo esto ayuda a la persona a retroceder hasta la causa psicológica del problema y, en varios casos, a removerla, trayendo el fin de la somatización. La curación, en ciertos casos, repentina y sorprendente del problema, puede ser saludada como un milagro: ¡y realmente de un milagro se trató!

1. Con relación al diablo - En cuanto para la filosofía él es "la no-persona", la ausencia de bien, que, no teniendo subsistencia, sería solamente *un accidente (privatio boni ex summum bonum)*, la teología cristiana afirma la existencia de un ser-personal-responsable por el mal en el mundo. La figura del diablo carga un gran valor simbólico, fundamental para su interpretación. Toda imagen es una construcción cultural, un conjunto de símbolos que visualizan y sintetizan lo que es considerado como negativo y perjudicial para un determinado grupo social. La función de las imágenes es importante, porque ellas, de cierta forma visualizan, dan rostro y nombre a las 'amenazas' y 'enemigos', responsabilizándolos por el mal. El peligro de fuga de las responsabilidades está presente en este proceso simbólico.

Existe también, el riesgo de la 'demonización' del otro, sobretudo del diferente. En este sentido, la definición de lo que es 'normal', el padrón de comportamiento social y moral y la consecuente 'demonización' del diferente, es una afirmación de hegemonía política, social, cultural y religiosa. En nombre de esto, desde siempre 'los otros' son tachados de herejes, brujas, demonios, y eliminado hasta físicamente. Este tipo de demonio está en nosotros y es fruto de nuestra incapacidad de lidiar con lo plural, lo diferente, el otro.

6. Conclusión

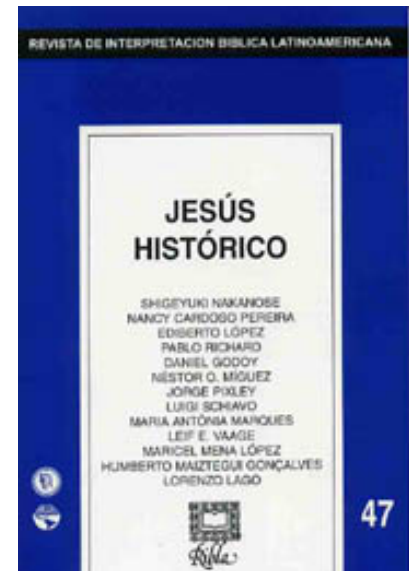
Sobró, como conclusión, una última pregunta: el Jesús histórico, ¿hizo milagros? Es prácticamente imposible responder a tal cuestión, por no tener acceso a las fuentes directas. El Jesús que encontramos en los evangelios y en las otras fuentes, es el Jesús de la fe de los cristianos de la segunda o tercera generación. La imagen del Jesús milagrero y taumaturgo, representan lo que ellos pensaban que fue Jesús. Se destacan dos elementos: primero, la presencia del poder de Dios en los milagros operados por Jesús, que los hacen señales/signos de la proximidad del reino; segundo, la asimilación de Jesús, sobretudo a Elías, el profeta escatológico de los últimos tiempos que, por la tradición, era considerado realizador de milagros. La tradición de Jesús milagrero, taumaturgo y exorcista recibió testimonio y confirmaciones tan grandes y macizas en las fuentes antiguas, en una coherencia tan impresionante, que llevan a Meier a concluir que "si la tradición de los milagros del ministerio público de Jesús tuviese que ser rechazada *in toto* como no-histórica, lo mismo tendría que ocurrir con las otras tradiciones del evangelio sobre él" (1998: 152). Traduciendo para un buen portugués: "¡onde há fumaça, há sempre fogo!" ("¡Donde hay humo, hay siempre fuego!").

Bibliografía citada

- BARBAGLIO, Giuseppe, *Gesù ebreo di Galilea—Indagine Storica*, Bologna, EDB: 2002.
- CROSSAN, J.D., *O Jesus histórico-A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*, Rio de Janeiro, Imago: 1994.
- GOODMAN, Martin, *A classe dirigente da Judéia-As origens da revolta judaica contra Roma, 66-70 d.C.*, Rio de Janeiro, Imago: 1994.
- HOORNAERT, Eduardo, *Cristãos da terceira geração (100-130)*, Petrópolis, Vozes: 1997.
- HORSLEY, Richard A. e HANSON, John S., *Bandidos, profetas e messias...*
- JOSEFO, Flavio, *Antigüedades judaicas*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores: 1961 (obras completas de Flavio Josefo).
- Guerra de los judíos*, Buenos Aires, Acervo Cultural Editores: 1961.
- KEE, H.C., *Medicina, miracolo e magia nei tempi del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia:1993.
- MEIER, Johann Paul, *Um judeu marginal – Repensando o Jesus histórico*, vol.2, Rio de Janeiro, Imago: 1998.
- PERROT, Ch., SOULETIE, J.-L. e THÉVENOT, X., *I miracoli- Fatti storici o genere letterario?*, São Paulo, Paulus : 2000.
- SCHIAVO, Luigi e SILVA, Valmor da, *Jesus milagreiro e exorcista*, São Paulo, Paulinas: 2000.
- SMITH, Morton, *Jesus, the Magician*, San Francisco, Harper & Row: 1978
- THEISSEN, Gerd e MERZ, Annette, *Il Gesù storico – un manuale*, Brescia, Queriniana, 1999.
- THEISSEN, Gerd, *Sociologia do movimento de Jesus*, São Leopoldo/São Paulo, Sinodal/Vozes: 1989.

Luigi Schiavo

[El Consejo Latinoamericano de Iglesias](#) es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundada en Huampaní, Lima, en noviembre de 1982, creada para promover la unidad entre los cristianos y cristianas del continente. Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintidós países de América Latina y el Caribe.



La fuerza espiritual del Jesús de la historia - *Para una nueva interpretación de los cuatro evangelios*

Pablo Richard

Resumen

En este artículo hemos intentado recuperar la fuerza espiritual del Jesús histórico para interpretar los cuatro evangelios desde la perspectiva del Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico. Además, deseamos proponer los cuatro evangelios como “memoria”, “credo” y “canon” para la reforma de la Iglesia así como para la construcción de un signo de esperanza para el tercer mundo, ofrece también una síntesis de esta aproximación en América Latina.

Nosotros asumimos el consenso actual alcanzado en el ámbito de la exégesis que dice que es muy posible reconstruir al Jesús de la historia. Nosotros valoramos los estudios llevados a cabo a este nivel en Europa y EE.UU., pero utilizamos su material con espíritu y método diferente, porque nuestro horizonte hermenéutico no sólo incorpora la modernidad, sino también la liberación del pobres.

El Jesús de historia es el Jesús *antes de su muerte*, pero nosotros ampliamos esta concepción haciendo referencia al “Jesús antes de la Cristiandad”, al “movimiento de Jesús antes de la Iglesia” y al movimiento de Jesús en las iglesias apostólicas “antes” de la Cristiandad de Constantino.

Abstract

In this article, we have attempted to recover the spiritual strength of the historical Jesus in order to interpret the four Gospels from the perspective of this Jesus of history and not from the perspective of the theological Jesus. Secondly, we wish to propose the four Gospels as memory, creed and canon for Church reform as well as for the building of a sign of hope for the Third World.

We assume the actual consensus reached at the level of exegesis, which says that it is really possible to reconstruct the Jesus of history. We value the studies carried out at this level in Europe and the United States, but utilize their material with a different spirit and method, for our hermeneutic horizon not only incorporates modernity, but also the liberation of the poor.

The Jesus of history is the *Jesus before his death*, but we broaden this conception by making reference to the “Jesus before Christianity”, to “Jesus’ movement before the Church” and to Jesus’ movement in the apostolic churches BEFORE Constantine Christianity.

Introducción

En este artículo busco fundamentalmente rescatar el carácter fundante y la fuerza espiritual del *Jesús de la historia* y la necesidad de *interpretar los cuatro Evangelios* desde este Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico. En segundo lugar queremos proponer los cuatro Evangelios como memoria, credo y canon para una *reforma de la Iglesia*. Más allá de esta reforma, reflexionamos también sobre la crisis, o quizás fracaso en el Primer Mundo, de la así llamada “Civilización Cristiana Occidental” y la necesidad de construir desde el Tercer Mundo una sociedad alternativa fundada en la fuerza espiritual del Jesús de la historia. Desde esta perspectiva, los cuatro Evangelios y la Iglesia fundada sobre ellos, sigue siendo fuente de vida y esperanza para el mundo, mundo donde haya vida para todos y todas, en armonía con la naturaleza.

En nuestro camino hermenéutico y en nuestro trabajo bíblico en América Latina aprovechamos lo mejor de la producción exegética del Primer Mundo, pero buscamos *un espíritu y un camino nuevo*. También afirmamos que el horizonte de nuestro trabajo no es fundamentalmente la modernidad o la post-modernidad, sino el camino de liberación en América latina. Nuestra *opción hermenéutica* fundamental es la opción preferencial por los pobres. También abordaremos el problema del *sujeto intérprete de la Biblia* y proponemos la Iglesia Pueblo de Dios como el espacio privilegiado para la construcción de ese sujeto intérprete, sin descuidar el acompañamiento de la Exégesis y del Magisterio el trabajo interpretativo de las Comunidades de base. En el Movimiento Bíblico Comunitario afirmamos que es indispensable superar el abismo entre Exégesis y Pueblo de Dios, dándole a la exégesis una orientación pastoral y formando agentes de base de pastoral en la ciencia bíblica.

Lo que aquí presentaremos es una *propuesta*, que puede ser criticada, rechazada o aceptada. Más que propuesta es un *programa de trabajo*, una orientación hermenéutica para trabajar en el futuro.

A. El camino recorrido en la búsqueda del Jesús histórico

1. Desde el siglo XIX al siglo XXI: tres grandes etapas

Tres etapas en la búsqueda del Jesús histórico:

La primera etapa (siglo XIX y comienzos del XX) fue aquella etapa liberal y pre-crítica, en la cual surgieron innumerables obras sobre la “vida de Jesús, con una clara tendencia idealista, psicológicas e imaginativa.

La segunda etapa, por el contrario, fue ultra crítica y negó toda posibilidad de reconstruir el Jesús histórico. Típico de esta etapa es Rudolf Bultmann con su libro “Jesús” de 1926, donde reacciona contra la etapa liberal anterior. Se dice que del Jesús histórico solo sabemos “que” existió, pero nada más. El escepticismo frente al Jesús histórico es total: “no podemos saber nada de la vida y enseñanza de Jesús”. Todos los Evangelios son creación de la fe de las primeras comunidades cristianas.

La tercera etapa, iniciada por Ernst Käsemann (1953), nos ha permitido felizmente superar el escepticismo de la etapa

anterior y recuperar la confianza exegética que el encuentro con el Jesús de la historia si es posible. El paso de la “historia de las formas” a la “historia de la redacción”, nos ha permitido reconocer en el texto de los Evangelios la diferencia y la continuidad entre el Jesús histórico antes de su muerte y la tradición oral de la Iglesias y la labor redaccional de los diferentes evangelistas. En esta etapa se estudian los textos desde una perspectiva histórica, geográfica, arqueológica, cultural y sociológica.

2. **Criterios de credibilidad**

En esta búsqueda del Jesús histórico se han utilizado los siguientes *criterios de credibilidad histórica*:

Criterio de dificultad: acciones y dichos de Jesús que son incómodos para la Iglesia primitiva y que nunca ésta habría inventado. Por ejemplo el pasaje de Jesús y la mujer sorprendida en adulterio (Jn 8,1-11). También el bautismo de Jesús por Juan, le negación de Pedro, la traición de Judas, y muchos otros que la tradición oral y escrita no pueden suprimir únicamente porque pertenecen al Jesús de la historia.

Criterio de discontinuidad y originalidad: prácticas de Jesús que están en continuidad, pero que no se derivan del judaísmo anterior y que están en discontinuidad con el cristianismo naciente. Cuanto más conocemos el judaísmo y los orígenes del cristianismo, descubrimos la originalidad genial y sorprendente del Jesús histórico.

Criterio de testimonio múltiple: hechos y dichos de Jesús que aparecen en varias fuentes independientes (Marcos, Q, fuentes propias de Mt, Lc y Jn). Por ejemplo la multiplicación del Pan o el enfrentamiento de Jesús con el templo.

Criterio de coherencia entre todos los datos históricos recogidos con los criterios anteriores. Todo aquello que calza con el estilo propio de Jesús.

Criterio de rechazo: dichos y hechos de Jesús que explican su rechazo y crucifixión. El Jesús histórico enfrentó, irritó, molestó a casi todas las autoridades (fariseos, escribas, herodianos, saduceos y sacerdotes). Todo esto explica por qué fue rechazado y crucificado. Todas aquellas palabras y hechos de Jesús que están en armonía con el sistema religioso o político de su época, difícilmente serán del Jesús histórico.

Criterio de sintonía con el contexto geográfico, cultural, social y político de la época de Jesús.

Nos da alegría y tranquilidad el situarnos en la tercera etapa, donde tenemos finalmente certeza de que el encuentro con el Jesús de la historia es posible. Igualmente conocer los criterios de historicidad que nos ofrecen una *metodología* para reconstruir el Jesús de la historia. Esto no es fácil, pues tendremos que dar una lucha permanente contra las tendencias teológicas, cristológicas, dogmáticas o religiosas que, explícitas o encubiertas, determinan a priori una interpretación de los Evangelios que rechaza o anula el Jesús de la Historia.

B. **Un camino nuevo en la búsqueda del Jesús histórico**

Hemos descrito brevemente las tres etapas en la búsqueda del Jesús histórico. A nosotros nos ha interesado y siguen interesándonos el desarrollo exegético de la tercera búsqueda del Jesús histórico (“the third quest”), que nació fundamentalmente en el mundo de habla inglesa en las dos últimas décadas. Los autores más actuales y conocidos de esta tercera etapa son: John P. Meier, John Dominic Crossan, Gerd Theissen, Raymond E. Brown y muchos otros.

En América latina conocemos esa larga historia de búsqueda del Jesús de la historia, y valoramos muy especialmente los autores de la tercera etapa. Casi todas sus obras han sido traducidas al español y suscitan un creciente interés entre nosotros. En América Latina, sin embargo, estamos tratando de crear *un camino nuevo*, que en forma presumida llamaría “la cuarta búsqueda” (“the fourth quest”) del Jesús histórico. Es importante insistir que nosotros recogemos con interés todos los estudios exegéticos que nos llegan desde Europa y Estados Unidos, pero chocamos sobre todo con el *espíritu* de estos estudios. En una imagen decimos: “utilizamos sus materiales, pero no entramos en su casa”. Por el contrario, con todos los elementos exegéticos que ellos nos ofrecen, tratamos de construir *nuestra casa propia* (pensamiento de Frei Carlos Mesters). Clarifiquemos qué significa esto.

1. **Punto de partida: cuatro definiciones necesarias de Jesús**

Tomemos como punto de partida para nuestra reflexión cuatro definiciones, reconstrucciones o representaciones, de Jesús. Estas definiciones las tomamos de los exegetas modernos, especialmente de John P. Meier, pero desde ahí hacemos nuestra reflexión propia.

El Jesús real: es el Jesús tal cual existió. Especialmente el Jesús antes de iniciar su ministerio, pero también Jesús durante su ministerio. Todo lo que él pensó, hizo y dijo realmente. Sus mismísimas palabras. Este Jesús en su totalidad es definitivamente inalcanzable. Como dice Jn 21, 25: “si se escribieran todas las cosas que hizo Jesús, no cabrían en el mundo todos los libros escritos sobre él”.

El Jesús histórico: es el Jesús que podemos *re-construir* a partir de los datos bíblicos, utilizando todos los métodos histórico-críticos disponibles y los criterios de historicidad. Este Jesús es históricamente existente, aunque no se identifique con el Jesús real en su totalidad histórica. El Jesús histórico no es sólo una reconstrucción intelectual, sino que lo encontramos efectivamente al interior del Jesús real. En la reconstrucción del Jesús de la historia se acentúa fundamentalmente la plena humanidad de Jesús. El Jesús histórico tiene realmente rostro humano, tiene conciencia humana, corazón y sentimientos humanos. Hablamos históricamente de la fe *de* Jesús. Además se habla de preferencia del “movimiento de Jesús”, pues Jesús no es solo él, sino el con sus discípulos y discípulas. En la afirmación del Jesús histórico se combate no tanto contra la herejía que niega la divinidad de Jesús, sino contra la herejía dominante en toda la Iglesia actual que niega su humanidad. El problema actual no es el arrianismo, sino el gnosticismo. Los exegetas de la tercera etapa sólo reconstruyen el Jesús histórico antes de su muerte y dejan explícitamente de lado, toda consideración de fe o teológica de la Iglesia posterior a la muerte de Jesús.

El Jesús teológico: es el Jesús definido básicamente en los cuatro primeros concilios: Nicea (325 dc.), Constantinopla (381 d.C.), Éfeso (431 dc.) y Calcedonia (451 dc.). Estos concilios fueron necesarios para definir el dogma cristológico frente a la fragmentación de las herejías, que amenazaban seriamente la unidad de la Iglesia y del imperio romano en aquella época. Algunos Padres de la Iglesia compararon los cuatro Concilios con los cuatro Evangelios, pero el problema es que *los cuatro primeros Concilios llegaron a sustituir a los cuatro Evangelios*, y más aún, anularon o sustituyeron al Jesús histórico presente en los Evangelios. El credo, el catecismo y la teología posteriores se construyeron sobre los cuatro Concilios, donde el Jesús teológico también sustituyó al Jesús de la historia.

El Jesús de la fe: es la respuesta de fe de los primeros discípulos a su encuentro con el Jesús histórico. El Jesús de la fe es la aceptación del Jesús histórico en la práctica de fe de los primeros cristianos. Esta vivencia de fe está ya en los mismos cuatro Evangelios. El método histórico-crítico nos permite distinguir en el texto mismo de los cuatro Evangelios el Jesús de la historia y el Jesús de la fe.

2. La fuerza espiritual del Jesús histórico

a) Relación entre el Jesús histórico y el Jesús teológico

Nuestro desafío fundamental es recuperar la prioridad fundamental del Jesús histórico sobre el Jesús teológico y cómo interpretar los cuatro evangelios fundamentalmente desde el Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico. No se trata de negar el Jesús teológico. Este estará siempre ahí como referencia fundamental para no apartarnos del camino de la ortodoxia, y para no caer en las herejías históricas del cristianismo (arrianismo, nestorianismo, gnosticismo). La reflexión teológica enraizada y fundada en el Jesús de la historia, es ciertamente necesaria para profundizar sistemáticamente en la relevancia y significado del Jesús histórico, en la Iglesia y en el mundo actual. Pero una cristología que ignora al Jesús histórico es una *cristología sin Jesús*, que no tiene sentido y que, aun más, es un obstáculo para la interpretación de los Evangelios. Muchas veces la cristología “usa” los cuatro Evangelios como fuente para simplemente “probar” tesis teológicas ya elaboradas. Lo que es peor, se usa versículos desconectados como textos de apoyo, sin tomar los Evangelios como una totalidad, con su propia teología histórica y redaccional. El problema es que se usan los cuatro Evangelios sin asumir una interpretación de los mismos, hecha desde el Jesús histórico. Los Evangelios así usados no tienen un fundamento serio en la historia y en la tradición oral de los cuatro Evangelios.

El *credo niceno-constantinopolitano*, que recitamos todos los domingos, define a Jesús en términos filosóficos y teológicos. Definición ciertamente necesaria en el siglo IV, pero constatamos en ese Credo la ausencia casi total del Jesús de la historia. Decimos de Jesús: “Dios de Dios, Luz de Luz, Dios verdadero del Dios verdadero, engendrado no creado, de la misma naturaleza que el Padre”, luego confesamos que Jesús “se hizo hombre, y por nuestra causa fue crucificado en tiempos de Poncio Pilatos: padeció y fue sepultado”. Los dos datos históricos que aquí aparecen son que Jesús “nació y murió”, pero nada se dice sobre qué pasó entre su nacimiento y su muerte, para qué nació y

porque lo mataron. El Jesús confesado en la Iglesia en un Jesús sin rostro y sin personalidad humana, un Jesús sin palabra, sin hechos, sin proyecto histórico. Lo trágico es que el catecismo de la Iglesia y la teología se construyeron sobre el credo niceno-constantinopolitano, marcando así profundamente la fe de la Iglesia y la tradición teológica sobre Jesús.

Desde otro punto de vista es importante también *ampliar el horizonte del Jesús histórico*. En la exégesis del Primer Mundo se reduce el Jesús de la historia al *Jesús antes de su muerte*. Este punto de vista es necesario para una reconstrucción estrictamente histórica de Jesús. Pero creo que el Jesús de la historia hay que verlo también globalmente como el “Jesús antes del Cristianismo” (como sugestivamente titula su libro Albert Noland). También debemos ver el Jesús de la historia dentro de lo que en América Latina hemos llamado el “movimiento de Jesús”, antes y después de su muerte. También debemos situar al Jesús de la historia en el horizonte de “el movimiento de Jesús antes de la Iglesia” (así titulé mi libro sobre los Hechos de los Apóstoles), y, en forma análoga, el movimiento de Jesús en las iglesias apostólicas antes de la cristiandad constantiniana. Todos estos “ANTES” nos permiten una visión histórica más amplia del Jesús de la historia, aunque sigue siendo siempre necesario considerar el Jesús histórico como el Jesús antes de su muerte, por lo menos desde un punto de vista metodológico que ilumine la historicidad del movimiento de Jesús después de su resurrección, antes de la Iglesia y sobre todo antes de la Cristiandad.

b) *Relación entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe*

(1) Un Jesús de la historia que ignora y excluye el Jesús de la Fe

En la tercera etapa de búsqueda del Jesús de la historia, hay una desconexión total entre el Jesús histórico y el Jesús de la fe. Los historiadores que buscan reconstruir el Jesús histórico antes de su muerte, dejan consciente y programáticamente de lado al Jesús de la fe. Desde un cierto punto de vista metodológico, como ya dijimos, quizás es correcto y necesario, pero a nosotros nos interesa *también*, una vez reconstruido científicamente el Jesús de la historia, descubrir la relación entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe. Nuestra intención es ir más allá del Jesús de la historia. Nos interesa analizar cómo los discípulos históricos de Jesús respondieron desde su fe al Jesús de la historia. Nos interesa vivir al Jesús de la historia como una referencia fundamental para nuestra fe en la actualidad. En los mismos cuatro Evangelios tenemos las dos realidades: el Jesús de la historia y el testimonio de fe de las primeras comunidades, ante este Jesús de la historia. Sin olvidar este Jesús histórico, queremos que nuestra experiencia de fe en Jesús en la actualidad tenga esa corporeidad e identidad del Jesús histórico, aquellas que se fundan en los hechos y palabras del Jesús de la historia. Queremos que nuestro Jesús de la fe tenga la misma conciencia, rostro y corazón del Jesús de la historia. Es el Jesús de la historia el que queremos vivir hoy como el Jesús de la fe. Es evidente que esta relación entre el Jesús de la historia y el Jesús de la fe, supone aquella reconstrucción histórica previa del Jesús de la historia en sí misma considerada, y una interpretación de los cuatro Evangelios desde este Jesús de la historia. Si no tenemos la referencia al Jesús de la historia, el Jesús de la fe es pura subjetividad y manipulación. Pero también el Jesús de la historia debe ser asumido y vivido en nuestra práctica de fe para que no sea un puro dato arqueológico, como tantos otros que nos llegan de la antigüedad. Nuestro interés por el Jesús de la historia implica algo más que estudiar cualquier personaje del pasado como Aristóteles, Flavio Josefo o Julio Cesar. En este punto vamos más allá de la tercera etapa en la búsqueda del Jesús histórico.

(2) Un Jesús de la fe que desconoce el Jesús de la historia

Veamos ahora el mismo problema, pero desde el Jesús de la fe. En nuestro pueblo católico, el Jesús de la fe presente en la piedad de la Iglesia o en la religión popular, tiene poca relación con el Jesús de la historia. El Jesús de la fe es vivido en forma intimista, individualista, pietista o sacrificial. Vivimos un Jesús idealizado como un Jesús que es “solo corazón” (el “sagrado corazón”) o un Jesús infantilizado en una imagen estática de niño o un Jesús exaltado como rey a la manera de los emperadores. Todas estas representaciones imaginarias del Jesús de la fe, se apartan mucho del Jesús de la historia. En los diez primeros siglos del cristianismo el ícono dominante fue el de Jesús en la última cena con sus discípulos y posteriormente el ícono de Jesús crucificado, ambos más cercanos al Jesús de la historia.

En la tradición bíblica y eclesial tradicional se definen al menos *siete espacios de encuentro con Jesús*: la Comunidad cristiana, la Palabra de Dios (especialmente en la Liturgia y en la Lectura Orante de la Biblia), los Sacramentos (especialmente en la Eucaristía), los pobres y excluidos, el libro de la vida (el cosmos y la historia humana) y, finalmente, nosotros mismos: nuestro cuerpo físico, espiritual, cultural y social. Algunos textos bíblicos en apoyo de estas afirmaciones fluyen fácilmente en la memoria: “donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estaré yo en medio de ellos” (Mt 18, 20); “el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él” (Jn 6, 56); “tuve hambre y me distes de comer” (todo Mt 25, 31-46); “no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí” (Gal 2, 22); “He

aquí que yo estoy con ustedes todos los días hasta el final del mundo” (Mt 28, 20), etc....

Nuestro desafío es encontrar al Jesús de la historia en todos estos espacios. Nuestra experiencia actual de Jesús, no tiene muchas veces el rostro del *Jesús histórico*. No encontramos en el Jesús de la fe al Jesús de la historia. No hay relación del Jesús de la fe con el Jesús de la historia. Son dos vivencias de Jesús diferentes que se ignoran entre sí.

Es importante reconstruir la *continuidad* entre el Jesús de la historia antes de su muerte y el Jesús de la fe en la actualidad. El fundamento de esta continuidad, está dado por los evangelistas en la manera de vivir y testimoniar su experiencia de la Resurrección de Jesús. La experiencia de fe de la Resurrección de Jesús no destruye su *identidad* y su *corporeidad humana*. El resucitado, aunque ya glorificado, es corporalmente, el mismo que murió en la cruz. El Jesús glorificado manifiesta su *identidad* con el Jesús crucificado mostrando las marcas de su pasión en sus manos, pies y costado. Los Evangelios insisten en la *corporeidad* de Jesús al afirmar que él no es un fantasma, pues ningún fantasma tiene carne y huesos como tiene Jesús. Este comía frecuentemente con ellos y ellos podían realmente tocarlo. Jesús tiene un cuerpo glorificado, un cuerpo “espiritual”, pero esta glorificación de su cuerpo no destruye su identidad y corporalidad humana. Igualmente histórico es el movimiento de Jesús después de la resurrección.

Todo lo anterior es para afirmar la continuidad posible, “histórica” en cierto sentido, del Jesús de la Fe con el Jesús de la historia. Debemos asumir en nuestra experiencia de fe del Jesús resucitado, toda la plenitud del Jesús de la historia. Nada más contrario a la tradición de los Evangelios, reducir el Jesús Resucitado a una pura experiencia de fe, negando toda corporeidad histórica.

3. La fuerza espiritual de los cuatro evangelios

Dijimos que la exégesis del Primer Mundo insiste mucho, y con razón, en el Jesús histórico, pero deja de lado las consecuencias de esta búsqueda para la vivencia de Jesús en la actualidad. En esta búsqueda del Jesús histórico la exégesis de los cuatro Evangelios insiste correctamente en el *sentido literal e histórico de los textos*. Nosotros también insistimos en éste sentido literal e histórico de los textos, pero sobre todo destacamos su *sentido espiritual*.

La exégesis del Primer Mundo en los últimos 40 años ha hecho avances realmente extraordinarios en los estudios bíblicos, que nosotros apreciamos y utilizamos, pero estos estudios se mueven en un mundo cerrado, marcado por un cientificismo y un historicismo, donde constatamos la ausencia de la fuerza espiritual de los textos bíblicos. La exégesis dominante evita la dimensión espiritual de las Sagradas Escrituras, para poder dialogar con la modernidad y post-modernidad. Nuestra exégesis por el contrario, no tiene como horizonte la modernidad, sino que se enfrenta fundamentalmente con los desafíos de los procesos de liberación, al interior de los cuales la dimensión religiosa y espiritual es fundamental.

El movimiento bíblico en América Latina, sin dejar de lado el estudio exegético del sentido literal e histórico de los textos, desarrolla al máximo su sentido espiritual, pastoral y comunitario. Debemos, sin embargo, también reconocer, que en nuestro trabajo bíblico se da muchas veces una espiritualidad sin fundamento exegético, que termina siendo una interpretación puramente espiritualista y subjetiva de las Sagradas Escrituras. Dijimos al comienzo que es importante para nosotros el estudio exegético y científico del Jesús histórico y de los Evangelios realizado en la academia del primer mundo, pero nosotros recogemos ese material con otro espíritu y con otra dimensión.

Detrás de un exégeta del Primer Mundo hay una biblioteca, pero detrás de nosotros hay un pueblo. Por eso *la responsabilidad espiritual y pastoral del exégeta latino-americano* con el Pueblo de Dios y en especial con el movimiento bíblico popular. Todo esto nos exige desarrollar al máximo la fuerza espiritual de los Evangelios. La llamada *Lectura Orante de la Biblia* es la práctica donde descubrimos este sentido espiritual de los Evangelios. Este sentido es como el *huracán y el fuego de Pentecostés*, por eso también debe estar siempre “controlado” por el sentido literal e histórico de los textos.

C. Jesús histórico, evangelios y reforma de la Iglesia

Hasta ahora hemos intentado rescatar toda *la fuerza espiritual del Jesús de la historia*: podríamos sintetizar nuestro trabajo en tres etapas:

En una *primera etapa* hemos afirmado la prioridad fundamental del Jesús de la historia sobre el Jesús teológico y la

necesidad de interpretar los cuatro Evangelios desde el Jesús de la historia y no desde el Jesús teológico.

En una *segunda etapa* hemos fundamentado en el Jesús de la historia nuestra actual práctica de fe, para dar a nuestra fe un contenido histórico fundante y darle al Jesús de la historia un significado espiritual permanente.

Este proceso de descubrimiento de toda la potencialidad espiritual del Jesús histórico no puede terminar aquí, sino tiene que ir más allá en la búsqueda de una *reforma de la Iglesia*. No entraremos aquí en los problemas teológicos e institucionales de esta reforma, pero sí afirmar que la reforma de la Iglesia debe asumir como su fundamento y referencia principal la fuerza del Jesús histórico y del Evangelio interpretado desde el Jesús de la historia. En síntesis queremos construir una Iglesia cuya Memoria, Credo y Canon sean los cuatro Evangelios interpretados éstos a partir del Jesús de la historia.

En nuestra Iglesia actual hemos elaborado una catequesis fundada sobre el dogma cristológico tal como fue definido en los Concilios de Nicea y Calcedonia, dejando de lado la *memoria* viva y actuante del Jesús de la historia presente en los Evangelios. El *credo* niceno-constantinopolitano que profesamos asume muy débilmente las tradiciones de los cuatro Evangelios. Utilizamos un *canon* dogmático para definir la ortodoxia y condenar las herejías, pero muchas veces el dogma cristológico es asumido como la única ortodoxia y la interpretación de los Evangelios desde el Jesús de la historia es considerada más bien como herejía. Todavía hoy se sigue condenando como arrianos a los exegetas que buscan rescatar la fuerza espiritual del Jesús de la historia.

Hagámonos algunas preguntas, aunque suenen un poco utópicas: ¿Cómo sería la Iglesia si asumiera las enseñanzas del Jesús histórico como credo para articular su fe y como canon para medir su autenticidad? ¿Como sería, por ejemplo, una Iglesia que asumiera el Sermón de la Montaña de Jesús como el canon de su fe? ¿No podríamos tomar el Evangelio de Marcos como referencia fundamental para articular el Credo de la Iglesia? ¿O tomar el Evangelio de Mateo como fundamento del Canon de la Iglesia? ¿O tomar el Evangelio de Lucas y los Hechos de los Apóstoles como el Camino de la Iglesia? ¿No podríamos tomar el Evangelio de Juan como la memoria y la identidad más profunda de la comunidad del discípulo amado que es la Iglesia? Si los Evangelios son Memoria, Credo y Canon de nuestra fe tendríamos que vivir en la actualidad *según* Marcos, *según* Mateo, *según* Lucas y *según* Juan y no solamente según tal o cual definición cristológica o dogmática. El Canon del Nuevo Testamento felizmente no 'canonizó' tal o cual teología, sino que canonizó para siempre la pluralidad de cuatro Evangelios para reconstruir el Jesús de la historia, cuatro Evangelios fundantes de nuestra forma de ser cristiano y de ser Iglesia. La diversidad del canon bíblico con su pluralidad histórica nos acerca mucha más al Jesús de la historia que la dogmatización única construida en Nicea o Calcedonia. La fe de la Iglesia está más cerca de la cristología de los cuatro primeros concilios que del Jesús de la historia presente en los cuatro Evangelios.

Si los cuatro Evangelios (y en realidad toda la Biblia) son memoria, credo y canon fundamental de la Iglesia, estos Evangelios deben constituir el fundamento principal de la *catequesis*, de la *teología* y de la *liturgia* de toda la Iglesia. Esto implica necesariamente una reforma profunda de la Iglesia. La *reconstrucción del Jesús histórico* llega a desarrollar todas sus virtualidades sólo en esta *reforma de la Iglesia*. Si esto es realmente así la reforma sería la etapa final de la reconstrucción del Jesús histórico. Exégesis histórica y Reforma eclesial son dos extremos de un mismo proceso.

¿Cómo lograr esto? ¿Cómo reconstruir este camino entre el Jesús de la historia y la reforma de la Iglesia actual?

Si queremos una reforma de la Iglesia a partir del Jesús histórico, debemos enfrentar algunos *problemas estructurales del trabajo bíblico* en la Iglesia actual. Lo primero que constatamos es el abismo existente entre Exégesis y Pueblo de Dios. En América Latina hemos buscado superar este abismo de dos maneras. Por un lado, dando a la exégesis una orientación pastoral, sin que por eso pierda su rigor exegético, y por otro lado, formando a los agentes de pastoral bíblica lo mejor posible en el conocimiento exegético. Para una reforma de la Iglesia, es importante reconocer al Pueblo de Dios, organizado en comunidades y movimientos, como *el espacio y el sujeto privilegiado para interpretar la Biblia*, sin olvidar el apoyo necesario de la Ciencia bíblica y del Magisterio. Si bien este apoyo es necesario, la Ciencia bíblica debe despojarse de su autosuficiencia, y el Magisterio no debe olvidar que la máxima autoridad en la Iglesia es la Palabra de Dios y el Magisterio está a su servicio (Cfr. *Dei Verbum* nº 10).

La reforma de la Iglesia es posible si devolvemos la Biblia al Pueblo de Dios y si todo el Pueblo de Dios tiene la Biblia en sus manos, en su corazón y en su mente. Toda reforma de la Iglesia a lo largo de su historia ha comenzado siempre con un movimiento bíblico poderoso en el seno del Pueblo de Dios. Hoy vivimos en un mundo, donde el sujeto es aplastado como sujeto, tanto en la sociedad como en la Iglesia. Un pueblo aplastado y reducido a objeto, ciertamente no es capaz de interpretar la Palabra de Dios. Por eso es importante construir y reconocer ese *sujeto*

intérprete de la Biblia. Este sujeto será plenamente sujeto, cuando pueda interpretar la Biblia con *autoridad, legitimidad, libertad, autonomía, seguridad y creatividad.* Lo que constituye a este sujeto, con estas características, es fundamentalmente el conocimiento y encuentro personal con el Jesús de la historia, y con los cuatro Evangelios interpretados desde el Jesús de la historia. Son estos sujetos los que llevan adelante el movimiento bíblico y la reforma de la Iglesia.

Lo que hemos afirmado de todos los bautizados al interior del Pueblo de Dios, lo podemos afirmar con mayor fuerza del pobre, en cuanto sujeto creyente que lee e interpreta la Biblia en la Iglesia. Sin olvidar que el pobre como sujeto genérico irrumpe hoy en la Iglesia desde culturas y razas diferentes, desde una condición concreta de género (varón - mujer) y de generación (jóvenes).

D. El Jesús histórico como fuente de vida y esperanza para el mundo

La búsqueda del Jesús histórico en Europa y EEUU tiene -como ya dijimos más arriba - como contexto fundamental el diálogo con la *modernidad y la post-modernidad* (que no es sino la crisis de la modernidad). Nuestra búsqueda, por el contrario, tiene como contexto histórico fundamental los procesos y movimientos sociales de *liberación*. Hoy nuestro movimiento bíblico se desarrolla sobre todo en los movimientos campesinos, urbanos, movimientos de mujeres y jóvenes, movimientos culturales y ecológicos, y muchos otros. Buscamos reconstruir el Jesús de la historia desde el Tercer Mundo y desde los pobres y excluidos. Esto determina nuestra opción hermenéutica en la búsqueda del Jesús de la historia. Por "Tercer Mundo" entendemos los pueblos, culturas y religiones de Asia, Oceanía, África y América latina y el mundo de los pobres en el Primer Mundo. El cristianismo llegó a estos continentes, desde el siglo 16 hacia delante, con la expansión del colonialismo europeo. Nuestra búsqueda del Jesús de la historia busca romper con este contexto colonial eurocéntrico e intenta pensar al Jesús de la historia en diálogo con los pueblos, culturas y religiones del Tercer Mundo. Es una búsqueda "desde el sur", que cada día afirma más claramente su identidad. En un horizonte mayor, y en la línea de lo que hemos dicho, podríamos decir que el Jesús de la historia, y la interpretación del los cuatro Evangelios desde el Jesús de la historia, no solo es memoria, credo y canon para un reforma de la Iglesia, sino para un cuestionamiento de toda la así llamada "*civilización cristiana occidental*", civilización construida sobre el modelo de cristiandad constantiniana. El Jesús de la historia es la referencia fundamental para la reconstrucción de una alternativa, que manifieste claramente que no estamos viviendo "un choque de civilizaciones" (entre la civilización cristiana y el Islam. Cfr. Huntington: "Choque de civilizaciones") sino que estamos viviendo la crisis final *de la civilización cristiana occidental*. Una alternativa es posible desde el Tercer Mundo y con la inspiración de vida del Jesús histórico y de los cuatro Evangelios. El futuro del cristianismo no está asegurado por la relación constantiniana Iglesia-Poder, sino por la relación Evangelio-Vida. La alternativa a este crisis es la construcción de un mundo "donde haya vida para todos y todas en armonía con la naturaleza". Es muy importante constatar que la crisis de la civilización cristiana occidental se da especialmente en la crisis del cristianismo en el contexto de una radical secularización en el Primer Mundo (Europa y Estados Unidos). Europa niega la identidad cristiana de sus orígenes dada la crisis irreversible de la civilización cristiana occidental. Es una crisis que ya significa un fracaso, especialmente después de la guerra contra Irak. En el sur, sin embargo, se vive un proceso realmente antagónico. Aquí vivimos más bien el auge del cristianismo y de las grandes religiones, que son en general religiones del Tercer Mundo. Por eso el futuro del cristianismo no está ligado a la reconstrucción de una civilización cristiana o la construcción de una nueva cristiandad, sino al *diálogo inter-religioso*, cuyo objetivo es salvar la vida de la humanidad y la vida de la tierra y del agua en nuestro planeta. *En síntesis:* en el norte crisis de la civilización cristiana occidental. En el sur diálogo inter-religioso para la vida del mundo.

En este diálogo inter-religioso la tradición del Jesús histórico será fundamental. Nuestra referencia tendrá que ser el Jesús histórico y no tanto el Jesús dogmático construido en los cuatro primeros concilios en el corazón de la cristiandad constantiniana de los siglos IV y V.

Una ejemplo para entender la importancia del Jesús histórico, lo podemos tomar del Evangelio de Marcos que relata la tradición ciertamente histórica del "secreto mesiánico". Esta tradición pertenece ciertamente al Jesús de la historia. El sentido del "secreto mesiánico", es que Jesús no quiere ser el centro de su actividad, sino quiere que el centro de todo sea el Reino de Dios. Son los demonios los que identifican a Jesús como Mesías. Jesús los manda callar. El Reino en todos los sinópticos se identifica con la vida del pueblo pobre (el Reino llega cuando los enfermos son sanados de sus enfermedades y los demonios son expulsados). También hoy en el diálogo con las religiones debemos mantener el secreto mesiánico, y tomar como referencia fundamental el Reino de Dios. Superar el cristo-centrismo, propio de la teología posterior al Jesús de la historia, y dialogar sobre la vida en el Tercer Mundo como voluntad de Dios. Desde el punto de partida del "secreto mesiánico" no podemos partir de un cristo-centrismo sino de un biocentrismo, en la perspectiva del Reino de Dios. Los temas "teológicos" en el diálogo inter-religioso serán los

problemas relativos a la justicia y la paz, al hambre y la destrucción de la naturaleza, y otros temas semejantes sobre la vida y la muerte en el mundo. Todo esto nos ilustra, sobre todo en el Tercer Mundo, sobre la fuerza espiritual de la tradición del Jesús de la historia y de los cuatro Evangelios, para la *defensa de la vida* en diálogo con las religiones.

En contraste con la modernidad, en los movimientos de liberación en el Tercer Mundo tiene una gran importancia la *dimensión espiritual y religiosa*. Por eso el Jesús de la historia tiene un significado histórico, no solamente para la reforma de la Iglesia, sino también para los pobres y excluidos, sobre todo en el Tercer Mundo, sedientos de vida y esperanza. Nosotros no tenemos mucha dificultad para interpretar los milagros y los exorcismos como signos concretos de la llegada del Reino de Dios, puesto que en el Tercer Mundo el milagro es algo cotidiano, especialmente entre los pobres que viven de milagro. El Reino de Dios predicado por el Jesús de la historia, es la esperanza y la utopía de vida de los pobres y excluidos. Nuestra *opción hermenéutica es en este sentido la opción preferencial por los pobres*. La búsqueda del Jesús de la historia, y nuestra interpretación de los cuatro Evangelios desde este Jesús de la historia, es un signo de esperanza, no sólo para la Iglesia, sino para el mundo entero. fin

Bibliografía (no es completa, sino sugestiva de algunos temas)

- Boff, Leonardo, *Jesucristo, liberador*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1981 (Jesucristo y la liberación del hombre)
- Bravo G., Carlos, *Jesús, hombre en conflicto - El relato de Marcos en América Latina*, Santander, Sal Térrea, 1986
- Cardenal, Ernesto, *El Evangelio en Solentiname*, Costa Rica, DEI, 1979 (vol.1 2)
- Comblin, José, *Jesús de Nazareth - Meditación sobre la vida y acción humana de Jesús*, Santander, Sal Terrae, 1979
- Dri, Rubén, *La utopía de Jesús*, México, Ediciones Nuevomar, 1984
- Echegaray, Hugo, *La práctica de Jesús*, Lima, CEP, 1980
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación - Perspectivas*. Lima, CEP, 7ª edición, 1990
- Miranda, José Porfirio, *El ser y el mesías*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1973
- Lois, Julio, "Cristología en la Teología de la Liberación", en Ellacuría/Sobrino, *Mysterium Liberationis - Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*, vol.1, Madrid, Trotta, 1990
- López Vigil, José Ignacio y María, *Un tal Jesús - La Buena Noticia contada al pueblo de Américalatina*, San Salvador, UCA, vol.1 2, 1992
- Mesters, Carlos, *Con Jesús a contramano en defensa de la vida*, Buenos Aires, Centro Bíblico Ecuménico, 1995
- Richard, Pablo, *Apocalipsis - Reconstrucción de la esperanza*, San José, DEI, 1994 (republicado en Quito, Caracas y México, traducido al portugués, inglés, alemán, italiano y francés)
- Richard, Pablo, *El movimiento de Jesús antes de la Iglesia - Una interpretación liberadora de los Hechos de los Apóstoles*, Santander, Sal Terrae, 2000
- Segundo, Juan Luis, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, Madrid, Ed. Cristiandad, vol.1-3, 1982 (vea especialmente vol.2/1: "El Jesús histórico de los sinópticos")
- Segundo, Juan Luis, *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazareth*, Santander, Sal Terrae, 1991
- Sobrino, Jon, *Cristología desde Américalatina - Esbozo*, México, Ediciones CRT, 1976
- Sobrino, Jon, *Jesucristo liberador - Lectura histórico-teológica de Jesús de Nazareth*, Madrid, Ed. Trotta, 1991/1993/1997
- Tepedino, Ana Maria, *Las discípulas de Jesús*, Madrid, Narcea, 1994

Algunos libros escritos en otros continentes, que han tenido impacto en América Latina:

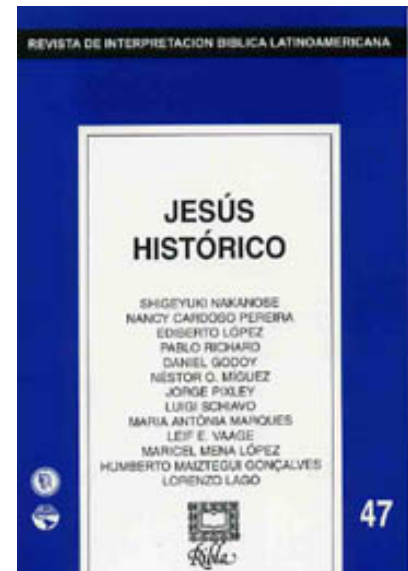
- Aguirre, Rafael, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana - Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1998
- Crossan, John Dominic, *Jesús, vida de un campesino judío*, Barcelona, Crítica, 1994
- Käsemann, Ernst, "El problema del Jesús histórico", en: *Ensayos exegéticos*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1978
- Meier, John P., *Un judío marginal - Nueva visión del Jesús histórico*, Estella, Navarra, Ed. Verbo Divino, 1998
- Noland, Albert, *¿Quién es este hombre? Jesús, antes del cristianismo*, Santander, Sal Terrae, 1981
- Sanders, E.P., *La figura histórica de Jesús*, Estella, Navarra, Ed. Verbo Divino, 2000
- Schottroff, Luise e Stegemann, W., *Jesús de Nazareth - Esperanza de los pobres*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1981

Pablo Richard
Apartado postal 389-2070
Sabanilla

San José
Costa Rica

El **Consejo Latinoamericano de Iglesias** es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundada en Huampaní, Lima, en noviembre de 1982, creada para promover la unidad entre los cristianos y cristianas del continente. Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintiún países de América Latina y el Caribe.





Roma, Palestina y Galilea en el siglo I

Daniel Godoy

Para Cecilia

Resumen

En este artículo estudiamos el imperio romano como grande telón de fondo para comprender mejor las ciudades de Palestina y, de manera especial, Galilea en el primer siglo, como contexto en el que la propuesta de Jesús nació, creció y se desarrolló política y religiosamente. El referente social de Palestina y especialmente de Galilea es la periferia (religiosa e política), golpeada por los impuestos y el acaparamiento de tierras de parte de la élite gobernante, tanto política como religiosa.

Abstract

Through this article, we would like to deepen our knowledge about the Roman Empire in the first century of the Christian era, looking at it as a background, in order to have a better understanding about the cities of Palestine and Galilee. This is the world context, in which Jesus was born, grew up, and received political and religious formation. From the sociological, religious and political stand point, the Palestinian region, particularly Galilee, is considered to be at the margin/periphery. The region was heavily burdened with taxes, land concentration in the hands of the elite groups, and other types of exploitations.

Introducción

En el contexto social del siglo I d.C., la importancia del imperio romano es incontestable. Su presencia era absoluta

en todos los ámbitos de la sociedad. A lado de la *pax romana*, expresión de la presencia del imperio, existía también una grande decepción de los sectores sociales más alcanzados y violentados por el modelo romano, especialmente los pobres, esclavos y esclavas. Para estos sectores el modelo romano era simplemente una camisa de fuerza imposible de quitarse.

Jesús nació y vivió en ese contexto y en esa periferia. Aunque importante, y que no profundizamos aquí, es un tema que puede ser presentado como significativo en esta aproximación: una lectura hecha por la tradición del sur, Judá, en relación a Galilea, que aparece claramente desvalorizada. Así mismo, Galilea podría ser leída, también, como la oposición de Jesús a ese criterio centralizador del sur. No es por casualidad que Jesús no solamente comenzó su ministerio público en Galilea (ver Jn 2,1-12; Mc 1,14-20//Mt 4,12-17 y Lc 4,14), sino que también después de su resurrección reinicia todo nuevamente en aquella ciudad (cf. Mc 16,7-20). Aquí surgirá el movimiento de Jesús. En esa periferia las personas creen en Jesús (madre y discípulos), a diferencia del rechazo que sufre en Jerusalén, centro religioso, donde no creen en él. En Galilea, Jesús es acogido y allí hace su primera señal, según el evangelio de Juan 2,1-12.

Sobre el seguimiento en el movimiento de Jesús, Gerd Theissen afirma que, al inicio, el seguimiento era concreto. Los discípulos abandonaban residencias y familia, propiedades y profesión. Para profundizar el tema sobre el movimiento de Jesús, puede ser consultada otra obra de este mismo autor que dedica la primera parte de su trabajo para analizar la sociología del movimiento de Jesús. Asistimos hoy, con todo, a una interpretación que rescata los inicios del cristianismo como expresión de una grande diversidad de lugares, tendencias y doctrinas.

Imperio Romano, una aproximación necesaria

La dominación romana es presencia determinante en el tiempo de Jesús. Silva y Schiavo afirman que Roma dominó por la fuerza, no por las ideas. Constituyó un ejército bien armado y, con mucha estrategia militar, consiguió consolidar un grande imperio. Esta dominación fue también un largo período de luchas internas por el poder. Tuvo también oposición de los diversos sectores, especialmente judíos y parte de los campesinos, después de algunos grupos organizados de Palestina y de Galilea. El imperio tenía, como grande tutor, la figura y persona del emperador. En él se afirmaban los principales cargos de la política romana, actuando de su lado, aunque con poco poder. La fuerza política del emperador estaba garantizada por la presencia y fuerza de las legiones, las cuales a veces también nombraban al emperador.

Para su administración, el imperio romano usó el modelo de provincias. Martín Dreher menciona tres tipos de provincias: a) imperiales, b) senatoriales y c) especiales. También existían las ciudades/*polis* griegas, que tenían un estatuto particular, además de su propio gobierno y administración. Esta organización garantizaba al imperio la implantación de su modelo administrativo y el cobro de los impuestos garantizando la acumulación de las riquezas que provenían de las diversas provincias que, militarmente, eran acompañadas para 'recordarles' de sus compromisos con el imperio.

El imperio romano fue una reunión de los pueblos conquistados que conservaban sus costumbres, religiones, lenguas y culturas, "como todos los imperios, el imperio romano no era una 'sociedad' unitaria, sino una combinación de muchas sociedades". Entretanto, no se debe imaginar el imperio como un estado fuertemente centralizador. La unidad básica era la ciudad que conservaba una grande autonomía de administración interna. A su vez, la ciudad no se limitaba al territorio urbano. Incluía también el campo. Lo que las ciudades tenían en común con el imperio era el uso del griego *koiné* (popular) que se transformó en la lengua de todo el Oriente. También eran ciudades que contemplaban la presencia de diversos grupos étnicos que co-habitaban en un mismo imperio, que, a su vez, les permitía libre expresión religiosa y cultural.

Estamos hablando, históricamente, de un contexto de paz romana (*pax romana*). En este contexto, las continuas revueltas en el imperio así como la conservación de los métodos de castigo muestran un descontento grande, y reflejan una situación de privilegios para un sector, porcentualmente pequeño, que vio crecer su fortuna y su poder. La *pax romana* fue una época esplendorosa que mostraba las grandes obras viales, arquitectónicas del período. Para los pobres y disidentes, la *pax romana* era una situación social de crisis general y sin posibilidades de cambios. De entre los disidentes, muchos fueron eliminados, sea por la vía administrativa (juicios) sea por la vía represiva (muerte por tortura, crucifixión, exilio).

Ante este modelo, eran necesarias unas ventajas para sobrevivir. Es así que debemos entender la importancia y centralidad que ganó la ciudadanía romana. Ésta tenía un grande valor político y, por tanto, se destacaba como

privilegio social. Este privilegio no se restringía sólo a Roma. Se extendió y en muchos casos se hizo requisito imprescindible para la carrera administrativa o militar, a veces se otorgaba a los militares, que no eran ciudadanos, por años de servicio y no pocas veces era vista como un favor personal del emperador. La ciudadanía otorgaba también derechos ante los tribunales de justicia. Éste era uno de los aspectos a los cuales los ciudadanos romanos más recurrían cuando se veían arrastrados a los tribunales o eran objeto de injusticias por alguna situación específica.

Los libres también tenían algunos privilegios. Podían, por ejemplo, ser juzgados en sus propios lugares de residencia o país lo que no acontecía con los ciudadanos romanos, que podían, por ejemplo, apelar al tribunal del emperador.

La situación de los esclavos era diametralmente opuesta y desventajosa en relación a los otros sectores sociales. Eran posesión del amo que detentaba todos los derechos. Entre los esclavos se contaban paganos y judíos. Sobre la situación de los esclavos judíos, Grundmann y Leipoldt afirman que “la esclavitud fue siempre para los judíos un estado transitorio, ya que las familias y las comunidades judías hacían todo cuanto estaba de su parte para devolver la libertad a los judíos que por una causa u otra, como la prisión de guerra, habían caído en la esclavitud”.

La situación social en el imperio no era un remanso de paz. Por el contrario, tanto en la ciudad de Roma como en las provincias, continuamente se sucedían rebeliones. Los emperadores y sus colaboradores exponían al pueblo a duros castigos y, muchas veces, no distinguían entre libres y esclavos. Tal es el caso que presenta Cicerón, cuando acusa a Verres, un ex-procurador romano en Sicilia, quien, a la hora de aplicar castigos, no hacía diferencia entre unos y otros. Los ciudadanos romanos también sufrían castigos, aunque el derecho civil romano los protegía contra tales tratos. Sin embargo, cuando escapaban de los castigos mayores, algunos incluso eran víctimas de tortura, azotes y encarcelamientos. Suetonio, hablando de la desmesura en la aplicación del castigo, afirma que en fin, se llegó al punto de eliminar un ciudadano romano que se debía investir de una magistratura en su colonia en el mismo día en que antiguamente Augusto había sido posesionado en algunos cargos.

En el imperio, había muchas expresiones religiosas, de tal forma que donde existiesen varias religiones, una más no hacía diferencia. Sus enseñanzas podían ser hasta contrarias a las de los otros grupos o también a la predicación cristiana, pero no se les cerraban las puertas a menos que alguno de esos grupos se sintiese amenazado. Con referencia al tema de las religiones, Martín Dreher añade que en todas partes encontramos los más diversos cultos. La interpenetración de las culturas dentro del imperio hizo que muchas religiones locales se divulgasen por todas partes. El centro hacia el cual todas las religiones tendían era la ciudad de Roma, capital del imperio. El imperio era tolerante con relación a los cultos. Muchas veces llegó, inclusive, a fomentar los cultos de las religiones subyugadas. Sólo pocas regiones tuvieron sus cultos prohibidos. Entre los cultos prohibidos, se destacan aquellos que exigían sacrificios humanos y los que permitían orgías.

La Palestina del Imperio romano, en tiempos de Jesús

Los autores y autoras coinciden en que la situación de Palestina del 1º siglo era, al menos, difícil, complicada, llena de conflictos sociales; esto antes y después de la muerte de Jesús. En Palestina estaban ciudades importantes y el centro religioso de los judíos. Pero Palestina era, antes que nada, ciudades dominadas y sometidas al poder romano. Luego Jerusalén era el centro político religioso de los judíos. En esas ciudades había numerosas revueltas y actuaban grupos tan distintos como fariseos y zelotas, esenios y herodianos.

Palestina era una sociedad principalmente agrícola. Cuando hablamos de una sociedad agrícola, necesariamente, debemos pensar en el acaparamiento de tierra de parte de los que detentan el poder. Por esto Palestina del siglo primero era la tierra de los latifundistas. Había un fuerte proceso de concentración y apropiación de las tierras productivas.

Los romanos, como ya se dijo, estaban internamente divididos. Luchas internas por el poder eran comunes. Ante esa realidad, el pueblo judío no era más que un pueblo sometido, al cual los romanos cargaban cada vez con mayores impuestos a más de las obligaciones que ellos mismos conservaban como pueblo.

Cuando Herodes murió, su territorio fue dividido entre sus hijos, quedando Arquelao como etnarca de Judea y Samaria, Herodes Antipas, aquél que mandó asesinar a Juan Bautista, como tetrarca de Galilea e Perea, y Felipe, tetrarca de Traconítida y otros territorios menores. En el 6 d.C., Arquelao es destituido del poder. Y así Judea y

Samaria son gobernadas por prefectos romanos, entre ellos está Poncio Pilatos, que gobernó desde el año 26 hasta el 36 d.C. En ese mismo año se produce una revuelta de Judas galileo, que dio origen a un grupo social, la así llamada cuarta filosofía, que era un partido político/religioso que por mucho tiempo luchará contra Roma.

La relación conflictiva de los judíos con el imperio puede ser resumida, aunque brevemente, en los siguientes hechos. En el incendio de Roma, en 64 d.C., Nerón decretó una violenta persecución contra los cristianos. Fue así también que en 66 d.C., año de grande sublevación judía en Jerusalén, Alejandría y otras varias ciudades del imperio, Roma reprime todo este movimiento con brutalidad. En 70 d.C., ocurre el sitio de Masada y el martirio de los sicarios, el que debe ser leído en relación a la destrucción del templo. Debemos incluso añadir la persecución de Domiciano en los años 81 y 96 d.C., a las comunidades de la provincia del Asia Menor.

La fuerza y violencia represora del imperio se refleja también en el año 130 d.C., cuando Adriano dedica el templo de Jerusalén al dios Júpiter; en ese mismo sentido debemos entender la reacción del pueblo judío en el año 134 d.C., que se sublevó contra la situación social y política que lo afectaba y oprimía. Esa tentativa de revuelta contra Roma fue controlada en el año 135 d.C., cuando el pueblo judío fue exiliado.

Palestina en tiempos de Jesús

Palestina y las provincias de Galilea, Samaria y Judea están bajo la administración romana. Esta dominación se inició en 63 a.C., cuando los romanos incorporaron Palestina a su imperio. Según Horsley y Hanson, la dominación romana de la Palestina judía comenzó con una conquista violenta, seguida de un largo período de luchas por el poder. Para los campesinos judíos, la dominación herodiana y romana generalmente significaba pesada tributación y, más que esto, una seria amenaza para su existencia, ya que muchos fueron expulsados de sus tierras.

Una de las políticas de los emperadores para sustentar su gobierno era la práctica de la persecución a los adversarios y el exterminio del opositor, acusándolo de diversos actos contra la autoridad establecida. El imperio romano no escapó a estas prácticas, sino que las intensificó. Es así cómo persiguió movimientos opositores, encarceló y mató a sus líderes. Horsley y Hanson añaden que, repetidamente, los ejércitos romanos incendiaban y destruían completamente ciudades, masacrando, crucificando o esclavizando a sus pueblos. Por ejemplo, cuando Casio conquistó Tarraca, en Galilea, esclavizó aproximadamente treinta mil hombres y posteriormente esclavizó pueblos de importantes ciudades regionales como Gofna, Emaús, Lidia y Tamna.

La época de la dominación romana fue escenario de continuas luchas, guerrillas y sublevaciones populares. Se describe a Palestina como "uno de los focos de mayor rebeldía contra el imperio esclavista de los romanos". A esto se añade que "en Palestina la situación económica de la población durante el primer siglo era mala, según todos los índices. La prueba más concreta de esto son las violentas y frecuentes guerras civiles y los conatos de sublevación contra Roma". Producto de la dominación romana, la situación de opresión del pueblo se reflejaba en el deterioro de la calidad de vida. En el siglo primero, Palestina se vio golpeada por crisis económicas y políticas cada vez más graves. Las personas humildes vivían en estado de penuria e inestabilidad. Se puede observar el desenraizamiento social en múltiples formas: emigración, neocolonizaciones, bandidaje, revueltas y también radicalismo itinerante. Joaquín Jeremías afirma que en verdad Jerusalén, ya en los tiempos de Jesús, representaba un centro de mendicidad. No es de admirarse que ya entonces había personas que simulaban ceguera, fingían ser sordas, hidrópicas, cojas etc.

Los efectos de un sistema imperial producen a su vez otras secuelas. En la situación palestina, una de esas secuelas fue el surgimiento de numerosas sectas mesiánicas apocalípticas. Esto es también una expresión del esfuerzo del pueblo por salir del sistema dominante. Esto, sin embargo, no significa que todos los grupos político-religiosos del tiempo de Jesús asumieran una actitud combativa contra Roma o que fueran sus cómplices. Cada grupo debe ser visto en su propia esencia. El imperio romano estaba estructurado según el modelo de producción esclavista. El trabajo productivo era realizado por los esclavos, que con el tiempo sustituyeron a los campesinos libres que habían constituido la fuerza de la república de Roma. Por su parte, el templo era el centro del poder político, económico y religioso. El templo era, de hecho, el centro simbólico del poder económico y político. La ley era el instrumento que impulsaba este sistema social, interpretada a partir de los sectores dominantes, lo que permitía y establecía la separación de las personas en puros e impuros, en justos y pecadores.

El sistema político, donde grandes imperios ejercen dominio sobre los pueblos pequeños y pobres, ya fue varias veces analizado. En Israel, la situación de vivir sometido a una potencia imperial se reitera frecuentemente.

Cuando hablamos del imperio romano aludimos a una de las épocas más sangrientas, y que marcó profundamente la situación del pueblo judío, del movimiento de Jesús y de las comunidades cristianas primitivas.

Galilea

Para la investigación bíblica, Galilea ganó espacio e importancia hace poco tiempo. Generalmente pasaba como indicación del inicio de la predicación de Jesús. Por la contribución de la arqueología esta ciudad ha recibido un lugar destacado en los estudios histórico-teológicos, así como en el campo de la investigación arqueológica. Podemos decir que pasó de la periferia al centro de las atenciones investigativas.

Mateo y Lucas, incluyendo también el evangelio de la infancia, se unen a los evangelistas Marcos y Juan cuando dan inicio al ministerio público de Jesús. Según los evangelios, Jesús pasó la mayor parte de su vida en las ciudades de Galilea, también dominada por el imperio romano. Según Cornelli y Chevitaese, Galilea es una región de enorme importancia para la historia del cristianismo y del judaísmo. Allí nació, vivió e inició su misión Jesús, el Nazareno. En la ciudad de Nazaret, así como en las otras de Palestina, se manifestaba la presencia explotadora del imperio romano, sea por el cobro de los impuestos sea por la presencia del ejército.

En este período de dominación romana, Galilea, así como toda la región bajo el dominio romano, no escapa a una situación de crisis general. El gobernador era Herodes Antipas, hijo de Herodes el Grande, que gobernó hasta el año 39 d.C.

Lo que marca la situación del pueblo durante este período es la falta de rumbo. Casi cada año explotaba una revuelta, sobre todo en Galilea. Flavio Josefo afirma que en aquella época Galilea estaba llena de bandidos y ladrones. Además, continua afirmando, que robar es la práctica común de este pueblo, pues no tiene otra manera para que ellos vivan. No tenían una ciudad que fuese de ellos, ni poseían tierras, solamente unos huecos donde vivían con sus animales. En esta provincia Jesús inicia su ministerio público. Cabe recordar que los evangelios toman Galilea como punto de partida de los inicios de la misión de Jesús. Marcos afirma en 1,14 que "Jesús fue para Galilea". Lucas, siguiendo a Marcos, afirma que "Jesús volvió a Galilea lleno del poder del Espíritu Santo" (4,14), y Mateo, en una afirmación semejante, diferenciándose en un verbo, afirma que "Jesús se retiró a Galilea" (4,12). Juan localiza la primera señal de Jesús en Caná de Galilea. Allí renueva la alianza, ahora en una nueva perspectiva y lejos de los dominios del templo. Esa señal es hecha en Galilea, que es también el lugar donde Jesús es acogido. También es recibido en Samaria y en otras ciudades de la periferia religiosa. Galilea es el lugar del comienzo de una nueva época, de una nueva alianza, de un nuevo vino.

Sustento económico

La economía de Galilea estaba basada en la agricultura (trigo, cebada, aceitunas, legumbres, fruta y vino), vea Mc 2,23; 4,1-19; 4,30-32. Los agricultores de Galilea heredaron el sistema de cobro de impuestos de los persas y de los griegos. Se vivía en medio al latifundio asumido por los romanos. El comercio nacional, las ferias libres, los mercados y pequeños supermercados y el comercio internacional ocupaban un lugar destacado. El comercio internacional era una empresa que movía muchos recursos económicos y técnicos. De Palestina se exportaban alimentos, frutas, aceitunas, pescado, pieles, tejidos y, en menor, escala artesanías. Era común que se desarrollasen estas actividades de comercio con Corinto y Tiro, con Babilonia, Arabia, Egipto etc. El comercio estaba centrado en un pequeño grupo de grandes comerciantes con la necesaria infraestructura para garantizar el éxito. La pesca se realizaba en el lago de Tiberíades y en la costa del Mediterráneo. El pescado era de grande importancia para la alimentación diaria de la población. Tenía mayor importancia que la carne para la alimentación del pueblo en general. Los pescados puros eran consumidos por los judíos y los impuros vendidos a los paganos. La profesión de pescador era bastante bien considerada. En esta época, ya existían industrias que conservaban el pescado, como era en la ciudad de Tariquea, localizada al norte de Tiberíades. Allí se había desarrollado la industria de conservación y comercialización del pescado. Existía aquí la comercialización en grande escala y también especulación, control y venta del pescado según estas empresas que lucraban con la explotación del pescado en nivel mayor. La industria del pescado absorbía mucha mano de obra. El pescador artesanal, con menos recursos, no podía competir con estas industrias, quedando con los pescados de menor valor y en menores cantidades.

El pescado (y el pan) constituía la alimentación popular (Jn 2,20). En cuanto a los animales mayores, aunque los pastos fuesen poco abundantes para la crianza en grande escala, había bueyes, camellos, ovejas y cabras (Mt 9,35-

38; 25,31-32). Los becerros de la planicie costera de Sarón y los bueyes de Transjordania eran célebres. La leche, el cuero y la lana se producían aunque en menor escala que la agricultura, por ejemplo. De ahí, entonces podemos explicar el porqué había carpinteros y tejedores. La minería era básicamente la exploración del hierro.

Galilea era un territorio en tensión y conflictos sociales permanentes, lo que se expresaba en las rebeliones y continuas luchas, que se remontan a la dominación selúcida. Esta situación era común en todo el territorio de Palestina, aunque de forma especial en Galilea.

Una de las principales razones para esta tensión permanente era la posesión de la tierra. La tierra pertenecía a pequeños grupos o familias. Éstos muchas veces eran extranjeros. A partir del tiempo de los reyes David y Salomón, un mecanismo estatal, fácilmente observable en 1Sm 8,11-17, fue implantado. Un sector social dirigente controlaba la producción y se apoderaba directamente de los excedentes. Desde los orígenes de la monarquía hasta los tiempos de Jesús, se constituyeron grandes propiedades privadas.

Refiriéndose al mismo tema, Joaquín Jeremías escribe a propósito de Galilea "no solamente todo el valle superior del Jordán, y probablemente los márgenes norte y nordeste del lago de Genesaret, sino también una grande parte de las montañas de Galilea eran entonces latifundios. La mayor parte de ellos pertenecía a propietarios extranjeros." Esto significa que por todas partes se encontraban grupos de personas arruinadas o simplemente sin propiedades desde su nacimiento.

Un modelo basado en la lógica de la centralización del poder y de la verticalización de la sociedad como mecanismo de gobierno, lleva a la pauperización continua que era vivida por el pueblo de Galilea y por los pueblos vecinos. Hablamos de 'pauperización continua', porque las personas cada vez fueron teniendo menos acceso a los medios de producción. Es así que percibimos que los recursos y las riquezas naturales y de la agricultura podían fácilmente, con otra política, tanto agraria cuanto de redistribución, responder a las necesidades de los empobrecidos de Galilea.

Una mirada a Marcos y Lucas nos muestra cómo la población de Galilea llegó a esta situación. Tanto Lucas como Marcos nos ayudan a entender los conflictos sociales que se vivían periódicamente. De manera especial el discurso inaugural de Jesús en la sinagoga de Nazaret constata una situación social en conflicto. El discurso programático de Jesús indica y clarifica la dimensión, tanto profética como social de todo el hacer público de Jesús. El texto de Marcos 12,1-17 clarifica, en parte, los conflictos sociales. A su vez las bienaventuranzas de Lucas aluden directamente a los empobrecidos, en el sentido más pleno de la palabra. Los pobres del Nuevo y los del Antiguo Testamento y de todos los tiempos no son pobres por opción, sino por imposición. No buscaron ni eligieron ser pobres, sino que son víctimas de una situación de pecado que llamamos injusticia social.

Los impuestos, una carga pesada

La situación descrita y anunciada en el texto de Lucas 4,16-21 es clara y amplia en detallar las razones por las cuales el mensaje de Jesús es una respuesta a la suerte de los pobres y oprimidos. Esta situación de los oprimidos tiene que ver con la posesión de la tierra. La tierra estaba en las manos de los latifundistas y extranjeros, además de los impuestos que el imperio exigía al pueblo. El impuesto pagado era de varios tipos (cf. Mt 18,23-33; 9,9-13). "Desde el año 63 a.C., con la ocupación romana de Palestina, se impuso una nueva política de impuestos y tributos al pueblo. Esta práctica había sido suspendida en el año 142 a.C., cuando Simón, el Macabeo, conquistó la independencia judía (1Mac 13,37; 13,39-41)."

Debemos distinguir dos tipos de impuestos, el romano y el religioso. Un primer impuesto romano directo era el que se pagaba por la posesión de la tierra. Este impuesto era cobrado tomando en consideración las estadísticas dadas por los continuos censos de población llevados a efecto por las autoridades romanas. Había otro impuesto directo, que incidía sobre la producción. Éste consistía en el cobro de hasta el 25% de la producción agrícola, que se entregaba a la autoridad romana local. Otro impuesto pagado, de forma indirecta, a Roma era por el uso de las vías y rutas comerciales, usadas para el desplazamiento y transferencia de las mercaderías. Los impuestos pagados al templo eran obligación de cada ciudadano judío. Como el impuesto al imperio, éste también puede ser dividido en algunas categorías. Una de ellas era el diezmo, que correspondía al 10% de la producción, que debía ser entregado al templo. Luego venía el impuesto de las primicias, que obligaba a todo judío llevar al templo el primer fruto cogido de la tierra. Esto también incluía los animales, que muchas veces, simbólicamente, representaban el nacimiento de un hijo varón. Otro impuesto debía ser pagado por cada ciudadano judío mayor de 13 años.

Los impuestos exigían del pueblo un grande esfuerzo, que finalmente lo llevaba irremediablemente a la miseria. Las riquezas sin límites favorecían a Roma y al templo. La práctica de cobro de impuestos beneficiaba directamente, en Roma, a un sector social privilegiado que vivía a costa de los impuestos. El cobro de impuestos, sumado a otras formas de opresión, producía pobres cada vez más pobres que son, por lo mismo, marginados, enfermos, víctimas, en última instancia de las estructuras de poder. Por estas políticas, Galilea vio crecer el número de enfermos, desempleados y agricultores sin tierra. Algunos de esos sectores que sentían fuertemente el impacto de ese modelo fueron, entre otros, los *jornaleros*, despojados de sus tierras y de sus medios de producción. Ellos son los que constituyen la base de los sectores sociales de los pobres en Palestina. La expropiación de su tierra generó un proceso de empobrecimiento y no les dejaba otra salida que la de vender su propia fuerza de trabajo, lo que en corto tiempo aumentó el número de esclavos/as que están llenando las ciudades. No tenían nada estable. Eran víctimas de las arbitrariedades de los patrones o latifundistas. Los asalariados estaban localizados en estos sectores más explotados por la situación socio-económica de la provincia.

A su vez el *proletariado campesino* formabamasas de trabajadores que cultivaban la tierra, sin prácticamente ninguna organización. Casi todos recibían el alimento diario para reproducir su fuerza de trabajo. El hambre, la desnutrición y las enfermedades eran frecuentes. Había también un proletariado urbano ligado a la construcción y a oficios menores.

Pequeños artesanos y pequeños comerciantes de las aldeas, que apenas ganaban para la subsistencia, pertenecían a los pobres. Hay una pequeña diferencia entre el artesano de Jerusalén o aquél localizado en los centros comerciales, de los que se localizaban, por ejemplo, en la Galilea y en Nazaret, donde el trabajo era menos significativo y menos valorizado.

Los mendigos son el mejor ejemplo del proceso de empobrecimiento que muchos sectores de la población enfrentaban, especialmente debido al endeudamiento o la pérdida de sus tierras. En la historia de Israel, se comenzó con las primeras expropiaciones de la tierra que van produciendo un excedente de población cada vez mayor. Viéndose privados de sus medios de producción tradicionales y en la imposibilidad de encontrar trabajo estable, se vieron forzados a buscar otros medios de subsistencia. Esto generalmente los llevaba también a las periferias de las ciudades, generando, por la migración forzada, un grande número de desempleados, hambrientos y enfermos. Muchos de ellos estaban en las plazas públicas a la espera de un contrato de trabajo. Solamente un grupo reducido encontraba trabajo, aunque de forma ocasional. Una apreciable cantidad emigraba para las ciudades vecinas. Los que migraban para las ciudades se dedicaban a mendigar como único medio de sobrevivencia. Los lugares preferidos eran los mercados, el templo y lugares públicos. Jesús permanentemente se encontraba con muchos de ellos: enfermos, hambrientos, cojos, desempleados, etc.

Conclusión

Quedan abiertos varios temas que podríamos haber explorado en este ensayo. No fue posible; ya el tema es amplio. No obstante, queremos dejar registrados algunos desafíos. El primero es la importancia que Galilea comienza a tener en las nuevas investigaciones sobre el cristianismo primitivo. A esto se junta la valiosa contribución de la arqueología bíblica. En este tema, hay una interesante propuesta de lectura que Gabriel Cornelli hace sobre las ciudades de Galilea: cuestiona la necesidad de una lectura que tome en consideración las relaciones entre helenismo, judaísmo y cristianismo. Ese tema, sin embargo, seguirá abierto y probablemente tendrá otras alternativas de lectura e interpretación de Galilea en el concierto de búsqueda por aproximarnos cada vez más a los orígenes del cristianismo primitivo.

Otra cuestión abierta es la necesidad de investigaciones que relacionen la literatura de los evangelios con la literatura apocalíptica, que cada vez más gana terreno en la investigación bíblica latinoamericana, así como los escritos y probables orígenes apócrifos del cristianismo. Horsley y Hanson ya apuntan para este tema como un desafío. Aquí hay un tema de fondo que provocará algunas renuncias y abrirá nuevas perspectivas en la aproximación al Cristo de la fe.

Otro aspecto en el que no entramos es el tema del judaísmo normativo u oficial que apareció alrededor del año 90 d. C. Antes de esa fecha, existía una grande heterogeneidad de movimientos y no pocas tendencias sociales que trataban de canalizar sus propios deseos y proyecciones. Allí tenemos posiciones tan contrastantes como las que se arriesgaban a enfrentar al poder establecido (sicarios y zelotas) o aquéllas que preferían salir para el desierto (esenios), probablemente también como una forma de protesta frente a un sistema totalitario y absoluto.

Hablar de Roma, Palestina y Galilea en un mismo artículo es una pretensión muy grande y no menos atrevida. Aun así, hemos querido simplemente reunir en un mismo trabajo tres dimensiones geográfico-políticas de un tema mayor y más amplio. Nuestra afirmación principal para esta iniciativa es la necesidad de contextualizar tanto Palestina como Galilea en el grande marco social del imperio romano. Esta contextualización nos desafia a nuevas aproximaciones y nuevos desafíos sean ellos histórico-teológicos o pastorales.

Ya en el ámbito teológico, Galilea debe ser leída no solamente como periferia en relación a Jerusalén, sino también como las ciudades y sus aldeas donde Jesús obtuvo mayor aceptación tanto del pueblo cuanto como de sus discípulos/as y seguidores/as.

Daniel Godoy

Avenida Atlântica 147
Vila Valparaíso
09060-000 Santo André/SP
Brasil

Según Richard HORSLEY y John S. HANSON, Jesús de Nazaret había circulado principalmente entre los campesinos judíos de las aldeas de Galilea (*Bandidos, profetas e messias - Movimentos populares no tempo de Jesús*, São Paulo, Editora Paulus, 1995, p. 21).

Gerd THEISSEN, *Sociologia da cristandade primitiva*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1987, p. 56.

Gerd THEISSEN, *Sociologia do movimento de Jesús*, São Leopoldo/Petrópolis, Editora Sinodal/Editora Vozes, 1989, p.11ss.

Sobre esta lectura de los orígenes diversos del cristianismo, véase la *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, Editora Vozes, vol. 22 y 29 de 1995 y 1998 respectivamente.

Véase *Jesús milagreiro e exorcista*, São Paulo, Edições Paulinas, 2000, p. 22.

Para el tema de los grupos organizados, existe una vasta bibliografía. Mencionamos, entre otros, Flavio JOSEFO, *Las guerras de los judíos*, vol. 1, Editora Clie/España, s.d., p. 217ss; Flavio JOSEFO, *Antigüedades de los judíos*, vol. 3, Editora Clie, España, s.d., p. 225-228; Kurt SCHUBERT, *Os partidos religiosos hebraicos da época neotestamentária*, 2ª edición, São Paulo, Edições Paulinas, 1979.

Martín DREHER, *A igreja no império romano*, São Leopoldo, Sinodal, 1993, p. 11 (História da Igreja, 1).

Jean COMBY e P. LEMONON, *Roma em face a Jerusalém - Visão de autores gregos e latinos*, São Paulo, Edições Paulinas, 1987, p. 56 (Documentos da Bíblia, 5).

Martín DREHER, *A igreja no império romano*, p.10, véase también J. COMBY J. y P. LEMONON, *Roma em face a Jerusalém*, p. 57.

Martin DREHER, *op. cit.* p. 29; Jean COMBY y P. LEMONON, *op. cit.*, p. 55.

Jean COMBY, *Para ler a história da igreja I – Das origens ao século XV*, São Paulo, Edições Loyola, 1996, p. 24.

Richard A. HORSLEY, *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia - O contexto social de Jesús e dos rabis*, São Paulo, Editora Paulus, 2000, p.17.

Klaus WENGST, *Pax Romana – Pretensão e realidade*, São Paulo, Edições Paulinas, 1991, p. 23, afirma que “a pax romana, que em teoria é uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro, que a partir de si mesmo, ordena a relação e propõe as condições. Para o não romano, pax significava a confirmação da submissão a Roma, por meio de contrato que implorava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros pueblos estrangeiros.”

Jean COMBY y P. LEMONON, *Para ler a história da igreja I*, p. 63.

Ibid, p. 64.

Véase el cuadro comparativo de las clases sociales en el imperio romano en el 1º siglo d.C. en Yves SAOÛT, *Atos dos Apóstolos – Ação libertadora*, São Paulo, Edições Paulinas, 1991, p. 196-197 (Nova Coleção Bíblica).

J. LEIPOLDT y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, vol. 1, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973, p. 320. Esa lectura solamente es posible en un estado donde la esclavitud no tiene marca registrada. De hecho en el primer siglo la esclavitud no distinguía entre judíos, griegos y otras razas.

Klaus WENGST refiriéndose a la *pax romana* lo hace en los siguientes términos: “a *pax romana* foi resultado produzido a ferro e fogo e mediante o uso, sem escrúpulos, de todos os meios de luta do Estado, de uma disputa inimiga com o mundo inteiro, que se apoiava numa arte de Estado coercitiva e através da qual, em cada caso concreto, houvera a vontade ilimitada da defesa do próprio proveito” (*Pax romana - Pretensão e realidade*, p. 23).

Para una presentación más extensa sobre el tema del castigo en el imperio romano, véase mi artículo “Crucifixión en el imperio romano - Un castigo de la *pax romana* - Jesús un caso paradigmático”, en: *Espaços*, Instituto São Paulo de Estudos Superiores, 2000, vol. 8, n. 2, p. 129-142.

Véase sobre el tema en Helmut KÖSTER, *Introducción al Nuevo Testamento*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1988, p. 437.

Martín DREHER, *A igreja no império romano*, p. 12.

Véase Richard A. HORSLEY y John S. HANSON, *Bandidos, profetas e messias*, p. 21-22.

Véase Helmut KÖSTER, *op. cit.*, p.510. Según este autor, que rescata el discurso de Tácito, en relación a la persecución, afirma que “fueron ajusticiados por Nerón de la forma más cruel, y que fueron condenados no tanto por provocar incendios sino, más bien, debido a su odio contra la humanidad” (tomado de Anales 15,22, 2-8).

Richard HORSLEY y John S. HANSON, *Bandidos, profetas e messias*, p.43.

Véase Richard HORSLEY e John S. HANSON, *op. cit.*, p.44.

Jorge PIXLEY, *El Reino de Dios*, Buenos Aires, La Aurora, 1977, p. 64.

Luise SCHOTTROFF y W. STEGEMANN, *Jesús de Nazareth - Esperanza de los pobres*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1981, p. 39.

Ibid, p. 100.

Joaquín JEREMÍAS, *Jerusalém no tempo de Jesús*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, p. 166.

Jorge PIXLEY, *El Reino de Dios*, p. 62.

Flavio Josefo describe Galilea en los siguientes términos: “y siendo entrambas tan grandes y rodeadas de tantas gentes extranjeras, siempre resistieron a todas las guerras y peligros; porque por su naturaleza son los galileos gente de guerra, y en todo tiempo suelen ser muchos, y nunca mostraron miedo ni faltaron jamás hombres” (Flavio JOSEFO, *Las guerras de los judíos*, vol. 1, Editora CLIE, s.d., p. 308).

Richard A. HORSLEY, *Arqueologia, história e sociedade na Galiléia*, p. 6-7.

Véase *Judaísmo, cristianismo, helenismo - Ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*, Rio de Janeiro/ Piracicaba, Ottoni Editora, 2003, p. 27.

Véase más detalles de esa situación en Luís SCHIVAO y Valmor da SILVA, *Jesús milagreiro e exorcista*, São Paulo, Edições Paulinas, 2000, p. 21.

Carlos MESTERS, "Lectura popular de la Biblia en América Latina", citando a Josefo, en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, vol. 1, Santiago/San José, Rehue/Dei, 1989, p. 74.

Johannes LEIPOLDT y Walter GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento*, p. 197.

Carlos MESTERS, "Lectura popular de la Biblia en América Latina", *art. cit.*, p. 8.

Sobre la importancia de la producción del aceite en Palestina y la grande producción de aceitunas, véase Joaquín JEREMIAS, *Jerusalém nos tempos de Jesús - Pesquisa de história e econômico-social no período neotestamentário*, São Paulo, Edições Paulinas, 1983, p. 15-16.

Émile MORÍN, *Jesús e as estruturas de seu tempo*, São Paulo, Edições Paulinas, 1982, p. 32 (Biblioteca de Estudos Bíblicos).

Ibid, p. 26.

Ibid, p. 24, citando a Joaquín Jeremías.

Carlos MESTERS, "Los profetas Juan y Jesús y otros líderes populares de aquella época", en *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, vol. 1, Ediciones Rehue, Santiago, 1988, p. 74.

Gerd THEISSEN, *Sociologia da cristandade primitiva*, São Leopoldo, Editora Sinodal, 1978, p. 79; Flavio JOSEFO, *Antigüedades de los judíos*, XV, XVI, p. 64.

Véase una breve descripción sobre el tema en Luis SCHIAVO y Valmor da SILVA, *Jesús milagreiro e exorcista*, p. 27.

Según Émile MORIN, este impuesto podía ser dividido también en tres niveles; véase Émile MORÍN, *Jesús e as estruturas de seu tempo*, p. 35.

Los impuestos pagados por las cosechas eran de 1/4 del total de la producción. Cada familia debía vender el producto y traducir el valor a la moneda romana; se sumaba también como impuesto el trabajo forzado (la corvée) que era el impuesto para alimentar y mantener a las tropas del ejército romano. El peaje se cobraba sobre el transporte de mercaderías, uso de las rutas comerciales, impuestos por el almacenamiento y el comercio de los productos; impuestos de entrada a las ciudades (Lc 16,1-9; Lc 19,1-10). Había impuesto sobre la tierra y la producción de ésta.

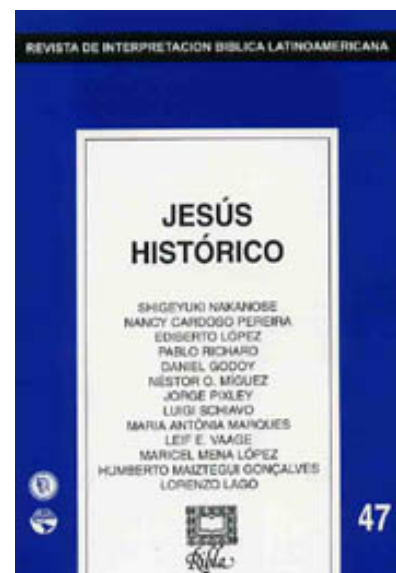
Émile MORÍN, *Jesús e as estruturas de seu tempo*, p. 33-34.

Ibid, p. 24, citando a Joaquín Jeremías.

Usamos una terminología moderna para referirnos a este sector.

El Consejo Latinoamericano de Iglesias es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundada en Huampaní, Lima, en noviembre de 1982, creada para promover la unidad entre los cristianos y cristianas del continente. Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintiún países de América Latina y el Caribe.





¿Quién dicen ustedes que yo soy?

Néstor O. Míguez

Resumen

Se plantea que el Jesús histórico es, también y fundamentalmente, el Jesús que vieron sus contemporáneos y cómo lo vieron. La gente decía que Jesús era Juan, Elías o alguno de los profetas. ¿Qué actitudes y acciones de Jesús provocaban estas asociaciones? ¿Y qué recordaba y esperaba el pueblo de estos profetas que le permitían atribuir esta identidad a Jesús? Por su parte en la declaración de Pedro, ¿qué implicaba asociarlo con la idea de Mesías, y cuáles eran las distintas maneras en que el pueblo concebía lo que era un mesías? También nuestras ideas y asociaciones, memorias y proyectos como pueblos hacen histórico a Jesús.

Abstract

The historical Jesus is, also and basically, the Jesus that his contemporaries saw and how they saw him. The people said that Jesus was John the Baptizer, Elijah or another of the ancient prophets. What was there in Jesus' attitudes and deeds that permitted those associations? What did the people await and hope about those prophets that allowed them to tag these identities on Jesus? On the other hand, what was implicit in Peter's declaring Jesus as Messiah, and what different images and concepts about what a Messiah is expected to do and be were there in the common people? Our ideas and associations, memories and projects as people also make historical to Jesus.

Introducción

La pregunta por la identidad histórica de Jesús no es una pregunta que puede contestarse desde la indagación "biográfica" de Jesús, o desde la reflexión cristológica o los títulos adjudicados, ni siquiera desde la indagación sobre

su *ipsisima verba*, al modo del "Jesus Seminar" o sus muchos antecedentes histórico-críticos. Tampoco se trata de consignar y encuadrar, hasta donde sea posible averiguarlo, la *bruta facta*, la praxis de Jesús, tratando de depurar los apuntes evangélicos de los aditamentos, embellecimientos y leyendas registradas o generadas en los círculos literarios de las nacientes iglesias cristianas. La identidad de Jesús es dada, fundamentalmente, por quienes "lo hacen" histórico, por quienes participan de la *dynamis* producida en torno a su persona y acción.

En el juego de las identidades, de las formas de la presencia y reconocimiento de uno ante otros, la identidad que otros nos dan también es nuestra identidad. ¿Quién somos nosotros para las otras personas? ¿Cómo otras personas nos ven, más allá de nuestra propia autodefinición o intención? Éste es un punto mayor en la reflexión sobre la identidad y misión de Jesús. Esto es fundamentalmente cierto también en la indagación del Jesús histórico.

Como ya lo señalara A. Schweitzer en su fundamental trabajo que resume y evalúa la investigación sobre el Jesús histórico hasta principios del s. XX, al identificar a Jesús nos identificamos también nosotros. "Porque como él es, así somos nosotros en este mundo" (1Jn 4,17). La respuesta que nosotros damos a la pregunta de Jesús también es una respuesta a la pregunta "¿Qué nos gustaría ser?" "Y en realidad en cada investigación del Jesús histórico se pone de relieve dónde se ubica al investigador. En nuestro caso, asumimos conscientemente el lugar de la mirada popular, del pueblo que lucha cotidianamente por la subsistencia en sociedades opresivas, bajo la hegemonía de un Imperio violento y explotador. Al identificar a Jesús definimos nuestra visión de la realidad y la misión que asumimos como seguidores de este Jesús.

En ese sentido, cualquier respuesta que damos tiene los armónicos directos en la manera en que presentamos a Jesús y nos presentamos, y las maneras que otros perciben cómo nosotros presentamos a Jesús. Por ejemplo, identificar a Jesús como "Señor" y "Rey", nos define como representantes de un Señor y Rey. Tenía sentido (sigue teniendo sentido) frente a otros que se creían señores y reyes absolutos de este mundo, y constituía una visión contrahegemónica del Jesús histórico: el crucificado por desafiar al Imperio, y sin embargo, Señor de la vida, cuyo Reino anticipamos y aguardamos. Pero cuando "Rey" y "Señor" vienen acompañados y respaldados en los poderes de otros señores y reyes, justificando sus acciones genocidas, entonces esa visión del Jesús histórico se transforma por quien la expresa. Y sugerirá a otras personas que nosotros nos ponemos en ese papel, de señores y reyes. Así, cualquier cosa que hacemos, se montará en esa comprensión. Otros mirarán nuestras actitudes y confirmarán o desecharán esa auto-definición, la aceptarán o negarán, y actuarán en consecuencia. En ese sentido, no sólo lo que decimos, sino también lo que hacemos, y el lugar desde dónde lo hacemos, esto es, nuestra posición social, nuestro compromiso político o eclesial, etc. también entra en la identidad del Jesús histórico que elaboramos. No sólo de nosotros, sino también de nuestras convicciones religiosas. Pues según la imagen que proyectamos del Jesús de la historia, otros dirán, "ellos son, según es su Señor". En el campo de la misión, y la hermenéutica bíblica nunca está separado de ella, pues lo que hace es justamente interpretar el mensaje en vista de su comunicación; la identidad es una travesía compleja que abarca nuestra propia memoria y proyecto, pero también la memoria y proyectos de otros, sus coincidencias y oposiciones.

La "memoria" y el "proyecto" son dos de los componentes mayores de cualquier identidad. De dónde vengo y a dónde querría ir es una manera de decir quién soy, quiénes somos. Para cualquier identidad los otros se involucran en mi memoria, y en mi proyecto. La memoria también es una memoria de otros; cualquier proyecto también es un proyecto para otros. La memoria y proyecto también son cultural y socialmente (políticamente, económicamente) limitados en su diseño. Por lo que según nos identifiquen otros, también sus recuerdos y proyectos entran a la luz en esta construcción. Pues la identidad es correlativa, y los recuerdos de relaciones anteriores entran en la construcción de cualquier relación de identidad. Y cuando alguien inesperado aparece en escena, entonces las "metáforas" de anteriores experiencias y sueños (o pesadillas) ayudan para formar nuestra percepción del recién venido. La memoria y proyecto de los aldeanos galileos son, por lo tanto, las metáforas desde donde se construye la historicidad del Jesús histórico.

Debe estar claro, a esta altura, que no creo en las identidades ontológicas, ni en las reconstrucciones positivistas de la historia. Si nos propusiéramos una reconstrucción "biográfica", cronística, de Jesús, debemos reconocer que tal Jesús es irrecuperable, y si idealmente pudiera reconstruirse, no sería para nada atractivo o significativo. Pero tiene valor la tarea de indagar en el Jesús histórico si nos la planteamos en el campo de las identidades proporcionadas por la dinámica de las relaciones humanas (que incluye la relación con lo divino), de experiencias históricas, por los sueños y visiones que nosotros tenemos para nosotros y otros, nosotras y otras, conjuntamente. Por eso, para decir quién es alguien, es necesario contar una historia, como bien lo comprendieron los evangelistas. Una historia que pueda mezclarse con otras historias. Que pueda alentar y contener otras historias de identidades y proyectos, de esperanzas y sufrimientos. Ese el "Jesús histórico", el Jesús que entra en la historia, ayer y hoy, de los hombres y mujeres que conforman la dinámica generada por los recuerdos y proyectos que se inspiran en él. Por cierto, los relatos e historias no pueden formarse sin tomar en cuenta el hecho del conflicto. Los recuerdos también son

recuerdos de dolor, de confrontación, de tiempos de derrota y/o victoria, de los humores que acompañan el acontecimiento. Los relatos y la historia también son una interfaz de otras historias y relatos, leídas desde otros lados del mismo evento. En nuestro caso, la vida de Jesús ben Josef, el carpintero de Nazaret de Galilea.

Proponiendo la pregunta

Cuando Jesús, solo con sus discípulos para la oración (Lc 9,18), hizo la pregunta que preside nuestro artículo, él no hace nada más que plantear la pregunta que otros ya estaban haciéndose, preguntándose por él, por su misión y su propósito. Escribas y fariseos habían hecho esa pregunta, no libre de un comentario crítico, ponderando sobre la autoridad de Jesús para perdonar los pecados (Lc 5,21; 7,49). Juan el Bautizador también envía a algunos de sus seguidores con la pregunta: “¿Eres tú a quien esperamos?” (Lc 7,20). Los discípulos también quedan sorprendidos cuando la tormenta y el viento obedecieron su orden, y formularon la pregunta: “¿Quién es él, que incluso los vientos y el agua lo obedecen?” (Lc 8,25). También Herodes hace la pregunta, probablemente a partir de un interés político, después que mandara a decapitar a Juan (Lc 9,9).

Con la pregunta “¿quién dicen ustedes que yo soy?”, Jesús acepta entrar en este juego de enigmas acerca de su identidad, y es para nosotros una invitación para avanzar en algunas comprensiones del Jesús histórico a la luz de las experiencias de sus discípulos. En lugar de decir quién es él desde sí (cosa que nunca afirma explícitamente en los relatos de los sinópticos), pregunta por su identidad en la percepción de sus seguidores más inmediatos. Pero esta pregunta vino después de una primera: “¿Quién dicen las gentes que yo soy?” (Lc 9,18). Esta otra pregunta del mismo Jesús marca que, en primer lugar, su historia ha de ser recobrada desde las formas en que impactó a sus contemporáneos, desde las percepciones del pueblo humilde, de los campesinos y habitantes de las aldeas y poblados de Galilea que lo conocían directamente. Esto es lo que a Jesús le interesa saber. También está en juego su identidad como es percibida por las autoridades, como Herodes, que le seguían con cierto cuidado, por vía indirecta.

Algunos de estos habitantes de los alrededores habían elaborado una respuesta desde su contacto con el Jesús “escondido” (para nosotros) de sus años mozos. Las personas del pueblo en que fue criado, que podían evocar su historia familiar, su padre y madre, hermanos y hermanas, tenían su propia versión: “¿No es este el carpintero [el hijo del carpintero, Mt 13,55], el hijo de María, el hermano de...?” (Mc 6,3). Ellos podían contar la historia de aquel artesano y su familia, pero no les coincidía con la del poderoso hacedor de milagros en que se había convertido ahora (“¿De dónde saca éste estas cosas? ¿Y qué sabiduría es ésta que le es dada, y estos milagros que por sus manos son hechos?” – Mc 6,2b). También los demonios tenían su historia, y su propio cuento acerca de Jesús: “¡Déjanos! ¿Qué tienes que hacer con nosotros, Jesús de Nazaret? ¿has venido a destruirnos? Yo sé quién eres, el Santo de Dios” (Lc 4,34). Pero el grueso de la gente de la comarca parece apuntar en otro sentido.

La memoria profética

Contestando a la primera de preguntas de Jesús: “¿Quién dicen las gentes que yo soy?”, los discípulos informan que el pueblo había construido su propia imagen de Jesús sobre la memoria de los profetas. Las respuestas de los tres relatos sinópticos coinciden en los nombres de Elías y Juan el bautizador. Todos agregan que este Jesús es un profeta. Mateo añade la mención a Jeremías. ¿Qué estaba en la memoria colectiva de estas gentes que les permitieron hacer tal conexión, relacionar la identidad de Jesús con algunos o varios de tales personajes? Cuando el pueblo buscaba identificar a este recién venido, inventa una “metáfora” sobre la figura de los profetas. Ellos construyen su percepción de la identidad de Jesús desde su memoria de personas significativas y eventos del pasado, lejanos o recientes, y, probablemente, también a partir de sus expectativas. Ello no habilita, al menos para nuestra manera de plantear el tema, considerar el término “profeta” como título y elaborar una cristología desde el título, sino que nos impulsa a ver qué dice la gente del pueblo cuando afirma que Jesús es profeta.

Indagar, entonces, en lo que Jesús representa para este pueblo (lo que lo hace “histórico”) es meternos con la supervivencia en la imaginación popular galilaica de las figuras proféticas mencionadas. Para lo cual tenemos pocos datos firmes. El rastreo debe hacerse, pues, sobre aquellos indicios que aparecen en documentos o memorias de otras clases sociales, literarias, pues el campesinado aldeano de la Galilea del siglo I no nos ha legado muchos textos (quizás los evangelios sean de los poquísimos testigos de algunas de sus percepciones).

La imagen del “profeta” parece ser, en este registro, la que más coincide con lo que ven en Jesús. Esto es una afirmación de doble vía. Por un lado nos permite saber cómo el pueblo ve a Jesús, pero por el otro también nos ilumina acerca de lo que el pueblo entendía por “profeta”, según las acciones de Jesús que evocan en ellos esta metáfora. Vale la pena echar una mirada sobre cuáles son las circunstancias en las que ocurre esta identificación

porque nos mostrarán qué entiende el pueblo por “profeta”.

En el Evangelio de Lucas, por primera vez Jesús es llamado profeta en Naín, en el episodio de la resurrección del hijo de la viuda. El evangelista describe el momento: “todos tuvieron miedo, y glorificaban a Dios diciendo: ‘Un gran profeta se ha levantado entre nosotros’ y ‘Dios ha visitado a su pueblo’” (Lc 7,16). Aquí la idea de profeta aparece vinculada al milagro, y seguramente esto refleja la supervivencia de la saga de Elías y su encuentro con la viuda en Sarepta. También los informantes de Herodes registran esta identificación (Lc 9,7-8) que lo lleva a pensar que Jesús es “Elías, que ha aparecido”; y otros: “Algún profeta de los antiguos ha resucitado” (que muestra, de paso, que la idea de la resurrección de un profeta no era ajena a las creencias populares).

Sin embargo, esta identificación profética será refutada por el fariseo en su manera de ver las cosas, pues Jesús acepta en su compañía personas impuras: “Cuando vio esto el fariseo que lo había convidado, dijo para sí: ‘Si este fuera profeta, conocería quién y qué clase de mujer es la que lo toca, porque es pecadora’” (Lc 7,39). Sin embargo, en el relato joanino se muestra que en el ámbito popular la imagen del profeta, y su posibilidad de aplicarla a Jesús, es distinta. Jesús es profeta justamente porque se relaciona con una mujer aldeana y es capaz de discernir su situación vital. Así, la mujer samaritana que se encuentra con Jesús a la orilla del pozo de Jacob, cuando él se muestra capaz de conocer su historia personal, reacciona: “Señor, me parece que tú eres profeta” (Jn 4,19). Aquí podemos apreciar la similitud y contraste entre la visión “culto” y la visión “popular” del profeta. Ambas reconocen un profeta por su capacidad de discernir, de conocer la realidad y los hechos sin referencias previas. Pero mientras el fariseo supone que ese conocimiento le permitiría a Jesús mantener su pureza frente a la mujer “pecadora” (y por eso niega la condición profética) la mujer aldeana valora que ese conocimiento lo pone en contacto con su realidad, le facilita el acercamiento que toda la conversación previa, tan metafórica y “espiritual”, no le permitía.

Si bien el Evangelio de Juan no elabora la identidad de Jesús de la misma manera, y no hace referencia a la pregunta de Jesús a los discípulos, no desconoce el hecho de que el pueblo ve en Jesús a un profeta cuando realiza actos admirables. Así, cuando la multiplicación de los panes, registra que “entonces aquellos hombres, al ver la señal que Jesús había hecho, dijeron: ‘Verdaderamente éste es el Profeta que había de venir al mundo’” (Jn 6,14). Nuevamente, en el episodio en que abre los ojos del que había sido ciego de nacimiento, cuando debe explicar qué piensa del hombre que lo sanó, los fariseos “le preguntaron otra vez al ciego: ‘¿Qué dices tú del que te abrió los ojos?’ Él contestó: ‘Que es profeta’” (Jn 9,17). Pero no sólo las señales hechas por curaciones o “adivinaciones” despiertan la imagen del profeta. Ésta también es evocada por la enseñanza: “entonces algunos de la multitud, oyendo estas palabras, decían: ‘Verdaderamente este es el Profeta’” (Jn 7,40). Sin embargo, nuevamente para la mentalidad de los grupos dominantes, el origen popular y galileo de Jesús pondrá en cuestión su capacidad profética: “Respondieron y le dijeron: –¿Eres tú también galileo? Escudriña y ve que de Galilea nunca se ha levantado un profeta” (Jn 7,52).

El mismo Jesús asume, indirectamente, esta expectativa profética en torno de su persona y le ayuda a describir su “proyecto”. Ante las dificultades que enfrenta en Nazaret responde que no hay profeta sin honra, sino en su propia tierra y en su casa (Mt 13,57). Sin embargo, será ese consenso popular que lo sindicaba como una figura profética lo que lo pondrá a salvo (al menos durante cierto tiempo) de la persecución: “Pero al buscar cómo echarle mano, temían al pueblo, porque éste lo tenía por profeta” (Mt 21,46). Sin embargo, hay también una conciencia del destino trágico de los profetas que Jesús asume: “es necesario que hoy y mañana y pasado mañana siga mi camino, porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén” (Lc 13,33); esa Jerusalén que, por ser asiento del poder opresor, mata a los profetas (Lc 13,34).

Es evidente que en los círculos populares la función profética está vinculada también al ejercicio de una cierta capacidad conductiva vinculada a la lucha contra los opresores. Así interpreta la multitud que lo aclama como “Príncipe” y liberador, al grito de “Sálvanos ya” (Hosanna), al entrar en Jerusalén. Cuando es cuestionado por los habitantes de Jerusalén que desconocen a este recién llegado y su posible significación, la respuesta vuelve a la designación profética: “Y la gente decía: ‘Este es Jesús, el profeta, el de Nazaret de Galilea’” (Mt 21:11). Por eso los viajeros de Emaús sienten la desilusión tremenda de la cruz: “Entonces él les preguntó: ‘¿Qué cosas [ocurrieron en Jerusalén]?’ Y ellos le dijeron: ‘De Jesús nazareno, que fue varón profeta, poderoso en obra y en palabra delante de Dios y de todo el pueblo; cómo lo entregaron los principales sacerdotes y nuestros gobernantes a sentencia de muerte, y lo crucificaron. Pero nosotros esperábamos que él fuera el que había de redimir a Israel. Sin embargo, además de todo, hoy es ya el tercer día que esto ha acontecido’” (Lc 24,19-21). Sin duda esta esperanza estaba en quienes habían pensado en Jesús como un profeta liberador, un conductor del pueblo en su búsqueda de justicia, en la línea de Juan el Bautizador.

Justamente, por ser el más cercano en el tiempo y por su popularidad, el pueblo ve en Jesús el continuador de la fuerza profética de Juan. El evangelio de Mateo indica que el pueblo común tenía a Juan por profeta, y que ello

también lo puso (temporariamente) al abrigo de la muerte (Mt 14,5; 21,26). Jesús mismo había reconocido en Juan a un profeta: "Pero ¿qué salisteis a ver? ¿A un profeta? Sí, os digo, y más que profeta" (Mt 11,9). Esa función profética de Juan aparece vinculada con su discurso de denuncia y su práctica ritual del bautismo. En el caso de Juan, a diferencia del de Jesús, no aparecen relatos de milagros, pero sí de una ascesis que no está ausente de una cierta concepción de profeta, aunque hay sectores que ven en esto una cierta señal de locura (Lc 7,33). En todo caso, ésta es una dimensión que Jesús no incorpora (Lc 7,34).

Junto a la figura de Juan, la acción de Jesús también evoca la de Elías. Éste también estaba muy presente en la piedad popular. La equiparación que las gentes hacen de Jesús con Elías no puede, entonces, tenerse como de significación menor. Elías es el que anticipa el Reino, el que elude la muerte, el permanentemente esperado. Los milagros de Elías incluyen, como los de Jesús, poder de sanar, alimentar, o controlar la naturaleza. Elías es el liberador que llega a tener, en ciertos círculos especialmente del norte de Israel, un prestigio y significación equivalente o superior aun a los de Moisés. El retorno de Elías era señal inminente de la liberación, como deja entrever el episodio de la transfiguración (Lc 9,28-36 –allí se puede ver la equiparación entre Elías y Moisés) y en torno a su figura se tejían, hasta donde podemos saber, fuertes tendencias apocalípticas. Señalar a Jesús como el Elías reaparecido, en ciertos círculos de piedad popular y apocalíptica, era señalar el comienzo de los tiempos definitorios de la liberación.

Una cosa en común para Juan, Elías y Jeremías (el tercer profeta mencionado), así como para Amós y algunos otros "profetas de la antigüedad", era sus orígenes rurales. Los tres, cada uno en su contexto particular, se opusieron a lo que algunos podrían llamar "los pasos progresivos" en la economía y política de su tiempo. Elías se confrontó con la "internacionalización" de la corte y la cultura religiosa de Israel, y la expansión de la economía urbana por encima de los representantes de los dueños tradicionales de la tierra (Nabot, que no se puede decir que era un "campesino", sino un propietario rural tradicional). Jeremías criticó a su rey por sus alianzas internacionales y el "modernismo" de modales y trajes. Juan se opone al gran político Herodes, que trajo un impulso dinámico a la administración local y urbanización. Como sus mencionados predecesores, Juan desconoce esto y sólo mira la corrupción de las políticas de palacio, y predica sobre lo que él considera la explotación de los pobres por los nuevos burócratas ricos y los soldados. Nosotros podríamos decir, en un anacronismo obvio, que todos ellos enfrentaron las consecuencias de la "globalización" de su tiempo, por su impacto en los pobres y en el ambiente local.

Estos profetas eran, por así decirlo, voceros de las gentes comunes, de sus angustias y sufrimientos. Eran los que publicaban las opresiones y reclamaban por sus dolores invocando autoridad divina. Los tres, así como otros profetas, denunciaron a sus reyes como inicuos y opresores, así como los arreglos internacionales del poder que provocaron la pobreza y afligían la vida en los espacios locales. Pero ninguno de los tres diseñaron para sí una carrera política. Debido a su posición, tuvieron problemas con las autoridades, fueron perseguidos y despreciados por los poderosos de su tiempo. Para el relato bíblico, esto era el resultado de anunciar la palabra que ellos tenían que entregar de parte de Dios. ¿Era esto el tipo de cosas que los contemporáneos de las aldeas galileas vieron en la actitud de Jesús? ¿Esa memoria era la que los llevó a identificarlo de esa manera? Si ése fuera el caso, no sería sorprendente que él pudiera recibir el mismo destino que sus precursores.

No se menciona en torno a Jesús, en estas identidades otorgadas por el pueblo durante su ministerio en Galilea, ninguna identificación con las figuras del poder o con las imágenes de orígenes prestigiosos, no obstante su fama como un hombre milagroso. En cualquier caso, sus milagros son las señales de un profeta, al modo de Elías, que podía realizar los milagros, pero que no pudo evitar tener que vivir en el destierro durante muchos años. Estas posibles identificaciones con figuras reales vendrán más adelante, en las cercanías de Jerusalén, cuando sea aclamado, en lo que se creía que era su "raid" triunfal sobre la capital, como "Hijo de David" (Mateo "anticipa" este título en algunas excepciones: los ciegos de Mt 9,27 y la pregunta de la gente en Mt 12,23; también, curiosamente, en su relato de la mujer cananea: Mt 15,22). El pueblo, al observar a este Jesús "histórico", al convivir e interactuar con él, no se le ocurre jamás compararlo con un Sacerdote, y menos con el Sumo sacerdote, ni con el verdadero sucesor al sacerdocio de Melquisedec, como después lo ensayara la Epístola a los Hebreos. Eso podría venir en una fecha más tardía, cuando el Jesús histórico ya no es visto desde su historia sino desde su resignificación para sus seguidores. Sólo en el llamado "domingo de Ramos" algunos gritarán una identidad real o mesiánica. Pero las circunstancias eran diferentes: es la expectativa de la muchedumbre galilea relegada que entra en la ciudad donde se asienta el poder, en la esperanza de un cambio drástico. Es su sueño y proyecto: quizás un día un profeta podría volverse Rey... un rey-profeta capaz de distribuir el pan a la multitud hambrienta (Jn 6,14-15). Pero el rey, en ese caso, murió de la manera en que se dice que Jerusalén hace con los profetas... Repasando los eventos, un seguidor tardío de Jesús, Esteban, acusa a las autoridades de Jerusalén de seguir la conducta de sus antepasados que mataron a los profetas, asesinando al Justo que esos profetas habían anunciado (Hch 7,52).

Es que el seguimiento de la misión profética, más que el cumplimiento de la ley, aparece como la característica del

justo en la piedad popular de Galilea. Reconocer a Jesús como profeta, y recibirlo como tal, significa integrarse a una relación vital con Dios, y hacerse partícipe de la justicia: "el que recibe a un profeta por cuanto es profeta, recompensa de profeta recibirá; y el que recibe a un justo por cuanto es justo, recompensa de justo recibirá" (Mt 10,41). Será esta recepción y seguimiento lo que generará el movimiento de Jesús y hará de Jesús un personaje "histórico".

El programa mesiánico

Entonces, en una búsqueda de otras posibles valoraciones de su persona, Jesús formula la segunda pregunta, "pero ustedes ¿quién dicen que yo soy"? (nótese que Jesús no exige una contestación personal, sino que el plural indica que espera la contestación de la comunidad de discípulos). Pedro toma la voz del grupo y da la respuesta: "el Cristo" (Mateo y Lucas agregan especificaciones diversas). Sólo Mateo tiene una palabra de bendición para Pedro, pero de intención dudosa. No es él, afirma Jesús, sino Dios que declara la respuesta. Marcos y Lucas dejan a Pedro la responsabilidad de haber formulado esta otra metáfora para resumir su percepción de quién es Jesús. Pero los tres evangelios sinópticos continúan su relato señalando la orden de ocultar esta respuesta. La declaración mesiánica no debe alterar la identificación profética hecha por el pueblo. Fuera de su círculo más íntimo el programa del ministerio profético crítico de Jesús es más pertinente de lo que podría ser el resultado mesiánico contenido en la perspectiva del Rey ungido. Él debe ir a Jerusalén y morir mártir como un profeta y no imponer el dominio de un Rey. Si él es el ungido, deberá descubrirse a través de sus acciones, de una revisión de la memoria y del proyecto que él interpreta.

Cierta sobresimplificación del "ideal mesiánico" en Israel ha dominado los estudios bíblicos. La opinión que Israel estaba esperando a un rey guerrero como el Mesías liberador, aunque extendida, es algo parcial. Por cierto, ésa era una de las concepciones dominantes de lo que el Mesías haría y la historia de la época muestra más de uno que se proclama Mesías en esa línea. Pero diversos círculos apocalípticos, esenios y samaritanos, tenían otras maneras de pensar el Mesías esperado y su venida. Y la mentalidad popular y su piedad seguramente reconocía otras imágenes, la ya mencionada de Elías entre otras. Para sus seguidores, Juan el Bautizador quizás podría ser el Mesías, aunque ciertamente no era él un monarca épico. Y algunos llegan a preguntarle esto. La mujer samaritana en Juan expresa claramente, desde otra tradición, la idea que el Mesías sería un sabio, maestro de la Verdad (Jn 4,25). La cita de Esteban, así como quizás Santiago 5,6, muestran una tradición de "el justo fue asesinado sin que opusiera resistencia", que quizás también fuera un ideal mesiánico en algunos círculos de efrimitas. En Qumrán, los rollos encontrados nos muestran que para esa comunidad regía la expectativa de más de una figura mesiánica, con roles diferenciados, uno como conductor de la batalla final, y el otro un líder espiritual de inmensa sabiduría. Ciertamente la idea de un Mesías profético, un ungido pregonero de libertad, podía leerse en Is 61,1 y Jesús ciertamente asume explícitamente como parte de su ministerio esta comprensión mesiánica, según Lc 4,16-30; pero no por ello muestra que esto implica arreglos de guerra.

En Flavio Josefo encontramos un relato de varios aspirantes a los títulos de Rey y Mesías que no encajan la descripción del ideal mesiánico que hace la mayoría de los comentaristas; y también ellos tenían sus partidarios. Un estudio detallado de las tendencias diferentes en el Judaísmo en días de Jesús mostrará cómo ellos también difieren en sus conjeturas sobre el programa mesiánico. Probablemente esas imágenes se formaron por las experiencias diferentes y las diversas metáforas de recuerdos y proyectos relacionados a su situación en la historia y sociedad israelita.

¿De qué manera, y con qué resonancia, o a partir de qué recuerdos y proyectos Pedro declara el mesianismo de Jesús? La noción de que él esperaba a un restaurador de la nación Israelita podría ser correcta (como la que enuncia también Cleofás) pero no es segura. En cualquier caso, la manera en que esa liberación llegaría estaba lejos de ser indiscutible. Cuando Jesús hizo claro que, aún aceptando esta designación, él todavía estaba comprometido en un programa que, para ser logrado, involucraba sufrimiento y muerte, Pedro le pidió que abandonara esa idea (según Mc 8,32 y Mt 16,22, no en Lucas). El reproche de Pedro ha sido principalmente interpretado en el sentido de que fue defraudado porque él no podía pensar en ninguna otra cosa que no fuera un general triunfante, y no ciertamente un Mesías sufriente. Ni el contexto textual ni el histórico requiere tal interpretación. Realmente, al contrario, la actividad y las acciones de Jesús hasta ese momento se acercan más a la imagen de un "hombre divino", o de un predicador de sabiduría, o, según lo que la gente cree, de un profeta ungido, (todas ellas también en el imaginario de la piedad popular de la época) que al de un líder político o rebelde. Había más de una posibilidad para que Pedro pensara de cualquier otra manera. ¿Por qué no leer el reproche de Pedro simplemente como la expresión de un amigo afectuoso que intenta preservar a su maestro admirado de la prueba de sangre y muerte que él estaba anunciando? Por otro lado, la respuesta de Jesús a Pedro no necesariamente significa que él sataniza la esperanza de liberación política. El reproche de Jesús que Pedro actúa con una perspectiva humana en lugar de la divina (como si pudiera hacer otra cosa) puede leerse en el sentido de que, ignorando la profundidad del proyecto de Jesús, y a partir de un amor

afectuoso hacia su maestro, él ponía en riesgo la llamada de Dios y la misión de Jesús.

El proyecto de Jesús se construyó desde otros recuerdos y otras metáforas. Él había integrado otras imágenes: ésas que brotan de las profecías de Isaías sobre el Siervo Sufriente, de la liberación de los pobres y la cura de enfermos, de la ruptura apocalíptica a través la manifestación celestial del Hijo de Hombre, y quizás otras (por lo menos dejando sembradas las semillas de esas ideas para que la comunidad las haga crecer después a través de su testimonio).

Por cierto, los Evangelios que nos brindan una narración de las palabras y hechos de Jesús ya son formados por una cristología, aunque sea inicial e incipiente. Brindan una respuesta convencida a la pregunta de Jesús "¿quién soy yo"? El proceso, no obstante, había empezado con la práctica y la dinámica que él generó a su alrededor. Las gentes del pueblo y sus seguidores (también sus enemigos) podían referenciar en él ciertos proyectos, relacionados con ciertos recuerdos y figuras, con ideas que se hicieron títulos, por las metáforas que produjo su ministerio. Pero títulos y proyectos, e incluso los recuerdos, fueron reformulados a partir de las formas y propósitos en que él los actuó. Está claro en la respuesta dada a los mensajeros de Juan: "Id, haced saber a Juan lo que habéis visto y oído: los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos son limpiados, los sordos oyen, los muertos son resucitados y a los pobres es anunciado el evangelio; y bienaventurado es aquel que no halle tropiezo en mí" (Lc 7,22-23). Es lo que él hace, cómo lo hace, dónde y a quien, lo que define su identidad, no un título previamente asignado y fijo al que él se tendría que ajustar.

Aceptando la contestación de Pedro, y diciéndoles al mismo tiempo a los discípulos que la mantengan en reserva, Jesús estaba formulando una estrategia doble: por un lado, él estaba tomando en cuenta al pueblo, según éste entendía sus hechos, a las personas, sus recuerdos y metáforas; por otro lado, él estaba proporcionando pistas para enriquecer esa comprensión con una nueva dimensión de la presencia y acción de Dios en su vida (y la de ellos) que sólo será descubierta siguiéndolo. Él no ordena a sus discípulos ir y corregir las definiciones erróneas (si lo fueran) pero sí los invita a ellos y a la multitud (Mt 16,24-28; Mc 8,34-36; Lc 9,23-27) a tomar parte en su ministerio y a asumir la tarea, descubriendo en el dar sus vidas el verdadero sentido de la llamada, la real dimensión histórica de la vida de Jesús.

De historias, tradiciones y proyectos

Cuando en nuestras comunidades y luchas, Jesús se presenta y se lo reconoce, las personas tienden a hacer lo mismo que hicieron los pobladores de Galilea: identifican al recién venido con los recuerdos y metáforas proporcionadas por su propia cultura, su propio pasado y sus sueños. Sin embargo, la historia de Jesús ha sido muchas veces contada e impuesta desde una posición de poder, sea política o eclesiástica, que se considera en condiciones de definir las metáforas correctas e incorrectas para Jesús. Entonces las imágenes y percepciones populares de Jesús quedan ocultas o se funden con las imágenes y proyectos traídos por aquéllos que se han dado (quizás nosotros) la tarea de "definir a Jesús" y reconstruir su historia "de verdad". El evangelio nunca llega a los otros desprovisto de recuerdos y relaciones humanas. Tampoco los otros carecen de recuerdos y relatos propios. No sólo están las tradiciones sembradas en el pueblo, de las que nunca podremos prescindir si queremos hablar de un "Jesús histórico", sino también está la historia de los poderes y las circunstancias de sus portadores. Todo esto dice a los otros quién es Jesús.

A través de la historia ambigua de misiones, los cristianos han actuado principalmente así: nosotros tenemos el recuento acertado de la historia de Jesús, según los títulos buscados para él en nuestros proyectos (el cuarto Evangelio ya muestra este movimiento, Jn 20,30-31). Nosotros estamos respondiendo por otros a la pregunta "¿quién dicen ustedes que yo soy?" teniendo en cuenta nuestra propia memoria y tradición. Por eso la figura del Jesús histórico se reconstruye (o se niega su posibilidad de reconstrucción) de tal o cual manera. Y se espera que otros se unan a esa respuesta. Pero, para muchos esas respuestas se relacionan con la imposición de una cultura extranjera, de opresión política y económica, cuando no directamente con la tortura, el asesinato y el genocidio. No se unen estas representaciones de Jesús con los profetas que en tiempos antiguos se manifestaron y mantuvieron firmes al lado de los pobres y del pueblo local contra las imposiciones de los poderes económicos y políticos. Al contrario, "el Cristo" se asoció con los Imperios y los Conquistadores, favoreciendo la discriminación, justificando el gobierno autoritario y sosteniendo el prejuicio, defendiendo el abuso. Eso fue también "el Cristo histórico". Parte de la historia del Jesús histórico en el ámbito popular es también la historia de cómo las metáforas liberadoras que el pueblo galileo percibió en este personaje que transitó sus polvorientos caminos fueron transformadas en imágenes de opresión, en proyectos de dominio y explotación.

Ya no podemos sostener la idea ingenua de que estamos en capacidad de reconstruir la vida de Jesús desde una visión positivista, de puros hechos o palabras exactas, frente a culturas inertes, de un pasado sin manchas o neutras posiciones de poder. Y, aun cuando la mayoría de nosotros reconoce estos rumbos ahora, no podemos evitar el

hecho que esto ha creado conflictos que permean todas las respuestas sobre la identidad de Jesús. En ese sentido, Jesús, en lugar de un punto de encuentro en la historia, se ha vuelto también, como lo fue en su tiempo, un punto de conflicto.

En estos tiempos de globalización, de desigualdades crecientes, de una acumulación desvergonzada de riqueza frente al aumento de pobreza, cómo, de dónde, con quién, a partir de qué recuerdos y proyectos nosotros nos proveemos para volver a la pregunta del Jesús histórico: “¿Quién dicen ustedes que yo soy?”

Néstor O. Míguez

Camacú 252
C1406DOF Buenos Aires, Capital Federal
Argentina

Investigaciones sobre la vida de Jesús, Valencia, EDICEP, 1990.

José Míguez Bonino (editor), *Jesús, ni vencido ni monarca celestial*, Buenos Aires, Tierra Nueva, 1977.

En esto hay que exceptuar los “yo soy” del evangelio de Juan, que tienen otra función distinta de la identidad histórica con la que lidian los relatos sinópticos.

No entramos aquí en toda la discusión sobre hasta qué punto los evangelios son “históricamente confiables”, o si legendariamente se le atribuyen a Jesús milagros para identificarlo con los profetas. Si este milagro de Jesús evoca al de Elías (y se ajustan detalles narrativos para reforzar esa evocación) o si en la construcción mítica de Jesús por parte de la naciente iglesia se elabora este relato para justificar su identidad profética. Tal discusión es inútil y sin solución. Lo que podemos saber es que de alguna manera Jesús provoca esta identificación a través de sus acciones, y eso genera una cierta dinámica social en torno de su figura, que es lo que nos interesa consignar.

Ver John D. Crossan, *Jesús, la vida de un campesino mediterráneo*, Buenos Aires, Planeta, 1996, p.161-164.

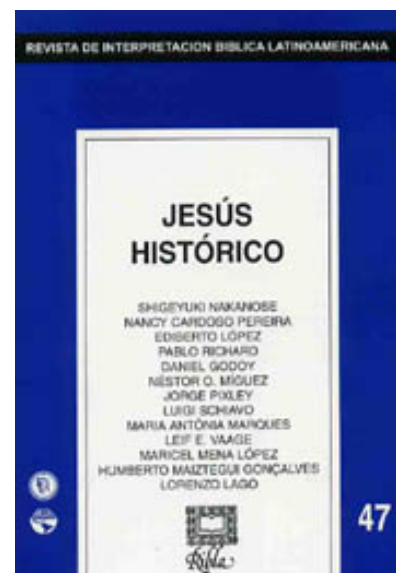
Felipe C. Yafé, *Profetas, reyes y hacendados en la época bíblica - Estudio teológico-sociológico y crítico del Israel preclásico*, Buenos Aires, Lumen, 1997.

Para un desarrollo más extenso del tema de la “piedad de los justos” en la religiosidad popular de Galilea, véase mi “Contexto sociocultural de Palestina”, en *RIBLA*, vol.22, p.21-31, especialmente p.27-29.

Ver Richard Horsley y John S. Hanson, *Bandits, Prophets and Messiahs – Popular Movements in the Time of Jesus*, San Francisco, Harper and Row, 1985. Este texto también muestra la variedad de concepciones proféticas y mesiánicas existentes en el Israel del primer siglo.

Ver Ricardo Pietrantonio, *El Mesías asesinado: el Mesías Ben Efraim en el Evangelio de Juan*, tesis doctoral inédita, Buenos Aires, 1981.

El Consejo Latinoamericano de Iglesias es una organización de iglesias y movimientos cristianos fundada en Huampaní, Lima, en noviembre de 1982, creada para promover la unidad entre los cristianos y cristianas del continente. Son miembros del CLAI más de ciento cincuenta iglesias bautistas, congregacionales, episcopales, evangélicas unidas, luteranas, moravas, menonitas, metodistas, nazarenas, ortodoxas, pentecostales, presbiterianas, reformadas y valdenses, así como organismos cristianos especializados en áreas de pastoral juvenil, educación teológica, educación cristiana de veintiún países de América Latina y el Caribe.



Jesús de Nazaret también fue profeta

Jorge Pixley

Resumen

Jesús fue sin duda ante todo un sabio y maestro. Pero en algunos sentidos fue también profeta, y eso se explora en este ensayo. Un breve vistazo a la fenomenología del profeta establece que profeta es la persona que proclama un mensaje dado directamente por Dios, ya sea en palabras o en acciones. Los profetas de Israel, a la cual Galilea pertenecía, fueron principalmente hacedores de hechos de sanación, ante todo Elías y Eliseo. Jesús encaja muy bien en este modelo, aunque con acciones simbólicas como su entrada a Jerusalén hace con sus acciones anuncios y denuncias al estilo de los profetas judaítas Isaías y Jeremías. Una sección final de este ensayo examina los pronunciamientos escatológicos de Jesús, una característica de algunos profetas clásicos, notablemente Ezequiel.

Abstract

Jesus was without any doubt first and foremost a wise man and teacher. But in many ways he was also a prophet. In this study a brief phenomenology of prophecy shows that the prophet found his or her authority to derive from personal experiences of God who entrusted to the prophet the delivery of a message which might be a message in words or in symbolic actions. The prophets of Israel, to which Galilee belonged, were mostly doers of deeds of restoring health in the order of Elijah and Elisha. Jesus fits this pattern very well, though through symbolic actions like the entry into Jerusalem he also made announcements and denunciations in the style of the Judean prophets Isaiah and Jeremiah. A final section of this essay examines the eschatological announcements of Jesus, a characteristic of some of the classical prophets, notably Ezechiel.

