JOSÉ RUIZ GARCÍA

JESÚS, EL SEÑOR

EDICEP

JOSÉ RUIZ GARCÍA

JESÚS, EL SEÑOR

Prólogo por: Ecxmo. Rvdmo. Sr. D. Manuel Ureña Pastor
Arzobispo de Zaragoza

EDICEP

Reservados todos los derechos. Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita del titular del Copyright, bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción parcial o total de esta obra por cualquier medio o procedimiento, incluidos la reprografía y el tratamiento informático.

Colección: MONOGRAFÍAS: TEOLOGÍA / 16
Primera edición: Julio 2007

Portada: Antonio Díaz Tortajada
Detalle: Redentor «Ojo furioso», madera, temple al huevo. Primera mitad del siglo XIV. Catedral de la Dormición del Kremlín (Moscú).
Composición: EDICEP C.B.

PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-7050-929-2
Depósito Legal: SE-3217-2007 Unión Europea

© **by EDICEP C.B.**
Almirante Cadarso, 11 / 46005 - Valencia-España
Tfno.: (34) 96 395 20 45 / 96 395 72 93 / FAX: 96 395 22 97
edicep@edicep.com • www.edicep.com

IMPRIME: PUBLIDISA

A mis padres, Victoriano y Benita;
a mi hermana, Tere, y a su esposo, Manolo;
y a José Manuel, Luis y Victoriano.

ÍNDICE GENERAL

DEDICATORIA 3

SIGLAS 9

PRÓLOGO 11

INTRODUCCIÓN 13

PARTE PRIMERA
LA DENOMINADA *THIRD QUEST* 17

CAPÍTULO I: Qué se entiende por *Third Quest* 19

I. EL NOMBRE Y SU CONTENIDO 19
1. Tercera etapa 19
1.1 Primera etapa: «Old Quest» 21
1.2 Segunda etapa: «New Quest» 23
1.3 Tercera etapa: «Third Quest» 24
2. Investigación sobre el Jesús histórico 26
3. Nuestro punto de mira 27
II. MOTIVOS QUE POSIBILITAN SU SURGIMIENTO 29
1. Contexto histórico, social, político 29
1.1 Panorámica general: la sociedad del bienestar en crisis 29
1.2 El papel de los medios de comunicación social 32
2. Influencias que la condicionan 36
2.1 El rostro de una crisis epocal: la postmodernidad 36
2.2 Nueva sensibilidad religiosa: «New Age» 39
2.3 Dos reflexiones peculiares 43
2.3.1 El Holocausto judío 43
2.3.2 La hermenéutica literaria 46
2.4 Más allá de las fronteras disciplinarias tradicionales: la interdisciplinariedad 50
3. Descubrimientos arqueológicos y literarios 52
4. Nuevo marco para la investigación: Estados Unidos de América 56
III. CARACTERÍSTICAS DE LOS ESTUDIOS DE LA *THIRD QUEST* 60
1. Menor preocupación teológica inmediata 61

2 Consideracion de las fuentes no canónicas 62
3 Metodologia y criterios metodológicos 64
4 Preocupacion por situar a Jesus en su contexto socio-histórico 66
5 Inserción en el judaísmo 68

CAPÍTULO II: Tipología de las corrientes de pensamiento en la *Third Quest* 73

I UN INTENTO DE CLASIFICACION 73
1 Algunas propuestas de clasificación 74
2 Nuestra propuesta de clasificacion 76
II PRIMERA FASE *JESUS SEMINAR* Y SUS COLABORADORES 79
1 Singularidades de la fase 79
2 Cavilaciones de los autores 80
2 1 Jesus Seminar Jesus, un «cabeza parlante» 80
2 2 J D Crossan Jesus, un campesino mediterraneo judio 84
2 3 F G Downing y B L Mack Jesus, un filosofo cínico itinerante 90
III SEGUNDA FASE JESUS DE NAZARET EN EL JUDAÍSMO PALESTINO DEL SIGLO I 92
1 Peculiaridades y tendencias en la fase 92
2 La reflexion de los autores 94
2 1 Jesus, un revolucionario que pretendia cambiar el orden establecido 94
2 1 1 M J Borg y G Vermes Jesús, un hombre del espíritu 95
2 1 2 R A Horsley y R D Kaylor Jesús, un profeta del cambio social 98
2 1 3 E S Fiorenza y B Witherington III Jesús, la Sabiduría de Dios 100
2 2 Jesus, a quien su opción de fe le hizo ser inconformista 103
2 2 1 E P Sanders Jesús el profeta escatológico 104
2 2 2 J P Meier Jesus, un judío marginal 107
2 2 3 G Theissen y N T Wright Jesús, un «Mesías» corporativo 111

PARTE SEGUNDA
INVESTIGACIONES ANTERIORES Y SU COTEJO CON LA *THIRD QUEST* 123

CAPÍTULO III: Las etapas anteriores 125

I ANTECEDENTES HASTA REIMARUS 125
II Primera etapa La *«Old Quest»* 130
1 Primera fase estímulos críticos a la investigación de Jesús 131
2 Segunda fase investigación liberal de la vida de Jesús 135
3 Tercera fase colapso en la investigación La *«No Quest»* 142
III SEGUNDA ETAPA LA *«NEW QUEST»* 147
1 Finalidad y características de la *New Quest* 148
2 Los criterios de historicidad 151
3 La clasificacion de los investigadores dos fases 154
3 1 Primera fase los postbulmanianos 154
3 2 Segunda fase otros caminos paralelos emprendidos 157

3.2.1 Joachim Jeremias (1900-1970) 157
3.2.2 Martin Hengel 158
3.2.3 La exégesis escandinava 159
3.2.4 La exégesis católica 160
3.2.5 La investigación judía 161
3.3 Una «tercera generación»: los teólogos 162
4. Aportaciones e insuficiencias de la *New Quest* 163

CAPÍTULO IV: Análisis comparativo de las tres etapas de investigación sobre el Jesús histórico 167

I. LA INFLUENCIA DEL CONTEXTO HISTÓRICO 167
II. LOS PARADIGMAS DE LA INVESTIGACIÓN 173
1. Paradigma historiográfico 173
2. Paradigma metodológico 177
2.1 Las fuentes disponibles 178
2.2 Los métodos de indagación 180
2.3 Los criterios de discernimiento 185
3. Paradigma teológico 187
III.LA EVOLUCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN 192

PARTE TERCERA
ALGUNAS PRECISIONES METODOLÓGICAS, CAUTELAS CRÍTICAS, APORTACIONES Y REPERCUSIÓN EN LA CRISTOLOGÍA 199

CAPÍTULO V: Algunos aspectos metodológicos y cautelas críticas 201

I. ASPECTOS METODOLÓGICOS QUE RESALTAN EN LA *THIRD QUEST* 201
1. Precomprensiones en la investigación 201
1.1 Imposibilidad de la ausencia de precomprensiones 202
1.2 Precomprensiones en la interpretación de Jesús de Nazaret 204
1.3 Precomprensiones respecto al concepto «Reino de Dios» 206
2. Sobre las fuentes y su uso literario 208
2.1 Panorámica historiográfica sobre Jesús de Nazaret 208
2.1.1 Las fuentes documentales del Nuevo Testamento 209
2.1.2 Literatura cristiana extra-canónica: Los evangelios apócrifos 213
2.1.3 La literatura judía 216
2.1.4 La historiografía romana 218
2.2 Los métodos de análisis literario 220
3. Acercamiento a Jesús de Nazaret desde las ciencias humanas 222
3.1 Cuestiones preliminares 223
3.1.1 El sujeto humano 223
3.1.2 La historia humana 224
3.1.3 Elaborar «una» historia de Jesús de Nazaret 226
3.2 Acercamiento desde la antropología cultural y la sociología 228
3.2.1 El Reino de Dios 232
3.3 La poliédrica personalidad histórica de Jesús de Nazaret 232

3.3.1 Conflictividad intrajudía en la vida de Jesús 234
3.3.2 Dos hechos históricos indudables 238
3.4. El imaginario pascual 240
II. CAUTELAS CRÍTICAS 243
1. Influencia y efectos de la postmodernidad en la *Third Quest* 243
2. Posibilidad o imposibilidad de reconstruir a «Jesús de Nazaret» 246
2.1 Limitaciones establecidas por las propias fuentes documentales 247
2.2 Reducciones provenientes de los propios métodos de investigación 247
2.3 Cuatro definiciones necesarias 249
2.4 Jesús de Nazaret, una figura difícilmente domesticable 250
3. Neutralizar la cruz y la idea de Dios en Jesús 251

CAPÍTULO VI: Aportaciones de la *Third Quest* a la reflexión teológica y repercusión en la cristología 255

I. APORTACIONES DE LA *THIRD QUEST* A LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA 256
1. Fidelidad a las raíces judías y cristianas 256
1.1 Raíces judías 256
1.2 Raíces cristianas 257
2. Responsabilidad social 258
2.1 La condena y ejecución de Jesús 259
3. La pregunta por Dios 260
II. REPERCUSIÓN EN LA CRISTOLOGÍA 262
1. Necesidad del Jesús histórico para la cristología 262
1.1 Cristología fundamental 263
1.2 Cristología sistemática 264
2. Retos de la *Third Quest* a la cristología 265
3. Repercusión en algunas obras actuales de cristología 268
3.1 Roch A. Kereszty, Jesus Christ. Fundamentals of Christology 269
3.2 Martin Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament 270
3.3 Olegario González de Cardedal, Cristología 271
3.4 Romano Penna, I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi 272

EPÍLOGO 275

ANEXO 279

BIBLIOGRAFÍA 285

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AAS	*Acta Apostolicae Sedis*
a.C.	antes de Cristo
Co	Carta a los Corintios
Cfr.	*Confer*
d.C.	después de Cristo
dir., dirs.	director, directores
ed., eds.	Editor, editores
etc.	etcétera
Hb	Carta a los Hebreos
Ibid.	*Ibidem* (en la misma obra)
ID.	*Idem* (el mismo autor)
Jn	Evangelio según san Juan
Lc	Evangelio según san Lucas
Mc	Evangelio según san Marcos
n., nn.	número, números
NT	Nuevo Testamento
p., pp.	página, páginas
P	Carta de Pedro
s.	página siguiente

PRÓLOGO

¿Es necesaria la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret? Sin duda lo es para la teología, si quiere dialogar con la cultura en la que se desarrolla. Nadie se atrevería hoy a negar que la cultura occidental ha ido integrando, como uno de sus rasgos más característicos, una aguda sensibilidad hacia lo histórico y lo científico. Por ello podemos afirmar que la investigación sobre el Jesús de la historia –el real, el que anduvo por los caminos de Palestina–, pone de manifiesto el deseo de un diálogo abierto entre la fe y la cultura.

Pero aún podemos añadir algo más. Para la teología la investigación sobre el Jesús de la historia tiene que ver, además, con un dato nuclear de la fe cristiana: su historicidad. El fundamento del cristianismo es un acontecimiento histórico, que constituye el centro del kerigma anunciado por los primeros cristianos. Obviar tal investigación supondría colocar en un plano secundario el dato clave de la encarnación del Verbo.

Partimos, pues, de la necesidad y utilidad de la investigación histórica sobre Jesús de Nazaret. Ahora bien, el problema se nos plantea con tintes claramente epistemológicos: desde dónde nos acercamos a conocer a Jesús de Nazaret. En este sentido, la investigación viene marcada desde su inicio por la dialéctica razón-fe. Y hoy, gracias a la investigación que en esta tercera etapa o *Third Quest* se viene realizando, se perfila con claridad que el acercamiento a Jesús no se puede hacer al margen de los evangelios canónicos, ni al margen de la comunidad cristiana primitiva. Es decir, la verdad sobre Jesús no es accesible si no es desde el prisma de la respuesta creyente de sus discípulos.

La historia de la investigación sobre Jesús de Nazaret pone de relieve cómo lo que la ciencia posibilita sobre el personaje histórico no son los hechos brutos –por más que nos podamos acercar a ellos cada vez con mayor precisión– sino que es una interpretación más sobre Jesús. La ciencia nos permite un cierto acceso a Jesús. Y una constante aparece también en la historia de la investigación: el peligro de interpretar a Je-

sús según los propios prejuicios del investigador. Así, en la *Old Quest* la imagen de Jesús que resultó era la de un hombre liberal; en la *New Quest*, apareció como un existencialista; y en la *Third Quest* se nos presenta en función de las opciones teológicas o políticas del investigador.

¿Quiere todo esto decir que no podemos saber nada cierto sobre Jesús de Nazaret? Lo que quiere decir es que la persona de Jesús de Nazaret se presenta siempre como un «enigma», en el sentido de que sabemos menos cosas de él de las que querríamos saber. Dicho de otro modo: su identidad personal va mucho más allá que cualquier reconstrucción que se realice sobre él, pues ésta necesariamente será limitada, como todo conocimiento histórico.

Entre todas las imágenes tan diferentes que en la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico se nos presentan, destaca un dato que nos ayuda a precisar el camino en el que la investigación debe seguir profundizando. Como conciencia de sí mismo, Jesús manifiesta continuamente que el centro de su vida es Dios, el Padre de todos; abre así la puerta al universalismo religioso, más allá de Israel. Y esta dimensión religiosa de la vida de Jesús de Nazaret provoca en sus contemporáneos –y en cada momento histórico– la pregunta constante sobre su identidad. De tal modo esto es así, que prescindir de la experiencia religiosa de Jesús en la investigación histórica sobre su persona supone llegar a conclusiones equívocas sobre su identidad.

La obra que prologamos nos ayuda a esclarecer la enorme diversidad de interpretaciones sobre Jesús de Nazaret que actualmente encontramos en el mercado. Parte de ellas no pueden ser calificadas sino como mera literatura, algunas con imprecisiones y errores consecuencia de los prejuicios de sus autores; otras ofrecen un trabajo científico que nos acerca a la Palestina del siglo I y a Jesús de Nazaret en su contexto histórico, social, político y cultural. La obra, además, nos abre la mente a los problemas teológicos que subyacen en la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico.

Espero que la lectura de este libro suscite en muchos el deseo de buscar con mayor ahínco y fundamentar con mayor firmeza su fe en aquel hombre histórico en el que Dios nos muestra su rostro: Jesús de Nazaret, el Señor.

† Manuel Ureña Pastor
Arzobispo Metropolitano de Zaragoza

INTRODUCCIÓN

«Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» Con esa pregunta que el evangelio según san Mateo (16, 15) pone en boca de Jesús podríamos resumir el libro que presentamos. La respuesta, o mejor dicho, las respuestas tan variadas que los autores vienen dando a esta pregunta formulada por Jesús, no son sino fiel reflejo de la época en la que ha surgido la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico, conocida como *Third Quest*. Y esto porque la exposición sobre Jesús está siempre enclavada en la época en la que la misma se realiza [1]. El hecho de que este interés contemporáneo por Jesús se produzca en un tiempo en que la adhesión al cristianismo decae en el mundo occidental industrializado, es, en sí mismo, un fenómeno cultural interesante. Además, el contexto intelectual en el que nos movemos es el de la fragmentación, lo cual genera perplejidad y el resultado es no saber qué hacer. De ahí que en una época que tolera la extrañeza, Jesús se muestre como extraño.

El tema que nos ocupa en el presente libro no es el Jesús histórico, esto es, lo que la ciencia histórica, con sus propios métodos e instrumentos, nos puede asegurar, siempre con certeza relativa, sobre el carácter histórico o no histórico de los datos hallados en los evangelios y demás fuentes documentales que tratan sobre Jesús. Dos son los aspectos que determinan el marco de la investigación que realizamos: por una parte, se trata de un estudio temático focalizado en la denominada *Third Quest;* por otra, la perspectiva desde la que se aborda es teológico-fundamental y abierta al campo de la teología dogmática. Así pues, no entramos tanto en los detalles cuanto en analizar los fundamentos y estructura de esta tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico. Digamos que se trata de realizar una «crítica arquitectónica».

La pretensión que perseguimos tiene varios alcances. En un primer momento se trata de realizar la descripción fenomenológica de la realidad que

1. De un modo analógico a como si Jesús fuese el test de Rorschach propuesto por Dios a los hombres, lo expone B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas*, 232-233.

tenemos delante –la *Third Quest*– describiendo la atmósfera ambiental y las razones que han posibilitado su surgimiento. Con ello nos encontraremos en condiciones de clarificar qué se entiende por *Third Quest* y de poner orden en lo que, en su aparecer, se nos presenta desordenado. En un segundo momento centraremos la atención en las investigaciones realizadas con anterioridad: la actitud precrítica hasta el siglo XVIII, la *Old Quest* y la *New Quest*. Se hará un estudio descriptivo de cada una de estas etapas y se llevará a cabo un análisis comparativo de ellas respecto a la *Third Quest*. Con ello se quiere descubrir el crecimiento efectuado en los paradigmas de la investigación y la novedad que se aporta en esta tercera etapa respecto a las anteriores. En un tercer momento, la atención se fijará en determinadas precisiones metodológicas –precomprensiones, fuentes documentales y su uso literario, el acercamiento a Jesús desde las ciencias humanas– que por la manera en que se aplican no siempre dejan de ser problemáticas y marcan los resultados a los que llegan los autores de la *Third Quest*. Junto a esto, se ponen de relieve una serie de cautelas críticas con las que debe contar el estudioso de la *Third Quest* y que provienen del contexto postmoderno en el que ha surgido la tercera etapa de investigación. Este tercer momento cierra precisando las aportaciones novedosas de la *Third Quest* a la teología en general y la cristología en particular; viendo su incidencia ya en algunas obras cristológicas escritas en las últimas décadas.

Como se puede apreciar, se trata de un estudio interdisciplinar, pues estamos ante un problema en el que confluyen y dialogan el historiador del cristianismo naciente, el exegeta de los textos neotestamentarios y el teólogo interesado por los orígenes de la cristología.

El método a seguir para efectuar esta «crítica arquitectónica» supone una deconstrucción y construcción, a la vez, en espiral. Por ello, sólo se tiene una visión completa con la lectura de la totalidad de la obra. Cada parte tiene su unidad, pero sólo desde la totalidad se tiene una comprensión más plena que nos ayuda a matizar la cuestión epistemológica que hay de fondo [2]. En función de todo este proceso, el presente trabajo se estructura en seis capítulos ordenados por dípticos, constituyendo así tres partes distintas en el estudio de un mismo fenómeno: la *Third Quest*.

Debemos señalar los límites de nuestro libro. En primer lugar, los límites que se desprenden por tratar un tema concreto y éste tan amplio. De ahí que se acote el número de autores que se estudian procurando que estén repre-

2. Cfr. A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 59.

sentadas las líneas de pensamiento que se manifiestan en la *Third Quest*. También el tratamiento de otros aspectos relacionados con nuestro tema –como por ejemplo, aquellos que forman lo que hemos denominado la atmósfera ambiental en la que surge la *Third Quest*, así como lo referente a las fuentes documentales– quedará restringido a lo que juzguemos esencial en orden al objeto de nuestro estudio.

Límites también bibliográficos. Hemos tenido que acotar las obras de los autores que estudiamos, para considerar aquellos textos principales que son especialmente relevantes para el tema que se trata.

Los versículos citados de la Sagrada Escritura están tomados del Nuevo Testamento publicado en Valencia, según la edición preparada por un equipo de Padres Escolapios sobre la traducción de la Biblia del Padre Felipe Scío de San Miguel.

El presente libro tiene su origen en la tesis doctoral *La denominada «Third Quest» o «tercera etapa de investigación» sobre el Jesús histórico. Algunas precisiones metodológicas, cautelas críticas, aportaciones y repercusión en la cristología*. La obra, por tanto, ha experimentado algunas modificaciones y se ha enriquecido con nuevas aportaciones que han aparecido con posterioridad.

Deseo en este lugar hacer expreso mi agradecimiento al Excmo. y Rvdmo. Sr. D. Manuel Ureña Pastor, Arzobispo de Zaragoza, que una y otra vez ha insistido en que se hiciese esta publicación.

PARTE PRIMERA

LA DENOMINADA *THIRD QUEST*

CAPÍTULO I
QUÉ SE ENTIENDE POR *THIRD QUEST*

I. EL NOMBRE Y SU CONTENIDO

La expresión fue acuñada por N.T. Wright en 1988 al realizar la segunda edición de la obra de S. Neil[1], *The interpretation of the New Testament 1861-1986.* En ella, Wright sostiene que se trata de un nuevo inicio e impulso a la investigación sobre el Jesús histórico. Posteriormente, dicha formulación comenzó a ser utilizada por los exegetas Ben Witherington III[2] y Gerd Theissen[3].

Es evidente que si hablamos de *Third Quest* y le atribuimos unas determinadas características, estamos procediendo a una tipificación para poder conocer la realidad a la que hacemos referencia, pero implica además una esquematización. Con esto queremos decir, que bajo dicha fórmula hay una investigación actual sobre el Jesús histórico con un claro aire de común familia, aunque con diferencias notables también entre los diversos autores[4]. Inevitablemente, buscar unas características y esquematizar, es el proceso correcto para clarificar y distinguir; aunque la realidad siempre es más compleja.

Nosotros empleamos la expresión *Third Quest* para designar la que podemos denominar tercera etapa en la investigación sobre el Jesús histórico. Dedicamos este apartado a precisar la terminología y su contenido.

1. Tercera etapa

Puede parecer algo ridículo afirmarlo, pero ayuda a no andarse por las ramas: si decimos «tercera etapa», eso quiere decir que previamente hubo otras dos. Veámoslo.

---

1. Wright hace un planteamiento curioso: presenta el desarrollo de la moderna investigación del Jesús histórico parafraseando la parábola lucana del padre y de los dos hijos, de los que el menor representaría la historia y el mayor la teología. Cfr. S. NEIL – T. WRIGHT, *The Interpretation*, 379-403. Que la expresión es acuñada por Wrightlo afirman también R. AGUIRRE, «Estado actual», 443; A. PUIG I TÀRRECH, «Les quêtes récentes», 100; A. DEL AGUA PÉREZ, «Jesús histórico», 59; G. SEGALLA, «La verità», 475-476.

2. La totalidad de su obra *The Jesus Quest,*está dedicada al estudio de la *«Third Quest».*

3. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 27.

4. Cfr. R. AGUIRRE, «Estado actual», 443, donde sostiene además que «como es obvio, también hay quienes trabajan hoy desde parámetros que impiden clasificarles dentro de la *Third Quest*».

Cuando G.E. Lessing publica en 1774-1778 algunos fragmentos póstumos de la obra de Reimarus se abre la «era de la investigación sobre el Jesús histórico». Ese es el punto fijo y fecha determinada a partir del cual comenzamos a contar cronológicamente el proceso de la investigación que nos ocupa. Dentro de la era de investigación sobre el Jesús histórico podemos señalar –hasta el momento, pues sigue abierta– tres períodos o espacios de tiempo que se distinguen entre sí por algunas circunstancias determinadas; a cada uno de esos espacios de tiempo lo denominamos «etapa». Y dentro de cada etapa hay distintos estados sucesivos en la investigación a los que denominamos «fase». Como se puede apreciar, la investigación sobre el Jesús histórico se prolonga en el tiempo, llevando ya a sus espaldas una larga historia[5].

Ahora bien, que hablemos de un punto de arranque no quiere decir que en los siglos anteriores no se estudiase la figura de Jesús. Lo que sucede es que hasta bien entrado el siglo XVIII apenas si se dudaba del valor histórico de los evangelios, creyéndose que, por su carácter de libros inspirados y por los autores que los escribieron, reflejaban, sin lugar a dudas, las circunstancias históricas de la vida de Jesús. Por ello, la principal preocupación de los estudiosos hasta esas fechas había sido mostrar que no existía contradicción en los textos evangélicos, ya que sus divergencias planteaban algunos problemas. Además, en los primeros siglos, los acontecimientos eran demasiado recientes como para ser cuestionados. Esta realidad es la que nos lleva a decir que la investigación histórica sobre Jesús supone un comportamiento nuevo y comienza en realidad hacia finales del siglo XVIII y se desarrolla hasta nuestros días[6].

---

5. Presentan la división en tres etapas fundamentales G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea,* 22-23; J. LOIS FERNÁNDEZ, *Estado actual de la investigación;* J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 70-72. Otros autores hacen clasificaciones distintas utilizando también la terminología de modo diverso. Así, por ejemplo, F. VARO, «Hablar hoy de Jesús», 497, plantea cuatro períodos; GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva,* 19-32, hace referencia a cinco etapas; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 19-28, señala cinco fases distintas; y una sistematización en proceso evolutivo la presenta J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* 15-28.

Cualquier intento de periodizar una cuestión es subjetivo y sujeto a revisión. Con todo, en esta tesis se sostiene –como se ha indicado en el texto– la división de la que comenzamos a llamar «era de la investigación sobre el Jesús histórico» en tres etapas distintas, cada una de ellas dividida en fases. Esta periodización nos puede ayudar a comprender mejor la historia de la investigación, tan ensamblada con la historia de la teología y de la sociedad.

6. Una cosa semejante sucede también, por ejemplo, con la Doctrina Social de la Iglesia: aunque hay fundamentos bíblicos y patrísticos, y a lo largo de la historia de la Iglesia se han tratado cuestiones sociales y políticas, sin embargo se suele aceptar la fecha de la publicación de la encíclica *Rerum Novarum* (1891), de León XIII, como comienzo de la reflexión sistemática de la Doctrina Social de la Iglesia.

No nos vamos a detener ahora en estudiar etapa a etapa; ya haremos más adelante una descripción más detallada para ver las semejanzas y diferencias entre ellas. La intención que se persigue a continuación es ubicarlas en el tiempo, señalando los rasgos peculiares que nos permiten hablar de cada etapa y de cada fase.

1.1 Primera etapa: «Old Quest»

Arranca con la publicación de la obra de Reimarus y puede considerarse concluida con Bultmann. Se le denomina *«Old Quest»* o *«First Quest»* (antigua o primera investigación). Su objetivo no era propiamente científico; pretendía más bien cuestionar desde la raíz los fundamentos sobre los que se apoyaban las iglesias cristianas. Planteaba a éstas un desafío radical y provocador: las iglesias tenían que demostrar con qué derecho se apoyan en un Jesús que no existió, en una doctrina que no enseñó, en un poder pleno que no concedió y en una filiación divina que él no pretendió[7]. Se trataba, pues, de una «crítica a las fuentes». Los investigadores lo que estaban haciendo era preguntarse si todo era histórico o auténtico en los evangelios. Estaba presente la sospecha de que en muchos versículos Jesús aparecía cubierto por un halo ahistórico de mitos y de poesía. Lo cual suponía que las pretensiones de las iglesias se levantaban sobre una mentira: el Jesús predicado por la Iglesia no existió en realidad. Éste fue uno de los factores detonantes de la multiplicidad de imágenes sobre Jesús que aparecieron[8], en contraposición a la imagen recibida de la tradición.

La *«Old Quest»* podemos dividirla en tres fases distintas[9]:

a) Una primera fase en la que Reimarus, planteando una cuestión puramente histórica, y Strauss, haciendo un enfoque mítico, figuran como impulsores de la pregunta crítica por el Jesús histórico.
b) Una segunda fase en la que brilla el optimismo en la investigación liberal de la vida de Jesús. Se pretende una reconstrucción histórico-crítica de la vida de Jesús desde las fuentes más antiguas. Se llega al punto en el que la inves-

---

7. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave en Cristología,* 55-56; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 18

8. «Aún los que no lo consideran ya su *Señor*, buscan en el rabí de Nazaret al gran hermano y aliado: cuando se postula una forma colectivista de sociedad, Jesús se convierte en el precursor del socialismo, él que criticó a los ricos y rechazó al dios Dinero. Cuando se proclama la alegría de vivir, Jesús pasa a ser el galileo amante de la vida, tachado por sus contemporáneos estrechos de *comilón y bebedor.* Cuando se insta a la opción existencial, Jesús se convierte en el provocador de las instituciones religiosas, ¿no fue su lema el hombre, el *hijo del hombre*?» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 18).

9. Seguimos para esta división la clasificación de G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 19-24.29.

tigación histórica se coloca en contraste con la cristología dogmática, produciendo una situación de total fracaso. La obra de A. Schweitzer, *De Reimarus a Wrede. La investigación sobre la vida de Jesús (1906-1913)*, marca el final de esta fase y el inicio de la siguiente[10]. Sobre la base de prejuicios filosóficos (iluminismo y positivismo) y con la selección crítica de las fuentes se había llegado no sólo a una reconstrucción históricamente parcial y no fiable de la vida de Jesús, sino que se había arrojado el descrédito sobre los orígenes del cristianismo, que sobre la base de tal «cristología» aparecían inexplicables[11].

c) El colapso en la investigación de la vida de Jesús marca la tercera fase, que podemos denominar *«No Quest»*. La experiencia de las dos guerras mundiales encuadra la presente fase en la que no hay investigación histórica sobre Jesús. Reinaba la convicción de que era imposible llegar al Jesús de la historia a través de los evangelios, por basarse el cristianismo en la fe en Cristo y no en la persona histórica de Jesús. La búsqueda sería imposible por la naturaleza de las fuentes de la fe cristiana, que serían una respuesta a la proclamación de la palabra, sin necesidad de buscar apoyo alguno en la investigación histórica[12]. Se produce, pues, un rechazo de la investigación histórica en beneficio de la teología kerigmática, al no ser considerada aquélla como perteneciente a la investigación teológica. El autor dominante es R. Bultmann, quien impregnará el ambiente exegético de un fuerte escepticismo histórico y se centrará en exigencias estrictamente teológicas[13].

Algunos discípulos de Bultmann expusieron los peligros de este escepticismo radical para la genuina fe cristiana, y en consecuencia se inició de nuevo la búsqueda y la investigación, con sus genuinas preocupaciones teológicas e históricas. Se iniciaba así la segunda etapa.

---

10. Cfr. G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret*, 3-14. «La obra de A. Schweitzer, *De Reimarus a Wrede. La investigación sobre la vida de Jesús (1906-1913)* es memoria y acta de defunción de la cristología liberal-positiva: todos los intentos de escribir una vida de Jesús al margen del testimonio de los evangelios, terminaban o bien reduciendo a Jesús a un judío de su tiempo en las múltiples formas que el judaísmo ofrecía entonces (fariseo, saddiq, hasid, esenio, escriba, profeta, apocalíptico, cínico, carismático...) o bien convirtiéndolo en una figura anticipadora de lo que serán los ideales de cada generación, es decir, en un autorretrato de nuestro yo ideal; por tanto en una figura de nuestros deseos (el buen burgués liberal, socialista, utópico, revolucionario, ecologista), que poco tiene que ver con el Jesús real. El libro de Schweitzer es, a la vez que elogio, la oración fúnebre a esa figura de Jesús construida por el racionalismo y el liberalismo bajo capa de ciencia histórica» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 338).

11. Cfr. A. DEL AGUA PÉREZ, «Jesús histórico», 59.

12. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 70.

13. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea*, 22-23.

1.2 Segunda etapa: «New Quest»

Iniciada por Käsemann[14] y por otros discípulos de Bultmann, surge como reacción al rechazo de la investigación histórica y transcurre hasta la década de los 80 de la centuria pasada. Por sugerencia de J.M. Robinson se llamó a esta segunda etapa convencionalmente *«New Quest»*[15] (nueva investigación), título que se debe a su obra *A New Quest of the historical Jesus,* publicada en 1959. Durante todo este tiempo se propugna el retorno a la investigación sobre el Jesús de la historia a partir de los evangelios, como plataforma válida de acceso. Y esto se hace de diferentes modos y con propuestas metodológicas muy distintas.

El intento de recuperación del Jesús histórico tiene lugar oponiendo, con prejuicios, la investigación histórica –en razón del criterio de desemejanza– tanto al ambiente judío (para mostrar la absoluta originalidad de Jesús) como a la Iglesia de los orígenes, que se convertía en institución en contraste con la enseñanza del Maestro. Se asume la convicción de que es imposible escribir una biografía sobre Jesús en sentido estricto, tal y como se entendía en el siglo XIX. Las mediaciones de la transmisión de los recuerdos imponen esa medida de prudencia; aunque dentro de los límites de la definición sí es posible obtener algunos rasgos característicos y calificativos de Jesús. Igualmente se admite cierto grado de tensión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe: nunca ha existido un «puro» Jesús histórico; siempre ha sido interpretado y proclamado desde la confesión de fe. Por ello es necesaria la investigación histórica también para la reflexión teológica: el Cristo resucitado que confiesan los creyentes no es más que el Jesús terreno, mientras que la insistencia unilateral sobre aquél expone al riesgo de tener entre manos una Palabra desencarnada, un Logos sin carne[16]. Se propone, pues, la necesidad de establecer los vínculos históricos entre el proclamador y lo proclamado.

Dos fases podemos señalar en esta etapa: aquella a la que pertenecen los discípulos de Bultmann, con Käsemann a la cabeza, y que son quienes iniciaron esa nueva pregunta por el Jesús histórico y luego la continuaron[17]; y una segun-

---

14. En un ensayo programático escribía Käsemann en 1953: «La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del kerigma... El evangelio está ligado a aquel que se reveló a los suyos como el Señor, antes y después de Pascua, colocándolos delante de un Dios cercano y por eso mismo en la libertad y la responsabilidad de la fe... Por eso no puede finalmente clasificarle en algún lugar, entonces hay que hablar para él de contingencia histórica. En esta medida, el problema del Jesús histórico no ha sido inventado por nosotros, sino que es el enigma que nos propone él mismo» (E. KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico», en ID., *Ensayos exegéticos,* 188).

15. La denominación de «New» (nueva) se hace en referencia a la etapa anterior.

16. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea,* 23.

17. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 24-25.

da fase que incluiría a todos los que en esas décadas, sin ser discípulos de Bultmann, reaccionaron contra el radicalismo bultmaniano y coinciden en señalar que es posible y teológicamente conveniente y hasta decisivo la vuelta a Jesús[18].

No obstante, la *«New Quest»* encierra a Jesús en un aislamiento artificial al aplicar con carácter casi exclusivo el criterio de «desemejanza». Surge así un Jesús sin vinculaciones con su pueblo y en ruptura con sus discípulos. La originalidad de este Jesús es el fruto de una consideración desencarnada parcial. Por eso, la reacción contra el uso unilateral y exclusivista de dicho criterio, y la pretensión de sacar a Jesús de dicho aislamiento será la tarea que emprenda la tercera etapa de la investigación.

1.3 Tercera etapa: «Third Quest»

La nueva etapa que se abre viene dominada sobre todo por autores norteamericanos, más optimistas sobre las posibilidades de definir no sólo algunos rasgos del nazareno, sino también de encontrar para ellos un contexto histórico-social adecuado: Palestina en el siglo I. El objetivo de los estudios es acercarse lo más posible a Jesús, tal como lo muestran los evangelios[19]; poner de relieve que los evangelios son fuentes fiables y que podemos llegar, aunque sea de forma incompleta, al Jesús histórico, pues el Jesús que fue presentado por los que le vieron es de hecho un verdadero reflejo suyo[20]. Se trata de una investigación que pretende renovarse en el método y en los contenidos, y no ya de un intento apologético ni de un estudio analítico o abstracto[21].

Podemos indicar el año 1985 como punto de arranque de esta etapa. Dos acontecimientos lo señalan como tal: la publicación del libro de Sanders, *Jesus and Judaism,* y la creación del «Jesus Seminar» bajo la dirección de R.W. Funk[22].

---

18. Cfr. R. KERESZTY, *Jesus Christ,* 7; J. LOIS, *Estado actual de la investigación.*

19. «La única *Vida de Jesucristo* que se puede escribir son sus Evangelios: el ideal está en hacerlos comprender lo mejor posible» (J.M. LAGRANGE, *El Evangelio,* 2).

20. «Ora, solo se i vangeli sono fonti essenzialmente affidabili, possiamo raggiungere, sia pure ipoteticamente, il Gesù storico, certamente diverso dal Gesù reale (come realmente fu), e tuttavia un suo "vero" riflesso. Il lavoro dello storico oggi viene spesso paragonato alla ricostruzione di un mosaico, utilizzando i tasselli che si riesce a raccogliere dai vangeli canonici con un rigoroso metodo storico» (G. SEGALLA, «La veritá», 463).

21. Se le denomina *«Third Quest»* porque conscientemente los autores de esta nueva etapa se contraponen a la «New Quest». «A quite different movement was beginning in a variety of places and with no unified background or programme. Fortified by Jewish materials now more available, these scholoars worked as historians, under no doubt that it is possible to know quite a lot about Jesus of Nazareth and that it is worthwhile to do so... This movement of scholaship has become so pronounced that it is not fanciful to talk in terms of a *Third Quest»* (S. NEIL – N.T. WRIGHT, *The Interpretation,* 379).

22. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda del Jesús histórico», 196; A. PUIG I TÀRRECH, «Les quêtes», 100.

Aunque nos detendremos más adelante en un estudio más exhaustivo, sí indicamos ahora que la presente etapa se guía, no por un interés teológico sino por un interés histórico-social; de ahí que, en buena medida, se haga al margen de las instituciones teológicas y de las referencias confesionales[23]. Es, también por su interés histórico-social, una etapa muy interdisciplinar. No busca la delimitación del cristianismo primitivo y de la predicación de Jesús frente al judaísmo, sino su inserción en él; para ello no centra la atención tanto en fijar la autenticidad de cada relato, sino en encuadrar a Jesús dentro de su ambiente, utilizando metodologías más heterogéneas[24]. Podemos afirmar que la metodología más novedosa es, básicamente, la antropología cultural, que viene siendo utilizada con rigor, desde hace algunos decenios, en el mundo anglosajón, especialmente en los Estados Unidos de América. Desde esa perspectiva, la aportación básica en esta etapa la encontramos en la utilización sistemática y consecuente de un método social muy definido por los aspectos culturales.

Esta renovación en el método y en los contenidos, junto a la disposición de algunos autores para sacar ventaja del ansia insaciable de los medios de comunicación por ofrecer novedades con impacto, ha propiciado que la producción de obras sea enorme y de valor muy desigual; pero es indudable que se han abierto perspectivas de sumo interés.

Dos fases podemos señalar de modo claro en esta tercera etapa: una primera, que vendría marcada a través de los medios de comunicación con el trabajo del «Jesus Seminar» y los libros escritos por sus miembros[25], fase en la que las fuentes preferentemente usadas son los evangelios apócrifos y otros documentos extrabíblicos hasta prescindir de los evangelios canónicos; y una segunda fase centrada en ubicar a Jesús en el contexto judío del siglo I, utilizando el criterio metodológico denominado plausibilidad histórica desde las aportaciones de la antropología cultural y la sociología.

---

23. Cfr. R. AGUIRRE, «El Jesús histórico a la luz», 8. Como ha expresado uno de los representantes de la *Third Quest,* la intención es «to free history and exegesis from the control of theology» (E.P. SANDERS, *Jesus and,* 333).

24. «The *third quest* are a group of scholars of varing ideologies and religious affilations..., all of whose depictins of Jesus are radically different from one another... Nonetheless, the third-questers do agree on the historicity of much of the canonical Gospels as the creations of individuals who took an active interest in the narrative shape of Jesus' ministry and death, and who might have access to eyewitnesses to his deeds» (C. ALLEN, *The Search,* 327).

25. Uno de los primeros y más importantes libros de esta tendencia fue producido por J.D. CROSSAN, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío,* publicado en New York en 1991 (título inglés: *The Historical Jesus: the Life of a Mediterranean Jewish Peasant*).

2. Investigación sobre el Jesús histórico

Se define como «investigación[26] sobre el Jesús histórico» al esfuerzo de los historiadores por reconstruir la vida de Jesús de Nazaret sobre la base de los documentos disponibles y utilizando sus métodos propios. La expresión «Jesús histórico»[27] se aplica a la reconstrucción de la vida de Jesús en función de unos datos históricos *neutros,* designando por «neutro» la ausencia de deformaciones debidas a la subjetividad de los testimonios (su fe o su hostilidad) en la reconstrucción de los hechos.

Ahora bien, ¿qué es lo *histórico* o *real*[28] de una persona? Porque ciertamente lo "real" de una persona es mucho más de lo que un observador externo pueda comprender. Al referirnos a Jesús de Nazaret, no hay razón alguna para pensar que vaya a ser de un modo diferente a como sucede con cualquier otro ser humano; más aún cuando se trata de una persona que ha vivido en un pasado lejano, que no ha escrito nada, y que no ha hecho parte de sus actos a vista de la escena pública[29]. Por consiguiente, la investigación se centra en recoger la documentación antigua a disposición sobre Jesús y en proceder a su examen crítico[30].

La época moderna descubrió la historia como *ciencia.* Ya desde el siglo XVIII, pero de un modo más relevante en el XIX, ha convertido a Jesús en ob-

---

26. Si tenemos en cuenta el término inglés «Quest», podemos hablar también de «búsqueda del Jesús histórico». Pero cualquiera de los dos téminos, «investigación» o «búsqueda», hace referencia a la misma realidad.

27. Encontramos también muchos modos de definirlo: Jesús histórico, Jesús de la historia, Jesús real, Jesús prepascual. Todas son un tanto imprecisas y a veces pueden presentar un significado ambiguo. «El llamado *Jesús histórico* es lo que la ciencia alcanza a saber de Jesús en cada época con la correspondiente imagen que se forma de él; es un constructo científico, incomparable con el Jesús concreto, real, que enseñó y murió. La utilización filosófica, moral-política, de su figura se reveló un fiasco. Cristo desborda siempre los *usos* humanos que se hacen de él, quiebra todos los esquemas. No es posible escribir una biografía, en el sentido genético, crítico y científico moderno» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* 338-339).

28. Sobre este punto, véase la magisterial exposición que hace J.P. MEIER, *Un judío marginal, Tomo I,* 47-64.

29. Cfr. J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret,* 17-18.

30. Cfr. D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 26. Ya se ha superado la fase en la que algunos cuestionaban la propia existencia de Jesús de Nazaret; el planteamiento que ahora se formula mira en otra dirección. «Algunos consideran evidente la conclusión de que, en el Nuevo Testamento, no hay nada de cierto sobre el Jesús de la historia. Frente a ello (...) ni Bultmann ni Tillich, a pesar de su radicalidad, adoptaron un pesimismo tan integral. Sus tesis no se pueden identificar con las de B. Bauer, P. Couchoud, G. Gurev, R. Augstein y G.A. Wells, que negaron la existencia de Jesús. Ni Bultmann ni Tillich negaron la historicidad de la crucifixión en Jerusalén antes del año 70 de nuestra era. Además (...), el hecho de no aceptar la peculidaridad histórica de Jesús, y todo el escándalo que conlleva, reduce la religión a una filosofía de existencia» (A. GARCÍA MORENO, «I.a "*Third Quest*"», 453).

jeto de esta ciencia[31]. Con el nacimiento de la crítica histórica, era inevitable que se planteara el problema de intentar alcanzar la realidad del Jesús histórico con la ayuda de los métodos recién descubiertos. Una comprensión del todo *positiva* de Jesús, liberada de los *prejuicios* dogmáticos, aplicada a una crítica rigurosa de estos testimonios, se presentaba como la mejor garantía de objetividad. Así nació la oposición entre el «Jesús histórico» y el «Cristo de la fe», una herencia con la que se ha debatido el siglo XX y que sigue siendo incontestablemente nuestra[32].

Se trata, por consiguiente, de verificar la posibilidad del objetivo: reconstruir la vida de Jesús ¿es una tarea factible? Para poder responder se hace necesario clarificar dos premisas metodológicas. En primer lugar: la documentación de la que disponemos ¿es suficientemente amplia y fiable para reconstruir la biografía de Jesús? En segundo lugar: ¿disponemos de los elementos críticos necesarios para juzgar la credibilidad de las fuentes? Iremos viendo las respuestas que en la *Third Quest* se dan a estas preguntas.

3. Nuestro punto de mira

La historia de la investigación de Jesús y de sus imágenes es, como se va viendo, una historia de constantes distanciamientos y aproximaciones. Todo aquello que es historia real de Jesús, los presupuestos metafísicos de su existencia, el significado moral de su ejemplo, la repercusión política de su movimiento y la permanente fuerza religiosa, escatológica o utópica tanto de su vida y doctrina como de su muerte y resurrección, debe ser diferenciado siempre de los sistemas particulares que integran esa significación en un modelo teórico y en

---

31. «La estructura humano-divina de la Revelación (...) encuentra en Jesús su plenitud y culminación. En la historia concreta de Jesús, humana, limitada y situada, Dios se ha manifestado a sí mismo en plenitud como el Dios de todos los hombres (Jesús es "el universo concreto"; (...). En Jesucristo se nos ha dado a conocer el Misterio salvador de Dios (Efesios 1,9), misterio que se ha manifestado en la carne (1 Tm 3, 16), o sea, se ha hecho acontecimiento en la historia. De ahí la importancia que tiene el estudio científico-crítico de tal historia, así como un examen detenido de sus características, para analizar los signos de la presencia de Dios que en ella pudieran encontrarse» (M. GELABERT BALLERTER, *La Revelación*, 157).

32. Cfr. B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas*, 81-82. «Il divario tra il reale e lo storico (nel senso del sapere), già per forza di cose ineluttabile –mi riferisco ai rischi della ricerca storica–, è singolarmente ancora più forte nel caso di Gesù se si tiene conto di ciò che si dice del personaggio dal punto di vista della fede. Non la fede come atteggiamento di fiducia che caratterizza i rapporti tra gli uomini (...), ma la fede religiosa che la formula *Cristo della fede* suppone. La convinzione del credente, che riconosce in Gesù il suo Signore, è naturalmente quella che la piena realtà de Gesù possa essere compresa solo alla luce della fede» (J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret*, 18). Téngase presente, sin embargo, que las fuentes principales con las que podemos contar para la investigación histórica no hacen esta distinción; cfr. L.T. JOHNSON, *The Real Jesus*, 105-106.

un programa de acción. Porque el cristianismo, como bien es sabido, no se funda en un sistema que construye teóricamente la figura de Jesús, ni sobre una ideología que muestre su eficacia funcional al servicio de otras causas, sino sobre los hechos relatados (evangelios escritos), sobre la interpretación de la persona de Jesús de Nazaret (tradición del testimonio apostólico) y sobre la fe vivida de los creyentes (Iglesia actual)[33].

Lo cierto es que estamos asistiendo a una vuelta al Jesús histórico, es decir, a lo que la historia nos puede decir sobre la vida real y sobre la persona concreta de aquel hombre que se llamaba Jesús de Nazaret. Y esto, aunque los investigadores se pretendan libres de prejuicios, tiene para los cristianos un importante papel teológico, pues no nos basta simplemente con confesar que *alguien* fue Hijo de Dios o fue resucitado por el Padre Dios, sino que necesitamos también conocer *quién en concreto* fue resucitado y *qué rostro concreto* tiene la filiación divina[34].

En esta etapa en la que nos ubicamos –la *Third Quest*–, encontramos toda una serie de motivos que posibilitan su surgimiento y de características que la matizan, y que nos permiten referirnos a la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico como la producción de una serie de autores que pretenden una recuperación del Jesús histórico al margen de presupuestos dogmáticos o confesionales. Utilizando un método que ellos consideran aséptico o neutro, y recurriendo a las aportaciones de otras disciplinas científicas, tratan de dibujar una figura de Jesús coherente con la situación cultural y religiosa de la Palestina del siglo I[35]. Por ende, bajo el nombre de *Third Quest* se engloba, no sólo a los autores que han realizado y están realizando la investigación –incluyendo sus obras y los resultados tan diferentes obtenidos–, sino a las nuevas perspectivas de investigación que dichos autores han puesto de manifiesto.

Pero antes de adentrarnos en el estudio de la investigación propiamente dicha, es conveniente que centremos nuestra atención en estudiar los motivos por los que surge esta nueva etapa y las características que presenta.

---

33. Cfr. O. González de Cardedal, *Cristología*, 339.
34. Cfr. J.I. González Faus, *Acceso a Jesús*, 17-21.
35. Cfr. E. Bueno de la Fuente, *10 palabras clave*, 35.

II. MOTIVOS QUE POSIBILITAN SU SURGIMIENTO

El universo cultural, político y económico de Occidente ha entrado en una fase de mudanza acelerada e intensa, que se extiende también al resto del globo[36]. No es éste el lugar de describir con detalle los radicales cambios ocurridos: el continuo desarrollo de la técnica; la alfabetización de la población; el auge de los medios técnicos de difusión cultural; el aumento de la riqueza en unos países y el de la miseria y pobreza en otros; el enorme desarrollo del poder de destrucción de las fuerzas armadas; el crecimiento de la población y la crisis demográfica; la urbanización de la sociedad; la crisis energética y la medioambiental; los agudos antagonismos y conflictos políticos interétnicos, ideológicos e internacionales; la desaparición de unas ideologías y el surgimiento de otras; el terrorismo internacional y así sucesivamente. En este contexto debe situarse la cuestión sobre el Jesús histórico. Prescindir de antemano de dicho contexto con sus cargas sociales, económicas, políticas, sería tanto como arrinconar de antemano el testimonio de Cristo.

1. Contexto histórico, social, político

1.1 Panorámica general: la sociedad del bienestar en crisis

Finalizada la década de los años sesenta y, sobre todo, con la primera crisis del petróleo de 1973 y la segunda de 1979, comienzan a espesarse los nubarrones que presentían una *crisis*[37] profunda en nuestra sociedad occidental. Como en toda crisis, resulta difícil fechar el momento exacto en que tiene lugar. Quiere decirse que viene preparada por toda una serie de síntomas que van alumbrándola con anterioridad[38]. Se está abandonando rápidamente la economía industrial modernista y se está entrando en un mundo donde el microchip adquiere cada vez más fuerza y genera más dinero que las fábricas industriales.

---

36. En lo que sigue cfr. S. GINER, *Historia,* 675-705. La literatura sobre globalización es amplia. Cfr. como orientativa A. GIDDENS, *The consequences;* L. DE SEBASTIÁN, *Mundo rico, mundo pobre.*

37. El término *crisis* no implica, de por sí, algo negativo. Derivada del verbo griego *crinein* (cribar), alude al hecho de separar el grano de la paja, lo principal de lo accesorio. Sería ésta, sin embargo, una visión optimista de la crisis, entendida como perturbación transitoria del crecimiento. La crisis a la que nos referimos, que sacude a una sociedad caracterizada por la abundancia, es la de un replanteamiento del sistema, que reclama un cambio de rumbo hacia un nuevo modelo de civilización.

38. Cfr. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz,* 133-139. La característica de esta etapa es la *crisis,*crisis en la sociedad y crisis en la Iglesia Católica. A la sociedad opulenta de los años sesenta le sigue la crisis del petróleo; pero la Iglesia también se ve afectada por un postconcilio desconcertante que se produce tras la euforia que supuso el Concilio Vaticano II.

Todos estamos atrapados en el choque entre dos culturas muy diferentes: la cultura industrial y la nueva cultura emergente fruto del microchip.

De lo que sí parece estar el hombre seguro es del chasquido de la línea ascendente, hasta hacía poco, del *progreso*. Un progreso que ha ido cambiando, en el largo camino de Occidente, la interpretación básica de lo real y ha prescindido de una cosmovisión religiosa.

Desde los inicios del siglo XX se comienzan a resentir las bases sobre las que ha ido sustentándose el progreso: Primera Guerra Mundial[39], depresión del 29, instauración de los totalitarismos, Segunda Guerra Mundial, explosiones nucleares[40], cuestionamiento de las ideologías modernas o de liberación[41]. Por eso, a partir de 1945, comienza a reemplazarse la idea de progreso por la de desarrollo, que presenta como ventajas: la de sustituir una palabra agotada por otra que dice lo mismo sin decirlo; la de concretar un ideal vago y jamás definido elevándolo al terreno mensurable de la economía; la de responder adecuadamente al creciente hedonismo de las masas[42]. Podemos decir que el siglo XX nos ha ofrecido el desarrollo económico. De hecho, la sociedad occidental se ha convertido en una sociedad del bienestar, del consumo y del ocio.

Pero el desarrollo económico ha presentado también sus contrapartidas: la contradicción entre los pueblos empobrecidos y endeudados del tercer mundo, el creciente contraste "norte-sur", el endeudamiento cada vez mayor[43]. Además, el reverso de la historia del progreso y del desarrollo del poder económico y po-

---

39. «No debemos olvidar que ya la Primera Guerra Mundial (Marne, Verdún) había alentado negros presagios: la Razón y el Progreso Tecnológico por sí mismos no conducían a un hombre más desarrollado ni a unas sociedades más equilibradas y justas (por cierto, no deberíamos olvidar los avisos de Nietzsche y Heidegger). Dolorosamente se fue comprobando como el supuesto destino progresivo de la Humanidad se convertía en un peaje de sangre, de destrucción masiva donde Ciencia y Tecnología se aliaban bajo la dirección del Estado (=Razón Institucionalizada sobre una geografía y demografía) para controlar al Hombre y no permitir su Liberación (otro mito moderno). Se fortalece desde entonces en el imaginario colectivo la asociación Destrucción-Tecnología, permitiéndose que surja una corriente de pensamiento anti-racionalista que por oposición o superación de lo moderno adoptó el prefijo *post*» (F.R. GARCÍA HERNÁNDEZ, «Las tres hijas», 19).

40. Cfr. J. MOLTMANN, «La justicia», 129-144.

41. Estas son: el Liberalismo –como concepción negativa pero también positiva (Utilitarismo de Mill) de la Libertad–, el Anarquismo –libertad sin determinaciones–, Socialismo Utópico, Comunismo –libertad merced al igualitarismo que traería consigo la aniquilación de la propiedad burguesa–. En todas ellas el mito de la libertad se unía al del progreso de la razón como único medio de conseguir la liberación del sujeto y del grupo. Ese cuestionamiento se acentúa irremisiblemente después del final de la Segunda Guerra Mundial, cuando los intelectuales occidentales empiezan a debatir agriamente sobre los presupuestos mismos de la racionalidad: Stalingrado, Pearl Harbor, Hiroshima, el Holocausto judío fueron los incidentes críticos de este camino sin retorno.

42. Cfr. A. D'ANGELO RODRÍGUEZ, *Evolucionismo*, 32-33.

43. Estos elementos no constituyen una crisis pasajera de la incipiente civilización mundial sino un defecto de origen de esta misma civilización. Cfr. J. MOLTMANN, *El camino*, 100-104.

lítico en el mundo nordatlántico se encuentra también en los nuevos tipos de pobreza que han surgido en las naciones del llamado primer mundo, y en el surgimiento de una población condenada al paro[44].

La sociedad internacional arrastraba ya varios años de crisis económica, cuya identidad se está decidiendo con la categoría de un cambio de época. La quiebra de los sistemas políticos y económicos, los trastornos que ocasiona una tecnología de cuño nuevo en los modelos de trabajo, la ruptura del marco conceptual y axiológico que proporcionaba referentes válidos para las personas, una civilización consumista que se hincha, que acumula y se hipertrofia, son algunos de los signos de que el sistema se ha rebasado a sí mismo, y el hombre se amedrenta porque se ve lanzado al vacío. Se experimenta un vuelco radical.

En la década de los ochenta se hizo fuerte la conciencia de la unidad entre destrucción y tecnología propiciada por el recrudecimiento de la guerra fría[45], por las críticas profundas al modelo de desarrollo occidental en las mismas sociedades occidentales[46], y por los acerados cuestionamientos de intelectuales franceses a la Modernidad, unas críticas que anuncian la Post-modernidad al institucionalizarse mediáticamente[47].

Tras el agotamiento de la última utopía, la del socialismo real[48], se cuestiona la pervivencia del modelo capitalista como sistema ético-cultural. Se trata ya no

---

44 También esta contradicción parece ser algo más que una crisis pasajera, radica en la estructura del desarrollo técnico y en la estructura de los mercados

45 La Segunda Guerra Mundial enfrentó a las dos potencias totalitarias europeas, Alemania e Italia, más Japón, con los países democráticos (Francia, Inglaterra y Estados Unidos sobre todo), a los que se añadió la Rusia comunista Tras la derrota de las potencias totalitarias y el descubrimiento de los crímenes que se realizaron amparándose en su ideología, se gesta un panorama nuevo En el mundo occidental se imponen la democracia en política y el capitalismo en economía Con todo, al contarse entre los países vencedores la Rusia soviética, cuyos ideales, inspirados en el marxismo leninismo, son opuestos a los de Occidente, surge la llamada «guerra fría» entre ambos bloques, con la consecuencia del abismo cada vez mayor entre el Norte y el Sur En la década de los sesenta –años del optimismo ambiental en todos los ámbitos–, se vive una época de distensión en la guerra fría por el buen entendimiento entre los presidentes de cada una de las dos superpotencias que encabezan los bloques enfrentados Kennedy en Estados Unidos, y Khrustchev en la Unión de Republicas Socialistas Soviéticas Dos acontecimientos llevan al recrudecimiento de dicha guerra la invasión soviética de Afganistán y la lucha contra la instalación de misiles Pershing norteamericanos en el Reino Unido Cfr DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz*, 11-12

46 Puesto de manifiesto por el florecimiento de los partidos verdes (ecologistas) y nuevos movimientos sociales (feministas, pacifistas), manifestaciones anti norteamericanas (el «American Way of Life» visto como personificación del *Maligno* por determinado sector político de izquierda)

47 Cfr F R. GARCÍA HERNANDEZ, «Las tres hijas», 32-33

48 Tras la caída del muro de Berlín el 9 de noviembre de 1989 se empiezan a producir una serie de cambios en el Este de Europa Este acontecimiento, entendido como simbólico, abre un período distinto ¿Podrá la sociedad occidental alumbrar un nuevo orden internacional? Porque si el marxismo no cumplió lo que prometía, el liberalismo democrático, al subsistir, tiene que cumplir sin excusas lo que también promete esos mitos modernos de la libertad, la emancipación

sólo de una crisis económica, sino principalmente de una crisis de valores. Una cadena de absurdos sacude nuestra era contemporánea (superexplotación del medio[49], guerras[50], subdesarrollo, terrorismo[51], hambre, desigualdad) y el hombre, alienado, se pierde en la vorágine de un universo cultural que esquiva las respuesta de sentido.

En pocas palabras: la *Third Quest* surge en una época instalada en la crisis. Todo estaba en cuestión: economía, política, religiones, creencias, familia, e incluso la capacidad del propio sistema para superar la crisis. Crisis económica y crisis, sobre todo, de referentes significativos que den sentido a la vida del hombre.

1.2 El papel de los medios de comunicación social

A nadie se le escapa la cada vez mayor importancia que van adquiriendo los medios de comunicación social[52]. La comunicación espontánea, instantánea y universal es una peculiaridad de nuestra era contemporánea. Su objetivo es el de llegar al mayor número de personas con el mayor número de mensajes. Dicho de otro modo, existe una relación entre medios de comunicación y sociedad: los medios están configurando la sociedad y la cultura. Son ellos los que, a nivel

---

49. Cfr. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz,* 193-201. Toda una serie de *síntomas* revelan el progresivo deterioro ecológico de nuestro planeta: amenaza de desertización de una cuarta parte de la superficie de la tierra; desaparición de 5.000 especies vivas cada año debido al proceso de deforestación mundial; agotamiento de la energía procedente de los combustibles fósiles a un ritmo diez veces superior a las posibilidades de sustitución anual; contaminación y escasez del agua dulce; concentración de los gases de efecto invernadero en la atmósfera a causa de la actividad humana con el consiguiente cambio climático y destrucción de la capa de ozono... Aún así, el problema ecológico no puede quedar reducido, sin más, a su aspecto puramente técnico. En el centro del problema ecológico se encuentra el hombre (visto desde la fe, un hombre llamado por Dios a perfeccionar el universo). Por tanto, la solución no puede venir de planteamientos economicistas, sino de valores morales. La crisis ecológica es esencialmente una crisis moral. (Véase el título de la pro-memoria que la Santa Sede expuso en la «Cumbre de la Tierra», celebrada en Río de Janeiro (3-14 de junio de 1992) con representantes del más alto nivel de 170 países. Cfr. A. PELAYO, «El crecimiento», 21).

50. Guerra del Golfo (1990-1991); Afganistán (2002); Irak (2003). Un dato a tener en cuenta es que en 1980 había 62 zonas en conflicto en todo el mundo; al escribir estas líneas –mayo de 2004– se contabilizan 126 zonas en conflicto en todo el orbe.

51. Atentados del 11 de septiembre de 2001 en New York (Estados Unidos); atentados del 11 de marzo de 2004 en Madrid (España).

Tres fechas de un mismo año –1979– son punto clave para poder entender un poco la situación que actualmente se vive: 2 de febrero, regresa Jomeini a Irán después del destierro y comienza la revolución en nombre del Islam, considerando a los Estados Unidos de América como el enemigo número uno; 16 de julio, Sadam Husein llega al poder en Irak y recibe apoyo internacional para su enfrentamiento a Jomeini; 24 de diciembre: la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas decide la invasión de Afganistán para poner muro al avance de Irán hacia el Asia Central y frenar así la revolución islámica.

52. Para lo que sigue, cfr. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz,* 591-601.

planetario, posibilitan una nueva cultura: la *cultura de masas*, sustentada sobre una sociedad postmoderna[53]. Se trata de una cultura dotada de un contenido que gravita alrededor de algunos grandes ejes que reflejan las aspiraciones, los temores, los conflictos, las alienaciones, los tabúes del hombre de hoy.

La opinión tradicional de que los medios son simples instrumentos, cuya validez depende del uso que se haga de los mismos, es decir, de los contenidos que difundan, deja paso a dos cuestiones: ¿qué tipo de contenido es el que los medios imponen?, y ¿qué es lo que estas nuevas tecnologías hacen del hombre?

De todo esto bebe también el cristianismo. El hecho de vivir en una cultura, una ética y una política atomizadas mediáticamente puede generar en el seno del cristianismo una teología del fragmento y una espiritualidad de lo emocional que traicione el mensaje revelado. Pero esto no impide que en la realización de la tarea evangelizadora, la Iglesia se sirva de la potencialidad que le brindan los mismos medios.

Obviamente, los medios de comunicación, preocupados como están por responder a las demandas del público en general y por no dejar escapar posibles beneficios, se han venido haciendo eco también de cuestiones religiosas. Así, por ejemplo, la prensa informó abundantemente sobre el nacimiento y desarrollo del *movimiento de Jesús*, o *Revolución de Jesús*, fenómeno que comenzó en la costa californiana de los Estados Unidos de América a comienzos de los años setenta[54]. Jóvenes en masa se centraban en Jesús, particularmente en los campus universitarios; surgen así hippies cristianos (*Jesus Freaks*), Niños de Dios, Personas honradas (*Straight People*), Movimientos Pentecostales (en Europa se conocen como «movimiento carismático» o «Renovación»)[55].

Pero hay también otro modo en el que se alcanza inmediatamente el interés del gran público: en cuanto se habla de *histórico* o de *científico*[56]. Y de esto los

---

53. Aunque nos dedicaremos más adelante a especificar más la postmodernidad, adelantamos que dos de sus características son, por una parte, el pensamiento «débil», la fragmentación ontológica, el relativismo axiológico, la pérdida de todo sentido trascendente; y, por otra parte, el lenguje sensorial y emocional.

54. «Unos treinta años después de su aparición, el movimiento del retorno de Jesús se ha *deshinchado* y decantado. Pero, sobre todo, encuentra en gran parte su posterioridad en el movimiento de las sectas, al que se veía emerger en aquella época y que posteriormente adquirió una gran extensión. Ya entonces, planteaba una pregunta importante sobre la manera como las iglesias anuncian el Evangelio y dan testimonio de él. Entre una religión demasiado racional apoyada en unas instituciones impersonales y una emotividad casi salvaje, debe haber un justo equilibrio, el de una Iglesia de rostro humano. El eco evangélico presente en el movimiento de Jesús era una invitación a la conversión y renovación» (B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas*, 173).

55. Cfr. B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas*, 161.

56. Al gran público le gusta que se le hable con respeto de las cosas religiosas y que se le hable en nombre de la historia y de la ciencia. Cfr. J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 69-70; B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas*, 175-179.

medios de comunicación están al tanto. Por eso, la cuestión del Jesús histórico ha adquirido un impulso inusitado, multiplicándose en nuestros días los trabajos, que han salido ya del círculo de los investigadores para proyectarse al gran público a través de revistas y semanarios[57] y llegar a las pantallas de cine y de televisión. Algunos libros sobre el Jesús histórico se han convertido en bestsellers, como el de J. Crossan, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío.* Y no hablemos de los que se ha dado en denominar «nuevos evangelios apócrifos[58]», que llenos de fantasía, al igual o más que los antiguos, han proliferado en los últimos decenios, con un increíble éxito de ventas que puede contarse por centenares de miles, del tipo de *El Evangelio de Acuario, de Jesús el Cristo,* obra de L.H. Dowling (Barcelona 1986) o *El Caballo de Troya* en seis volúmenes de J.J. Benítez (Barcelona 1989), o *El evangelio según Jesucristo,* obra de J. Saramago (Barcelona 1992), que presenta a Jesús como víctima de los intereses de Dios, un Dios además que se parece desmedidamente al diablo[59]. Ahora Jesús de Nazaret encuentra enemigos no sólo entre los eruditos y entendidos, porque, como ya ha sido indicado, estos han dejado la soledad de sus despachos para librar esta guerra en los medios de comunicación[60].

Pero ¿qué es lo que ha pasado para que Jesús de Nazaret se haya convertido en noticia? Porque para muchas personas, ¿no es en último término Jesús de Nazaret uno más entre los muchos fundadores de religiones, sin duda de capital significación histórica, pero en modo alguno un único en su género? El planteamiento de esta pregunta es consecuencia forzosa de la *publicidad,* que ha penetrado en todos los contenidos de la realidad[61]. Varios factores son importantes para entender este fenómeno[62].

---

57. Algunos son diarios de prestigio mundial, como el inglés *The Times* o el americano *New York Times.*

58. Sobre ellos, véase E. MIRET MAGDALENA, «Del Jesús de la historia», en A. PIÑERO (ed.), *Fuentes del cristianismo,* 480-517.

59. «Pero estas presentaciones, que pretenden ser *objetivamente* irreprochables en cuanto a los datos históricos, en general no permiten al creyente acceder al difícil problema de la unidad y la distinción entre el saber de la historia y la afirmación de la fe. Sin duda no es ése su papel, ya que su intención no es en manera alguna la de llevar a cabo una pedagogía de la fe. Pero necesariamente dejan insatisfechos a los lectores u oyentes más exigentes» (B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 112). Para la obra de J. Saramago puede verse J.A. CARRO CELADA, «El Jesús novelesco de Saramago», 30-33.

60. Cfr. M. WILKINS – J.P. MORELAND, «El fenómeno»,14.

61. «Por lo que hace a la fe cristiana y a las demás religiones, lo anterior no implica únicamente su presencia en la publicidad de los medios, sino que como cualquier otro contenido real, se las exponga desde la perspectiva de algo *interesante.* No existe un acceso específico para la captación de lo sagrado o santo. Su propio significado queda así esencialmente velado. Al mismo tiempo, se exportan ampliamente –como en todos los otros informes– procesos históricos deficientes, aspectos negativos en la historia de sus repercusiones, etc.» (P. HUNERMANN, *Cristología,* 21).

62. Para lo que sigue, véase J.R. MARTÍNEZ VILLAMIL, *El problema de Jesús I.*

Primero, la fuente de las noticias. Un grupo de estudiosos, conocido como el «Jesus Seminar», ha trabajado en la década de los ochenta en torno al tema de la fiabilidad de los documentos del Nuevo Testamento y el testimonio que estos pueden dar sobre la historicidad de Jesús.

Segundo, lo radical de las conclusiones. Las conclusiones anunciadas por el «Jesus Seminar», tanto a través de libros publicados por sus miembros como en sus declaraciones a la prensa, indican una clara tendencia a alejarse de lo que por siglos ha sido la enseñanza cristiana sobre Jesús[63]. Las conclusiones de este grupo presentan a Jesús como un judío común y corriente, con visos de filósofo y con una clara agenda política, a quien sus posteriores seguidores exaltaron a la posición de Salvador y Dios. Para ellos el «Jesús histórico» es diferente del «Jesús de la fe», en el que creen los cristianos.

Tercero, la extensión de su impacto. Se ha logrado captar la atención y aprobación del público general. Los resultados de la búsqueda del «Jesús histórico» han influenciado a muchos. Un sector importante de la sociedad moderna ha recibido a este «Jesús» con los brazos abiertos. En una sociedad claramente identificada como pluralista, un Mesías genérico, portador de una religión desmitificada, ha caído como anillo al dedo.

Los medios de comunicación y la publicidad difunden, pues, las diversas imágenes que sobre Jesús van surgiendo en la investigación histórica que se realiza, a la vez que incitan a la proliferación de las obras, dado los intereses del mercado. Y de lo que no cabe duda es que la imagen de Jesús que se difunde en cada época tiene el rostro del ideal humano de cada tiempo. Así, en esta tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico –en medio de una época de crisis social, crisis de valores, crisis de pensamiento–, el rostro de Jesús aparece fragmentado en muchas imágenes[64].

---

63. «Es terriblemente fácil que los amigos que tienen ideas afines sean complacientes. Oímos hablar de nuevas teorías extrañas sobre Jesús. Cada mes o cada dos meses algún editor publica un bestseller declarando que Jesús fue un gurú de la New Age, un masón egipcio o un revolucionario hippy. Cada año o cada dos años algún estudioso o grupo de estudiosos publica un nuevo libro, lleno de cientos de notas a pie de página, para decirnos que Jesús fue un filósofo cínico campesino, un poeta itinerante o el predicador de valores liberales nacido en una época equivocada. El día en que estaba revisando este capítulo para la publicación, apareció en un periódico un artículo sobre una nueva controversia, suscitada por activistas defensores de los derechos de los animales, acerca de si Jesús fue vegetariano» (N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 18-19).

64. «The image of Jesus is infinitely adaptable. (...) Under the influence of liberation theology, Jesus has been portayed as a social revolutionary, even as a guerrilla clad in military fatigues. Some gay writers have described Jesus as a gay man on the basis of his relationship with the *beloved disciple* of John's Gospel. Feminist have changed his gender, using a cross with a crucifed figure of a woman, "Chresta"» (T.P. RAUSCH, *Who is Jesus?,* 2).

2. Influencias que la condicionan

2.1 El rostro de una crisis epocal: la postmodernidad

El fenómeno del mundo contemporáneo, en cuyo seno surge la *Third Quest,* es polivalente, y las interpretaciones de ese mundo son igualmente polivalentes. Esta transición bastante repentina está ligada al profundo cambio que se ha producido en los últimos años, de lo que se ha llamado modernidad a lo que se ha llamado postmodernidad. Los avances científico-técnicos, la experiencia histórica de los totalitarismos ideológicos[65], junto a las situaciones vividas, han llevado a que no se formule la pregunta por la esencia sino la pregunta por el uso[66].

Y aunque los problemas a los que haya que hacer frente actualmente sean los problemas de siempre, sin embargo sí aparece un matiz distinto: ahora no son problemas que interesan a personas o grupos concretos, sino que estamos ante convicciones tan difundidas en el ambiente que en cierto modo llegan a ser mentalidad común[67]. Nos encontramos, entonces, con una mentalidad centrada en un pragmatismo cerrado a la trascendencia; con una doctrina de la inmediatez (*carpe diem*) que absolutiza el presente y con ello elimina todo proyecto de futuro; una cultura de la diversión que impide la interioridad; una secularización que elimina el horizonte de Dios y se vuelve contra el hombre.

Veamos un poco más el proceso de estos aspectos que aparecen[68].

La primacía del pragmatismo lleva a que el hombre se centre en lo que se puede experimentar[69]. De ahí que el valor de las cosas se mida por el beneficio que producen, incluso el valor de una vida humana. Se reduce todo a lo cuantitativo: la bondad se mide por el placer; la felicidad depende de lo que se posee. A resumir de cuentas, se ha sustituido el ser por el tener. Y la causa de todo esto está en el fin de la metafísica[70]. Porque con el final de la metafísica todo, incluso la persona, se convierte en un objeto que se puede poseer, orientado únicamente a satisfacer nuestras necesidades. Con ello se elimina la trascendencia y

---

65. Cfr. B. FORTE, *Cristo,* 827-830.

66. Cfr. J. MOLTMANN, *El camino de Jesucristo,* 90-92.

67. Cfr. JUAN PABLO II, *Encíclica «Fides et ratio»,* 55.

68. N.T. Wright los simplifica en tres áreas: el conocimiento y la verdad, llevando a que cada persona forme su propio mundo privado; el yo, la deconstrucción de sí mismo; el relato, como juego del poder y por lo tanto, sospechoso. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 195-224.

69. «El racionalismo científico elimina la referencia a un futuro con apertura a las realidades últimas, es decir, suprime todo aquello que no puede ser conocido y verificado científicamente» (COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *El anuncio de Jesucristo,*16).

70. «Al respecto, desde varios sectores se ha hablado del *final de la metafísica*: se pretende que la filosofía se contente con objetivos más modestos, como la simple interpretación del hecho o la mera investigación sobre determinados campos del saber humano o sobre sus estructuras» (JUAN PABLO II, *Encíclica «Fides et ratio»,* n. 55).

se cae en el círculo de lo inmediato, donde no se puede encontrar respuesta al sentido último de la vida. Consecuencia inevitable de este modo de vivir es la doctrina del *carpe diem*, la necesidad de captar cada instante. Cuando a ese instante lo convertimos en el absoluto, entonces el futuro ya no existe y el pasado se pierde en el olvido. De este modo se pierde el horizonte histórico y se pierde también el sentido del proyecto de vida. Los acontecimientos no tienen finalidad alguna, las cosas no tienen sentido[71]. Todo esto lleva a la muerte de la ética, a la ausencia de normas y fundamentos, a que lo particular prevalezca sobre lo universal: el individuo está en el centro y todo se reconduce a un ámbito privado; el pluralismo, en nombre del respeto, da paso al relativismo, porque no existe nada que sea absoluto, salvo el momento mismo que se está viviendo[72].

Es normal que con semejante estado de vida se busque el bienestar, lo que ofrece satisfacción, lo que es fácil y que no pide esfuerzo. Estamos, pues, ante una cultura que prima la diversión. Como primera consecuencia, se suprime la capacidad de pensar, de preguntarse por las cosas, de dejarse interpelar, de recordar. Y como segunda consecuencia, se suprime la capacidad de amar, porque el verdadero amor pide entrega y sacrificio.

Como cima de todo este proceso nos encontramos que estamos viviendo una segunda secularización[73]. Se trata de una secularización que, tras la muerte de Dios, siguiendo el programa de Nietzsche, da paso a la muerte del hombre. Dios ya viene eliminado desde la primera secularización, ahora la religión se relega al ámbito de lo privado. Se produce un rechazo total de Dios y de la religión, concretamente del cristianismo, y de las instituciones religiosas; hasta el extremo de querer borrar del «corazón» del hombre, la imagen de Dios grabada en él desde la creación. El ser humano, reducido a la condición de mero individuo, es considerado como dueño total de sí y como medida de todas las cosas. Y para

---

71. Es interesante en este sentido reflexionar sobre la inflación de informaciones que recibimos cada día en los medios de comunicación, y que al día siguiente han perdido su interés.

72. Cfr. F.R. GARCÍA HERNÁNDEZ, «Las tres hijas», 31-33; COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *El anuncio de Jesucristo*,15-16.

73. La primera secularización se produce cuando «el hombre moderno se embarca en la triste aventura de desgajar el mundo y a sí mismo de Dios Creador. Más todavía: el hombre moderno se instala indebidamente en el centro del universo, atribuyéndose falsamente a sí mismo el poder y la divinidad que sólo corresponden a Dios. De este modo, la modernidad sigue afirmando la autonomía de las cosas y la autonomía del hombre, las leyes que rigen aquéllas y la ley objetiva que gobierna a éste, pero como teniendo su origen en la razón humana, tenida presuntuosamente por absoluta (...). A lo largo de la modernidad, la secularización, antes entendida como autonomía relativa de lo temporal, que encuentra su último fundamento en Dios, pasará a concebirse como una autonomía que tiene su fuente en el hombre, en su razón, la cual viene a ocupar ahora el sitio del Creador. Sólo que la modernidad no se aperçibe de que la criatura sin el Creador se esfuma y, por el olvido de Dios, se oscurece» (M. UREÑA PASTOR, *Instrucción Pastoral*, 14-15).

que la convivencia entre individuos así sea posible, se recurre al consenso como fuente de moralidad social y de derecho positivo, renunciando a toda fundamentación metasocial y abriendo un abismo insalvable entre moral privada y ética pública o «civil»[74].

Efectivamente, la dimensión histórica en la que vivimos nos lleva a descubrir una serie de situaciones imperfectas y que cambian muy rápidamente. Estamos viviendo un proceso cultural que supone el final de una época y la incertidumbre por la nueva época que emerge en el horizonte.

Podríamos preguntarnos entonces: ¿no hay nada bueno en todo este proceso? Sí. Sí, lo hay. Positivo hasta el momento ha sido, por una parte, el *redescubrimiento del otro*[75], la consecución de unas condiciones de vida más humanas: se percibe una mayor responsabilidad hacia países en vías de desarrollo, lo que supone una sensibilidad social por el bien común. Y, por otra parte, es también positivo el *redescubrimiento de lo Último*[76]; se despierta una necesidad, que genéricamente podría definirse como nueva sensibilidad religiosa, de sentido, de últimos horizontes. Se vuelve a sentir la sed de un horizonte de sentido personal. Pero no por eso debemos pensar que todo sirve. Un peligro está presente: el relativismo cultural.

Sin embargo, hoy existe una gran incertidumbre respecto a la objetividad moral. Se van perdiendo los criterios morales objetivos que deberían modular el desarrollo de la libertad y de la conciencia y van siendo sustituidos por otros como el de eficacia, opinión mayoritaria, consenso social y cientifismo. Es evidente que todo esto lo que hace es favorecer el relativismo, alimentar la mentalidad pragmática, según la cual el fin justifica los medios, y pretende restringir la vigencia de la moral tradicional a la vida privada de los que aún sigan creyendo[77]. Es, como vemos, la teorización y defensa de un pluralismo ético que

---

74. Resulta clarificadora la descripción de las implicaciones noéticas y antropológicas que lleva consigo la segunda secularización, descripción realizada por M. UREÑA PASTOR, *Instrucción pastoral*, 16-17.

75. «El voluntariado, con toda su complejidad y también ambigüedad de sus formas, capaces de comprender a un tiempo gratuidad y gratificación, el nuevo interés por el prójimo más débil, la creciente conciencia de las exigencias de la solidaridad, también a escala mundial, la sensibilidad por el servicio misionero, pueden perfilarse como distintas expresiones de esta búsqueda del sentido perdido» (B. FORTE, *Cristo*, 831).

76. Cfr. B. FORTE, *Cristo*, 831.

77. «De prestar oído a ciertas voces, parece que no se debiera ya reconocer el carácter absoluto indestructible de ningún valor moral. Está ante los ojos de todos el desprecio de la vida humana ya concebida y aún no nacida; la violación permanente de derechos fundamentales de la persona; la inicua destrucción de bienes necesarios para una vida meramente humana. Y lo que es aún más grave: el hombre ya no está convencido de que sólo en la verdad puede encontrar la salvación. La fuerza salvífica de la verdad es contestada y se confía sólo a la libertad, desarraigada de toda objetividad, la tarea de decidir autónomamente lo que es bueno y lo que es malo» (JUAN PABLO II, *Encíclica «Veritatis splendor»*, n. 84).

determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural. Consecuencia de esto es el considerar el pluralismo ético como condición de posibilidad de la democracia[78].

El derrumbamiento de la realidad, la deconstrucción de la persona, la muerte de la finalidad, son las claves para entender la postmodernidad[79]. Motivos, identidad, finalidad: todas estas realidades se han visto socavadas por las arenas movedizas de la postmodernidad. Es una aplicación cruel de la hermenéutica de la sospecha a todas las realidades apreciadas por el mundo occidental postilustrado. Corresponde exactamente a la revolución del microchip, que ha producido y sostenido un mundo en el que cada vez es más fácil crear nuevas realidades aparentes, vivir en el propio mundo privado y contar la propia historia personal, aunque no sea coherente con la de nadie más. En parte en esto consiste Internet. Vivimos en un supermercado cultural, económico, moral y hasta religioso: «Escoge lo que te guste y mézclalo con todo lo que te agrada».

2.2 Nueva sensibilidad religiosa: «New Age»

Frente a esta sociedad que ha favorecido la decadencia, el desencanto y la frustración, con la inevitable consecuencia de la búsqueda de lo inmediato, de la pequeña felicidad, ha surgido, por parte de algunos de nuestros contemporáneos, una búsqueda de solución a este panorama desolador acudiendo al fenómeno religioso[80]. Así parece confirmarlo la aparición de nuevos movimientos religiosos, el éxito de las sectas, el desarrollo en el seno de las Iglesias de corrientes emotivas de tipo carismático o la importancia de las tendencias fundamentalistas[81]. Hablamos del complejo fenómeno de la *Nueva Era (New Age).*

---

78. En la raíz de todo este mal nos encontramos la persuasión de que no hay verdades absolutas, de que toda verdad es contingente y revisable, y de que toda certeza es síntoma de inmadurez y dogmatismo. Cuando esto se eleva a actitud fundamental correspondiente a la madurez humana y a las formas políticas democráticas, entonces surge la opinión de que quienes como los cristianos están convencidos de que hay una verdad absoluta y se adhieren a ella con firmeza, son personas que no han conseguido la madurez y que, por lo tanto, no son fiables en la vida democrática. Quienes así piensan y actúan suelen considerar que la sola afirmación de algo como verdadero implica «imposición».

79. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 197-198.

80. Cfr. M. GELABERT BALLESTER, *La Revelación,* 110-111.

81. «Algunas minorías escogen el retorno al pasado y, aunque no llegan ni al uno por ciento de los cristianos, hacen mucho ruído y atraen la atención de los medios de comunicación.

Los movimientos integristas, forma católica del fundamentalismo, están en expansión (...). Buscan un refugio contra la modernidad y la postmodernidad con una afirmación agresiva de todo el aparato institucional de la Iglesia Católica: dogmas, preceptos morales, actos religiosos tradicionales. Para ellos ser cristiano es aplicar rigurosamente todas las leyes eclesiásticas y la virtud cristiana fundamental de la obediencia. El integrismo procede de la inseguridad nacida del contacto con la modernidad. Quien es incapaz de vivir en la inseguridad rompe con el mundo y se crea un mundo paralelo en la Iglesia, soñando con una nueva cristiandad» (J. COMBLIN, *El cristianismo,* 349). También pude verse B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas,* 161-164.

La *Nueva Era* carece de fundador preciso y de libros sagrados, pero le llegan influencias de diversa procedencia. Su nacimiento oficial se suele situar en la publicación de *La reaparición de Cristo,* escrito por Alice Anne Bailey (1948)[82]. Alice considera que la raza humana se encuentra actualmente en la era de Piscis, pero se va acercando a la era de Acuario, cuando el sol entre en una nueva constelación, lo que dará origen a un nuevo orden mundial, a una nueva humanidad y, como presupuesto, a una nueva «religión».

Desde ahí surge un tipo de cuestiones vagamente «religiosas» o «espirituales» que está ocupando su lugar en las librerías: secciones sobre reencarnación, *channelling*[83], *Feng Shui,* descubrimiento de la diosa personal y otros temas aparentemente apasionantes[84]. Y es que no cabe lugar a dudas: la ambivalencia de la vuelta a lo religioso lleva consigo el «retorno de los brujos» o el «retorno de los dioses». Porque la palabra «creer» se usa hoy de forma muy ligera[85]. La fragmentación del pensamiento y el relativismo cultural han llevado a vaciarla, incluso, de su contenido epistemológico[86], de modo que puede no haber un contenido trascendete en ella. Es más, para aquellas personas para quienes la palabra «creer» sí pueda tener un contendio trascendente, decir «creo en Dios» significa poco más que «aún no he llegado a negar la existencia de Dios». Y dos personas que dicen creer en Dios pueden creer cosas radi-

---

82. Alice Anne Bailey había formado parte de la «Sociedad teosófica» fundada en 1875 por Helena Petrovna Blavatsky. Ésta pretendía la búsqueda del núcleo de verdades comunes en todas las religiones con el objetivo de fundar una auténtica religión universal. Esta religión se centrará en la sabiduría primordial. Alice Bailey se separó de esta corriente dando origen a la «escuela arcana». Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 33-34.

83. Transmisión a través de un medium particular. Hace referencia a la comunicación con el más allá.

84. «Parece que *espiritualidad* y *divinidad* vuelven pisando fuerte, pero no tienen nada que ver con algo que pueda parecerse a la corriente principal del cristianismo, que por lo general en esas mismas librerías está representanda por una selección de Biblias y *Prayer Books* que pueden servir como regalos para los confirmandos y –podemos suponer que así sucede en el noventa y cinco por ciento de los casos– están destinados a llenarse de polvo en las estanterías» (N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 126-127).

85. «El resurgir actual de lo religioso nos plantea la pregunta de si nos encontramos ante la búsqueda de nuevas emociones o, incluso si este despertar de lo religioso no es un resurgir de las religiones de trascendencia, lo que podría interpretarse o como un deseo de evadirse de la realidad, o como un obstáculo para la comprensión del cristianismo, en la medida en que éste proclama la intervención de Dios en la historia. (...) Este actractivo por lo espiritual, despojado de todo componente dogmático y de toda presión institucional, que más bien busca calor y afectividad y llenar una cierta vaciedad interior, no desemboca en un encuentro con el Dios vivo. Dicho brevemente: estamos ante una espiritualidad sin religión (sin religación con Dios) o ante un trascender sin Trascendente» (M. GELABERT BALLESTER, *La Revelación,* 110-111).

86. El ambiente cultural configura los deseos hasta el extremo de determinar nuestra forma de creer y confiar.

calmente diferentes e incompatibles; dicho con otras palabras, el teísmo de una persona puede ser el ateísmo de otra. Así pues, decir «creo en Dios» no quiere decir nada[87].

Los elementos que constituyen la *Nueva Era* podemos agruparlos del siguiente modo[88]:

a Una *visión del mundo* que se propaga a partir de diversos grupos de reuniones y se difunde por los medios de comunicación en la cultura ambiente, como una especie de evidencia religiosa moderna. Sería la era de una toma de conciencia planetaria caracterizada por la emergencia de un hombre nuevo en armonía con el cosmos. Esta *armonía* –una especie de bienestar a la vez corporal y espiritual, que es ya una expresión de la salvación–, se busca a través de cierto amor a uno mismo.

b) Profesa una gran atracción por el *esoterismo,* las ciencias ocultas y la reencarnación. Enseña una especie de panteísmo cósmico en el que la energía del cosmos (concepto tomado de la tradiciones orientales) se identifica con Dios mismo, un Dios impersonal en el que el creyente está invitado a perderse por una especie de fusión en la oración y la adoración. Este acceso a Dios puede alcanzarse por medio de diversas técnicas.

c El movimiento es *sincretista,* toma elementos de todas las religiones, ya que entiende que en definitiva todas las religiones forman una sola.

d) Presenta características de la *gnosis;* tentación permanente del espíritu humano, que periódicamente vuelve a la superficie a lo largo de los siglos[89]; es especialmente atractiva para las mentes dotadas de una gran curiosidad intelectual. Los miembros convencidos de la Nueva Era pueden estar impregnados de cierto complejo de superioridad por formar parte de «los que saben».

---

87. Cfr. R. DOUGLAS, «¿Es Jesús el único camino?», 245-248.

88. Cfr. B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 220; CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA – CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo,* 43-67.

89. «Patrones de creencia y conducta que veían a Jesús como un semidiós, en modo alguno realmente humano, que pasó por el mundo como una figura divina y heroica, no afectado por las vicisitudes humanas, que nunca dudó de su vocación, que tenía conciencia de provenir del exterior de todo el sistema, que decía a las gentes cómo podían escapar del mundo malvado y vivir para siempre en un ámbito totalmente diferente. Ésta es la cosmovisión de la que surgió, y aún sigue surgiendo, el gnosticismo, ese polifacético sistema de pensamiento y espiritualidad en el que se puede alcanzar un conocimiento ("gnosis") secreto que permitirá a los humanos redescubrir su identidad secreta perdida y, de ese modo, escapando del mundo presente, gozar de la felicidad en una esfera de realidad completamente diferente» (N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 31).

Mención especial merece la reinterpretación de Jesús[90] por parte de la *Nueva Era*. Se ha elaborado un Jesús sincretista, cósmico, con influencias especialmente de la religiosidad oriental.

El «Cristo acuariano» supone viajes de Jesús al Tibet y a Egipto, de donde recogió todo el tesoro de la sabiduría tradicional. Dentro de la era de Acuario, Cristo retornará para ofrecer nuevas doctrinas y desatar una más fuerte energía que contribuya al desarrollo pleno de la humanidad. Contribuirá a crear el amor universal, una nueva era de felicidad y de bienestar, de reconciliación y de armonía entre los hombres y la creación entera. Se le concibe como el gran espíritu solar de las religiones antiguas o como el ideal de hombre liberado de los poderes de las tinieblas y entregado a la luz de la razón. Pero Cristo no puede ser identificado con Jesús, el galileo de Nazaret, sino que designa una realidad superior, un principio crístico, una energía divina y cósmica, que se va manifestando y encarnando en personajes diversos (Jesús es uno de ellos, como lo fueron Buda, Mahoma...)[91].

Júzguese como se quiera todos estos fenómenos. Lo cierto es que retomar de nuevo la cuestión por el Jesús histórico no es algo que interese simplemente a la cultura emergente en la que nos vemos envueltos en función de sus particulares intereses, sino que adquiere para el mismo mundo de la fe, un puesto siempre

---

90. Para valorar la figura de Jesús, se debe considerar qué concepto de Dios es el que hay presente en el ambiente cultural. «En la Carta a los Colosenses y en el Nuevo Testamento hallamos una doctrina de Dios distinta de la que está implícita en el pensamiento de la *Nueva Era:* la concepción cristiana de Dios es la de una Trinidad de Personas que ha creado la raza humana deseando compartir la comunión de la vida trinitaria con las personas creadas. Entendido adecuadamente, esto significa que la auténtica espiritualidad no consiste tanto en *nuestra* búsqueda de Dios, sino en que *Dios* nos busca a nosotros» (CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA – CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo,* 74). Una concepción errónea de Dios puede llevar a un juicio equivocado sobre la importancia religiosa de Jesús. «El debate sobre Jesús es el punto principal del gran debate que une tres grupos de temas relacionados entre sí. El primer grupo es la existencia y naturaleza de Dios. El segundo tiene que ver con los datos históricos que tenemos sobre Jesús de Nazaret. Y por último el debate sobre el mismo Jesús y el reto de compromiso religioso personal que representa» (R. DOUGLAS, «¿Es Jesús el único camino?», 248).

91. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 30-34. El nombre de Jesús ha desbordado ampliamente las fronteras del mundo cristiano. Muchas grandes religiones de la humanidad han hablado o hablan hoy de Jesús. Así, por ejemplo, entre los exponentes actuales del neohinduismo Jesús es considerado como un espíritu plenamente realizado, que ha descubierto su identidad con el brahman. La experiencia religiosa de Jesús es equivalente a la experiencia mística hindú, aunque expresada con un lenguaje diferente. Por otra parte, dentro del *islam* encontramos también una gran proliferación de obras sobre Jesús de Nazaret; entre las más recientes encontramos *Jesús a los ojos de los sufíes,* obra de Javad Nurbakhsh, publicada en Madrid 1996. En ella se presenta a un Jesús que es «sufí perfecto», un símbolo sublime de la sinceridad, de la pureza, del amor y de la compasión, símbolo de hombre perfecto, de un auténtico maestro. Cfr. también la obra de B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 231-232.

determinante, ya sea para evitar el resurgir del gnosticismo[92]; ya sea en consideración de la «vuelta antropológica» que toma parte de la comprensión histórica del hombre que mira hacia Jesucristo para encontrar en Él una «clave para descifrar» el significado de la existencia humana; ya sea para arremeter contra las posiciones, no menos peligrosas, de un «historicismo relativista» que pone sobre el mismo plano todo fenómeno religioso evadiendo la cuestión de la Verdad[93].

2.3 Dos reflexiones peculiares

Bajo este epígrafe englobamos dos reflexiones que se han producido en la segunda mitad del siglo XX y que tienen sus repercusiones en la investigación sobre el Jesús histórico. Nos referimos, por una parte, a la reflexión que en el mundo judío se hizo sobre el «Holocausto», y, por otra parte, a la reflexión filosófica sobre la «hermenéutica literaria». De modo breve nos referimos a cada una de ellas.

2.3.1 El Holocausto judío[94]

Con la palabra *Holocausto* designamos la muerte violenta de seis millones de judíos como resultado de un intento de eliminación programáticamente llevado a cabo desde una ideología teóricamente elaborada[95]. Encontramos en este

---

Sobre la unicidad y universalidad salvífica deJesucristo y de la Iglesia se pronuncia, en primer lugar, la Comisión Teológica Internacional, con el Documento *«El cristianismo y las religiones (1996)»*; posteriormente lo hace la Congregación para la Doctrina de la Fe en la Declaración *«Dominus Iesus»*, fechada el día 6 de agosto de 2000. Esta Declaración deja claro que su finalidad es triple. Por una parte pretende exponer de nuevo la doctrina católica sobre la unicidad y universalidad salvífica del misterio de Jesucristo y de la Iglesia. Por otra parte, quiere indicar algunos problemas fundamentales que quedan abiertos para ulteriores profundizaciones teológicas. Y su tercera intención es confutar determinadas posiciones erróneas o ambiguas. Advierte también la Declaración que determinadas teorías de tipo relativista, que pretenden justificar el pluralismo religioso, cuestionan seriamente el carácter definitivo y completo de la redención de Cristo, el carácter inspirado de los libros de la Escritura, la unidad personal del Verbo eterno y Jesús de Nazaret, y la mediación salvífica de la Iglesia (cfr. los números 3 y 4 de dicha Declaración).

92. «El gnosticismo, en una y otra de sus múltiples formas, se ha restablecido con fuerza en nuestros días. A veces de forma explícita, como, por ejemplo, en los movimientos *New Age* y espiritualidades similares que animan a las personas a descubrir quiénes son "realmente". No obstante, con la misma frecuencia se ha propuesto un gnosticismo de un género diferente dentro de lo que pretende ser la corriente principal de la ortodoxia tradicional, cuando muchos cristianos se han adherido a un Jesús que sólo *parecía* humano, han leído una Biblia que, *al parecer*, sólo tenía autores humanos, han buscado una salvación en la que el orden creado por Dios se hacía bastante irrelevante, una salvación pensada de una manera casi totalmente dualista» (N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús*, 31).

93. Cfr. M. BORDONI, «È possibile», 141.

94. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios en la historia», 195-224; P. JOHNSON, *La historia de los judíos*, 505-616.

95. Desde este acontecimiento, los judíos se identifican a sí mismos; y lo hacen como un pueblo dividido en dos grandes grupos: los que perecieron y los que sobrevivieron. Además, si hubiese que elegir un nombre concreto que recogiese todo lo que el Holocausto significó, entonces aparece una única palabra: Auschwitz. A partir de ese nombre se suceden las preguntas.

hecho tres cuestiones diferentes: los ideales culturales, las actitudes filosóficas o comportamiento moral de sus autores, y el problema religioso-teológico.

Hablamos de un trasfondo de ideales culturales porque el Holocausto se produce dentro del horizonte cultural de Occidente y dentro de unos pueblos que, para fundar sus raíces espirituales, se remiten a la tradición cristiana y a la persona de Jesús. Las ideas culturales de la época –los ideales de la cultura moderna, tal como se expresan en la reforma de Lutero, la Ilustración, el idealismo, la teología liberal, el existencialismo y la revolución de las ciencias naturales–, el poder de una civilización técnica, la fuerza de una organización burocrática, la superación de los valores tradicionales, se unieron en la realización de un proyecto con el que se pretendía crear una raza nueva y un ideal nuevo de humanidad desde unas bases nuevas. El resultado fue la anulación de esos millones de vidas humanas.

Decimos que es un problema de actitudes filosóficas o comportamiento moral. Y lo es para quienes viven bajo tal horizonte cultural y para quienes se identifican desde la fe cristiana[96]. Porque si los hombres que lo llevaron a cabo se identificaban desde el cristianismo, ¿se puede seguir sosteniendo dicha fe o no habrá quedado también afectada y comprometida su validez?[97]

Y es un problema religioso-teológico para los propios judíos. La pregunta que desencadena la crisis de fe más fuerte que haya sufrido el judaísmo a lo largo de su historia es la siguiente: el Holocausto, ¿no ha verificado como definiti-

---

96 «El Holocausto está en conexión con el liberalismo teológico de la Ilustración que intenta lograr una universalización de la moral cristiana haciendo de ésta la moral del estado, de la sociedad y de la cultura, y extendiéndola a todos, como la única válida y normativa En este instante de hegemonía se trasfiere al estado y es éste el que establece las condiciones históricas de su ejercicio y la urgencia de sus aplicaciones concretas, con lo cual la conciencia cristiana queda privada de sus propios criterios, órganos y decisiones concretas Que Harnack fuera el mentor de Kaiser en la primera guerra mundial, y el liberalismo quedase mudo ante Hitler es la expresión de la invalidez de esta ética cristiana que se ha querido doblar de universalidad desde el poder político y no desde la afirmación moral y desde el reconocimiento jurídico en la sociedad Por ello ha sido reducida al ámbito privado del sujeto y anulada en el espacio público» (O GONZALEZ DE CARDEDAL, «Dios en la historia», 206 207)

97 No se puede dejar de hacer referencia aquí a la acusación que en 1963 hace R Houchhuth en su libro *El Vicario* En esta obra se denuncia el silencio de Pío XII ante el Holocausto Habían pasado cinco años desde la muerte del Papa Hasta ese momento, la opinión pública fue casi unánimemente favorable a la actuación del Pío XII durante la guerra los testimonios de los propios judíos –el Gran Rabino de Roma se hizo bautizar con el nombre de Eugenio como homenaje de gratitud a Pacelli– y de muchos otros personajes relevantes –Golda Meir, Eisenhower, Einstein– alabaron lo que hizo ¿Qué pasó entonces para que esta obra influyera tanto? Posiblemente el libro respondiese a una necesidad En la década de los sesenta, muchos alemanes necesitaban purgar su conciencia por su apoyo a Hitler o por sus omisiones ante él Les aliviaba pensar que no sólo ellos, también el Papa había tenido miedo Por otra parte, el judaísmo más combativo vio con buenos ojos el hallazgo de un nuevo «culpable» tan notorio, que volvería a poner sobre el tapete internacional la cuestión Sobre este tema puede verse la exposición magisterial y tan documentada que hace R M SANZ DE DIEGO, «¿Silencio de Pío XII en la II Guerra Mundial?», 52-59

vamente inexistente al Dios en quien los judíos habían creído confiando a él sus destinos, y que ahora los había abandonado a su propio desvalimiento?[98]

Si tratamos en esta tesis la cuestión sobre el Holocausto, es precisamente porque la crisis del judaísmo a partir de este acontecimiento ha tenido dos características:

a) Diferida en el tiempo; no se ha producido en el período inmediatamente subsiguiente a los hechos, es decir a la Segunda Guerra Mundial, en el decenio 1940-1950, sino justamente veinte años después. Parece que la vivencia inmediata del horror de los hechos llevó tiempo hasta que pasó del sufrimiento de los miembros a la toma de conciencia de toda la comunidad, de la apreciación de los hechos como acontecidos a los hombres a la pregunta por Dios como responsable último.
b) Transferida de lugar; no ha sido Europa la que ha vuelto los pasos sobre los caminos de su propio horror, para preguntarse si era posible todavía creer en Dios, sino que fueron los judíos norteamericanos quienes plantearon la cuestión[99]. Como si el haber quedado inmunes de la muerte, y el haber estado ausentes en la tribulación de sus hermanos, les confiriese cierta responsabilidad de convertirse en redentores de las víctimas dentro de este mundo, haciéndoles justicia ante los hombres y ante el mismo Dios[100].

   Esta reflexión de los judíos norteamericanos[101] sobre el Holocausto ha tenido una profunda repercusión sobre la teología cristiana. Descubrimos una serie de

---

98. También aparece la postura contraria: «Miles de judíos piadosos entonaron su profesión de fe mientras se los empujaba hacia las cámaras de gas, porque creían que el castigo infligido a los judíos (...) era obra de Dios y constituía en sí mismo la prueba de que Él los había elegido (...). Los sufrimientos de Auschwitz no eran meros sucesos. Eran sanciones morales, formaban parte de un plan. Confirmaban la gloria futura. Además, Dios no sólo estaba irritado con los judíos. Estaba dolorido. Lloraba con ellos. Los acompañaba a las cámaras de gas, como los había acompañado al Exilio» (P. JOHNSON, *La historia de los judíos,* 617).

99. Veánse las obras de R. RUETHER, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism,* New York 1979; N. GLAZER, *American Judaism,* Chicago 1972; P.I. ROSE, *The Ghetto and Beyond. Essays on Jewish Life in America,* New York 1969.

100. «Tiene su exponente y su intérprete supremo en Martin Buber, quien sintiéndose ciudadano de varios mundos culturales e incluso religiosos tomó sobre sus espaldas la sagrada tarea de traducir para la conciencia europea moderna el sentido de un destino sagrado: ser judío, en referencia y comprehensión para con ese otro destino que ha decidido la entraña de Europa: ser cristiano» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios en la historia», 200).

101. «No carece de interés comprobar que esta crisis de la fe judía y de su reconocimiento de Dios en la historia se haya producido precisamente en los Estados Unidos. Allí donde la afirmación de Dios se quiso hacer compatible con los absolutos del hombre moderno, aquélla se resquebrajó en sus nudos interiores. El Holocausto ha hecho en verdad manifiesto que no se puede seguir creyendo como se creía antes en Dios. Éste es un compañero de camino de los hombres; va con ellos pero no se deja utilizar como mero guía, mero garante de la dirección de la marcha o mero intérprete entre las poblaciones desconocidas, que vamos encontrando sobre la marcha. Dios es Dios. Dios elige un pueblo

elementos que han contribuido a una relectura de la propia comprehensión cristiana de Dios, de su revelación en la historia y de los criterios necesarios para discernir su presencia e interpretar su acción, como palabra, e incluso el propio silencio activo de ese mismo Dios. Son elementos tales como: la conciencia de culpabilidad por las víctimas y la necesidad de repensar si Dios está lejano o cercano del dolor del hombre; la sospecha de que Dios más que sufrir en lugar de los hombres sufre con ellos y que por consiguiente es más sagrada la solidaridad que la sustitución, y, desde ahí, el acercamiento a la vida de Jesús como expresión personal de la real pasión de Dios con el mundo.

En esta misma onda de reflexión se sitúa la llamada «teología de la muerte de Dios», que se ha ido gestando lentamente y va configurándose dentro del ambiente cultural de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI, aun cuando carezca de los arraigos de tradición espiritual y de conciencia religiosa explícita que el mundo judío tenía[102].

2.3.2 La hermenéutica literaria

La cuestión filosófica sobre la *hermenéutica literaria* ha sido un campo que se ha revelado como axial en la crisis del pensamiento del siglo XX[103]. Cuando el pensamiento se vuelve sobre sus principios para proceder a la revisión de lo tenido por obvio, la hermenéutica pasa a ocupar un lugar predominante dentro

---

como signo para manifestarse a los hombres, pero no se identifica con ninguno ni abandona a los demás. Y cuando se olvida esa soberana majestad del Dios santo, que está con todos y a nadie pertenece en exclusividad, que se cierne sobre todo el hombre pero que ninguna de sus potencias lo puede integrar; que da razón de las cosas pero de todas y a todas en un proyecto salvífico que no se revela en totalidad dentro de cada generación; que hace de unos hombres instrumentos libres al servicio de los demás. Cuando ocurre aquello entonces Dios no es Dios, no es el Único, sino algo que el hombre ha construido a su medida, puesto a su servicio, viniendo determinado por sus necesidades y siendo desde sus propios límites humanos. Tal Dios es un ídolo. A veces se ha identificado a ese Dios con los ideales de la humanidad: perfección, ciencia, progreso, raza, condición histórica. Todo eso nace con la historia y con la historia muere. Por eso se le muere Dios a quienes no tenían otro distinto de estas realidades» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios en la historia», 218).

102. «Hoy el hombre ya no se acerca a Jesús teniendo de antemano a Dios como un dato obvio. Si el hombre de hoy reconoce a Dios en Jesús, ya no será la proyección de un Dios que se creía previamente conocido (pues ese Dios ya casi no existe) sino que será el descubrimiento de un Dios desconocido. (...) Pues si Jesús no fuera más que la encarnación de ese Dios culturalmente muerto, ¿para qué puede servirnos hoy?» (J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús,* 18). «Paul M. van Buren, (...) ha considerado necesario distanciarse de la confesión cristiana de Dios y volver a la experiencia teológica del judaísmo, considerando la historia como ese incesante camino en que todos los hombres conversamos sobre lo que radicalmente nos atañe: Dios» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Dios en la historia», 223).

103. La postmodernidad, que ha osado poner en cuestión el corazón mismo de la Ilustración, no sólo ha criticado la naturaleza y sentido de la razón, sino que ha propuesto una nueva comprensión de la verdad. En el trasfondo se yergue el polémico pensamiento de Nietzsche que parece cuestionar las más sentidas certezas de la intelectualidad occidental.

del equilibrio general de todas las disciplinas. Se comienza a preguntar no tanto por la posibilidad del conocimiento, sino por la *forma de conocer* o, si se prefiere, por el fenómeno de *la comprensión,* que está a su base[104]. Nos limitamos a indicar las líneas generales que al respecto han presentado tres autores: Hans-Georg Gadamer, Richard Rorty y Umberto Eco.

Para *Gadamer*[105] no hay comprensión fuera de la «tradición», uno de sus conceptos básicos[106]. El que *comprende,* lo hace siempre desde dentro de un marco, que es histórico, de acumulación del pensamiento interpretativo anterior. La «tradición» no es el «pasado», sino su *efecto,* algo en lo que estamos inmersos y *avanza* con nosotros[107]. El conocimiento –el *conocer*– es, pues, histórico. Al *historizar* la interpretación, la *historia* debe asumirse como *valor,* es decir, no como «absoluto», sino como parte de la tradición. Si la interpretación no es una «verdad absoluta», no por ello carece de valor. El «interpretar» se liga a lo humano y no a lo «absoluto».

Por su parte, *Richard Rorty*[108], filósofo pragmatista americano, parte de la afirmación de Protágoras «el hombre es la medida de todas las cosas». Protágoras, centrado en los problemas de la ordenación de la vida práctica, considera el

104. La ciencia se corresponde con una concepción ambigua de la verdad: o bien se asume como mera interpretación de los acontecimientos determinada por el modo y el lugar, por el tiempo y el contexto, y entonces no podríamos hablar de ninguna manera de una verdad como adecuación; o bien, la verdad no es más que un modo de hablar sobre los enunciados que consideramos más aptos para vérnoslas con el mundo, y en este caso la verdad deviene un enunciado superfluo, una reliquia metafísica propia del positivismo y escolasticismo europeo de los siglos pasados y sólo deberíamos aceptar que la verdad no es más que un juego de imágenes.

105. Entre sus obras podemos señalar: *Verdad y método* (Salamanca 41991, primera edición en 1977); *La actualidad de lo bello* (Barcelona 1991); *Elogio de la teoría. Discursos y artículos* (Barcelona 1993); *Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX* (Barcelona 1993).

106. «En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse (...) *la resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma.* Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado de efectos recíprocos. En este sentido haremos bien en no entender la conciencia histórica –como podría sugerirse a primera vista– como algo radicalmente nuevo sino más bien como un momento nuevo dentro de lo que siempre ha sido la relación humana con el pasado. En otras palabras, hay que reconocer el momento de la tradición en el comportamiento histórico y elucidar su propia productividad hermenéutica» (H. GADAMER, *Verdad y método,* 351).

107. «La tradición no se detiene, no queda fijada de una vez para siempre», escribe en la página 56.

108. De entre sus obras indicamos: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (Madrid 1983; original publicado en Princeton 1979); *Consecuencias del pragmatismo* (Madrid 1986; original publicado en Minneapolis 1982); *La filosofía en la historia* (Barcelona 1990); *Objetividad, relativismo y verdad* (Barcelona 1996; original publicado en Cambridge 1991); *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos* (Barcelona 1996); *Verdad y progreso* (Barcelona 2000; original publicado en Reino Unido 1998).

conocimiento un asunto vinculado a los procesos democráticos de confección de acuerdos[109], revelando así una decisión de atenerse sólo a lo que puede ser medido y ordenado desde la finita vida humana, lo accesible al hombre. La función ordenadora de la vida va a ser portada por el ajuste de las percepciones de los individuos, o sea, por la creación de un sentido común en el ámbito de la *polis,* criterio último de referencia.

Desde este planteamiento sostiene Rorty que los seres humanos damos sentido a nuestras vidas de dos maneras: narrando nuestra aportación a una comunidad humana (real o imaginaria), lo que ilustraría el deseo de *solidaridad,* que no implica relacionar la comunidad con algo externo a ella; y describiéndonos como seres que están en relación con una realidad no humana, lo que ilustraría el deseo de *objetividad,* que implica distanciarse de la comunidad y vincularse a algo que puede describirse sin referirse a seres humanos particulares.

El pragmatismo que Rorty defiende busca reducir la objetividad a solidaridad y, por tanto, concibe la verdad como aquello que *nos* es bueno creer[110]. No cabría, pues, un acercamiento a esencias subyacentes, sino sólo un producir relatos y entretejerlos con otros, labor que no precisa postular esencias reales. Por eso trata de minimizar el efecto de la distinción entre «uso» e «interpretación». Junto a ello, considera que no hay niveles de relatos que se acerquen más a la verdad en sí y que, por tanto, pudieran considerarse paradigma de conocimiento. Epistemológicamente, todo relato es igual, ya que no es la epistemología quien puede decidir sobre una superioridad, sino el tiempo. De aquí no se concluye que no haya criterios objetivos de selección, lo que supondría un relativismo, sino que todo criterio es siempre relativo a fines obtenidos y a la coherencia con el resto de la cultura.

Su propuesta acerca de la racionalidad es entenderla como expresión de virtudes morales: tolerancia, respeto, disposición a la escucha, persuasión. La distinción entre un discurso racional y otro irracional no vendría marcada por una diferencia metodológica o por la distancia entre conocimiento y opinión, sino por el talante persuasivo y antidogmático frente a su contrario[111].

---

109. Este mismo planteamiento aparece con la postmodernidad, y se refleja –sirvan como ejemplos mínimos– en las batallas por una política democrática, por el reconocimiento de las diferencias raciales, sexuales y culturales que presuponen un cambio de marcha en cuanto al valor y alcance de la investigación científica.

110. Puede verse en este sentido el primer capítulo de su libro *Objetividad, relativismo y verdad.* En esta obra encontramos una magnífica síntesis de las posturas epistemológicas de Rorty, así como de sus implicaciones políticas.

111. Una concepción así rechaza toda noción teleológica de progreso como cripto-teológica. Progresar no es acercarse a una meta dada que nos espere fuera de la comunidad, sino sólo interpretar, hoy, el pasado como progresivo. Pero tampoco hace que los científicos sean, frente a los demás, más «objetivos» o «cercanos a la verdad». El elogio de Rorty a la ciencia descansa en considerarla modelo de persuasión y, por tanto, de solidaridad humana.

El deseo de objetividad debe entenderse como deseo de ser persuasivos y alcanzar acuerdos no forzados. No existe una realidad objetiva ante la que sentirnos responsables, sino sólo otras comunidades humanas y sus discursos. Y ante ellas, es inútil establecer criterios comunes por comparación a los cuales determinar las preferencias: sólo podemos, como Protágoras, comentar ventajas e inconvenientes.

Por último, *Umberto Eco*[112]. Este autor diferencia la «interpretación» del «uso» de los textos. Un texto puede ser interpretado, lo que implica el deseo de determinar un significado desde el texto mismo. Por el contrario, un texto puede ser «usado», es decir, en este caso la voluntad no es la de determinar un significado ajeno, sino la de imponerle un sentido que no está, por decirlo así, previsto.

El debate se centra en la lucha entre la *intentio operis,* la *intentio auctoris* y la *intentio lectoris.* La *intentio auctoris* ha sido objetivo de ataques por todos aquellos que defienden la autonomía –el carácter autotélico– del texto; la *intentio lectoris,* por los defensores de «respuesta lectora» como determinante del significado. Eco toma una vía intermedia: la defensa de la *intentio operis,* la intención de la propia obra. Según ésta, el lector interpreta el texto, pero el texto mismo se esfuerza en llevar al lector hacia el sentido que preconiza[113].

Eco contrarresta la postura de Rorty explicando que para él «la interpretación de un texto comprende: (i) su manifestación lineal; (ii) el lector que lee desde el punto de vista de un *Erwartungshorizon* dado; y (iii) la enciclopedia cultural que engloba un lenguaje concreto y la serie de interpretaciones previas de ese mismo texto»[114].

Con esta declaración Umberto Eco se introduce dentro de la línea hermenéutica gadameriana. La interpretación no es tanto la determinación de un sentido que pueda ser tomado como una verdad intemporal y objetiva, sino una afirmación de naturaleza histórica, es decir, determinada por un contexto que a su vez integra las interpretaciones anteriores.

El panorama filosófico en el que surge la *Third Quest* queda más o menos reflejado: dentro del ancho campo de la gnoseología, en un clima de nihilismo, con un fuerte condicionamiento de intersubjetividad y en el marco de una desintegración de los valores.

---

112. Entre la prolífera producción de Umberto Eco indicamos *Tratado de semiótica en general* (Barcelona 2000; original italiano de 1975); *Los límites de la interpretación* (Barcelona 1992); *Interpretación y sobreinterpretación* (Gran Bretaña 1995).

113. Cfr. U. Eco, *Interpretación,* 68.

114. U. Eco, *Interpretación,* 155-156.

2.4 Más allá de las fronteras disciplinarias tradicionales: la interdisciplinariedad

A lo que ya hemos dicho debemos añadir los efectos que ha producido el surgimiento de toda esta nueva cosmología. Hemos pasado de la era industrial a la era de la comunicación y del gestionamiento de la complejidad. Hemos pasado de un mundo materialista a un mundo postmaterialista y «espiritual», interesado en la integración de lo cotidiano con lo «místico». Esta nueva cosmología proyecta una visión del mundo unificado holístico, femenino-masculino y «espiritual». Más que hablar de dicotomías como cuerpo-alma, materia-espíritu, se prefiere hablar de energía y de vida. El ser humano no está ya encima de la realidad, dominándola, sino que se le entiende en medio de ella, como parte de un todo que debe preservar y venerar.

Pero ¿cuál es ese efecto que ha producido la nueva cosmología? Nos referimos a la «interdisciplinariedad»[115]. El saber interdisciplinar y la formación interdisciplinar, es un reto que nos brinda y que nos está exigiendo nuestro mundo fragmentado y en constante cambio. Pero es, a la vez, la respuesta que tenemos que dar a una sociedad que prima lo que es útil, lo que tiene utilidad inmediata.

El concepto de interdisciplinariedad está relacionado con ideas propias del discurso moderno: ciencia unificada, conocimiento general, integración del conocimiento, conocimiento límite. Esto ha hecho que a lo largo del siglo XX se le haya definido como una metodología, un proceso, una forma de pensar, como una filosofía, y, por supuesto, como un remedio necesario a la concentración monodisciplinar. Es un esfuerzo orientado a crear un marco general para la integración de la ciencia y a unir las diferentes disciplinas entre sí[116]. Es decir, se asocia con la búsqueda de un conocimiento unificado.

Se concibe que el saber, la realidad son interdisciplinares. Todo estudio serio de una experiencia humana es interdisciplinar. Así pues, se entiende la interdisciplinariedad como una forma de aproximación a un hecho concreto, a una pregunta o a un tema desde las raíces universales en que se funda y desde su

---

115. Para el tema de la interdisciplinariedad puede verse el artículo de P. CONCEJO ÁLVAREZ, «La interdisciplinariedad», 123-131; también se puede ver el libro de L. APOSTEL (dir.), *Interdisciplinariedad.*

116. «La aparición de una disciplina que tendrá un papel esencial en el proceso de construcción de una ciudadanía, pero que no se ciñe a las *fronteras disciplinarias* tradicionales (...) una disciplina que aprovecha elementos y metodologías tomadas de la filosofía, la sociología, la historia, el análisis textual, la semiología y otros campos relacionados para conformar un campo de estudio que se unifica por el objeto de estudio» (J. BUSTAMANTE, «Ciencia», 169).

carácter de hecho humano. Implica el encuentro entre dos o varias disciplinas, aportando cada una de ellas sus propios esquemas conceptuales, su forma de definir los problemas y sus métodos de investigación[117]. Pero un tema interdisciplinar no puede tratarse con y por la simple aglomeración de distintas perspectivas. No basta hacer dialogar a varias disciplinas. Hay que descubrir con rigor la raíz última; la raíz común y llegar a una síntesis. No se trata de una mera acumulación o yuxtaposición de saberes sino de puesta en común. Se trata de un conocimiento que instituye entre los diversos ocupantes del espacio mental un régimen de copropiedad que justifica la posibilidad de un diálogo entre los interesados[118].

El interés que ha cobrado el tema en el último tercio del siglo XX está vinculado a la crisis universitaria de los años sesenta, que tuvo su punto culminante en la revolución de Mayo de 1968 en Francia. Reflejaba la disconformidad con la Universidad de entonces, con un estilo de docencia magisterial y encapsulada, donde cada profesor ofrecía sus ideas sin interrelacionarse unas con otras.

En los Estados Unidos de América, la interdisciplinariedad surge de una repentina demanda de las universidades por renovarse ellas mismas. En el año 1945 se publica en la Universidad de Harvard el libro titulado *Educación General*. En dicho libro se pide establecer un curriculum que incluya el estudio de la civilización occidental, textos literarios, composición, principios científicos y un curso adicional en todas las Humanidades, Ciencias Sociales y Ciencias Naturales. Esto hace que en distintas universidades comiencen a aparecer multitud de proyectos experimentales o satélites como alternativa al curriculum tradicional.

Tanto en Europa como en los Estados Unidos de América, la reivindicación de la interdisciplinariedad no es más que una reacción ante un malestar intelectual y cultural general; una reacción ante la desintegración del espacio intelectual perdido; una medida de defensa orientada a preservar el carácter global del intelecto y a superar la excesiva fragmentación del saber[119].

Debe tenerse presente que el planteamiento interdisciplinar está sujeto a cambios históricos. Las innovaciones en el pensamiento y en la ciencia son res-

---

117. «Este planteamiento tendrá en una sociedad del conocimiento un valor pedagógico claro, ya que nos permite analizar una serie de problemas que van a requerir un tratamiento *holístico* o, al menos, pluridisciplinario. Se enfrentarán a cuestiones técnicas que realmente tienen un trasfondo social, religioso o político, a debates sobre la ciencia donde la religión, la economía, la distribución del poder en la sociedad o el contexto aparentemente neutrales se utilizan para decantar el resultado a favor de uno u otro de los grupos sociales contendientes» (J. BUSTAMANTE, «Ciencia», 170).

118. Cfr. P. CONCEJO ÁLVAREZ, «La interdisciplinariedad», 126.

119. Es posible que ante toda esta especialización del saber que lleva a una fragmentación, y que se ha contagiado en la formación teológica, pueda ayudar la síntesis de pensamiento realizada por

puesta a los paradigmas vigentes: por tanto, depende de ellos y suelen expresarse en la lengua recibida[120].

3. Descubrimientos arqueológicos y literarios

La gran serie de descubrimientos arqueológicos realizada en la segunda mitad del siglo XX ha propiciado un mejor conocimiento del mundo judío y de los inicios del cristianismo[121]. Junto a esto hay que añadir el gran papel que ha tenido también la publicación de cientos de documentos judíos y cristianos, descubiertos a partir de los años cuarenta. Tanto los unos como los otros han contribuido a conocer mejor la compleja historia del judaísmo en el período que surgió Jesús y el cristianismo primitivo.

Charlesworth[122] enumera siete hallazgos arqueológicos relevantes: el descubrimiento de tres sinagogas anteriores al año setenta en Masada, el Herodiym y Gamla; la excavación de murallas y puertas de Jerusalén; las excavaciones en la montaña del Templo; el hallazgo de la piscina de Betseda; la identificación del pretorio; el hallazgo del crucificado de Giv'at ha-Mivtar; la identificación del lugar de la crucifixión.

En cuanto a los descubrimientos literarios[123] tenemos que hacer una distinción: por una parte, hacemos referencia a la literatura apócrifa judía puesta de relieve con los descubrimientos de los manuscritos de Qumrán; por otra parte, encontramos los escritos de Nag Hammadi, pertenecientes, probablemente, a una comunidad gnóstica cristiana.

Los manuscritos de Qumrán[124]. En la literatura apócrifa judía, que abarca unos setenta y cinco documentos escritos entre 250 a.C. y el 200 d.C., aparecen libros cuyo origen judío o cristiano es aún objeto de debate[125]; lo que no puede dudarse es que ayudan a clarificar el mundo religioso y cultural del tiempo de Jesús. Aunque la relación de Jesús con el movimiento esenio y, en especial, con

120. «En el ámbito universitario y estudios de postgrado, donde el cambio parece inmediato, la solución que nos ofrecen las nuevas tecnologías, pasa por la creación de un nuevo entorno, *Campus virtual*, que sirva de soporte para la integración de las diferentes actividades realizadas por los estudiantes y profesores de cualquier disciplina (...). El campus virtual facilita y favorece la interdisciplinariedad» (V. MARTÍN GARCÍA, «Una perspectiva», 226).

121. Cfr. A.E. HARVEY, *Jesus*, 3-7.

122. Véase su libro *Jesus within Judaism*, 103-130. También puede verse la exposición sobre los descubrimientos arqueológicos que hace V. VILAR HUESO, *En torno a la Biblia*, 157-233.

123. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 211-213.

124. Sobre la comunidad de Qumrán escribe R. TREVIJANO, *Orígenes del cristianismo*, 299-307. Y sobre los descubrimientos y exploraciones, da un relato vivo y pormenorizado A. GONZÁLEZ LAMADRID, *Los descubrimientos*, 15-106. Una descripción más breve, pero acompañada de fotografías, la hace J. SÁNCHEZ BOSCH, *Qumrán*, 4-30.

125. Por ejemplo, *Odas de Salomón; Testamento de los Doce Patriarcas; Himnos sinagogales.*

la comunidad de Qumrán sigue siendo discutida, no cabe duda de que al compartir nación, área geográfica, época y la misma tradición sagrada, tuvieron mucho en común. Desde esta premisa, los documentos del Mar Muerto nos ayudan a comprender el ambiente espiritual donde se movió Jesús y a apreciar mejor los rasgos característicos de su predicación[126].

Tal vez una de las cosas más llamativas respecto a estos escritos haya sido la campaña publicitaria llevada a cabo –dado el retraso en la publicación de dichos manuscritos– en la que se hacía referencia a una «conspiración de silencio»[127]. Esta campaña levantó la sospecha de que el Vaticano mediatizaba de forma indebida las investigaciones sobre los textos qumranianos, de tal manera que impedía descubrir la auténtica relación entre los textos del Mar Muerto y la escritura del Nuevo Testamento. El argumento esgrimido era que la publicación del material contenido en los rollos descubiertos podía perjudicar la imagen única que aureola la figura de Jesús. Partiendo de esta presunta «conspiración» se facilitó una serie de obras literarias y cinematográficas de gran y rápida difusión entre el público[128].

Los escritos de Nag Hammadi. Se trata de cincuenta y dos obras en trece códices[129]. Como ya hemos indicado, probablemente, constituían una biblioteca perteneciente a una comunidad gnóstica cristiana, aunque no todas las obras sean de contenido gnóstico o cristiano. El análisis de estas obras ha llevado a es-

---

126. Sobre las semejanzas y diferencias entre los esenios de Qumrán y Jesús de Nazaret, J.H. CHARLESWORTH señala como semejanzas el monoteísmo, la exclusiva dedicación a Dios y a su ley, la prohibición del divorcio; como diferencias alude a la distinta actitud frente a las leyes de purificación y al precepto del amor al enemigo (*Jesus,* 54-57). Respecto a este mismo tema, R. TREVIJANO afirma que «Entre Jesús y los cristianos y el movimiento esenio, concretamente los sectarios de Qumrán, quedan semejanzas debidas al mismo trasfondo de tradición bíblica y pietismo judío y al encuadre en la corriente apocalíptica del judaísmo antiguo. Por eso las semejanzas se encuentran sobre todo en fraseología y en el dualismo ético y escatológico y, más bien, en una segunda o tercera generación cristiana. Hay también profundas diferencias que se resumen en el contraste entre la actitud conversionista y el sectarismo introversionista, entre el universalismo de la misión cristiana y el particularismo exclusivista. La comunidad de Qumrán se funda en la interpretación de la verdad revelada por la Ley y los Profetas. La comunidad cristiana nace de la fe en la persona y misión de Jesucristo, la palabra definitiva de Dios, por su encarnación, y cumplimiento del acontecimiento salvífico profetizado, por su misión redentora» (*Orígenes del cristianismo,* 324).

127. Cfr. J. TREBOLLE BARRERA, «Los descubrimientos...», en F. GARCÍA MARTÍNEZ – J. TREBOLLE, *Los hombres de Qumrán,* 39-44; I. KNOHL, *El mesías,* 14.

128. Nos referimos, por ejemplo, a la obra de J.J. Benítez, *El Caballo de Troya,* y a la película *Stigmata,*del año 1999, dirigida por Rupert Wainwright.

129. «De estas obras, 6 eran ya conocidas: o en el original griego o en versiones latina y copta. En total nos ha proporcionado 40 obras nuevas, aunque 10 de ellas en estado muy fragmentario» (R. TREVIJANO, *La Biblia,* 185; esta misma obra puede servir para un estudio más detenido sobre los apócrifos del Nuevo Testamento, para ello véanse las páginas 343-478). Algunos de los textos que nos llegan de esos descubrimientos son: *Evangelio de Tomás, Evangelio de Felipe, Evangelio de la verdad, Evangelio de los egipcios.*

tablecer nexos con el judaísmo temprano, a tener un conocimiento mejor de la tradición evangélica cristiana –dada la aparición del *Evangelio de Tomás,* que con su descubrimiento ha confirmado la existencia de recopilaciones primitivas del tipo de la presunta fuente Q–, y a que, por consiguiente, se tenga una idea menos simplista del fenómeno gnóstico.

Estos descubrimientos han tenido una considerable influencia en el ambiente teológico en los Estados Unidos de América, cara a una revalorización de los apócrifos, a través de las obras de W. Bauer, E. Pagels y C.W. Hedrick. Veamos, en líneas generales, el pensamiento de cada uno de estos autores.

W. Bauer. Dos de sus obras han influido notablemente en la investigación posterior: *A greek-english lexicon of the New Testament, and other early christian literature,* y a su obra anterior *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältestem Christentum*[130]. Sostiene que el cristianismo primitivo gozaba de un pluralismo radical, es decir, era mucho más diverso de lo que se creía antes de que se llevasen a cabo los citados descubrimientos[131]. Con la publicación en 1959 del *Evangelio de Tomás* parecía que casi dos milenios de discriminación de los tachados como «herejes» por los Padres iban a llegar a un fin. Si esas «herejías» eran el resultado de desarrollos en las comunidades cristianas, también sus evangelios podían reclamar ser continuaciones genuinas de los estadios más tempranos de la formación de las tradiciones sobre Jesús. Será en la segunda mitad del siglo II cuando los cristianos «católicos» y los «heréticos» comiencen a distinguirse más claramente entre sí[132].

De este planteamiento se hace eco *Elaine Pagels.* En su libro *Los evangelios gnósticos*[133], partiendo de los presupuestos de Bauer[134], revela las numerosas

130. La primera de ellas fue publicada en Chicago en 1979; la segunda apareció por primera vez en 1934, se revalorizó treinta años después con su segunda edición en Tubinga (1964) y fue traducida y publicada en inglés bajo el título de *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity,* Filadelfia 1971 (traducción española: *Ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo*).

131. Cfr. R. TREVIJANO, *La Biblia,* 352-354.

132. En esta misma línea de pensamiento se mueve H. Koester, quien a partir de su tesis doctoral sobre *Tradición Sinóptica en los Padres Apostólicos,* publicada en Berlín en 1957, sostenía que hubo *controversias*, y algunas claramente visibles ya a mediados del siglo I, pero los que intervenían en ellas tenían en común, en amplia medida, las tradiciones sobre Jesús. Las tradiciones evangélicas más tempranas y los escritos evangélicos contienen las semillas tanto de la herejía como de la ortodoxia posterior. Sólo el prejuicio dogmático puede afirmar que los escritos canónicos tienen un reclamo exclusivo al origen apostólico y por lo tanto prioridad histórica.

133. Publicado en Nueva York en el año 1979 (título original: *The Gnostic Gospels*). Fue distinguido en Estados Unidos con el premio del «National Book Cities Circle» y con el «National Book Award»; desde entonces, se ha convertido en obra de referencia indiscutible sobre los evangelios gnósticos.

134. Cfr. E. PAGELS, *Los evangelios gnósticos,* 22-23. «Más que considerar la cuestión de los orígenes del gnosticismo, en este libro pretendo demostrar de qué manera las formas gnósticas del cristianismo y la ortodoxia se influyen mutuamente y lo que esto nos dice acerca de los orígenes del cristianismo» (*Ibid.*, 37).

discrepancias que separaban a los cristianos primitivos en torno a los hechos mismos de la vida de Cristo, al sentido de sus enseñanzas o a la forma de vida que debía adoptar su iglesia y describe las doctrinas gnósticas que niegan la resurrección de Cristo y rechazan la autoridad sacerdotal, explicando por qué y cómo la ortodoxia que finalmente se impuso declaró heréticos a los gnósticos y trató de eliminar todos los textos que contenían sus doctrinas[135]. Y llega a afirmar la profesora Pagels, que hoy, a un gran número de personas «no les es posible apoyarse únicamente en la autoridad de las Escrituras, los apóstoles, la iglesia, al menos no sin inquirir cómo se constituyó esa autoridad y qué es lo que le da legitimidad. Vuelven a plantearse las viejas cuestiones, las que fueron objeto de grandes debates en los primeros tiempos del cristianismo: ¿Cómo hay que entender la resurrección? ¿Qué hay de la participación femenina en los cargos sacerdotales y episcopales? ¿Quién era Cristo y cómo se relaciona con el creyente? ¿Qué similitudes hay entre el cristianismo y las otras religiones del mundo?»[136]

Vemos ya en último lugar, la aportación de la obra de *C.W. Hedrick*. Su libro, *The Historical Jesus and the Rejected Gospels*[137], es un buen exponente de una orientación actual en la exégesis de los documentos del cristianismo primitivo. Marca una línea muy fuerte en la exégesis científica norteamericana y sus pautas se están divulgando en muchos otros ámbitos, muchas veces sin el apoyo de criterios y conocimientos científicos. Hedrick estima miope e incorrecto el usar sólo textos canónicos, puesto que los evangelios canónicos están desarrollados y presentados de acuerdo con una perspectiva específicamente confesional. Los evangelistas sinópticos *seleccionaron* material para su retrato de Jesús. Son parte de una «búsqueda» del Jesús histórico[138].

---

135 «Tradicionalmente los historiadores nos han dicho que los ortodoxos se oponían a los puntos de vista gnósticos por razones religiosas y filosóficas Desde luego así era, pero la investigación de las fuentes gnósticas descubiertas recientemente apunta hacia una nueva dimensión de la controversia Sugiere que estos debates religiosos –cuestiones sobre la naturaleza de Dios o de Cristo– llevan simultáneamente implicaciones sociales y políticas que son cruciales para el desarrollo del cristianismo como religión institucional Por decirlo del modo más sencillo posible, a las ideas cuyas implicaciones son contrarias a dicho desarrollo se les coloca la etiqueta de "herejía", mientras que las ideas que las apoyan implícitamente se consideran como "ortodoxas"» (*Ibid*, 38-39)

136 E PAGELS, *Los evangelios gnósticos*, 204-205 Lo que pretende explicar la profesora Pagels es que el cristianismo se podía haber desarrollado en direcciones muy distintas, o que incluso el cristianismo, en el modo como ha llegado hasta nosotros, podía haber desaparecido en absoluto De ahí que ella sugiera que, si somos capaces de recuperar lo mejor del judaísmo y del cristianismo, podemos abrazar un camino de espiritualidad que nos inspire la visión de una nueva sociedad basada en la justicia y en el amor

137 Es un libro dirigido por el propio Hedrick, y publicado en Atlanta, Georgia en el año 1988. Sobre esta obra puede verse la reseña realizada por R. TREVIJANO en *Salmanticensis* 37 (1990) 373-377.

138 Cfr C.W. HEDRICK, *The Historical Jesus*, 1-8 Los demás colaboradores de la obra son Boring (pp 9-44), Robinson (pp 45-55), Koester (pp. 57-77), Perkins (pp 79-94), Stroker (pp 95-

El resultado de esta nueva orientación ha sido un cambio de enfoque en la investigación de los evangelios apócrifos[139]. Estos escritos apócrifos, que pueden hacernos penetrar en los estadios más tempranos del desarrollo de la tradición evangélica, han llegado a ocupar el centro de la discusión académica, en tanto que han pasado a un segundo lugar los otros escritos no canónicos que dependen evidentemente de los evangelios canónicos.

El estudio del Jesús histórico tras Nag Hammadi, después de dar por sentado que ya no se pueden ignorar los textos gnósticos, pone de manifiesto que el estudio del gnosticismo y de los documentos de Nag Hammadi ha quedado fuera de los límites de muchos estudiosos del Nuevo Testamento. Tal es la situación de la ciencia neotestamentaria europea, aunque no de la americana –las interpretaciones de la «escuela exegética americana» corroboran las tesis de Bauer, apoyándose en los apócrifos–, que le echa en cara a aquélla el haberse encerrado en el área de la tradición canónica[140].

4. Nuevo marco para la investigación: Estados Unidos de América

Si las dos etapas anteriores en la investigación sobre el Jesús histórico tuvieron como marco Europa, la tercera etapa va a encontrar en los Estados Unidos de América la cuna de su nacimiento. Ya hemos ido viendo como el panorama dibujado en los apartados anteriores iba señalando la presencia de dicha nación como factor influyente en esta época. Ahora lo que pretendemos es recapitular en dos puntos[141] el porqué del surgimiento de la *Third Quest* en dicha nación.

---

139 Cfr R TREVIJANO, *La Biblia*, 35

140 El planteamiento propugnado por estos autores «implica un doble reto Es por un lado un incentivo para que el exegeta y teólogo confesional no se acompleje y salga por los fueros de un texto sagrado recibido por una comunidad y delimitado por un canon Hay que optar entre el Jesús descrito en Hb 1, 1 o un Jesús tan complejo, confuso y hasta contradictorio, que puedan derivar de él, como interpretaciones históricamente "auténticas", ebionismo, docetismo, gnosticismo o catolicismo Cierto que la primera opción es dogmática, pero no hay opción de respuesta última a las cuestiones fundamentales que no sea metafísica El creyente puede reclamar una exégesis que no se quede en pura curiosidad erudita sobre un campo de aplicación de diversas ciencias humanas, sino que incentive su reflexión teológica y alimente su vida religiosa Por otro lado, exegeta y teólogo pueden caer en la cuenta de que una teología construida con poca atención a la historia de la comunidad de fe transmisora, dando un salto desde la fe apoyada en los textos canónicos a cuestionamientos del pensamiento de la "postmodernidad", podrá parecer pronto tan trasnochada como alguna de las ideologías que orientaron sus respuestas Si el reto se plantea en la misma reconstrucción histórica de los orígenes cristianos, no se puede considerar un lujo de especialistas el acceso a toda la documentación relevante Aunque sólo sea para poder precisar con conocimiento de causa dónde queda esa relevancia Está claro que el campo de los apócrifos no puede quedar en un capítulo más de una patrología descuidada, sino que debe despertar seriamente la atención de los teólogos, particularmente de los neotestamentarios» (*Ibid*, 354)

141 Cfr S FREYNE, «La investigación», 63

El primero de esos puntos nos lleva a constatar que el centro de gravedad de los estudios bíblicos y teológicos, en estos últimos cincuenta años, se ha desplazado de Europa a los Estados Unidos de América. En esto ha influido mucho la boyante situación económica de Norteamérica en el último tercio del siglo XX, especialmente la recuperación iniciada durante el mandato de Ronald Reagan, después de la crisis del petróleo[142].

Otro factor influyente ha sido el papel jugado por los medios de comunicación ante el fenómeno religioso vivido: el trasiego de gentes desde el catolicismo hacia las sectas evangélicas y hacia el protestantismo fundamentalista[143]. En ese sentido hay que ubicar la labor del *Jesus Seminar,* que preocupado por contrarrestar la preocupante ola de fundamentalismo bíblico existente en la sociedad estadounidense, busca en los medios de comunicación una notable repercusión[144] de sus investigaciones sobre el Jesús histórico, cara al interés popular fruto de la nueva sensibilidad religiosa. El exponente más significativo de esta preocupación es el eco alcanzado por la obra de J.D. Crossan, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío.* También hay que señalar, que los años setenta y ochenta han sido testigos de un extraordinario movimiento de eminentes intelectuales protestantes hacia al Iglesia católica: Peter Kreeft, Thomas Howards, John Hass, Paul Vitz, Deal Hudson y Scott

---

142. «La Ley Impositiva de Recuperación Económica de 1981, obra del congresista Jack Kemp y el senador William Roth, que contaban con todo el respaldo de Reagan, redujo la tasa impositiva máxima al 50 por ciento e incluyó otras reducciones impositivas del 25 por ciento. Hubo otras disminuciones en los impuestos sobre ganancias de capital, impuestos estatales y a los regalos. En 1986 se aprobó la Ley de Reforma Impositiva, que simplificó en gran medida toda la estructura de impuestos. Ese logro, sumado a un inmenso programa de desregulaciones, actuó como un potente estimulante para los negocios. Reagan tomó posesión en enero de 1981 y, a principios de 1983, la nación estaba en plena recuperación. El crecimiento continuó durante todo el segundo mandato de Reagan, luego en el de su sucesor y hasta bien entrados los noventa, y se convirtió en la expansión continua más duradera de la historia de los Estados Unidos» (P. JOHNSON, *Estados Unidos,* 769).

143. Cfr. C.J. MCCLOSKEY III, «La evangelización», 171. «Mientras que en Europa, muchas veces, casi habitualmente, se consideraba que el fervor y las prácticas religiosas eran una amenaza a la libertad, en Estados Unidos se las veía como un fundamento de ésta. En Europa, la religión se presentaba, al menos por parte de la mayoría de los intelectuales, como un obstáculo al "progreso"; en Estados Unidos, como una de sus dinámicas.

Desde los sesenta, esta enorme e importante diferencia entre Europa y Estados Unidos se volvió borrosa, quizá con vistas a desaparecer totalmente. Era una de las maneras en que Estados Unidos estaba perdiendo su unicidad y dejando de ser la "ciudad de la colina". Por primera vez en la historia norteamericana surgió la tendencia, especialmente extendida entre los intelectuales, de que las personas religiosas eran enemigas de la libertad y de la elección democrática. Otra tendencia entre la misma gente consistía en presentar las creencias religiosas de cualquier clase que se practicaran con celo como "fundamentalismo", un término del que se ha abusado universalmente» (P. JOHNSON, *Estados Unidos,* 797).

144. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 58.

Hahn, entre otros[145]. Será casi al final de la década de los ochenta e inicios de los noventa cuando se produzca una creciente cooperación entre las diversas religiones. Surge una especie de ecumenismo rural entre las Iglesias protestantes, los católicos, los judíos y hasta los musulmanes, budistas e hinduístas, para intentar promover los valores morales tradicionales[146].

Otro factor a tener en cuenta es la corriente muy en boga en los Estados Unidos de América en línea con la interdisciplinariedad[147]: usar los recursos de la antropología cultural y combinarlos con los resultados de las investigaciones históricas y de la crítica literaria.

El segundo punto al que nos queremos referir para enmarcar el surgimiento de la *Third Quest,* nos hace mirar a la sociedad norteamericana actual desde la descripción tan acertada que se hace de ella como una nación con el alma de una iglesia[148]. Encontramos, por ello, cierta tendencia a identificar el cristianismo

---

145 Cfr C J MCCLOSKEY III, «La evangelización», 175

146 Cfr P JOHNSON, *Estados Unidos*, 798 «En general, la disminución de la influencia de las Iglesias centrales era más pronunciada en las grandes ciudades, en las antiguas áreas industriales y en los centros de población Fue un factor importante en lo que para muchos analistas de la sociedad norteamericana es el proceso más decisivo de Estados Unidos durante la segunda mitad del siglo XX la desintegración de la familia y de la vida familiar, y el crecimiento de la ilegitimidad El inmenso número de niños que nacieron fuera de la estructura familiar, o que se criaron en familias monoparentales parece estar estadísticamente conectado con la mayoría de los males modernos de la vida norteamericana resultados escolares pobres, analfabetismo o semianalfabetismo, niños de corta edad en las calles, delincuencia juvenil, desempleo, crimen adulto y, sobre todo, pobreza» (*Ibid*, 799)

Es interesante tener presente el papel de la mujer en la vida social de los Estados Unidos, especialmente cuando en la década de los noventa comienza la «guerra» para restablecer el matrimonio como centro de la vida norteamericana Para este tema cfr *Ibid*, 800-802

147 Cfr M J BORG, «Reflections on a Discipline», 9-31

148 «Cuando la flota se hizo a la mar, el lunes de Pascua de 1630, Winthrop, exaltado, sintió que él y sus compañeros se veían envueltos en lo que parecía ser un episodio bíblico, una nueva huida de Egipto en busca de la tierra Prometida A fin de registrarlo, comenzó a llevar un diario, imaginaba que Moisés, a su modo, también había tomado notas durante el Éxodo Gracias a que estos primeros diarios y cartas, que por cierto son muy detallados, y al hecho de que los documentos más importantes acerca de las primeras colonias instaladas en América del Norte han sido preservados, Estados Unidos es la primera nación en la historia de la humanidad que cuenta con un registro minucioso de sus orígenes más remotos En el caso de Norteamérica, no necesitamos recurrir a un antiguo mito nacional o a leyendas preceptivas, porque contamos con hechos rotundos, narrados en los escritos circunstanciales de la época Estamos en condiciones de conocer muy detalladamente lo que sucedió y por qué sucedió Y a través de las cartas y de los diarios nos vemos conducidos a lo más íntimo del espíritu de los hombres y mujeres que hicieron que esa historia se desarrollara Así pues, no cabe duda alguna de por qué estos hombres y mujeres decidieron partir hacia Norteamérica El espíritu que animó a sus principales dirigentes no fue la esperanza de lograr beneficios inmediatos sino el deseo de crear algo nuevo, valioso y duradero, dicho de otro modo, el impulso fundamental fue de orden religioso Pero sus ideas acerca de la verdad y el deber religiosos no siempre fueron coincidentes, y esto tuvo sus consecuencias en el modo en que acometieron la emigración

Los Padres Peregrinos de Plymouth Rock eran separatistas Pensaban que en Inglaterra la Iglesia estaba condenada, irremisiblemente corrupta, y querían escapar de todo aquello Llegaron a Nortea-

con el sueño americano. Y, así, las imágenes de Jesús que surjan de tal cultura llevarán inevitablemente las señales de su origen, aunque sería erróneo sugerir que éste es el único factor que actúa. Pero sí hace que podamos entender, por ejemplo, que Thomas Jefferson, tercer presidente de los Estados Unidos, influenciado por la obra de Joseph Priestley[149], buscase un cristianismo purificado, el mensaje auténtico de Jesús[150]. Sostenía que dicho mensaje no era un equivalente automático del contenido total de los evangelios, y que por tanto, era preciso extraer dicho mensaje a partir de la actual forma de los textos en cuestión. Cuando Jefferson emprendió la tarea de descubrir o redescubrir este cristianismo purificado, actuaba al mismo tiempo como estadista y como filósofo, y los resultados de tal descubrimiento se integraron en su formulación de la tradición americana[151], en concreto, se percibe en el lenguaje que empleó en la Declaración de la Independencia de los Estados Unidos[152]. El Jesús que surgía con el método diferenciador de lo verdadero y falso era el Maestro del sentido común. El contenido de su mensaje consistía en una moral de amor y servicio absolutos, que no dependía de los dogmas de la Trinidad y de las dos naturalezas de Cristo. En último término, ni siquiera dependía de la pretensión de poseer una inspiración exclusiva procedente de Dios, sino que adquiría autenticidad por sí mismo ante su auditorio, debido a su valor intrínseco.

---

mérica con el espíritu de los ermitaños: abandonaban un mundo perverso para buscar su propia salvación en el desierto. John Winthrop veía las cosas desde una perspectiva diferente. Él no deseaba apartarse de la Iglesia anglicana, el acto redentor sólo podía llevarse a cabo en Nueva Inglaterra. Por consiguiente, la colonia de Nueva Inglaterra debía constituir un Estado y una Iglesia paradigmáticos, que crearían una comunidad espiritual y secular ideal, cuyo ejemplo terminaría por convertir y salvar también al Viejo Mundo. Y transmitió estas ideas a sus compañeros de viaje en un sermón que pronunció a bordo, en el que recalcó la importancia global de su misión sintetizándola en una frase sorprendente: "Debemos considerar que seremos como una ciudad sobre una colina, los ojos de todo el mundo nos miran". Winthrop mencionó a sus compañeros, y dejó constancia de ellos en su diario, numerosos indicios que, en el estilo de los que aparecían en el Antiguo Testamento, demostraban que el favor divino acompañaba aquel viaje» (P. JOHNSON, *Estados Unidos,* 54-55).

149. Nos referimos a su libro *Socrates and Jesus compared,* Filadelfia 1803.

150. Cfr. J. PELIKAN, *Jesús a través de los siglos,* 237-242.

151. «Fue el vínculo que creó Jefferson entre la soberanía popular y la libertad, ambas con raíces en un plan divino y legitimadas por la costumbre antigua y la tradición inglesas, lo que dio a los colonos norteamericanos una base conceptual tan sólida, clara y convincente para entrar en acción» (P. JOHNSON, *Estados Unidos,* 148).

152. Cfr. G. WILLS, *Inventing America,* 191.

III. CARACTERÍSTICAS DE LOS ESTUDIOS DE LA *THIRD QUEST*

Aunque las dificultades de la empresa por hacer un estudio objetivo sobre el Jesús histórico lleven en muchas ocasiones a resultados contradictorios o dispares, sin embargo el interés vital y cultural por el tema es más fuerte y no se deja vencer. El planteamiento actual que lleva a una nueva investigación es muy diferente al de la etapa anterior. La tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico viene a plantear de nuevo las exigencias de una lectura racional de las fuentes neotestamentarias[153]. Si la historia se mueve en parámetros de correlación, entonces no le es posible a la razón constatar científicamente una singularidad sin parangón, pues toda comprensión exige de alguna manera un principio de correspondencia con el ámbito de lo accesible a la experiencia humana[154].

Donde más trabajos sobre la cuestión aparecen es en los Estados Unidos de América. Y la tarea de indicar las peculiaridades unitarias y unificadoras de esta tercera etapa no es tan fácil como en un primer momento pueda parecer[155]. Tal vez por eso, Marguerat la haya definido como «una nebulosa formada por diversos ejes de investigación», donde «la novedad de esta investigación respecto a la anterior está a mi juicio en el hecho de que Jesús ha sido reconstruido con la ayuda de un *paradigma de continuidad con su ambiente natural*»[156].

En líneas generales, podemos señalar como características de los nuevos estudios sobre el Jesús histórico las siguientes: una menor preocupación teológica inmediata; aprovechar los grandes avances de estos años en el conocimiento de las fuentes no canónicas; aspiración a un mayor rigor metodológico: utilización de las ciencias humanas, sobre todo, los recursos de la antropología cultural y el método sociológico; enraizar a Jesús en su contexto socio-histórico; la inserción en el judaísmo.

---

153. Con las etapas anteriores se había conseguido una lectura histórico-crítica de las Escrituras; en función de ella, el hombre podía encontrarse hoy día con el *extra nos* de la revelación, con hechos históricos que aportarían una novedad radical. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 219-220.

154. Desde la perspectiva alemana, que es distinta a la norteamericana, también se ha llegado a este mismo planteamiento. Cfr. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* 29-36.

155. Se han publicado varias valoraciones de conjunto sobre esta nueva época en la búsqueda del Jesús histórico. Pueden consultarse, entre otras, las reflejadas en los artículos de Giuseppe Segalla que figuran en la bibliografía. También puede verse G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 27-28.

156. D. MARGUERAT, «La "Troisième quête"», 400 y 416 respectivamente.

1. Menor preocupación teológica inmediata

Las preocupaciones teológicas están mucho menos presentes que en épocas anteriores[157]. La pretensión de la *Third Quest* es limitarse a un trabajo puramente científico, libre de toda relación con lo teológico, y renuncia con frecuencia a una reflexión sistemática sobre el nexo entre los esfuerzos históricos y la fe[158].

Sin embargo, esto no quiere decir que no existan precomprensiones e incluso prejuicios[159]. La supuesta pretensión de la *Third Quest* puede llevar a un positivismo más o menos explícito, que olvide el «principio de analogía», es decir, que la razón histórica está siempre determinada por un criterio de comprensión constituido por la experiencia de la realidad humana de que goza el historiador[160]. Así pues, aunque no se plantea el problema de las relaciones entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y la investigación no comenzó a realizarse en instituciones teológicas sino profanas, las imágenes resultantes de Jesús son la proyección previsible de la «agenda social» de sus autores[161], que con-

---

157. «Theological agenda do not in current mainstream scholarship dictate the goals, presuppositions, or methods of Jesus resecarch» (C.A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries,* 46). Esto es en un sentido general, porque, como es natural, siguen produciéndose algunas obras en las que la investigación histórica está orientada desde preocupaciones teológicas inmediatas, como por ejemplo, P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret. Cristo de la fe,* Salamanca 1996.

158. Cfr. R. AGUIRRE, «Estado actual», 441-442; A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 221.

159. Entendemos por «prejuicio», un juicio previo, o anterior, al conocimiento adecuado o cabal de una cosa. Se puede tratar de una idea, un sentimiento, una creencia que forman un juicio antes del juicio, es decir, que determinan el juicio que se formula. Sucede que en la mayoría de los casos, los prejuicios o precomprensiones no son advertidos por quienes emiten los juicios.

160. Ha sido muy común en filosofía considerar que los «prejuicios» constituían un obstáculo para el recto entendimiento de lo que se trata de juzgar. Se ha supuesto, por consiguiente, que era necesario descartar, eliminar o disolver los prejuicios. Sin embargo, el prejucio, lejos de ocultar una realidad, constituye la posibilidad para una desvelación. Y esto es así porque el ser humano pertenece a una tradición cultural, a una realidad histórica que se refleja en las precomprensiones con las que se acerca a cualquier otra realidad. Digamos, pues, que el ser humano comprende la realidad desde su pertenencia a una determinada realidad histórica. Por eso, afirma Gadamer que «los prejuicios del individuo, mucho más que sus juicios, son la realidad histórica de su ser» (G. GADAMER, *Verdad y método,* 261). Desde este punto de vista se expresa también J.P. MEIER, para quien una «posición de fe» en sentido lato o alguna forma de visión filosófica está siempre presupuesta en el científico, de modo que «neutralidad» a este respecto no existe (cfr. *Un judío marginal... Tomo I,* 32-34); también el curioso comentario de G. THEISSEN – A. MERZ sobre Crossan, que presenta una imagen de Jesús con más colorido californiano que galileo (cfr. *El Jesús histórico,* 28).

161. Jesús el sabio cínico, Jesús el héroe anticultural de la política de la compasión, Jesús el profeta de la Señora Sabiduría, y así cada una de ellas, que veremos más detenidamente en el capítulo siguiente. «La variedad de las imágenes hace sospechar que las semblanzas o retratos de Jesús son en realidad autorretratos de sus autores» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 30). En el mismo libro, *El Jesús histórico*, sus autores reconocen la existencia de precomprensiones: «También detrás de este libro hay "precomprensiones" e "intereses". Así, creemos que el Jesús histórico puede facili-

dicionados por las propias posiciones ideológicas, pueden dejar de respetar los datos históricos, e incluso los más propios y peculiares de Jesús[162].

2. Consideración de las fuentes no canónicas

Hay un determinado consenso entre los investigadores actuales en función del cual, la figura del Jesús histórico debe reconstruirse a partir de todas las fuentes disponibles y no sólo de las fuentes canónicas[163]. Esto ha llevado a una revalorización de la literatura cristiana apócrifa[164], así como la atención a la historiografía de Flavio Josefo. Bien es cierto que el valor que se le concede, por ejemplo, al *Evangelio de Tomás,* plantea delicados problemas metodológicos[165].

Por otra parte, no pocos exaltan los Evangelios sinópticos como fuente cristiana histórica y, entre la literatura no cristiana, conceden un gran peso a los escritores judíos de marca rabínica, apocalíptica, qumránica y seudoepigráfica[166].

Así pues, la consideración de los escritos no canónicos como fuentes para el estudio del Jesús histórico es uno de los rasgos característicos de la tercera etapa de investigación, aunque, como se ha perfilado, no todos los autores las valoran del mismo modo: la obra de Theissen-Merz mantiene una postura equili-

---

tar un acceso al judaísmo por su afinidad, que el estudio de su mensaje afina la conciencia social y que el encuentro con él modifica la pregunta por Dios» (*Ibid*, 11)

162 Los compromisos ideológicos, sin ningún examen del escritor predeterminan sus conclusiones Estamos así ante un nuevo mutante del viejo virus que había infectado la investigación liberal del siglo XIX Cfr R A KERESZTY, *Jesus Christ,* 11-12 «En realidad, esta historia "libre de contaminación teológica" se revelaría también, de nuevo, como un modo puesto al día de la exclusión racionalista de lo sobrenatural» (A CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 222)

163 «La varietà delle fonti permette ovviamente nuove ricostruzioni del Gesù storico, secondo che si privilegia l'una o l'altra di esse Si dovrà arrivare invece a utilizzarle tutte, il più ampliamente possibile in forma critica per una ricostruzione storica più obiettiva» (G SEGALLA, «La verita storica», 487-488) «Está muy extendida la opinión de que el documento más fidedigno no es –contra lo que antes se pensaba– el evangelio de Marcos, sino la fuente Q, es decir, un hipotético documento literario utilizado por Mateo y Lucas, desconocido por Marcos, y que constaba probablemente de palabras de Jesús» (R AGUIRRE, «La "Tercera Búsqueda"», 73-74)

164 Han tomado una relevancia especial los documentos encontrados en Nag Hammadi Allí se encuentran, entre otros documentos *Diálogo del Salvador, Evangelio de Tomás, Evangelio de Felipe, Evangelio de la Verdad, Evangelio de Maria* (Magdalena), *Evangelio de los Egipcios, Apocrifón de Juan*

165 Es evidente que la desvalorización de las tradiciones *narrativas* tiene graves consecuencias en la imagen de Jesús que resulte Nos centraremos en las cuestiones metodológicas en la parte tercera de esta tesis Cfr R AGUIRRE, *Estado actual de los estudios,* 440, J LOIS FERNANDEZ, *Estado actual de la investigación*

166 Cfr A VARGAS-MACHUCA, «La investigación actual», 57, G BARBAGLIO, *Jesús,* 39-40, G SEGALLA, «La verità storica», 486-488

brada[167], a medio camino entre la excesiva valoración de Crossan[168], y el escepticismo de Meier[169].

En cuanto a las fuentes no cristianas es aceptado que sólo poseen un valor documental, por cuanto nos permiten comprobar la exactitud de las fuentes cristianas y el hecho mismo de la existencia histórica de Jesús, pero en ellas en-

---

167. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 35-81: «Sea cual fuere la opción, hay algo indiscutible: se dan certezas en el campo histórico, a pesar del carácter hipotético de todos nuestros enunciados. Nadie niega que César y Lutero existieron, que el primero extendió el imperio romano hasta las Galias y el segundo introdujo la Reforma. Más importante que construir una certeza inexistente sería hacer comprensible la certeza existente. La cuestión es, pues, saber si podemos alcanzar alguna certeza sobre Jesús en el plano histórico» (*Ibid.*, 144).

168. Cuestiona la preferencia de las fuentes canónicas sobre las extracanónicas, y privilegia algunas de éstas, reconstruidas o existentes, como fuentes primarias: destaca los datos de las fuentes anteriores a los años 30-60, años en los que él ubica el *Evangelio de Tomás, Evangelio de Egerton, Evangelio de los Hebreos,*la fuente Q o fuente de los *logia,* y un «evangelio de la cruz», que reconstruye a partir del *Evangelio de Pedro.* Parece que él cree tener el antídoto para no ser tendencioso en las reconstrucciones que hace o en los evangelios apócrifos que utiliza. Véanse los comentarios sobre él en A. VARGAS-MACHUCA, «La investigación actual», 57; G. BARBAGLIO, *Jesús,* 39; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 28.

Según el propio Crossan «a lo largo de los dos últimos siglos la labor de comparación entre los cuatro evangelios ha ido estableciendo poco a poco, pero con firmeza, una serie de resultados y conclusiones. En primer lugar, existen evangelios no sólo dentro del Nuevo Testamento, sino también fuera de él. En segundo lugar, los cuatro evangelios canónicos no representan una colección completa ni tampoco un conjunto casual de todos los existentes, sino que son fruto de una selección deliberada, a través de un proceso a lo largo del cual otras versiones fueron rechazadas no sólo por su contenido, sino también por motivos de forma. En tercer lugar, la conservación, desarrollo y creación de los materiales relativos a la figura de Jesús pueden encontrarse tanto en las fuentes canónicas como en las no canónicas. En cuarto lugar, las diferencias y discrepancias entre los distintos relatos y versiones no se deben principalmente al capricho de la memoria ni a las divergencias a la hora de hacer hincapié en una cosa u otra, sino a diversas interpretaciones teológicas perfectamente conscientes de la figura de Jesús. En último lugar y en resumidas cuentas, la continua presencia de Jesús resucitado y el contacto permanente con el Espíritu Santo dieron a los responsables de la transmisión de las tradiciones cristológicas una libertad de creación que ni se nos habría ocurrido postular si no fuera porque se nos impone por la fuerza de la evidencia (...). Los evangelios no son obras históricas o biográficas, ni siquiera según el concepto que de estos géneros había en la Antigüedad. Son lo que, en último término fueron llamados, es decir, un Evangelio o Buena Nueva, y ello implica una doble llamada de atención. El término "Bueno" resulta válido teniendo en cuenta la opinión o la interpretación de un determinado individuo o comunidad. Y una "Nueva" concreta no es una palabra que admita el número plural» (*Jesús. Vida de un campesino mediterráneo judío,* 27). En la misma línea que se define Crossan se sitúan también M.J. Borg, B. Mack, E. Schüssler Fiorenza. Una crítica a estos autores puede verse en L.T. JOHNSON, *The Real Jesus,* 1-104.

169. Cfr. J.P. MEIER, *Un judío marginal... Tomo I,* 65-78 y 109-182: «A diferencia de algunos eruditos, no creo que el material rabínico, los *agrapha,* los evangelios apócrifos y los códices de Nag Hammadi (en particular el *Evangelio de Tomás*) nos ofrezcan información nueva y fiable ni dichos auténticos independientes del NT. Lo que vemos en estos documentos posteriores son más bien reacciones contra el NT o reelaboraciones del mismo, debidas a rabinos metidos en polémicas, a cristianos imaginativos que reflejan la piedad popular y las leyendas y a cristianos gnósticos que desarrollan un sistema especulativo místico» (*Ibid.*, 159).

También en oposición a Crossan se manifiestan B. CHILTON, «The Gospel According to Thomas», 155-175; J.H. CHARLESWORTH – C.A. EVANS, «Jesus in the Agrapha», 479-533.

contramos pocos detalles relevantes sobre su vida[170]. Tal vez la más significativa sea el *Testimonium Flavianum*. Los autores se suman a una opinión que va siendo mayoritaria, según la cual es posible reconstruir una versión no cristiana de dicho testimonio. Las fuentes rabínicas (principalmente el Talmud), siríacas (Mara bar Sarapion) y romanas (Plinio, Tácito y Suetonio) son mucho más escuetas.

La consecuencia lógica del uso de todas estas fuentes es el actual surgimiento de una notable disparidad de imágenes de Jesús, no todas encuadrables dentro de los límites de una *ortodoxia* no ya eclesial, sino simplemente científica.

3. Metodología y criterios metodológicos

La novedad en la actual investigación sobre el Jesús histórico aparece con claridad en tres de las opciones metodológicas que la guían:

a) Los actuales estudios se realizan, en su mayor parte, desde una *perspectiva interdisciplinar*[171]. Se recurre, sobre todo, a las ciencias humanas, más concretamente a la sociología y a la antropología cultural. La antropología mediterránea del siglo I proporciona datos y modelos de gran interés, como por ejemplo: las categorías «honor-vergüenza», «patronazgo-clientismo», los conocimientos sobre la familia de su tiempo, sobre el parentesco, sobre las medidas étnicas y sobre las normas de pureza, la relación entre control del cuerpo personal y actitud ante la sociedad. Esta ciencia nos introduce en una cultura muy diferente a la nuestra y nos ayuda a superar el etnocentrismo y el anacronismo tan frecuentes en la civilización occidental.

b) Cambia la criteriología de la investigación. Para asegurar la historicidad de la tradición evangélica, renuncia al «criterio de la desemejanza», que considera, además de minimalista, falaz; lo que es «diferente» no es necesariamente «típico»[172]: si Jesús de Nazaret fue un judío de Palestina en el siglo I, ha de ser entendido, por un lado, dentro del judaísmo de su tiempo y en continuidad con él; pero, por otro lado, podrá ser entendido en contraste con ese judaísmo, de forma que se vean aclaradas sus opciones más llamativas[173].

---

170. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 83-110; J.P. MEIER, *Un judío marginal... Tomo I,* 79-129.

171. «Quizá se puede decir que se trata más del problema interdiscipliar que del problema histórico de Jesús» (R. AGUIRRE, «La "Tercera Búsqueda"», 74).

172. Cfr. B. CHILTON – C.A. EVANS, *Authenticating,* 47-80.

173. «La naturaleza misma del método científico hace, por tanto, que no puedan ser conocidas pretensiones únicas en cuanto tales: el estudio descubre una "desemejanza" siempre relativa y nunca realmente incomparable. Ésta es una ley inevitable del conocimiento histórico, a la que de hecho será sometido también un Jesús cuya singularidad y desemejanza, en caso contrario, lo separaría de la historia de los hombres. Una pretendida "singularidad" absoluta de Jesús no sería la afirmación de una razón his-

En consecuencia, el nuevo criterio metodológico que ahora predomina en la investigación es el de *plausibilidad histórica*[174]: «lo que es plausible en el contexto judío y permite comprender la génesis del cristianismo primitivo, puede ser histórico»[175]. Este criterio ayuda a entender el impacto causado por el Jesús histórico en sus seguidores, al tiempo que lo sitúa de lleno en el contexto sociológico y político en el que surgió. Pero también hará posible que los retratos que se hagan de Jesús varíen según los aspectos a los que se dé preferencia. De hecho, Meier finaliza su tratamiento de los criterios de historicidad con las siguientes palabras: «el uso de los criterios válidos es más un arte que una ciencia y debe hacerse atendiendo con finura de espíritu a cada caso individual y no como si se tratase de una aplicación mecánica. Nunca se insistirá suficientemente en que este arte proporciona sólo grados variables de probabilidad y no certezas absolutas»[176].

c) *Las fuentes de información.* Por vez primera, y de forma totalmente consciente, las fuentes objeto de análisis crítico no van a ser de modo primero y primordial la tradición evangélica canónica, sino que, en función del criterio de atestación múltiple, se va a hacer uso de los apócrifos judíos y cristianos, y de literatura no cristiana[177].

---

tórica rigurosa; su proposición por los estudios sería la expresión de su fe cristiana, que habría "contaminado" teológicamente el método histórico» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 220). J.P.Meier afirma también que «Una completa ruptura con el ambiente religioso inmediato anterior o inmediatamente posterior a él es inverosímil a priori. De hecho, si Jesús hubiera sido tan "discontinuo" y único, si hubiera estado tan apartado del flujo de la historia anterior y posterior a él, habría resultado ininteligible para prácticamente todo el mundo» (J.P. MEIER, *Un judío marginal... Tomo I,* 188).

174. Sobre el sentido etimológico del término «plausible» y su significación actual puede verse O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «¿Dios funcional o Dios real?», 16-18.

175. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 28. Una presentación excelente de los criterios en uso puden verse en J.P. MEIER, *Un judío marginal... Tomo I,* 183-209: establece cinco criterios primarios y otros varios secundarios. El primero es el criterio de incomodidad que un dicho o un hecho de Jesús provoca en la Iglesia primitiva. El segundo es el de discontinuidad, que debe usarse de forma no exclusiva y en relación con los demás para evitar excesos. Tercero, el de atestación múltiple (para Meier tiene mucho valor que un dicho o un hecho esté atestiguado en varias fuentes y en formas diversas). El cuarto es el criterio de coherencia, es decir, lo que resulta coherente con el mínimo establecido con los criterios anteriores. El quinto es el criterio de rechazo y ejecución, que no sirve para establecer la historicidad de un dicho o hecho concreto, pero que es muy importante (la imagen resultante de Jesús tiene que explicar el rechazo que experimentó de parte de las autoridades y la cruz). En cuanto a los criterios secundarios, que pueden confirmar lo obtenido con los primarios, señala como principales el de huellas del arameo, el del ambiente palestino y el de la viveza de la narración.

Otras presentaciones de los criterios las podemos encontrar en D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 32-34; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 352-356.

176. J.P.MEIER, *Un judío marginal... Tomo I,* 199.

177. El manual ofrecido por Theissen-Merz, *El Jesús histórico,* presenta en el capítulo 4 (páginas 111-148) un modelo de síntesis temática y pedagógica sobre «el uso de las fuentes». Enumera trece objeciones que el escepticismo histórico ha ido planteando contra el uso de la tradición jesuática. En cada caso se enuncia e ilustra la objeción, y después se ofrecen argumentos en contra acompañados

4. Preocupación por situar a Jesús en su contexto socio-histórico

El intento de recuperar al Jesús histórico que hoy se está llevando a cabo pretende colocar a Jesús en la Palestina de su tiempo y ahí recuperar al «judío Jesús» tal como fue, sin que importe mucho cuanto de él se dice en la tradición evangélica[178]. Se busca a Jesús no porque sea relevante para la fe, sino para entender su persona y comprender el nacimiento del cristianismo. Hay muchas cuestiones, como por ejemplo la respuesta a la pregunta qué quiso decir Jesús con el reino de Dios, que el lugar adonde hay que ir para encontrar nueva luz es la historia de los tiempos de Jesús. Es decir, al judaísmo del siglo I[179], con toda su complejidad y con todas las ambigüedades de los intentos de reconstruirlo[180].

Podemos considerar precursores de este intento a Ben F. Meyer, John K. Riches y Anthony E. Harvey. Los tres coinciden en una preferencia por elaborar hipótesis globales antes que por la interpretación de textos concretos; además de ofrecer nuevas ideas, proponen una renovación de la metodología. El primero de ellos, Meyer, ha criticado el principio de analogía que ha presidido el esfuerzo de reconstrucción histórica e insistido en que para dar con el propósito de Jesús habría que situarlo dentro de su pueblo; más decisivo que contar lo que sucedió es investigar por qué ocurrió. La comunidad que habría emergido tras su muerte sería continuación de cuanto Jesús se propuso, aunque en una situación totalmente nueva[181]. Riches, por su parte, insiste en que, como cualquier figura

---

también de algunos datos que sirven para ilustrarlos La reflexión sobre estas objeciones pone de manifiesto que el conocimiento histórico es hipotético y parcial, pues depende de fuentes fragmentarias e interesadas, en las que es difícil establecer qué es y qué no es histórico A pesar de ello, es posible llegar a certezas en el campo histórico, y estas certezas son de gran interés para que el conocimiento de fe, que es la otra forma de acceso a Jesús, no se desvincule de su raíz histórica

178 Cfr J J BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 209-210, R AGUIRRE, «La "Tercera Búsqueda"», 74 «Es una *imagen contextual* Vemos a Jesús en el contexto del judaísmo y de la historia local, social y política de su tiempo» (G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 11)

179 «La investigación histórica sobre Jesús es necesaria para la salud de la Iglesia Me aflige observar que en la Iglesia, tanto en Inglaterra como en Norteamérica, parece que hay muy pocas personas –en una Iglesia que por lo demás está muy cultivada en otras muchas esferas, con más recursos y ayudas educacionales que en ningún otro momento– que estén preparadas para dedicar a estas cuestiones el tiempo y la atención que merecen Espero con ansiedad el día en que los estudiantes de teología se complazcan de nuevo en el estudio detallado y entusiasta del siglo I Si este siglo no fue el momento en que la historia alcanzó su punto culminante, entonces la Iglesia simplemente está perdiendo el tiempo» (N T WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 40)

180 «En el empeño por entender el impacto que debieron de tener las realidades sociales sobre el ministerio público de Jesús, el mundo social galileo ha sido objeto de intensos debates ¿Hasta qué punto Galilea estuvo helenizada, al hallarse rodeada por ciudades griegas? ¿De qué tipo eran las relaciones de Galilea con Jerusalén? ¿Qué tensiones sociales internas existían? Se examinan estas y otras cuestiones, basándose en los testimonios literarios y arqueológicos» (S FREYNE, «La investigación», 68)

181 B F MEYER, *The Aims of Jesus,* London 1979

religiosa, Jesús dependió de las ideas y esperanzas de su tiempo y subraya sus implicaciones sociales y políticas para afirmar que la intención de Jesús era la transformación del judaísmo, un cambio religioso y social[182]. Por último, Harvey sostiene que Jesús, como hombre de su tiempo, vivió dentro de un universo de convenciones sociales que tuvo que asumir y pudo manejar con flexibilidad para sus propios fines; su muerte en cruz lo confirma como un judío difícilmente asimilable por su pueblo, con cuyas instituciones y valores había entrado en conflicto[183].

Hay nuevas herramientas que facilitan la tarea de ubicar a Jesús en su contexto socio-histórico[184]: los descubrimientos de Qumrán y la publicación de sus documentos; la aportación de autores judíos que han estudiado la figura de Jesús y, en general, el diálogo con el judaísmo; nuevas ediciones de numerosos textos judíos y una gran bibliografía secundaria sobre ellos[185]; los hallazgos arqueológicos en Palestina y en Israel –aunque su interpretación pueda resultar compleja– nos han proporcionado un conocimiento mucho mejor de Jerusalén y de Galilea[186]. Estas fuentes no nos permiten trazar un mapa sociológico de Galilea y Judea en tiempos de Jesús. Pero gracias a ellas se sabe lo suficiente para poder decir muchas cosas, por ejemplo, sobre las metas prioritarias de los fariseos; sobre las prioridades romanas en Palestina y los objetivos preferentes de los sumos sacerdotes y la dinastía herodiana en sus inseguras luchas por un poder comprometido; sobre el género de aspiraciones que quedaron con-

182. «The central importance of Jesus' life and works is not to be found in any particular programme o design that he had, but rather in his reworking of fundamental assumptions about God, man and the world» (J.K. RICHES, *Jesus*, 187).

183. A.E. HARVEY, *Jesus and the Constraints of History. The Bampton Lectures 1980*, London 1982.

184. «Hay una gran cantidad de estudios históricos que están esperando manos que quieran ponerse a la obra y realizarlos, y tenemos más herramientas para ello de las que la mayoría de nosotros podemos manejar. Si de verdad creemos, en algún sentido, en la encarnación de la Palabra estamos obligados a tomar en serio la carne en la que se convirtió la Palabra. Y, habida cuenta de que aquella carne fue carne judía del siglo I, deberíamos regocijarnos en todos y cada uno de los avances en nuestra comprensión del judaísmo del siglo I y tratar de aplicar esos conocimeintos a nuestra lectura de los Evangelios» (N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús*, 34).

185. «Cabe mencionar además la colección *Biblioteca Midrásica* dirigida por M. Pérez Fernández de la universidad de Granada. Tiene una incidencia menor sobre la Biblia pero es importante para conocer el mundo judío de los primeros siglos de nuestra era» (N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Un siglo de investigación», 139).

186. «Conocemos hoy que Galilea era una región judía, pero con un judaísmo particular diferente del jerosolimitano, una región no aislada sino abierta a un importante influjo helenista; que avanzaba en Galilea el proceso de urbanización, lo que creaba tensiones graves con el modo tradicional de vida. Estos estudios conocen tal desarrollo y tienen tal importancia que se ha llegado a decir que la "tercera búsqueda" del Jesús de la historia tiende a convertirse en la búsqueda de la Galilea de la historia» (R. AGUIRRE, «Estado actual», 439-440).

signadas en lo que llamamos literatura apocalíptica, y por qué. Dicho de otro modo, podemos decir muchas cosas sobre *los contextos* necesarios para entender a Jesús[187]: se ha aportado a la investigación sobre el Jesús histórico y sobre el primer cristianismo, nuevos modelos y teorías para el descubrimiento y la interpretación de los hechos sociales y culturales que están a la base de su surgimiento[188].

5. Inserción en el judaísmo

«El Cuarto Evangelio contiene la afirmación más positiva que puede darse a propósito de los judíos, y es Jesús mismo quien la pronuncia en su diálogo con la samaritana: "La salvación viene de los judíos" (Jn 4, 22)»[189]. Con estas palabras se pronuncia la Pontifica Comisión Bíblica ante el supuesto antisemitismo del cuarto evangelista. Es verdad que a lo largo de la historia se ha generalizado respecto a la maldad de los judíos[190]; también es cierto que durante muchos siglos el *judaísmo* adoptó una actitud polémica respecto a Jesús.

---

187 Cfr N T WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 32 33 «Este "Jesús en el judaísmo" es muy diferente del Jesús, a veces abiertamente antijudío, que presentaban los posbulmanianos con su criterio de desemejanza» (R AGUIRRE, «Estado actual», 439)

188 «Jesús, lo mismo que el cristianismo, son producto tanto de una experiencia religiosa única como de un contexto social determinado Iniciado por Jesús entre campesinos en un remoto lugar del Imperio Romano, su movimiento se convirtió en pocos años en un fenómeno social exclusivamente urbano, los primeros propagandistas fueron judíos palestinos, sus oyentes principales, hombres, judíos o no, de cultura helenista El proyecto histórico de Jesús que cristalizó en su movimiento galileo pretendería la más completa renovación de Israel, sólo tras su fracaso, se habría abierto la oferta al mundo pagano» (J J BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 212-213) Además puede verse G THEISSEN – A MERZ, *El Jesus historico,* 27, A VARGAS-MACHUCA, «La investigación actual», 56

189 PONTIFICIA COMISIÓN BIBLICA, *El pueblo judío,* III, B, 4 (p 184 de la edición que citamos en la bibliografía)

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

Ciertamente no se puede meter a todo el pueblo judío en el mismo saco Jesús no provocó un conflicto antijudío, sino intrajudío, suscitó un eco muy favorable, al menos entre los ambientes campesinos de Galilea, que se mantuvo hasta el final ( ) Los principales enemigos de Jesus fueron las autoridades, sobre todo las sacerdotales, que eran de orientación saducea, y estaban en magníficas relaciones con los poderes romanos y herodianos ( )

El juicio tuvo lugar ante la autoridad romana, que de ninguna manera se limitó a confirmar una sentencia previa judía La cruz ( ) era un patíbulo romano y la causa de su muerte, que aparecía escrita, indicaba un delito a los ojos de los romanos ( ) En todo caso, la colaboración de ambas autoridades, la sacerdotal judía y la romana, estaba garantizada y a ambas Jesús les resultaba molesto y peligroso» (R AGUIRRE, *Aproximación actual,* 41-43)

Las razones tanto de unos como de otros se han basado en las persecuciones mutuas[191]. Ha sido en la segunda mitad del siglo XX cuando se ha ido abriendo camino la pretensión de redescubrir y valorar el componente judío de Jesús. Se fue afianzando con ello la pretensión de repatriar a Jesús devolviéndolo al hogar judío[192].

¿Qué ha llevado a ello? El replanteamiento en la relación entre judaísmo y cristianismo ha sido consecuencia, por un lado, del horror mundial provocado por el Holocausto nazi; por otro lado, por la profundización de la comprensión y la reflexión teológica cristiana[193], en ese mismo contexto del postholocausto[194]. A esto hay que añadir el descubrimiento de los Manuscritos de Qumrán y el ímpetu que dicho descubrimiento dio a los estudios acerca del período del Segundo Templo[195].

Es evidente que el diálogo cristiano-judío gira en torno a la pregunta mesiánica: «¿Eres tú el que tenía que venir o hemos de esperar a otro?»[196] La espe-

---

191. El libro de los *Hechos de los Apóstoles* nos narra las persecuciones de las que fueron objeto los primeros cristianos por parte de los judíos (Veáse, por ejemplo, Hch 4, 1-22; 5, 17-42; 6, 8-8, 3; 9, 13-14. 20-21. 26; 12, 1-3). Por su parte, también los cristianos persiguieron a los judíos. H. KUNG refiere diversos momentos de las persecuciones y vuelve a recordar que, antes de que España expulsara a los judíos (1492), ya se había dado en Alemania una fuerte ofensiva contra ellos (1348-1349). En cuanto a las expulsiones ocurridas, la de Inglaterra es de 1290, la de Francia de 1324; ambas son, como se ha indicado, anteriores a la de España, que ha sido, sin embargo, la más denostada, debido en buena medida a la influencia de la llamada leyenda negra. Portugal expulsa a los judíos en 1497. Recuerda Hans Küng la postura de Lutero, consentidor de las persecuciones que siguieron a la Reforma. También menciona los *progrom* en la Europa oriental. Concluye que el nazismo tiene sus raíces en toda esa situación histórica y lo único fue la motivación (cfr. «Cristianesimo e giudaismo», 271-284).

192. Cfr. A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 443-444 y 456-457.

193. Un factor que ha influido también en la ubicación de Jesús en el judaísmo ha sido la importancia que en Cristología se da a la Encarnación, dogma que favorece sin duda la búsqueda de Jesús como hombre real, presente en unas determinadas coordenadas de tiempo y lugar.

194. «De forma irónica, los años del antisemitismo nazi y del holocausto en Alemania también habían sido los años en que los cristianos desarrollaron la nueva conciencia del carácter judío de Jesús, los apóstoles y el Nuevo Testamento, una conciencia que se expresa a través del lenguaje del concilio Vaticano. En 1933, al principio de la época nazi en Alemania, apareció –también en Alemania– el primer volumen de una de las obras de consulta bíblica más influyentes del siglo XX, el *Diccionario teológico del Nuevo Testamento* en varios volúmenes, editado por Gerhard Kittel. Probablemente la conclusión más importante, desde el punto de vista científico y teológico, que cabe extraer de los cientos de artículos que componen el *Diccionario* de Kittel, consiste en que las enseñanzas y el lenguaje del Nuevo Testamento, incluyendo las enseñanzas y el lenguaje del propio Jesús, no pueden entenderse si los apartamos del contexto del judaísmo» (J. PELIKAN, *Jesús a través de los siglos,* 286-287).

195. «Se estima que Jesús pertenece al judaísmo iniciado con el segundo templo, tras el retorno del exilio, que se concluye con la destrucción del tercer templo el año 70 d. de C. El judaísmo posterior, iniciado con el predominio fariseo y el concilio judaico de Jamnia, pertenece a otra época y, en cierto modo, pervive tras dos milenios de existencia» (A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 442).

196. Lc 7, 20; Mt 11, 3.

ranza mesiánica, inevitablemente, nos conduce a Jesús; pero en este tema, tanto judíos como cristianos, han de revisar sus planteamientos[197]. Tanto la reflexión teológica, como los descubrimientos citados han favorecido que determinados estereotipos –por ejemplo, el del mismo Mesías[198]– no signifiquen nada en una investigación responsable y hayan planteado un nuevo desafío a los especialistas, deseosos de no incurrir de nuevo en los errores del pasado, presentando a un Jesús que estuviera en contra del judaísmo[199].

Desde este diálogo, el judaísmo se ha forjado una imagen de Jesús más a su gusto: un rabino que decía cosas maravillosas y con el que el judaísmo se puede identificar; le han descubierto como parte de su historia[200]. Pero también ha servido al cristianismo para tomar conciencia de sus raíces judías. Sin duda alguna, hay algo en lo que tanto judíos como cristianos coinciden: Jesús fue un hebreo que vivió en Palestina antes de que los romanos destruyeran el Templo en el año 70; su pensamiento se forjó en el ámbito de las corrientes dinámicas del judaísmo; y fue un hebreo devoto, observante de las fiestas, que visitaba el Templo, al que él mismo denominó «la casa de mi Padre» (Jn 2, 16)[201].

Han contribuido de forma decisiva a esa reinserción de Jesús en el judaísmo del siglo I, los trabajos sobre Jesús publicados tanto por autores judíos como cristianos[202]. A la obra ya clásica de J. Klausner publicada en hebreo en 1922, cuyo título en la traducción española es *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus*

---

197. Respecto a la esperanza mesíanica puede verse: PETUSCHOWSKI, «La esperanza mesiánica en el judaísmo», 259-265; J. MOLTMANN, «La esperanza mesiánica en el cristianismo», 265-273. Sobre el diálogo entre judíos y cristianos cfr. ID., *El camino de Jesucristo,* 53-64; ID., *Cristo para nosotros hoy,* 91-106.

198. I. KNOHL se propone en su libro *El mesías antes de Jesús,* mostrar que Jesús se consideró a sí mismo el mesías, y que creyó verdaderamente que este personaje sería rechazado por el pueblo, condenado a muerte y que resucitaría al tercer día, precisamente porque se creía que eso era lo que le había sucedido a un dirigente mesíanico que había vivido una generación antes de Jesús. Precisamente, este mesías ajusticiado es –en opinión de Knohl– el eslabón perdido que faltaba para comprender cómo el cristianismo surgió del judaísmo (*Ibid.*, 23 y 25-46).

199. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 63-64.

200. «El judaísmo distingue así al Jesús de la historia, al que no lo concibe fundando una nueva religión, sino reformando una existente, la judía, frente al Jesús de la Iglesia. Al primero le honra y estima, lo considera incluso como profeta; al segundo, el judaísmo lo respeta en cuanto que apuntala y sostiene las grandes enseñanzas del judaísmo. De esta manera, el cristianismo es una continuación del judaísmo, una religión que ha de ser respetada por traer (una buena parte de) la Torá a las naciones del mundo» (J. NEUSNER, «Judaísmo y cristianismo», 41).

201. Cfr. El prólogo a la obra de J. CHARLESWORTH, *L'ebraicità di Gesù;* G. SEGALLA, «La verità», 472.

202. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 38; A. GARCÍA MORENO, *Jesús el nazareno,* 29; E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 28-30.

enseñanzas[203], le han seguido estudios importante de otros autores: M. Buber[204], Schalom Ben Chorin[205], P. Lapide[206], H. Falk[207], D. Flusser[208], Hans Küng[209], F. Mussner[210], G. Vermes[211], E.P. Sanders[212], J.H. Charlesworth[213].

Es claro que cuanto mejor se conozca el variado y complejo mundo del judaísmo del siglo I y los métodos de la exégesis judía, mejor se conocerá al Jesús histórico. Ahora bien, no se debe olvidar lo distintivo de la predicación de Jesús y de su persona, que dio lugar a algo más que una secta o grupo judío[214].

---

203. Podemos considerar a Klausner como el precursor de este intento. Su obra en castellano se publicó en Barcelona en 1989.

204. *On the Bible,* New York 1982; *Eclipse de Dios,* Salamanca 2003.

205. *Bruder Jesu. Der Nazarener in jüdischer Sicht,* Múnich 1973.

206. *Der Rabbi von Nazaret,* Tréveris 1974.

207. *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewishness of Jesus,* New York 1985.

208. *El cristianismo, una religión judía,* Barcelona 1995; *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Madrid 1975.

209. *El Judaísmo. Pasado, Presente, Futuro,* Madrid 1991.

210. *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeocristiano,* Salamanca 1983.

211. *Jesús el Judío. Los evangelios leidos por un historiador,* Barcelona 1977; *Jesus and the World of Judaism,* London 1983; *La religión de Jesús el judío,* Madrid 1996.

212. *Jesus and Judaism,* London 1985.

213. *Jesus within Judaism,* New York 1988. Como se puede apreciar, con este título, el autor trata de responder a la obra de E.P. Sanders. No se trataba de hablar de «Jesús y el judaísmo» sino de «Jesús en el judaísmo».

214. Cfr. T. SÖDING, «Con lo judío», 197-210; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 27; A. VARGAS-MACHUCA, «La investigación actual», 57.

CAPÍTULO II

TIPOLOGÍA DE LAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN LA *THIRD QUEST*

En el capítulo anterior nos hemos centrado en describir el ambiente, la atmósfera en la que surge la *Third Quest*. Han sido planteados los factores que, de una manera u otra, influyen en esta tercera etapa. Algunos de ellos llegan a estar tan diseminados en el ambiente que se convierten en mentalidad común. Y eso se expresa en el pensamiento de los autores, aunque no recurran a citar la fuente que los origina.

El capítulo que ahora presentamos nos centra ya en buscar una posible clasificación, más pormenorizada, de las distintas corrientes de pensamiento en las que se expresa esta tercera etapa de la investigación sobre el Jesús histórico. Se trata de una empresa difícil, pues la *Third Quest* adolece de la misma fragmentación que la postmodernidad, época en la que ha surgido.

I. UN INTENTO DE CLASIFICACIÓN

Sabemos que la *Third Quest* nace en los Estados Unidos de América desvinculada casi completamente del ámbito eclesiástico y su hábitat es el mundo académico y mediático. En la exégesis germana, por su parte, se continúa con el estilo tradicional; de hecho, el desconocimiento recíproco entre la investigación anglosajona y la germana es muy notable. Sirva como ejemplo que el libro de J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia,* no menciona a ninguno de los autores norteamericanos que están trabajando sobre el Jesús histórico[1]. Aquí encontramos, pues, una primera distinción: entre la investigación efectuada en Norteamérica y la investigación germana. Nuestro estudio se centra, preferentemente, en el mundo anglosajón, aunque, claro está, no es óbice para que, llega-

1. Esto mismo lo corrobora también R. AGUIRRE, «Estado actual», 442.

da la ocasión, se haga referencia a la investigación germana, de modo especial a la obra de Theissen.

Los autores, cuya clasificación vamos a procurar, muestran puntos de vista diversos y contrarios no sólo a la hora de hacer un retrato sobre el Jesús histórico, sino también en el modo como se aproximan a él, esto es, en función de los métodos de análisis empleados: literarios, históricos, antropológicos, sociales; pero varían, además, en función de las fuentes históricas empleadas. Evidentemente, los datos nuevos que nos aportan los descubrimientos de Qumrán y de Nag Hammadi, juntamente con la arqueología, abren nuevas perspectivas. Pero los avances importantes en el conocimiento de la historia se producen, no tanto por la acumulación de más datos, cuanto por la utilización conveniente de las categorías interpretativas adecuadas. La aplicación de todo esto lleva a una proliferación de imágenes sobre Jesús[2], diversificación que se podrá encontrar incluso en un mismo autor, si bien, tratando de hacer prevalecer una imagen sobre las otras.

Visto lo cual, vamos a reflejar, en primer lugar, las clasificaciones que algunos estudiosos del tema han realizado. En un segundo lugar, presentaremos la clasificación que sostenemos en este trabajo.

1. Algunas propuestas de clasificación

Encontramos clasificaciones muy diversas. Los resultados van a depender del punto de partida de quien hace la clasificación. Algunos estudiosos han considerado que la clasificación debe hacerse en función de como los autores han presentado la imagen de Jesús; otros, según la contextualización de Jesús en su ambiente socio-histórico se haya entendido desde una interpretación sapiencial o escatológica; los hay también que han realizado la clasificación en función de las fuentes históricas utilizadas por los autores; otros, según el método que se haya empleado con las fuentes; también encontramos clasificaciones en función de la imagen que los autores se han forjado de la Galilea del siglo I. Veamos algunas de ellas.

R. Aguirre[3] sostiene que las diferencias que los autores tienen sobre el Jesús histórico están íntimamente relacionadas con las distintas imágenes que se ha-

2. «Los investigadores actuales ofrecen siete imágenes distintas del Jesús histórico: Jesús, un judío marginal; un profeta escatológico; un profeta del cambio social; un sabio o la sabiduría de Dios; un hombre del espíritu; un filósofo cínico itinerante y un campesino judío» (A. PRAGASAM, *La búsqueda,* 109). Cfr. también J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 215).

3. Cfr. R. AGUIRRE, «El Jesús histórico a la luz», 9.

cen de la Galilea del siglo I. Así, por ejemplo, Sanders se imagina una Galilea pacífica y con pocas diferencias religiosas con Judea; Freyne presenta una Galilea muy convulsionada por las dificultades económicas y por el proceso de urbanización; Crossan y Mack subrayan especialmente la helenización de la región y la influencia en ella de los filósofos cínicos.

G. Barbaglio[4] hace la distinción entre autores que hacen una interpretación sapiencial y los que hacen una lectura escatológica; no obstante sostiene que todos parten de una contextualización de Jesús en el terreno judío. Por lo que respecta a la valoración que se hace de las fuentes, afirma que no se da una orientación común: por una parte el *Jesus Seminar,* que pone sobre los Evangelios canónicos el Evangelio apócrifo de Tomás, y, por otra parte, los que exaltan los Evangelios sinópticos como fuente cristiana y conceden, además, entre la literatura no cristiana, un gran peso a los escritos judíos de marca rabínica, apocalíptica, qumránica y seudoepigráfica. Entre estos últimos indica a Vermes y Sanders.

E. Bueno de la Fuente[5] señala cuatro imágenes distintas de Jesús para hacer la clasificación de los autores: judío marginal, profeta escatológico, un carismático, miembro activo de los movimientos más comprometidos social y políticamente de la época.

R.A. Kereszty[6] distingue tres grupos: el primer grupo formado por el *Jesus Seminar* y los que siguen el camino que traza este colectivo; el segundo grupo constituido por los teólogos de la liberación tanto en su vertiente económico-social como feminista; y el tercer grupo en el que se integran los que ubican a Jesús en el judaísmo.

R. Martin[7] clasifica a los autores según las fuentes que utilizan y el método que emplean con ellas. Así, distingue entre conservadores (Sanders y Meier) y liberales (Fiorenza y Crossan)[8]. Además hace una distinción entre Borg y Wright en función del uso metodológico que hacen del encuentro entre historia y teología[9].

---

4. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 38-40.
5. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras,* 35-36.
6. Cfr. R.A. KERESZTY, *Jesus Christ,* 11.
7. Cfr. R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* XIV-XV.
8. Cfr. R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* 49-95.
9. Cfr. R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* 121-141

S. Pié-Ninot[10] distingue dos grandes tendencias: la primera, la más «radical», tiene como signo público más divulgado al *Jesus Seminar,* y resaltarían también Crossan, Borg, entre otros; la segunda, más «moderada», aunque dispersa, acentúa la relación interna entre Jesús y el judaísmo. En esta segunda tendencia incluye, entre otros, a Sanders, Meier, Theissen.

X. Pikaza Ibarrondo[11] divide en siete las aportaciones que considera más significativas de la exégesis actual: profeta, carismático, sabio, mesa común, controversia sobre la familia, disputa sobre la ley e identidad judía, y la muerte de Jesús.

G. Theissen[12] sostiene un doble factor de diferenciación: una imagen no escatológica de Jesús (Mack, Crossan) y una imagen escatológica que sitúa a Jesús en el centro del judaísmo, cuya restauración esperaba (Sanders, y el mismo Theissen-Merz).

B. Witherington III[13] hace una clasificación según la imagen de Jesús que presentan: El Jesús «cabeza parlante» (*Jesus Seminar);* Jesús el filósofo cínico itinerante (Crossan, Mack, Downing), Jesús, hombre del Espíritu (Borg, Vermes, Twelftree); Jesús profeta escatológico (Sanders, Casey); Jesús profeta del cambio social (Theissen, Horsley, Kaylor); Jesús el mago (Fiorenza, Witherington); Jesús: ¿judío marginal o mesías judío? (Meier, Stuhlmacher, Dunn, Jonge, Bockmuehl, Wright).

El abanico de posibilidades es grande. Es más, nos atrevemos a decir que, dada la proliferación de obras escritas, nadie puede conocer todos los trabajos realizados por autores de la *Third Quest* sobre la figura del Jesús histórico; y llegar a una objetividad para su valoración es, además, difícil, pues no existe objetividad total en este campo[14].

2. Nuestra propuesta de clasificación

Para la clasificación que hacemos y proponemos, partimos de una realidad constatada: no hay estudio histórico que sea aséptico y neutral[15]; siempre inter-

---

10 Cfr S PIE-NINOT, *La Teología Fundamental,* 347-351

11 Se produce una evolución en su modo de clasificar que le lleva a sintetizar el material en siete apartados Dicha evolucion se puede apreciar comparando sus reflexiones entre *El Jesús histórico,* 87 90, y *La nueva figura de Jesús,* 330 335 Este segundo, por ser el último, es el que indicamos

12 Cfr G THEISSEN – A MERZ, *El Jesus histórico,* 28

13 Cfr B WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 42-232

14 Cfr X PIKAZA, *La nueva figura de Jesús,* 325-330

15 Cfr R AGUIRRE, *Del movimiento,* 20, J P MEIER, *Un judío marginal Tomo I,* 32-34, G THEISSEN, *La religión,* 9

viene la subjetividad del historiador, que enfoca el material desde una perspectiva determinada y sitúa los datos en un horizonte de comprensión concreto. Y esto se produce con una incidencia mayor cuando lo que se trata de estudiar es una realidad interpelante y de honda significación posterior.

Las preguntas que nos formulamos son: ¿qué principio programático mueve a los autores de la *Third Quest*?, ¿en función de qué prejuicio acuden preferentemente a unas fuentes históricas y no a otras?, ¿qué les mueve a utilizar un método determinado y no otro?

Y consideramos que el principio programático que orienta todo el trabajo histórico de dichos autores parte de una cuestión simple: intentar responder a esta época presente[16]; hay un interés social detrás de la investigación que se viene realizando. Decíamos en el primer capítulo que vivimos inmersos en el final de una época y en la incertidumbre por la nueva época que emerge en el horizonte. Esto lleva a querer tener una «clave para descifrar» el significado de la existencia. Los cristianos van a volver la mirada sobre Jesús de Nazaret –dada la creciente ola de fundamentalismo religioso con base cristiana, y el repliegue de muchos en una religión intimista– para descubrir en él dicha clave interpretativa. Pero esta vuelta a Jesús no se hace teniendo a Dios como un dato obvio, sino que el dato que se tiene como concreto e indiscutible es la realidad social que se está viviendo[17]. Se trata, pues, no de una vuelta teológica, sino antropológica[18].

---

16. En el primer capítulo hemos reflejado las peculiaridades que influyen en la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico. Recordamos algunas de ellas: la *Third Quest* surge en una sociedad del bienestar en crisis económica, política, de valores y con un universo cultural que esquiva las respuestas de sentido (estamos inmersos en una crisis de referentes significativos que den sentido a la vida del hombre); el pensamiento contemporáneo viene marcado por la fragmentación que la postmodernidad ha producido; el final de la metafísica ha llevado al pragmatismo, esto es, se elimina la trascendencia y se cae en el círculo de lo inmediato (la pregunta que el ser humano se va a plantear ahora no es por la esencia de las cosas, sino por el uso que pueda hacer de ellas); la religión ha sido relegada al ámbito de lo privado, produciéndose un rechazo de las instituciones religiosas, especialmente del cristianismo; sin embargo aparece una nueva sensibilidad religiosa (*Nueva Era*) que se puede traducir en una espiritualidad sin religión o en un trascender sin Transcendente. Pero hay también elementos positivos: el redescubrimiento del otro, y por consiguiente de la solidaridad y el voluntariado; la consecución de unas condiciones de vida más humanas; y la búsqueda de un sentido para lo que acontece.

17. Cfr. R.A. KERESZTY, *Jesus Christ*, 11-12.

18. «Marcados por el esquema dualista, increyentes y muchos creyentes no han sido evangelizados por esa novedad de Jesucristo confesada en la fe de la Iglesia. Para defender la libertad y autonomía humanas muchos combaten o abandonan a Dios y a la religión, que para ellos son sinónimo de poder impositivo desde fuera y deshumanización intolerable. No pueden soportar a una divinidad que no les deja ser personas ni gestionar la creación por su propia cuenta. (...) Hoy ese mismo empeño por defender lo humano se manifiesta en la indiferencia religiosa cada vez más notoria en nuestra sociedad. (...) Leyendo lo que, durante los últimos años, viene sucediendo dentro de nuestra comunidad católica, se ve que no resulta fácil en la práctica vivir esa unión entre lo divino y lo humano que los cristianos celebramos en la encarnación» (J. ESPEJA, *Jesucristo*, 25-26).

Ahora bien, una situación social determinada señala las posibilidades de respuestas que puede encontrar, pero no determina cuál ha de ser esta respuesta. Por ello, ante una misma situación se dan varias respuestas posibles. Lo que explica que al volver al pasado para encontrar una clave interpretativa desde Jesús de Nazaret, se den varias imágenes distintas del mismo Jesús. También él, en su tiempo, dio una respuesta –la proclamación del Reino de Dios– a la situación social que se vivía en Palestina en el siglo I; y esta respuesta que Jesús da es inseparable de su personalidad y de su propia experiencia[19]. Por consiguiente, la búsqueda de significación para el presente recurriendo al pasado puede no aportarnos soluciones a los problemas actuales, incluso más bien podría resultar algo en sentido contrario: que nos quitase las soluciones con que creíamos contar.

A esto se añade la práctica difícil de tantos creyentes que buscan críticamente su camino como comunidad eclesial y el hecho de que para muchos contemporáneos innegablemente la Iglesia resulta, al menos en apariencia, más un obstáculo que una ayuda para la apertura al misterio de Dios[20]. Desde ahí, lo que se pretende en ocasiones es deslegitimar la Iglesia actual como tergiversadora de los orígenes de Jesús, y presentar una relatividad en las expresiones –conceptuales y organizativas– y nos hace ver posibilidades latentes del pasado, muchas veces sofocadas[21].

Y en esto sí encontramos un aire de común familia en los autores de la *Third Quest:* no hay un objetivo primariamente teológico sino más bien un interés histórico-social, apareciendo un Jesús con actitudes contraculturales; y se va a ampliar la panorámica de fuentes históricas que se van a utilizar –gracias a los descubrimientos de Qumrán y Nag Hammadi–, frente a las usadas en las etapas anteriores[22].

---

19 Cfr R AGUIRRE, *Del movimiento,* 71

20 Cfr *Ibid*, 22 «No les es posible [a un número de personas cada vez mayor] apoyarse única mente en la autoridad de las Escrituras, los apóstoles, la iglesia, al menos no sin inquirir cómo se cons tituyó esa autoridad y qué es lo que le da legitimidad Vuelven a plantearse las viejas cuestiones, las que fueron objeto de grandes debates en los primeros tiempos del cristianismo ¿Cómo hay que entender la resurrección? ¿Qué hay de la participación femenina en los cargos sacerdotales y episcopales? ¿Quién era Cristo y cómo se relaciona con el creyente? ¿Qué similitudes hay entre el cristianismo y las otras religiones del mundo?» (E PAGELS, *Los evangelios gnósticos,* 204-205)

21 «Durante la formación del cristianismo, surgieron conflictos entre, por un lado, aquella gente inquieta, inquisitiva, que señalaba una senda solitaria de autodescubrimiento y, por otro, el marco institucional que daba a la gran mayoría de la gente una sanción religiosa y una dirección ética en sus vidas cotidianas ( ) El cristianismo gnóstico no puedo con la fe ortodoxa, ni en lo que se refiere al amplio atractivo popular de la ortodoxia, ( ) ni en lo que respecta a su organización efectiva Ambas cosas han asegurado su supervivencia a través de los tiempos Pero el proceso de instauración de la ortodoxia excluyó todas las demás opciones El gnosticismo, que ofrecía alternativas a lo que se convertiría en el empuje principal de la ortodoxia cristiana, fue suprimido, con lo cual la tradición cristiana resultó empobrecida» (E PAGELS, *Los evangelios gnósticos,* 203 204)

22 Cfr S PIE-NINOT, *La Teología Fundamental,* 351

Sin embargo, aunque se den estos dos elementos comunes a toda la investigación y la fecha de arranque esté en 1985, año en el que –como ya indicábamos en su momento– el *Jesus Seminar* inicia su labor y Sanders publica su libro *Jesus and Judaism,* sí hablamos de dos fases distintas, aunque simultáneas en el tiempo. ¿Por qué? Pues porque la primera fase –que se inicia con la tarea del *Jesus Seminar*–, aun teniendo presente los puntos dichos, va a continuar con el método literario propio de la *New Quest*, intentando rastrear la autenticidad histórica de las palabras de Jesús[23] y aplicando el criterio de «desemejanza»[24]. La segunda fase, que se inicia con Sanders, tratará de ubicar a Jesús en el judaísmo y empleará los métodos provenientes de la sociología y las aportaciones de la antropología cultural; el criterio metodológico que en general se usa es el denominado «criterio de plausibilidad histórica». No obstante, dentro de esta segunda fase, encontramos dos tendencias distintas[25].

A especificar más la clasificación de las dos fases de la *Third Quest* dedicamos los apartados siguientes del capítulo.

II. PRIMERA FASE: *JESUS SEMINAR* Y SUS COLABORADORES

1. Singularidades de la fase

Se parte de una *precomprensión filosófica*[26]: creer que no es posible una «intervención» de Dios en la historia y que, por tanto, no hay posibilidad de discernir acontecimientos críticamente e históricamente fiables, que pueden a su vez estar «abiertos» a tal intervención. Subyace, por tanto, una ideología de la «secularización» y un proceso de coloreado de los datos históricos para que encajen con este ideal[27].

El desarrollo de esta planteamiento lleva consigo dos puntos programáticos: por una parte, liberarse de la neo-ortodoxia y del Jesús escatológico; por otra parte, tomar como punto de partida fundamental de su estudio la tradición de que Jesús no fue el primer cristiano, al heredar de la *New Quest* el criterio de «desemejanza».

---

23. Así se pronuncia Crossan, uno de los autores que clasificamos dentro de esta primera fase: «Por diversos que sean los modelos antropológicos, no pueden oscurecer el hecho de que cualquier estudio en torno al Jesús histórico se sostiene o se cae por su propio peso dependiendo del modo en que se trate el nivel literario del propio texto» (J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 26).

24. Cfr. D.L. BOCK, «Las palabras de Jesús», 136-138; R. TREVIJANO, *La Biblia,* 369.

25. En el anexo que figura al final de la presente tesis se ofrece un esquema gráfico de la clasificación que proponemos.

26. Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 349.

27. Cfr. R. TREVIJANO, *La Biblia,* 369.

Para justificar tal pretensión, las fuentes que se van a elegir son principalmente las no canónicas, es decir, se va a prestar una atención exclusiva a la tradición de «dichos» –fuente Q–, y a los libros apócrifos, especialmente el *Evangelio de Tomás*. Esto llevará consigo el que se utilice un método literario que le facilite la búsqueda de las palabras auténticas de Jesús[28]. Resultado de esto: considerar que no pertenecen a Jesús todos los dichos que hablan de un Reino de Dios futuro; y se procede a una desapocaliptización total de su mensaje[29]. El modo de eliminar todo el elemento futurista de Jesús supone violentar mucho los textos.

La imagen de Jesús que va a reflejar este modo de proceder lleva a una visión un tanto fundamentalista y escéptica respecto al «significado» de Jesús, que es visto como un «sabio» –o un crítico o un filósofo cínico– totalmente «secularizado», ya que se le excluye la dimensión escatológica. Al despojar a Jesús de su judaísmo le acaban despojando de su religión. Es, de este modo, un Jesús no judío[30], demasiado emparentado con el pensamiento griego y desconociendo el mundo de esperanzas del judaísmo popular de la época.

2. Cavilaciones de los autores

2.1 Jesus Seminar: Jesús, un «cabeza parlante»[31]

Entre los autores de esta fase hemos de destacar en bloque a los miembros del *Jesus Seminar*[32]. Se trata del foro de discusión e investigación que ha contribuido a reavivar el interés por el estudio de la figura de Jesús. Ha alcanzado

---

28. «Si nos preguntamos cuáles de las palabras puestas en labios de Jesús se remontan realmente al Jesús histórico, siempre es posible, cuando menos, presentar un inventario reconstruido» (J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 12).

29. En lo que sí pueden tener razón es en compensar la imagen excesivamente apocalíptica del Jesús histórico que ha dominado en la investigación desde Schweitzer.

30. «Cuantos hoy prefieren iniciar la reconstrucción del Jesús histórico privilegiando fuentes que no son la tradición canónica imaginan un Jesús más helenista universal que judío sectario, más moralista popular que profeta de Dios, más filósofo que creyente, menos asceta que *bon vivant*. No es casual que insistan en el grado, extenso e intenso, de helenización que sufría la Galilea en tiempos de Jesús, ni sorprende que nieguen a Jesús conciencia y mensaje escatológico o interés alguno en las cuestiones sociales de su tiempo» (J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 230).

31. Para la imagen resultante de Jesús que figurará en cada epígrafe junto al autor o autores que la justifican, seguimos, en mayor o menor medida, la clasificación realizada por B. Witherington III en su libro *The Jesus Quest*.

32. Muchas obras se han dedicado a estudiar a este colectivo. Nosotros hacemos referencia a las siguientes: la obra completa de M. WILKINS – J.P. MORELAND (eds.), *Jesús bajo sospecha*; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 42-57; R. AGUIRRE, «Estado actual», 443-445; A. VARGAS-MACHUCA, «La investigación actual», 58-62; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 99-101; J.P. MEIER, «The Present State», 459-460; T.P. RAUSCH, *Who is Jesus?,* 16-20; J.R. MARTÍNEZ VILLAMIL, *El problema de Jesús II* y *III*.

una importante notoriedad pública y corre el peligro de que sus posturas se identifiquen simplemente con la *Third Quest,* lo que sería erróneo e injusto[33]. Es tal dicha notoriedad que la Revista *Time* (8 de abril de 1996) dedica la portada y un largo artículo[34] al mencionado colectivo.

Uno de sus propósitos es dar a conocer los resultados de su investigación a los medios de comunicación para contrarrestar el influjo del fundamentalismo, tan extendido en los Estados Unidos de América.

Fue constituido en 1985 en California, bajo la dirección de Robert Funk, principalmente, y de John Dominic Crossan. Lo forman setenta y cuatro miembros, entre biblistas e investigadores norteamericanos del sector liberal de la teología moderna[35]. El colectivo se ubica al margen de toda adscripción confesional y lo que pretenden es identificar, de entre los escritos de los Evangelios y otras fuentes cristianas primitivas, la información fidedignamente histórica que se remonta a la persona real (histórica) de Jesús. Para ello se intercambian los resultados de sus investigaciones y algunos de ellos se reúnen dos veces al año para, tras discusiones previas, proceder a votaciones con el fin de decidir acerca de la historicidad de los dichos de Jesús, separadamente considerados.

Parten en su investigación de una premisa antisobrenaturalista[36]. Dicho de otra manera, a lo que no es posible *a priori* hay que buscarle una explicación ra-

---

33. La representatividad de este grupo en el seno de la *Third Quest,* pese a que a él pertenecen autores tan significativos como Borg, Mack y Crossan, es más bien limitada. De hecho, algunos de los más destacados escrituristas norteamericanos –R.E. Brown o J.A. Fitzmyer, por ejemplo– no figuran en sus filas. Pero esto no quiere decir que no formen parte de esta tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico. En opinión de T.P. RAUSCH, «In spite of their rejection of eschatology, I prefer to identity the seminar members with the *Third Quest* because their interests are strictly historical rather than theological, though I grant some genunine religious interests on the part of Borg» (*Who is Jesus?,* 17).

34. En este artículo, firmado por D. Van Biema, se llega a afirmar que sería difícil encontrar un solo periódico norteamericano que a apartir de la década pasada no se haya referido a las tareas del *Jesus Seminar.*

35. Sus nombres, cargos y titulaciones aparecen en un apéndice en R.W. FUNK – R.W. HOOVER, (eds.), *The Five Gospels,* 533-537. «En su seno predominan profesores y estudiantes de *The Claremount Graduate Schools* y están ausentes muchos de los más renombrados escrituristas estadounidenses. También es notable que se da un lista de 74 miembros del seminario, pero los participantes en las reuniones semestrales de votación oscilan entre los veinte y veintisiete» (R. AGUIRRE, «Estado actual», 445). Véase también J.R. MARTÍNEZ VILLAMIL, *El problema de Jesús II.*

36. El naturalismo implícito de la metodología del *Jesus Seminar* se deja entrever en la Introducción a *The Five Gospels,* donde afirman que se ponen del lado de Strauss: «la distinción entre el Jesús histórico (...) y el Cristo de la fe» es el primer pilar de «la sabiduría de la investigación» y de «la crítica bíblica moderna» (pp. 2-3). Téngase también en cuenta que el colectivo del *Jesus Seminar* niega la posibilidad de que el Jesús resucitado sea una figura histórica, y lo hace, no sobre la base de evidencias, sino *por definición:* «Por definición, las palabras que se atribuyen a Jesús después de su muerte no cuentan con la verificación histórica» (R.W. FUNK – R.W. HOOVER, [eds.], *The Five Gospels,* 398; la traducción del texto es nuestra).

cional (natural, materialista). Así lo hacen, por ejemplo, con las narraciones de los milagros[37]. Pero parten, además, de otro *a priori*: descartar la fiabilidad histórica de la narrativa de los Evangelios[38].

Fundamentados en sus precomprensiones, dan mucho valor al *Evangelio de Tomás* y a la fuente Q[39]. Los evangelios canónicos son descuartizados por el método que aplica el *Jesus Seminar.*

La metodología empleada para determinar la autenticidad[40] de los dichos de Jesús es muy peculiar: después de discutir sobre uno de los dichos, proceden a su votación para determinar el grado de historicidad[41]. Para ello introducen en un cubo abalorios –canicas, cuentas– de colores diversos. Cada color expresa el valor histórico distinto que se le concede al dicho que se somete a consideración. Los abalorios son de cuatro colores[42]: rojo, para expresar que el dicho indudablemente se considera de Jesús; rosa, en el caso de que se considere que Jesús dijo algo así; gris, para lo que se tiene por no propio de Jesús, pero las ideas contenidas en el dicho sí son de Jesús[43]; negro, por último, para sostener que Jesús no dijo eso y que el dicho en cuestión representa la perspec-

37. Véase el comentario que sobre este punto hace G.R. HABERMAS, «¿Hacía Jesús milagros?», 165-193.

38. «Los miembros del *Seminario* no creen que los Evangelios, tal y como los tenemos, correspondan a la existencia original e histórica de Jesús. En su opinión, tan sólo una parte de ellos lo son» (J.R. MARTÍNEZ VILLAMIL., *El problema de Jesús II*).

39. Cfr. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 48-52. «El *Jesus Seminar* acepta la teoría de las dos fuentes y ve, por tanto, a Marcos como fuente de Mateo y Lucas, pero lo considera tardío y de poco valor. Las fuentes fundamentales para determinar la enseñanza de Jesús son, por tanto, Q y el *Evangelio de Tomás,* críticamente considerados» (R. AGUIRRE, «La "Tercera Búsqueda"», 75-76). Hay que tener presente que los miembros del grupo ignoraron las Cartas Apostólicas, aún cuando algunas de éstas fueron escritas antes que los Evangelios. También hicieron caso omiso a la contribución de algunas fuentes extra-bíblicas sobre Jesús.

40. Sobre los criterios de autencidad y el uso que de ellos hace el *Jesus Seminar* cfr. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 46-48; D.L. BOCK, «Las palabras de Jesús», 135-142.

41. El proceso de votación del *Jesus Seminar* deja poco espacio para variaciones o probabilidades, y, más importante aún, produce un retrato de Jesús con el que ningún erudito concuerda completamente. No obstante, se percibe en este proceder una influencia de R. Rorty, cuyo pragmatismo –como expresábamos en el capítulo anterior– busca reducir la objetividad a solidaridad; el deseo de objetividad debe entenderse como deseo de ser persuasivos y alcanzar acuerdos no forzados.

42. Una versión breve de las descripciones aparece en R.W. FUNK – R.W. HOOVER, (eds.), *The Five Gospels,* 37: «Red: that's Jesus! Pink: Sure sounds like Jesus. Gray: Well, maybe. Black: There's been some mistake». «Los participantes votaban democráticamente sobre el valor histórico de cada uno de los dichos evangélicos, decidiendo por mayoría de votos y siguiendo una pauta de valoración de cuatro grados de juicio señalados con los colores rojo (auténtico: sólo el 18% de los dichos evangélicos y 26 parábolas debidamente expurgadas), rosa (probablemente Jesús dijo algo parecido), gris (Jesús no dijo eso, pero las ideas expresadas están cerca de las suyas) y negro (lo que pertenece por completo a la tradición protocristiana)» (G. BARBAGLIO, *Jesús,* 37).

43. Según esto, Jesús nunca pronunció sermones extensos, y nunca mantuvo un diálogo o una conversación controvertida con nadie. Cfr.. R.W. FUNK – R.W. HOOVER, *The Five Gospels,* 60, 70-71.

tiva o el contenido de una tradición tardía o diferente[44]. Y así con cada uno de los dichos de Jesús.

Los resultados de su trabajo fueron publicados en 1993 en el libro *The Five Gospels*[45], que se ha convertido en la obra insignia del *Jesus Seminar*. En este libro traducen los cuatro evangelios canónicos y el evangelio apócrifo de Tomás; y recogen el resultado final de sus votaciones –sin presentar el razonamiento de las discusiones previas a los votos– acerca de cada uno de los dichos de Jesús contenidos en estos textos. El libro causó un fuerte impacto en el mundo creyente norteamericano[46].

La imagen que resulta de Jesús es la de un hombre completamente natural, un maestro de sabiduría que pronunció lacónicas sentencias y contó ingeniosas historias; pero no era apocalíptico[47]. Su estilo de vida desinstalado y marginal recuerda al de los filósofos cínicos: enseñó y vivió formas subversivas de comportamiento que son aplicables también a nuestros días. Un Jesús que no se tuvo por Dios, que no vino a dar su vida en rescate y que no pretendía enseñar sobre sí mismo[48]. Al estar preocupado por el cambio social histórico, anunció el reino de Dios en el presente y no para el futuro; un reino posible para las experiencias humanas de sus conciudadanos.

El resultado es, pues, un Jesús «diferente»[49]; bastante limitado por la metodología empleada en la investigación; un Jesús del que cuesta entender qué

---

44. Toda expresión que no sea aforismo o parábola, no fue pronunciada por Jesús. Cfr. R.W. FUNK – R.W. HOOVER, *The Five Gospels*, 62, 461.

45. R.W. FUNK – R.W. HOOVER (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Autentic Words of Jesús*, New York 1993.

46. El reportaje de la revista *Time* (8 de abril de 1996) recoje la airada reacción del profesor de la Universidad de Emory, L.T. Johnson, y la crítica, más académica y científica, del profesor de Oxford, N.T. Wright.

47. «Una de las principales razones por las que los miembros de "El Seminario" creen que Jesús el sabio precede al Jesús apocalíptico es porque *están convencidos de que el* Evangelio de Tomás *contiene mucha información independiente sobre el Jesús histórico que es tan fiable, si no más, que la que aparece en los Evangelios canónicos*. Dicen que el Evangelio de Tomás está fechado entre el 50 y el 60 d.C., o sea, que es anterior a Mateo, Marcos, Lucas y Juan. El retrato que Tomás hace de Jesús es principalmente el de un maestro que difunde sabias aunque crípticas enseñanzas, pero que nunca se proclama como "el Hijo del Hombre", ni habla de temas apocalípticos o realiza hechos poderosos (precisamente porque este documento casi no contiene un marco narrativo que enlace las 114 intervenciones de Jesús)» (C.L. BLOMBERG, *¿Dónde empezar?*, 43).

48. «La tendencia cristiana de poner en boca de Jesús lo que dicha fe predica, pasa por alto el hecho de que él nunca dijo todo eso sobre sí mismo» (R.W. FUNK – R.W. HOOVER, *The Five Gospels*, 33; la traducción del texto es nuestra).

49. El Jesús que emerge por la metodología empleada en la investigación es, necesariamente, un iconoclasta por libre, aislado artificialmente de su gente y de sus Escrituras y artificialmente aislado del movimiento que él fundó. Más que un judío sería un representante de las ideas vanguardistas de hoy. Habría que preguntarse si la crítica de Albert Schweitzer a sus contemporáneos no se puede aplicar también a los miembros del *Jesus Seminar*. ¿A quién nos presentan: a Jesús de Nazaret o al Jesús de sus propias ideas preconcebidas? Cfr. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest*, 57.

hubo en su vida para que provocase tanta hostilidad entre las autoridades judías y romanas como para que su vida terminara en la cruz[50]. El Jesús del *Jesus Seminar* es despojado de su contexto histórico[51] y sus dichos son desarraigados de su contexto literario[52].

Podemos decir, con la expresión que usa Witherington, que se trata de un Jesús «cabeza parlante», un Jesús que no encaja bien en el contexto del judaísmo y cuya historia no podemos discernir[53].

Esta primera fase no se agota con los trabajos conjuntos de los miembros del *Jesus Seminar,* por lo que es obligado decir algo de las obras de los autores más representativos, pues acusan unas particulares características a las que atribuyen predominio.

2.2 J.D. Crossan: Jesús, un campesino mediterráneo judío

En los debates sobre el Jesús histórico, J.D. Crossan se ha convertido en referencia obligada[54]. Nosotros nos centraremos en una de sus obras: *El Jesús de*

---

50. «¿Cómo es posible que un simple narrador de parábolas y proverbios exasperara tanto a las autoridades romanas y judías hasta el punto de que lo ejecutaran de una forma tan expantosa? De nuevo, existe la opinión casi unánime de que Jesús murió en una cruz, y aquí también están incluidos algunos miembros de "El Seminario". Lo que ocurre es que ellos presentan a un Jesús excéntrico y pacifista, con un carácter que nunca hubiera provocado aquella hostilidad de las autoridades, ni mucho menos hubiera puesto su vida en peligro» (C.L. BLOMBERG, «¿Dónde empezar?», 41).

51. «La figura que presentan coincide más con la imagen de un filósofo itinerante grecorromano, un sabio cínico, o un gurú oriental y a esto hay que añadirle la rareza de que sólo hablara con frases breves, cínicas y crípticas. (...) Siempre que sus enseñanzas tienen un paralelo con las enseñanzas de otros maestros judíos de la Antigüedad, afirman que Jesús no pudo decir aquellas palabras y dicen que era un conocimiento que formaba parte del saber popular. (...) *Además de ignorar las raíces judías de Jesús, "El Seminario" pretende hacernos creer que los cristianos le "judaizaron" posteriormente*» (C.L. BLOMBERG, «¿Dónde empezar?», 40-41).

52. «Según ellos, Jesús nunca citó las Escrituras ni comparó su enseñanza con la ley de Moisés. Aunque en aquel entonces había muchos que se autoproclamaban como el Mesías, Jesús nunca lo hizo. Nunca se llamó a sí mismo "el Hijo del Hombre" (...). Jesús nunca predijo el futuro, no sabía de antemano que le iban a crucificar, y nunca habló del juicio de Dios (hubiera sido indigno de un sabio como él transmitir un mensaje tan horrible)» (C.L. BLOMBERG, «¿Dónde empezar?», 39-40).

53. Cfr. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 42.

54. Ha sido también uno de los autores más criticados. Se ha publicado en Estados Unidos un libro de debate entre especialistas sobre la obra de Crossan: CARLSON, J. – LUDWING, R.A. (eds.), *Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Dominic Crossan,* New York 1994. Otras duras críticas a la obra de Crossan las encontramos en el libro M. WILKINS – J.P. MORELAND (eds.), *Jesús bajo sospecha.* Como obras de referencia pueden verse: R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* 71-95; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 64-92; R. AGUIRRE, «Estado actual», 454-456; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 101-104; A. VARGAS-MACHUCA, «La investigación actual», 58-62; G. BARBAGLIO, *Jesús,* 36-37; J. MORRIS, «Can Christology?», 161-194; S. FREYNE, «La investigación», 67-68; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 231-234; J.R. MARTÍNEZ VILLAMIL, *El problema de Jesús III;* A. PRAGASAM, «La búsqueda», 113-114; J.P. MEIER, «The Present State», 459-460.

la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío[55]. Es un libro crítico y se aparta mucho de las premisas académicas que han imperado en la investigación sobre el Jesús histórico en la exégesis alemana desde Schweitzer. El autor basa su obra en investigaciones personales prolongadas y originales que ha ido realizando con anterioridad[56]. Uno de los aspectos más interesantes del libro es su carácter interdisciplinar: usa los recursos de la antropología cultural y los combina con los resultados de las investigaciones históricas y de la crítica literaria[57]. Por ello, el retrato que ofrece de Jesús está cimentado en una maquinaria crítica elaborada, abarcando respaldo antropológico, histórico y documental. De hecho, el subtítulo del libro es muy expresivo: «un campesino mediterráneo judío». Estas tres notas (campesino, mediterráneo, judío) son importantes para Crossan por el enfoque metodológico de facetas múltiples, que hace que los estudios actuales sobre Jesús presenten cierta novedad[58]. Siguiendo a otros autores que tienen en B. Malina su jefe de fila, considera que el Mediterráneo configuraba una región cultural, relativamente homogénea en el siglo I, dentro de la cual se inscribía el judaísmo y Palestina. La antropología nos descubre los valores centrales de ese mundo que hay que tener muy presentes para entender sin anacronismos los evangelios y a Jesús. Ahora bien, el modo en el que ha combinado todos estos elementos da un resultado que le hace meritorio de las duras críticas que le han realizado.

Problemas básicos los encontramos, en primer lugar, en la selección de fuentes históricas que hace Crossan para realizar el estudio. Utiliza solamente mate-

---

55. El título del original inglés es: *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, publicado en San Francisco el año 1991. La primera edición de su publicación en castellano se hizo con el título: *Jesús. Vida de un campesino judío*, (Barcelona 1994). Como se puede comprobar, la traducción del título al castellano dejaba fuera una nota importante: «mediterráneo». Esto se corrigió en la segunda edición.

56. En la bibliografía que aporta al final del libro hace referencia a las diez obras suyas que preceden al libro. Para ello véase J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida*, 526-527.

57. Cfr. R. AGUIRRE, «Estado actual», 454. «Seguramente, en este tratamiento metodológico y en el recurso a un análisis no puramente histórico ni literario está su mayor aportación a la ivestigación del Jesús histórico, que él ve más como reconstrucción, siempre abierta, que como búsqueda de alguien por definir» (J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 232).

58. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 67. «Jesús es un judío (habría que concretar que un judío galileo); como palestino forma parte de la cultura mediterránea y de sus valores antropológicos; y es un campesino, en el sentido de que fundamentalmente está enraizado en las categorías culturales del campo galileo y ve con mucho recelo el nuevo estilo de vida de las élites urbanas» (R. AGUIRRE, «Estado actual», 455). «Hay algunos que ven la cultura campesina de la antigua sociedad mediterránea como la influencia dominante en la Galilea de los tiempos de Jesús, con lo que se reduce decididamente el influjo apocalíptico judío, de modo que el anuncio del reino por Jesús tiene menos que ver con las aspiraciones específicamente judías y más con la clase de protesta social que podría brotar en cualquier cultura» (N.T. WRIGHT, *El desafío*, 33).

rial múltiplemente atestado; con una preferencia excesiva por las fuentes no canónicas tales como *Evangelio de Tomás, Evangelio de Pedro, Evangelio Secreto de Marcos,* el estrato más antiguo de Q, y, sobre todo, un hipotético *«Evangelio de la Cruz»* que el propio Crossan construye; niega valor histórico al *Evangelio de Marcos* y al relato de la pasión, que considera un midrás a partir de la reflexión del Antiguo Testamento[59]. En segundo lugar, encontramos problemas en la metodología. En la introducción al libro expone las opciones literarias de las que parte[60]. Para extremar el rigor de su trabajo ordena la tradición evangélica escrita en cuatro estratos según niveles de antigüedad[61], dando preferencia a Q, al *Evangelio de Tomás* y al *Evangelio de la Cruz,* que ha reconstruido desde el *Evangelio de Pedro*[62]; cuantifica el número de testigos independientes en cada estrato[63] y los agrupa por contenidos[64]; utiliza para su valoración una forma refinada de criterio de atestación múltiple; a continuación, interpreta el material así evaluado dentro del judaísmo del siglo I, recurriendo a modelos que trae de la antropología cultural y de la crítica histórica del mundo grecorromano[65].

El libro consta de tres partes. En la primera de ellas, *Un Imperio en manos de intermediarios*[66], presenta la situación de Palestina y del Imperio Romano, teniendo en cuenta, sobre todo, los valores específicos que lo configuraban como

---

59 La postura de J P Meier expresa un claro rechazo de los postulados de Crossan, cfr J P MEIER, *Jesus, un judio marginal Tomo I,* 159-160

60 Véase J D CROSSAN, *Jesús Vida,* 23-32 Y al final del libro presenta siete apéndices donde hace la sistematizacion de la clasificación (pp 489 522)

61 Al poner la clave en la historia de las tradiciones ha llegado a un inventario arbitrario de la estratificación cronológica de la tradición de Jesús, adelantando a un primer estrato de los años 30-60 textos como el supuesto «primer estrato» del *Evangelio de Tomás,*fragmentos de papiro como el *Egerton 2,* y el *Evangelio de la Cruz* Deja para un segundo estrato de los años 60-80, *Evangelio de los egipcios, Evangelio de Tomas* y una hipotética colección de diálogos incorporada en el *Diálogo del Salvador* Dada la metodología de la obra, tiene menos importancia la peculiar clasificación de los otros estratos, es decir, la cronología que atribuye al resto de la literatura cristiana primitiva El tercer estrato lo centraría en los años 80 120 y el cuarto en los años 120-150 Véase J D CROSSAN, *Jesús Vida,* 489-495

«El elenco de dichos de Jesús clasificados por estratos de antiguedad y por fuentes, que Crossan sistematiza en un apéndice al final de su libro, es sumamente útil, pero también muy discutible, porque supone numerosas opciones de crítica literaria, como, por ejemplo, sobre el valor que atribuye a varios textos apocrifos ¿Son realmente independientes de los canónicos los dichos del *Evangelio de Tomas* o del *Diálogo del Salvador* de Nag Hammadi?» (R AGUIRRE, «Estado actual», 446)

62 J D CROSSAN, *Jesus Vida,* 519 522

63 J D CROSSAN, *Jesús Vida,* 495-508

64 J D CROSSAN, *Jesús Vida,* 509-518

65 Cfr J MORRIS, «Can Christology?», 180-183, J J BARTOLOME, «La búsqueda», 231-232 , G BARBAGLIO, *Jesús,* 37 Una presentación del método y sus resultados realizada por el mismo Crossan puede verse en M J BORG (ed), *Jesus at 2000,* 21-53

66 J D CROSSAN, *Jesús Vida,* 35-126

un espacio cultural: los códigos de honor-vergüenza, las relaciones de patronazgo[67]. Describe una Palestina marcada por la convulsión política y la desigualdad social. En la segunda parte, *La mediación puesta en entredicho*[68], hace un análisis de las distintas respuestas o reacciones que la situación económica, política y social provocaba entre los judíos de Palestina. Diferencia entre movimientos populares de protesta, normalmente pacíficos; movimientos proféticos, que suelen reivindicar las tradiciones del éxodo; fenómenos de bandidaje y sublevaciones mesiánicas. Por último, en la tercera parte, *Un reino sin intermediarios*[69], aborda la vida de Jesús.

Presenta el Reino de Dios como centro de la predicación de Jesús; pero se trata de un Reino ya presente, del que elimina toda dimensión futura, sin intermediarios religiosos[70], puesto ya a disposición de los socialmente insignificantes, al margen de los poderosos[71]; un Reino que promueve una actitud contracultural, libre, socialmente crítica con la cultura convencional.

Siendo las masas campesinas su audiencia habitual, su enseñanza tuvo que ser concreta y apegada a la vida; de ahí que se centrara, según Crossan, en los milagros que gratuitamente hacía Jesús para el pueblo y en las oportunidades de

---

67. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús*, 36-37.

68. J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida*, 129-270. Es una parte fundamentalmente histórica en la que se hace un uso amplio y crítico de Flavio Josefo, interpretando los datos con frecuencia a la luz de la antropología y de la sociología.

69. J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida*, 273-477. Es la parte propiamente exegética, aunque siempre utilizando sugerencias de otras ciencias humanas. Esta tercera parte es la parte más importante, el capítulo clave del libro.

70. «Y, para no ser interpretado simplemente como un nuevo intermediario de un nuevo Dios, fue cambiando constantemente de lugar, sin establecerse en Nazaret ni en Cafarnaúm. No era ni un intermediario ni un mediador, sino un individuo que, paradójicamente, proclamaba que ni entre la humanidad y Dios ni entre los seres humanos entre sí debería existir este tipo de personajes. El milagro y la parábola, la curación y la comida estaban calculados para obligar a las personas a establecer un contacto físico y espiritual inmediato con Dios, y también un contacto físico y espiritual inmediato de los individuos entre sí. En otras palabras, lo que proclamaba Jesús era un reino de Dios sin intermediarios» (J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida*, 483).

71. El Jesús que presenta Crossan «No buscó la redención mesiánica, ni la salvación del mundo, sino el despliegue sincero, honrado, paradójico de los hombres y mujeres de su entorno. No se puede redimir a los demás, no hay cristología estricta. Lo único que pueden hacer los sabios es vivir con autenticidad, en clave de reino ya venido, en medio de esta tierra conflictiva, mentirosa, perversa» (X. PIKAZA, *Éste es el hombre*, 23). Se distancia, lógicamente, del Jesús escatológico, que anuncia el fin del mundo inminente, concepción que ha predominado en la investigación alemana. Crossan piensa que fue la primera comunidad cristiana, a raíz de la muerte de Jesús y de las experiencias pascuales, la que introdujo muchos textos apocalípticos y una fuerte tensión escatológica en unas tradiciones que anteriormente carecían de ella. Esto queda claramente visualizado en el apéndice IV, que recoge los dichos sobre el Hijo del hombre (cfr. J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida*, 512-513), y en el apéndice V, acerca del Reino de Dios (cfr. *Ibid.*, 514-517) y que ordena por estratos de antigüedad.

compartir la mesa[72]. Esto lo reflejará Crossan en el capítulo tercero[73] de esta tercera parte, en el que expone el autor en qué consiste positivamente el proyecto de Jesús. Jesús es un mago en el sentido que da a esta palabra la antropología cultural, como una forma disidente y popular de religión[74]. Por otra parte, en el hecho de acoger en la mesa a los enviados de Jesús se realiza la aceptación del Reino de Dios[75], que es un ideal de fraternidad, de ruptura de discriminaciones, de superación de la categoría del honor y de las relaciones de patronazgo, lo que resultaba radicalmente subversivo. El comer en común era una forma de vivir el reino que predicaba, radical en sus exigencias y universal en sus destinatarios. La estrategia de Jesús consistía en un igualitarismo radical tanto religioso como económico, decididamente opuesto a toda clase de jerarquía, incluida la de los padres hacia los hijos. Crossan tiene interés en dejar claro que su visión sapiencial y no apocalíptica del Reino de Dios[76] no implica que éste deje de tener una fuerte dimensión crítica.

La imagen que, por consiguiente, se desprende de Jesús, es la de un reformador político, dada su crítica social; su estilo de vida y el modo de predicar le asemejaban a los filósofos cínicos: en itinerancia permanente, se mantuvo dependiendo de cuantos curaba o predicaba[77]. Es presentado como un taumaturgo

---

72. «El Jesús histórico puso en cuestión las dos estructuras fundamentales de la antigua sociedad: las relaciones familiares y las relaciones políticas. Jesús practicaba un compañerismo de mesa abierta que da la bienvenida a los pecadores y a los cobradores de impuestos, y también –en la mesa y en una conversación de mesa– inicia la crítica de las relaciones dominantes y, consecuentemente, desata la batalla en su contra. La inminencia del Reino de Dios no apunta a una realidad más allá de esta vida. El advenimiento del reino florecerá en la mesa abierta de compañeros, hombres y mujeres, puros e impuros, esclavos y amos. Una misión rural que lleva a un movimiento comunitario, que a su vez socaba las relaciones familiares y políticas dominantes. Así es como Crossan reconstruye la predicación y la influencia de Jesús» (M. WELKER, «Quién es Jesucristo», 111).

73. Lleva por título *Magia y banquete*, pp. 352-408.

74. Para Crossan, la magia no tiene ningún sentido peyorativo y connota la idea de un poder que opera al margen de los canales religiosos oficiales y regulares (pp. 354-385).

75. Crossan hace un estudio muy interesante de los textos de envío en misión durante el ministerio terrestre de Jesús y analiza a la luz de la antropología qué significa acoger a un extraño para que participe de la propia mesa (pp. 385-408).

76. De hecho el capítulo en el que desarrolla el tema lo titula *El Reino y la Sabiduría* (pp. 313-351).

77. «El cinismo comportaba no sólo una teoría, sino también una práctica, no ya una postura intelectual, sino todo un estilo de vida totalmente contrario al núcleo cultural de la civilización mediterránea; un modo de presentarse y de vestir, de comer, de vivir y de relacionarse que proclamaba su desprecio por los conceptos de honra, de patrocinio y clientela. Los cínicos eran unos hippies en el mundo de los yuppies de la época augusta. Jesús y sus seguidores, aunque no Juan el Bautista y los suyos, encajan perfectamente en *este* escenario» (J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida*, 482). En su libro *Jesús. Biografía revolucionaria* –posterior al que comentamos y más divulgativo–, aclara Crossan algunos puntos de su pensamiento y matiza esta relación con los cínicos. Reconoce las grandes diferencias existentes y dice que no defiende una relación directa, pero que sí se da una respuesta similar ante parecidas circunstancias sociales. Quizá Jesús respondiera a la imagen propia de un cinismo campesino judío (pp. 140-141).

reconocido que realiza sus obras al margen de las instituciones aportando salud y bienestar y reintegrando en la sociedad a los excluidos; de este modo hacía accesible a todos un poder divino: por ello pudo ser considerado como mago[78].

Sobre la muerte de Jesús habría, en opinión de Crossan, poca información fidedigna, salvo que su muerte en cruz fue propiciada por una intervención suya, de palabra y obra, contra el templo[79]. El poder romano, tal y como lo pinta Crossan, no era ni despótico ni innecesariamente cruel, y no se entiende por qué iba a crucificar a un filósofo cínico. Ahora bien, los relatos de la pasión, muerte y resurrección que hay en los evangelios no se basan en reminiscencias históricas, sino que son relatos libres, basados en la Escritura, que sirven para atender las necesidades de la comunidad cristiana[80].

En opinión de Crossan, cuando el cristianismo intentó definir lo que significó Jesús, insistiría siempre en que era «totalmente Dios» y «totalmente hombre», es decir, que representaba la presencia inmediata de lo divino en lo humano. Por eso, no considera que haya contradicción alguna entre el Jesús histórico y su definición como Cristo, es decir, no se traicionó ninguna idea original al convertir en Cristo al Jesús histórico. Sí es cuestión distinta el que «se traicionara alguna idea cuando se puso a Cristo en manos de Constantino. Es muy posible que, en un gesto totalmente inadecuado y por demás desafortunado, la idea de Jesús como intermediario o intercesor facilitara ese paso»[81].

---

78. «El Jesús ofrecido por Crossan parece estar muy en contacto con las sensibilidades contemporáneas; Jesús parece ser, sorprendentemente, políticamente correcto. Este Jesús tiene más de un parecido con un radical salido de la década de los sesenta... El Jesús de Crossan tiene mucho de feminista en él... (...) Sean o no respaldados por una complicada metodología histórica, las vidas truncadas de Jesús todavía parecen decir más de sus autores que del Jesús histórico» (J.R. MARTÍNEZ VILLAMIL, *El problema de Jesús III*).

79. Cfr. J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 409-453. La tradición incluye la sepultura de Jesús, de la que Crossan hace caso omiso por conveniencia, sugiriendo que el cuerpo de Jesús fue devorado por los perros cuando estaba colgado de la cruz, de modo que no quedó nada que sepultar. Eso es lo que se deduce del capítulo 6 de su libro *Jesús. Biografía revolucionaria.*

80. Véase el comentario que a ello hace S. FREYNE, «La investigación», 67-68; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 233. «Aparte de sus debilidades metodológicas y sin ánimo de ser exhaustivo, menciono dos objeciones muy graves a la obra de Crossan. La primera, que presenta un Jesús muy poco judío. Expone profusamente los textos cínicos, pero para nada estudia la relación del mensaje de Jesús con la escatología judía, con la Ley o con las Escrituras. La segunda objeción se refiere a su consideración del relato de la pasión. Según Crossan, es un midrás realizado por la comunidad a partir de la reflexión sobre el Antiguo Testamento, pero desprovisto de valor histórico. La obra de Crossan adolece de una de las debilidades más graves que se le pueden reprochar a un estudio histórico sobre Jesús: la incapacidad de explicar históricamente la cruz» (R. AGUIRRE, «Estado actual», 456).

81. J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 485. «Quizá el cristianismo sea una "traición" inevitable y absolutamente necesaria a la figura de Jesús, pues, de no ser así, quizá todos sus seguidores hubieran muerto en las colinas de la Baja Galilea» (*Ibid.,* 486). En su libro *El nacimiento del cristianismo* (2002), aplica a los orígenes cristianos su visión sobre la misión de Jesús presentada en el libro que hemos comentado, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío.*

2.3 F.G. Downing y B.L. Mack: Jesús, un filósofo cínico itinerante[82]

Aunque la figura que aparece de Jesús en estos dos autores que ahora tratamos tiene una misma base que la presentada por Crossan –dado que dan preferencia a las mismas fuentes históricas y parten de la misma precomprensión devaluatoria del aspecto profético-apocalíptico–, preferimos, aunque sea brevemente, presentarles juntos y dedicarles unas líneas para reseñar las peculiaridades que presentan en su pensamiento.

F.G. Downing[83] hace un estudio del cinismo antiguo, y expresa los paralelos existentes con la tradición de Jesús, argumentando que es más probable que los elementos cínicos que se perciben en las fuentes históricas se remonten al mismo Jesús y no que hayan sido introducidos por la comunidad cristiana. Sostiene también que Galilea estaba helenizada. En su libro *Christ and the Cynics,* presenta la imagen de Jesús cínico basándose en textos de Epicteto, Séneca, Musonio, Rufo o Dión y de las epístolas cínicas[84]. Sin embargo, Downing reconoce la existencia de un elemento judío en la tradición acerca de Jesús, y señala que un rasgo importante de la enseñanza de Jesús falta en las fuentes cínicas: la perspectiva escatológica[85].

B.L. Mack[86] sostiene la diversidad de imágenes que se pueden dar y que de hecho se han dado sobre Jesús. Pero considera que, al ser el estrato sapiencial el

---

82 Sobre el cinismo y su influencia en Galilea, puede verse B WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 58-64 «Con esta designación es posible agrupar algunas imágenes de Jesús que le consideran como participando más plenamente e influido de manera más intensa por las actitudes religiosas populares que existían en la sociedad grecorromana de lo que se habían atrevido a admitir los eruditos ( ) La cuestión específica que hay que examinar en este contexto es hasta qué grado se produjo tal inculturación en Palestina, investigando no sólo su difusión geográfica, sino también su penetración en los diversos estratos sociales de la comunidad del templo judío El ámbito de temas se extiende desde la cuestión de la lengua (¿griego, arameo o bilinguismo?) y los factores económicos y sociales, hasta las prácticas y valores religiosos Lo que es preciso tener en cuenta aquí es el sesgo de los diversos eruditos, por cuanto la imagen del Jesús cínico y la de una Galilea plenamente helenizada tienen cierta herencia viciada del pasado, de la que no parecen darse cuenta algunos propugnadores modernos de esta idea» (S FREYNE, «La investigación», 65 66)

83 Resaltamos dos de sus obras *Christ and the Cynics* (1988) y *Cynics and Christian Origins* (1992)

84 «Casi todos ellos son posteriores al Jesús histórico, a excepción de estas últimas» (J PELAEZ, «Un largo viaje», 105)

85 Cfr S FREYNE, «La investigación», 66 «The Cynic approach was different from that of relying on the system of standing hospitality in small Jewish villages The motivation for the behavior of Jesus and that of the Cynics seems entirely different The Cynics stressed independence and self-sufficiency, Jesus stressed God-dependency» (B WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 62-63)

86 Nos referimos a dos de sus obras *A Myth of Innocence* (1988) y *El evangelio perdido* (1994, original inglés de 1993) Para lo que sigue cfr A PRAGASAM, «La búsqueda», 113, J J BARTOLOME, «La búsqueda», 230 231, J PELAEZ, «Un largo viaje», 104-105, B WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 62-63

más antiguo y fiable de entre las fuentes documentales –estrato presente en Q–, prefiere llamar al Jesús histórico un «maestro cínico», más helenista que judío, en una Galilea completamente helenizada. Piensa que Jesús habría sido un maestro de gentes, cuya vida autárquica, de pobreza elegida e insultante, y cuyo mensaje, que buscaba la educación de masas mediante aforismos y narraciones cortas, le acerca a los filósofos cínicos. Como un maestro itinerante más, Jesús optó libremente por vivir como marginado, sin casa ni familia. Si bien Jesús era judío por nacimiento y educación, no habría pretendido nunca criticar ni renovar el judaísmo; no estaba implicado en las cuestiones del mundo social judío ni llamaba a vivir socialmente la fe en Dios.

Mack reduce el núcleo de la enseñanza de Jesús, el anuncio del Reino, a la doctrina estoica de la libertad de condicionamientos externos[87]. Esta enseñanza, eficaz e irritante, discutía lo obvio y se mofaba de lo convencional. No llamaba a las gentes a la comunidad; su mensaje era para individuos. Así, el Reino que él predicaba, estaba más próximo al «reino cínico» que a cualquier otra noción específicamente judía del «Reino de Dios».

Que a Jesús se le vea como el rabino oponente de los fariseos, como el Hijo de Dios que realiza milagros, como el Hijo del hombre que anuncia el fin inminente, como el inocente que se ofrece para redención de los que creen, fue –en opinión de Mack– obra de Marcos, quien lo hizo para responder a una pequeña comunidad que fue la creadora del mito cristiano de Jesús, del culto, de la reflexión exegética y de la esperanza escatológica de tipo apocalíptico y condenadora del mundo[88].

Como se puede percibir, de entre los autores tratados en esta fase, Mack es quien más radicalmente separa a Jesús de su mundo judío.

---

87. «Burton Mack pretende situar a Jesús en una Galilea que se halla tan familiarizada con las actitudes cínicas que, cuando Jesús habla del reino de Dios, sus oyentes le entienden con la mayor naturalidad como si hablara de la idea cínica y estoica de que únicamente el sabio es verdadero rey, dando a entender en este caso que la libertad que se obtiene por el despego de todas las necesidades humanas le hace a uno ser el verdadero dueño de su propio destino» (S. FREYNE, «La investigación», 66).

88. Cfr. B.L. MACK, *A Myth*, 372.

III. SEGUNDA FASE: JESÚS DE NAZARET EN EL JUDAÍSMO PALESTINO DEL SIGLO I

1. Peculiaridades y tendencias en la fase

Al hacer la clasificación que presentamos en esta tesis, dijimos que la segunda fase de la *Third Quest* se inició con la obra de Sanders, *Jesus and Judaism,* en 1985. Decíamos también que lo que nos mueve a clasificarla como una fase nueva es su pretensión de ubicar a Jesús en el judaísmo y el empleo de los métodos provenientes de la sociología y las aportaciones de la antropología cultural; el criterio metodológico que en general se usa es el denominado «criterio de plausibilidad histórica». Tengamos también presente que la línea común que nos habla de este nuevo aire de familia en la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico, está en que no hay un objetivo primariamente teológico sino más bien un interés histórico-social, apareciendo un Jesús con actitudes contraculturales; y en que se va a ampliar la panorámica de fuentes históricas que se van a utilizar frente a las usadas en las etapas anteriores.

Pues bien, partiendo de todas estas premisas, encontramos que aunque el objetivo principal de esta fase no está definido por un interés propiamente teológico, sin embargo no faltan las tentativas que no absorben enteramente la figura del Nazareno en el ámbito de su ambiente judío y muestran en Jesús la creación de un movimiento renovado, en su predicación del Reino de Dios[89], con tintes sapienciales.

Las fuentes históricas que se van a emplear abren el abanico a las canónicas. Es más, se refuerza la convicción de la fiabilidad de las fuentes evangélicas[90]. La causa de este refuerzo está en que Sanders muestra la fuerte continuidad teológica entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerygma, es decir, entre Jesús de Nazaret y su figura evangélica[91].

La metodología que se emplea es más sociológica que teológica, favoreciendo así el estudio de modelos culturales y religiosos (se trata de modelos teóricos tomados de las ciencias sociales, por ejemplo: qué se entiende por hombre santo, sabio, profeta en la Palestina del siglo I), y no tanto el análisis literario de la tradición evangélica. Tal procedimiento nos lleva a que la reconstrucción de Jesús se opere

89. Cfr. M. BORDONI, «È possibile accedere», 145-146.

90. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 39.

91. «Se constata también que entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerygma existe una notable continuidad teológica puesta de manifiesto, por ejemplo, en que la majestad de Jesús de después de la Pascua se articuló sobre un modelo judeo-bíblico, especialmente con el título de Señor» (S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 351).

por medio de un paradigma de continuidad con su medio judío, en tensión esta vez con la salvaguarda de su unicidad. Ésta es, pues, una novedad respecto a la segunda etapa de investigación sobre el Jesús histórico: la denominada *New Quest*.

Ahora bien, a la hora de dar una imagen del Jesús histórico, encontramos dos tendencias distintas dentro de esta fase. ¿Por qué? La respuesta nos viene por lo que afirmábamos al inicio del capítulo: los diversos autores intentan responder a la época presente[92]. Teniendo como sospecha que la visión del Jesús histórico siga estando encerrada en coordenadas individualistas –como sucede con las imágenes presentadas por Downing y Mack–, sin capacidad de alentar nuevos proyectos de cambio social, se producen como reacción nuevas versiones del Jesús histórico en las que se resalta su inconformidad y el rechazo del *status quo* político y social de su tiempo. Para que sea un Jesús para todos, incluso para el que no tiene fe, se elimina la referencia teológica[93]. Todos pueden estar de acuerdo en un hombre que, sea por los motivos que fuese (antropológicos o desde su propia fe), busca un cambio social. Por eso, para unos autores, la imagen que prevalece de Jesús es la de simple y llanamente un *revolucionario,* que buscara o no el poder para sí, lo que sin duda pretendió fue cambiar el orden establecido. Para otros autores, la inconformidad de Jesús vendrá motivada por su *opción de fe*[94], que no le permitía convivir con la injusticia y la opresión del pueblo[95]. Debajo de cualquiera de estas dos tendencias está la vieja tesis de Reimarus de un Jesús empeñado en buscar el poder y cambiar la situación política.

---

92. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 215-216. Recuérdense las características de la época presente que hemos señalado en el capítulo anterior.

93. «Característico es el abandono, bastante generalizado, del llamado *consenso escatológico,* que haría de la convicción de que el fin está cercano clave para entender misión y vida del Jesús histórico; la crisis afrontada por Jesús no habría sido escatológica, sino social: Jesús no habría anunciado el fin del mundo, habría querido transformar su mundo» (J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 218).

94. «Los profetas escatológicos no sacralizan lo existente (contra los sacerdotes), ni rechazan en principio toda ley social, pero sitúan sobre ella la acción inminente de Dios, vinculada al despliegue y salvación del hombre.

Así ha visto a Jesús Sanders (y de algún modo Gnilka, Meier, Theissen-Merz y Wright), desde el judaísmo de su tiempo: fracasó externamente su proyecto; murió en la cruz, pero sus discípulos afirman haberle hallado vivo tras su muerte en experiencia pascual que recrea su vida y mensaje. Esta visión profética nos permite dialogar con judaísmo e islam» (X. PIKAZA, «El Jesús histórico», 87).

95. «Como estos debates se hallan impulsados por la teoría, y no se dedican tanto a las descripciones sociales al viejo estilo, existe el claro peligro de que a Jesús se le entienda únicamente como un reformador social, y no tanto como un profeta motivado religiosamente. La teoría de las clases, de inspiración marxista, acentúa los factores socioeconómicos en los conflictos sociales. Pero sería un grave error reducir a esos factores el judaísmo del siglo I, desentendiéndose de elementos tales como las leyes de pureza, el templo y la observancia de la Torá, y considerándolos únicamente como simples claves cifradas de otras causas "reales" que actuaban en la sociedad, sin preocuparse de lo entrelazados que se hallaban los diversos aspectos de la vida en las sociedades pre-industriales» (S. FREYNE, «La investigación», 68).

Nos formulamos, eso sí, una pregunta: ¿cuál es el punto programático que va a servir a todos estos autores para desarrollar sus investigaciones? Sin lugar a duda lo es la concepción que se hacen del Reino de Dios[96]. Al usar como método la sociología y la antropología cultural, el modelo teórico que se puede estudiar desde estas ciencias es el Reino de Dios. Tal y como se entienda el Reino de Dios así se concebirá la situación social, política y económica de Galilea[97]; pero así también se seleccionarán las fuentes que justifiquen tal punto programático.

Se viene dando un amplio consenso entre los autores de esta segunda fase, pese a las diferencias que presentan en otros aspectos, en cuanto a que Jesús promovió un movimiento radicalmente contracultural[98]; un movimiento en el que interesa más lo vivencial (praxis) que lo teórico (conocimiento). De hecho no se presenta a un Jesús que habla de Dios como un teórico, sino desde su propia experiencia. Tal vez por eso, esta segunda fase de la *Third Quest* se abra más a la ética que a lo dogmático.

2. La reflexión de los autores[99]

2.1 Jesús, un revolucionario que pretendía cambiar el orden establecido

La imagen de Jesús que se desprende de esta tendencia que propugna un movimiento de renovación, se puede englobar en lo que se denomina «movimien-

---

96 «La gran mayoría de los estudiosos a lo largo de los años han estado de acuerdo en que el reino de Dios fue el mensaje central de Jesús, pero no [ha] habido consenso a la hora de establecer el significado exacto de esta expresión y de las ideas afines a ella» (N T WRIGHT, *El desafío*, 45)

97 «El símbolo Reino de Dios, [esta "," viene colocada en el texto detrás de la palabra "lejos", consideramos que se trata de una errata pues pierde todo sentido la frase Por eso corregimos su colocación] lejos de ser el discurso de las clases dirigentes que pretenden legitimar su situación teocratizándola, es –en boca de Jesús– expresión del anhelo por una situación profundamente alternativa El Dios del Reino es el Dios de la conversión, es decir, del cambio Sin duda, la religión de Jesús responde a la situación y esperanza de sectores subalternos Por eso es tan crítico con la ideología y la religión dominante» (R AGUIRRE, *Del movimiento*, 58)

98 «El estudio sociológico pone de relieve que el anuncio y la esperanza del Reino de Dios tienen unos portadores sociales –sectores marginados, subalternos– y responden a sus expectativas El mensaje, que es para todos, no es, sin embargo, captable de la misma forma desde los diversos lugares sociales ( ) Hay un lugar social que es condición de plausibilidad del anuncio de Jesús Sólo desde la identificación social con los últimos, con sus intereses objetivos, leyendo la historia desde su "reverso" ( ), viviendo en la historia desde el dolor que la atraviesa –dolor no sólo antropológico sino también social–, es posible captar y vivir la religión de Jesús de Nazaret» (R AGUIRRE, *Del movimiento*, 77)

99 Hacer referencia a todos los autores que han trabajado en la línea de investigación que señala esta segunda fase no es objetivo de la presente tesis Seleccionamos sólo a algunos de ellos Quedan fuera de esta selección muchos y con aportaciones muy interesantes Algunos de los autores que quedan fuera son B Chilton, J Riches, R E Brown, G Twelftree, J Duquesne, M Smith, M Hengel, H Schurmann, L Schenke, F Vouga

tos milenaristas». Las características que según R. Aguirre[100] presenta todo movimiento milenarista son las siguientes: 1. surgen en situaciones de crisis, frecuentemente de acelerado cambio social, y expresan anhelos e intereses de grupos que se sienten marginados; 2. son movimientos de protesta contra el orden constituido y buscan un cambio radical para su futuro próximo; 3. para su existencia es fundamental la existencia de un profeta que catalice la situación, interprete la conciencia de los sectores marginados y abra la perspectiva de un estado cualitativamente diferente a la realidad; 4. confiere a los sectores marginados que en él se reconocen conciencia de una nueva identidad y les abre la esperanza de un protagonismo histórico; 5. su corta duración, pues un movimiento es una fase por la que pasan una serie de fenómenos sociales de naturaleza diferente hasta que se institucionaliza.

Vamos a centrar nuestra atención en los siguientes autores, y no con la misma intensidad en cada uno de ellos: Borg, Vermes, Kaylor, Horsley, Fiorenza y Witherington.

2.1.1 M.J. Borg y G. Vermes: Jesús, un hombre del espíritu

Aunque *M.J. Borg* es un activo miembro del *Jesus Seminar,* le agrupamos en la segunda fase porque no se ha mostrado especialmente interesado en cuestiones de método o crítica de las fuentes; le interesa descubrir qué clase de persona era Jesús más que establecer qué pudo decir o hacer. Para dar con el tipo de personalidad de Jesús recurre a modelos de la sociología y la antropología cultural, así como de la historia de las religiones[101].

Su investigación del Jesús histórico viene determinada por el convencimiento de que la autocomprensión y el mensaje del Jesús prepascual no eran posiblemente mesiánicos y que con toda probabilidad, el Jesús prepascual no era escatológico[102]. Dicho de otra manera, Jesús no se creía Mesías ni habría pretendido morir por los pecados de los demás; en el contenido de su mensaje no entraba su propia persona; tampoco esperaba la llegada sobrenatural del Reino de Dios como un evento del fin del mundo en esa generación que a Jesús le tocó vivir, sino que sería un cambio ético o social del tiempo presente. Jesús estuvo más interesado en influir en el rumbo histórico de su pueblo que en prepararlo para

---

100. Cfr. R. AGUIRRE, *Del movimiento,* 40-48. Para los movimientos milenaristas puede verse también el excurso realizado por G. THEISSEN, *La interpretación milenarista del movimiento de Jesús,*en ID., *La religión,* 45-46.

101. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 228-229. Diversas obras de M. Borg siguen la misma unidad de pensamiento: *Conflic* (1984), *Jesus: A New Vision* (1987), *Jesus in Contemporary* (1994), *Meeting Jesus* (1994).

102. Cfr. A. PRAGASAM, «La búsqueda», 113; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 228.

una definitiva intervención de Dios. Así pues, estamos en lo que Borg considera una escatología sapiencial. Esto le lleva a ofrecer una imagen del Jesús histórico con rasgos de sabio y de profeta[103]: hombre del espíritu y maestro de sabiduría[104].

La búsqueda de la santidad era el motivo central de todo movimiento de renovación[105]. El modo de conseguirla es lo que supuso el conflicto que protagonizó Jesús. Jesús, abierto a lo trascendente, se habría convertido en el «mediador de lo Sagrado»[106] recurriendo a una *política de la compasión*[107]. Sociedad y Espíritu fueron las dos claves para entenderlo: la sociedad en la que vivía como objeto de su programa y no como contexto de su actuación; y el Espíritu del que vivía, como fuente de su misión y contenido de su experiencia. Jesús, más que creer en Dios lo habría experimentado en su vida y se habría puesto a su disposición. Las personas del Espíritu son las que han vivido y frecuentado experiencias subjetivas de lo trascendente a otro nivel o dimensión[108]. Por eso tenía una profunda y continua relación con el Espíritu de Dios, por lo que podía llamar al Espíritu *Abba,* Padre. Debido a esta experiencia espiritual personal, Jesús habla con autoridad sobre el querer de Dios; se presentó como hablando por boca del Espíritu y no simplemente aludiendo a la Ley o a las tradiciones.

Con Dios compartía la pasión por el necesitado y el débil; curaciones y exorcismos probaban su poder ante sus contemporáneos. Como camino de transformación social prefirió la compasión antes que la santidad, que era alcanzable por la pureza ritual. Esto le llevó a entrar en conflicto con todas las instancias que aseguraban pureza o la urgían en Israel.

Fue también un «maestro de sabiduría»[109]. Utilizaba las formas tradicionales de enseñanza para presentar una sabiduría nueva, alternativa y subversiva,

---

103. Cfr. J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 105.

104. Cfr. M.J. BORG, *Jesus. A New Vision,* 124-125; A. PRAGASAM, «La búsqueda», 112; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 98-100. «En concreto, Borg habla de escatología sapiencial: Jesús fue un maestro de sabiduría "no convencional", e incluso "revolucionaria y alternativa", capaz de transformar el sentido de la vida humana y la praxis de las personas aquí y ahora. Los testimonios nos dicen además que fue un hombre de espíritu (*holy man*), inserto en la corriente carismática del judaísmo y un profeta social defensor de la pureza del corazón. El fin inminente del mundo y la venida del hijo del hombre no pertenecen a su anuncio, sino que son creaciones de la comunidad cristiana de los primeros tiempos. En este sentido se ha hablado justamente de una revolución copernicana» (G. BARBAGLIO, *Jesús,* 36).

105. En lo que sigue cfr. A. PRAGASAM, «La búsqueda», 112-113; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 229-230.

106. Cfr. M.J. BORG, *Meeting Jesus,* 32.

107. Cfr. M.J. BORG, *Meeting Jesus,* 59 y 81-85; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 103-106.

108. Cfr. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 106-108.

109. Cfr. M.J. BORG, *Meeting Jesus,* 96-111.

que hacía centro en la gratuidad y compasión de Dios y en la que basó su proyecto de renovación de Israel[110]. A esto hay que añadir que Jesús fue el «fundador de un movimiento» basado en una visión social alternativa a la existente, con una enseñanza profundamente sapiencial y un mensaje netamente social. Un movimiento que promovió una renovación judía que desafiaba las fronteras sociales de su tiempo, pero que terminó convirtiéndose en la primera Iglesia cristiana.

Le ejecutaron como un rebelde político, tras haber intentado realizar su programa de renovación en Jerusalén. Después de su muerte, sus seguidores continuaron experimentándole vivo de una nueva forma: se les convirtió en *epifanía de Dios*[111].

Del lado judío vienen recibiendo la máxima atención los escritos de *G. Vermes*[112]. Para investigar la figura de Jesús lo pone en relación con la Galilea de su época, se basa en la literatura rabínica como punto de referencia y confía en el valor histórico de los Evangelios sinópticos[113]. Desde estas fuentes presenta un Jesús en el contexto de los hassidim o varones piadosos de Galilea[114] –región considerada como inculta por los fariseos y escribas–, enmarcado dentro de las figuras carismáticas significativas de los rabinos del siglo I d.C. El trato de Jesús con los impuros y los pecadores, prostitutas y cobradores de impuestos, se adapta a esta imagen[115].

Así pues, la imagen que se desprende de Jesús es la de un varón santo o carismático, fiel a la Ley[116], consagrado a la religión ancestral y que tuvo una muy íntima relación con Dios, hasta el punto de llamarlo *Abba,* Padre[117]; fue un rabino dotado del don de las curaciones, pero no tuvo ninguna pretensión mesiánica: se centraba en el presente desde una perspectiva individua-

---

110. Cfr. ID., *Jesus in Contemporary,* 23-26.

111. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 230.

112. Resaltamos dos de ellos: *La religión de Jesús el judío* (1996) y *Jesus the Jew* (1991). Para los comentarios a sus obras cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 38; S. FREYNE, «La investigación», 64; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 106; X. PIKAZA, *Éste es el hombre,* 23; M. WELKER, «Quién es Jesucristo», 112; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 108-112.

113. «En vez de elevar el Nuevo Testamento a la condición de un corpus independiente y doctrinalmente superior, con un carácter básico, final y definitivo, como suelen tender a hacer los teólogos, y de relegar la literatura rabínica a un papel meramente auxiliar, lo trataremos en esta investigación de la religión predicada y practicada por Jesús como un sector particular del mapa genérico de la historia cultural judía» (G. VERMES, *La religión,* 25).

114. «Jesus curing the sick and overpowering the forces of evil with the immediacy of a Galilean holy man» (ID., *Jesus the Jew,* 116).

115. Cfr. ID., *La religión,* 65-97.

116. Cfr. ID., *La religión,* 27-64.

117. Cfr. ID., *La religión,* 185-218.

lista[118]. Dotado con el espíritu de Dios, Jesús puede compararse con diversos «hombres de acción» de quienes se habla en las fuentes judías, y cuyo prototipo es Elías, sanador y obrador de actos de poder: entre ellos se cita a Honí, «el trazador de círculos» y a Haniná ben Dosa, caracterizados también por una gran familiaridad con Dios y por ser capaces de realizar milagros[119].

La creciente oposición de Jesús a los ritos de purificación y al culto del Templo, crece y acelera la explosión, en el preciso momento en que se dirige hacia Jerusalén. Vermes considera que la ingenuidad de Jesús, más amigo de la libertad que del orden, de la emoción que de la ley, le llevó a moverse en los márgenes del pueblo establecido, realizando unos signos legalmente ambiguos; por eso, los buenos maestros judíos le rechazaron en nombre del eterno Israel[120].

Los diversos títulos que se aplican a Jesús, tales como Hijo de Dios, Hijo del hombre, e incluso Señor, que aparecen en los Evangelios, pueden entenderse como apelativos que encajaban muy bien en la lengua aramea de Palestina, sin darles el valor teológico que más tarde les dio el cristianismo helenístico[121].

2.1.2 R.A. Horsley y R.D. Kaylor: Jesús, un profeta del cambio social

El que más coherentemente ha mostrado la relevancia de Jesús en las concretas circunstancias económicas, sociales y políticas de la Galilea de su tiempo es, probablemente, *Horsley*[122]. Ubica a Jesús en un contexto preferentemente

---

118. Cfr. ID., *La religión,* 219-246: «Si Jesús creyó *verdaderamente* que el Reino de Dios estaba próximo (y todas las pruebas de que disponemos indican que no había previsto lo contrario), su convencimiento de que quedaba muy poco tiempo para que la gente cambiase de conducta y se consagrase sin reservas a "buscar el Reino" impregnó toda su actuación y definió el carácter específico de la piedad que pretendía inculcar. El ansia escatológica, a diferencia de la visión religiosa que da por supuesto el futuro y enfoca la vida en un marco de grupo sólidamente establecido, exige una ruptura completa con el pasado, se concentra exclusivamente en el momento presente y lo hace no desde una perspectiva comunitaria sino desde una perspectiva personal» (*Ibid.,* 227).

119. Una seria crítica a G. Vermes por el método empleado y por la argumentación empleada la encontramos en J.P. MEIER, *Un judío marginal... Tomo II/2,* 676-677. 679-680, y las notas en las pp. 701-703. También le critica B. WITHERINGTON III afirmando: «Vermes has not presented a compelling case for seeing Jesus as essentially like a Hanina ben Dosa or a Honi the Circle Drawer, who are said to be representativies of lower-class Galilean piety. There is simply too much of the arguably authentic Jesus material that does not fit this portrayal. On the other hand, we would not dispute either that Jesus was a miracle worker, or that he addressed God as *abba* and had an intimate relationship with the Father, or that his authority was charismatic and immediate, not being derived from his education or training in Torah and Jewish customs» (*The Jesus Quest,* 112).

120. Cfr. G. VERMES, *Jesus the Jew,* 118.

121. Cfr. ID., *La religión,* 247-255.

122. Ha publicado diversos estudios interesantes. Centramos nuestra atención en dos de ellos: *Bandits* (1988); *Jesus and the Spiral* (1993). Pero también es autor de *Sociology* (1994), *The Death* (1994). Sobre él pueden verse los comentarios realizados por R. AGUIRRE, «Estado actual», 452-454; G. BARBAGLIO, *Jesús,* 37; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 226; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 108-109; A. PRAGASAM, «La búsqueda», 110; F. VARO, «Hablar hoy», 502; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 145-151.

«social» antes que «religioso», es decir, más centrado en los fenómenos concretos sociohistóricos que en las ideas teológicas o esperanzas escatológicas de las gentes de Galilea en el siglo I. La situación de Galilea se caracterizaba por las tensiones dominantes entre la clase dominante de la aristocracia sacerdotal y laica[123], simpatizante con el dominador extranjero (Roma) y en ascenso con el proceso de urbanización, y las clases subalternas, campesinos y artesanos de Galilea, que mantenían sus formas tradicionales de vida y vivían una vida precaria, aplastados por los impuestos exorbitantes que tenían que pagar al poder político y al templo de Jerusalén. Elementos que indicaban un malestar difuso y que sobresaltaban con cierta periodicidad a la gente son el bandolerismo y los actos de rebelión. Como se puede apreciar es una Galilea convulsionada por el desequilibrio social y la lucha de clases que generaba una «espiral de violencia»; una Galilea convulsionada por las tensiones entre la ciudad y el campo, entre Jerusalén y la periferia[124].

En este marco contextual Jesús se presenta como profeta que, al estilo de Elías –es decir, en fidelidad a la tradición profética del Antiguo Testamento–, denunciaba la injusticia y proponía un nuevo orden social en nombre de Dios[125]; es el promotor de una honda renovación social a partir de su predicación a los campesinos, de una revolución sin recurso a la violencia, mientras aguardaba la llegada inminente del Reino de Dios[126]. Sus propuestas encuentran pleno sentido cuando se ven como un proyecto de renovación radical de la relaciones sociales en las comunidades campesinas de Galilea: el perdón de los enemigos, la condonación de las deudas a los campesinos (un problema candente entre quienes perdían sus propiedades) y la sustitución de las relaciones patriarcales por otras igualitarias (pues hay un solo Padre: Dios). Jesús no pretendía el poder político, sino restaurar la justicia. Es obvio, que con estos planteamientos, Jesús resultase un peligro real para las autoridades, tanto judías como romanas, que se sintieron amenazadas.

---

123. Cfr. R.A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral,* 287.

124. Encontramos interpretaciones distintas respecto a la interpretación que de los datos hace Horsley. Para G. BARBAGLIO «Horsley en sus estudios sostiene la tesis de que el conflicto no enfrentaba tanto a los judíos contra los romanos, sino que era totalmente interior al mundo judío» (*Jesús,* 37); para A. PRAGASAM «el contexto para la misión de Jesús fue la opresión colonial de los judíos por los romanos. Jesús se opuso al dominio de Roma» («La búsqueda», 110).

125. «Horsley contempla en forma más conflictiva el movimiento de Jesús, considerándolo como un movimiento que desafiaba los sistemas de valor de las minorías poderosas y patrocinaba la renovación de la vida de la comunidad local, presentando así una visión alternativa a la predominante, especialmente a la "espiral de violencia", que él considera como el factor que lo controlaba todo» (S. FREYNE, «La investigación», 69).

126. Cfr. R.A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral,* 170-172. 190-192 y 207.

Para Horsley, Jesús promovió una auténtica revolución social desde abajo y sin recurso a la violencia, mientras esperaba que la llegada próxima del Reino de Dios iba a suponer una revolución política desde arriba, con la finalidad de acabar con el poder imperial y el de la autoridad sacerdotal[127]. La naturaleza del Reino, por consiguiente, es más de tipo socio-político que teológico o religioso. Por eso, Horsley entiende la predicación del Reino y otras afirmaciones escatológicas de Jesús como metáforas del cambio histórico que está actuándose en su ministerio; la salvación para Jesús no era más que paz y justicia, aquí y ahora[128].

En la misma línea realiza su investigación *R.D. Kaylor*[129]. Pero, sin embargo, para Kaylor, Jesús, más que un reformador social fue un profeta político. El mensaje que Jesús predicó y enseñó[130] fue totalmente político[131]. En sus parábolas abordó, a veces de modo directo y otras indirecto, los problemas sociales concretos del momento[132]. Jesús demandaba una revolución que prepararía la intervención directa de Dios en la situación política[133]. Tal predicación, comprendida por las autoridades como subversiva, les llevó a considerar a Jesús como una amenaza del orden establecido. Por ello Jesús fue ejecutado.

2.1.3 E.S. Fiorenza y B. Witherington III: Jesús, la Sabiduría de Dios

La obra más destacada de *Elisabeth Schüssler Fiorenza,* exegeta alemana afincada en Estados Unidos, que ha influido en la exégesis feminista es *En memoria de Ella*[134]. En este libro establece relaciones entre los métodos exegéti-

---

127. Cfr. R.A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral,* 322.

128. La crítica que hace B. WITHERINGTON III lleva a reconocer que a Jesús hay que entenderle *también* en reacción a la situación política de su tiempo, pero no sólo ni principalmente; cfr. *The Jesus Quest,* 150. De la misma forma se pronuncia R. Aguirre, para quien «Este autor hace aportaciones valiosas cuando sitúa a Jesús en medio de las tensiones que recorrían la Galilea de su tiempo, pero probablemente minimiza en exceso la penetración en el pueblo de las esperanzas escatológicas» (R. AGUIRRE, «Estado actual», 454).

129. La obra de Kaylor a la que nos referimos es *Jesus the Prophet* (1994). Han comentado el resultado de sus estudios: J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 110; A. PRAGASAM, «La búsqueda», 110; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 151-160.

130. Cfr. R.D. KAYLOR, *Jesus the Prophet,* 114-115.

131. «One can argue that Jesus' words and actions had political implications without arguing that Jesus was primarily a political actor. (...) Jesus preached and taught a message that was thoroughtly political, a message that demanded a social and political revolution» (R.D. KAYLOR, *Jesus the Prophet,* 3).

132. Cfr. R.D. KAYLOR, *Jesus the Prophet,* 190-192.

133. Cfr. R.D. KAYLOR, *Jesus the Prophet,* 77 y 90.

134. *En memoria de Ella: reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo,* Bilbao 1989 (original inglés publicado en New York el año 1984); otras obras de esta misma autora son: *Pero ella dijo* (1996); *Cristología feminista* (2000; original inglés publicado en New York el año 1994). Comentarios a la reflexión e investigación de Fiorenza los encontramos en: G. BARBAGLIO, *Jesús,* 38; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 227; S. FREYNE, «La investigación», 69; R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* 74-80; M. NAVARRO PUERTO, «La exégesis», 645-646. 650-651; A. PRAGASAM, «La búsqueda», 111-112; M. WELKER, «Quién es Jesucristo», 111-112; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 163-185.

cos y la hermenéutica bíblica. La obra está dividida en tres partes[135]. En la primera de ellas presenta su propuesta de una hermenéutica crítica feminista de la liberación a partir de la sospecha sistemática[136]. En la segunda, aplica su método a los escritos del Nuevo Testamento deconstruyendo los supuestos de la exégesis e interpretación patriarcal. En la tercera, critica los procesos que llevaron a una rápida repatriarcalización de la primitiva iglesia y el ocultamiento sistemático de las mujeres. Sin embargo, se produce una evolución en su planteamiento y en el modo de usar las fuentes, evolución que se refleja en su libro *Cristología feminista*[137].

El método empleado por Fiorenza de una «hermenéutica de la sospecha»[138] con la pretensión de descubrir el papel que desempeñan las mujeres según unos textos que fueron gestados en una tradición oral larga y finalmente escritos en una cultura patriarcal casi exclusivamente masculina, supone no aceptar la Escritura y la tradición indiscriminadamente[139], sino que se pone en cuestión el mismo texto bíblico por sospecharse que responde a opciones antifeministas[140]. Su intención, pues, es buscar las «políticas de interpretación» tanto manifiestas como latentes[141]. Aplica pues el método a la inteligencia de la opresión de la Pa-

---

135. Cfr. M. NAVARRO PUERTO, «La exégesis», 645-646.

136. En su libro *Cristología feminista* pretende hacer visibles los intereses y los marcos teóricos en pugna que determinan las articulaciones cristológicas de los estudios cristológicos feministas. Lo lleva a cabo: 1. localizando los discursos cristológicos feministas en sus contextos retóricos sociopolíticos; 2. esbozando su propio método feminista de análisis sistemático de la dominación; 3. ilustrando de qué manera está incorporado el discurso cristológico en el kyriarcado; 4. elaborando el concepto de la «ekklesia» de «mujer*s» entendido como el centro hermenéutico de las cristologías feministas. Para todo ello cfr. E.S. FIORENZA, *Cristología feminista,* 19-56. El término *kyriarcal* designa una comprensión del patriarcado no limitado al sistema sexo-género, sino incluyendo las estructuras interrelacionadas de dominación, de la aristocracia masculina (de kyrios = señor); cfr. ID., *Pero ella dijo,* 23.

137. «Fiorenza seems now much more prepared than in her earlier work to take seriosly the suggestion that the material in the *Gospel of Thomas* provides us an early and authentic window on the kind or wisdom Jesus proclaimed» (B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 176).

138. Sobre el método, las fuentes empleadas y las precomprensiones véase la crítica realizada por B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 164-167. 175-178.

139. «En contra de la fascinación de la certeza literalista y de la seducción de los excesos lúdicos, he argumentado que la senda de una investigación cristológica crítico-feminista debe ser multifacético, inclusivo y abierto, manteniéndose al mismo tiempo activo y comprometido» (E.S. FIORENZA, *Cristología feminista,* 262). Se ve, pues, un especial interés en la reconstrucción histórica, literaria y sociocultural de los escenarios en los que leer los textos.

140. Cfr. E.S. FIORENZA, *Cristología feminista,* 29. «La realidad que produjo los textos y la realidad a la que ellos responden resulta accesible para nosotros/as a través de lo que el texto destaca y a través de lo que margina o silencia. Por eso, entre otros recursos, la crítica literaria feminista del NT introduce la intertextualidad de la narración y evalúa críticamente los discursos y estrategias retóricas del texto bíblico androcéntrico» (M. NAVARRO PUERTO, *La exégesis,* 651).

141. Cfr. M. WELKER, «Quién es Jesucristo», 111. «Las investigaciones de este libro persiguen dejar al descubierto los marcos ocultos de sentido que determinan los discursos cristológicos, ya sean masculino-mayoritarios o feministas» (E.S. FIORENZA, *Cristología feminista,* 16).

lestina del siglo I. Intenta así presentar explícitamente la subyugación de la mujer, tanto a causa de la devaluación de la mujer en la experiencia religiosa judía como por la explotación de la misma en la experiencia imperial romana. En la reconstrucción que lleva a cabo incluye también a los varones explotados y habla del «wo-man» («el hombre y la mujer») para acentuar la naturaleza inclusiva de la comunidad de Jesús como un discipulado de personas en pie de igualdad[142]. Esto le lleva a situar a Jesús en el desarrollo de una tendencia de la tradición judía que se remonta a Judit y que le permite, de este modo, hablar de la emancipación de la mujer y presentar una opción alternativa a la visión patriarcal de la sociedad[143].

La imagen que Fiorenza presenta de Jesús es la de un profeta de la Sabiduría, o mejor, el portavoz de la «Sofía» divina, pues según Fiorenza, Jesús vio a Dios como Sabiduría y no como *Abba*[144]. Jesús sería un profeta radical que combatió todo poder dominante; un profeta igualitarista que combatió sobre todo el poder de signo masculino y patriarcal; fue el fundador de un movimiento alternativo de renovación que desafiaba el sistema social judío y subvertió las estructuras dominantes. Por consiguiente, el Dios de Jesús es el Dios liberador de los oprimidos, que abarcaba a todos en su amor; de ahí el igualitarismo radical que Jesús imponía entre sus discípulos, liberando igualmente a mujeres y marginados. El hábito de comer en común con ellos era la prueba de las intenciones de Jesús. Jesús presentaba un «reino de iguales»[145].

El discipulado sería la nueva familia; y serían precisamente los discípulos quienes, adaptando la tradición a sus necesidades, censuraron las posturas más liberadoras de Jesús en torno a la familia, el matrimonio, el divorcio, los Doce. Lo que Jesús y sus seguidores supusieron como movimiento de renovación profética dentro de Israel, lo supuso Pablo para el mundo grecorromano. Ambos entraron en tensión con el ethos patriarcal dominante[146].

---

142. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 69.

143. Por eso indaga los estadios primitivos de dicha tradición y rechaza muchas tradiciones evangélicas, consideradas tardías, que podían apoyar la familia, el matrimonio, el divorcio, el hecho de que los Doce fuesen varones. Cfr. J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 111-112. «This does not mean that the story of Judith provides evidence for an early egalitarian movement in Judaism. Judith, unlike Jesus, does not try to change the patriarchal structure in the home or community or temple» (B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 167.

144. En este sentido puede verse todo el capítulo 5: «El poder de la Sabiduría», en E.S. FIORENZA, *Cristología feminista,* 185-227.

145. Cfr. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 180-181. «Como la levadura, la *basileia* ya estaba presente en la comunidad de mesa y en la actividad sanadora propias del movimiento de Jesús. Es a causa de esta visión y práctica de la *basileia* por lo que Jesús fue ejecutado por los romanos como el "rey de los judíos"» (E.S. FIORENZA, *Cristología feminista,* 160).

146. Cfr. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 164.

Por otro lado, *Ben Witherington III*[147] cataloga a Jesús bajo el epígrafe de sabiduría encarnada de Dios, pues considera que la mejor aproximación a Jesús es la sapiencial. Pero manifiesta a su vez, que no se puede englobar a Jesús bajo un único epígrafe, esto es, que la imagen de Jesús como sabiduría de Dios no debe aislarse de las imágenes de Jesús como profeta, persona del Espíritu o maestro mesiánico[148]. Lo que sucedería, según Witherington, es que el concepto de «sabiduría de Dios» da unidad al hombre cuyo ser no se puede reducir a una fórmula.

A la luz de la tradición sapiencial, que era contemporánea a Jesús, se pueden entender diversos temas de su predicación[149]: el modo como llama a Dios Padre, *Abba*[150]; su concepto de Reino de Dios; su teología de la creación; su imagen de profeta, sanador y exorcista; su práctica de la mesa en común; el uso del título Hijo del hombre; su modo de enseñar en parábolas y símiles, bajo su propia autoridad y no utilizando la frase usual de los profetas «Así dice el Señor»; su énfasis en la justicia.

2.2 Jesús, a quien su opción de fe le hizo ser inconformista

Esta segunda tendencia retrata a Jesús en medio de las esperanzas «religiosas» de su pueblo. Jesús habría sido un profeta escatológico que asume algunos elementos escatológicos de su entorno, pero los recrea de manera poderosa, desde su propio proyecto de vida y camino de Reino. Por eso, su mensaje resulta inseparable de su trayectoria humana –mesiánica–. Como es de suponer, el *sentido de su obra quedó truncado –y abierto, de manera más profunda– por su* muerte[151].

Dentro de esta tendencia marcada por la «opción de fe» de Jesús, encontramos dos reflexiones distintas. Una, la de aquellos autores que relegan la religión

---

147. Nos referimos a dos de sus obras: *Jesus the Sage* (1994) y *The Christology of Jesus* (1990). Como comentarios a su trabajo nos remitimos a J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 227-228; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 112-113; A. PRAGASAM, «La búsqueda», 112; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest*, 185-194.

148. «It is crucial at the outset not to make the mistake of assuming that Jesus or other early Jews would have simply thought in nice discrete categories of prophetic images on the one hand and sapiential ones on the other. (...) Jesus arrived on the stage of history precisely when all these different Jewish traditions were converging, and I would suggest he drew on them in the way he presented himself» (B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest*, 186).

149. Cfr.. ID., *Jesus the Sage*, 117-208.

150. «This saying then draws out the implications of Jesus' use of the term *abba*, indicates that he believed he had a unique relationship with God and suggests that he was given this revelatory knowledge or wisdom for the purpose of revealing God's true nature as *abba* to those whom he chose as disciples» (ID., *The Jesus Quest*, 189).

151. Cfr. X. PIKAZA, *La nueva figura*, 55.

a un mero diálogo entre Dios y el alma, esto es, a la esfera de lo privado, y que podría responder a la nueva sensibilidad religiosa (*Nueva Era*), dentro de cuyo contexto se realiza la reflexión. Y otra, en la que los autores conciben la religión como responsabilidad ética de cara al mundo y a la sociedad; en esta reflexión tendría cabida toda la tarea humanitaria –solidaridad, voluntariado, consecución de condiciones de vida más humanas– así como la búsqueda de sentido para lo que acontece, cosas todas ellas que se valoran como algo positivo en el contexto histórico en el que se realiza la investigación.

Los autores que presentamos dentro de esta tendencia son: E.P. Sanders y J.P. Meier como autores que se centran en esa primera reflexión; y G. Theissen y N.T. Wright como autores que se mueven en esa segunda línea de reflexión[152].

2.2.1 E.P. Sanders: Jesús, el profeta escatológico

E.P. Sanders[153] comienza su investigación sobre el Jesús histórico desde la exégesis de los Evangelios sinópticos[154]. Al final de su libro *Jesus and Judaism* establece los criterios o pruebas de historicidad que enunciamos[155]: prueba del *careo,* prueba de la unicidad o singularidad, prueba de la *atestación múltiple,* puntos de vista comunes a amigos y enemigos. Desde aquí usa las sentencias tradicionales de los Evangelios, no como textos de prueba, sino para aislar los eventos concretos de la vida de Jesús, que se pueden establecer con mayor seguridad que las palabras; pues en opinión de Sanders, son las obras las que identificaron a Jesús. Y establece los siguientes eventos[156]: 1. Jesús fue

---

152 También podríamos hacer referencia a M Casey, B F Meyer y J Gnilka, pero las diferencias en los resultados de sus investigaciones respecto a las de E P Sanders son mas bien de matices Así, por ejemplo, J Gnilka, tal vez por su condición de alemán y de católico, matiza más la presentación del «Reino de Dios», con la distinción entre «Reino» y «Reinado» de Dios y su condición presente y futura

153 Su obra más acreditada es *Jesus and Judaism,* aunque el libro en el que presenta su trabajo de años es *La figura histórica de Jesús, (*original inglés *The Historical Figure of Jesus,* publicado el año 1993) Entre los comentarios a sus investigaciones pueden verse R AGUIRRE, «Estado actual», 445-446 450-452, G BARBAGLIO, *Jesus,* 34-36, J J BARTOLOME, «La busqueda», 223-225, S FREYNE, «La investigación», 64-65, R MARTIN, *The Elusive Messiah,* 50 61, A VARGAS-MACHUCA, «La investigación», 63-69, B WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 118-132

154 «Es sobre todo desde el punto de vista del planteamiento del problema como Sanders lleva a cabo una ruptura con la investigación histórica anterior de la *new quest,* pero también de la escuela bultmanniana libera el estudio del Jesús terreno de todo vínculo con las cuestiones teológicas, concretamente con el problema de su continuidad o discontinuidad con el Cristo del anuncio y de la fe La investigación histórica tiene que seguir su propio curso, sobre la base de las fuentes literarias de que disponemos, conscientes de sus limitaciones debidas a la naturaleza y a la escasez de los testimonios» (G BARBAGLIO, *Jesus,* 35)

155 Las páginas a las que se hace referencia son 301-334

156 Cfr E P SANDERS, *Jesus,* 11 A todos estos puntos les dedica atención R AGUIRRE, «Estado actual», 445-446

bautizado por Juan Bautista; 2. fue un galileo que predicó y realizó curaciones; 3. llamó a sus discípulos y constituyó un grupo de doce; 4. limitó su actividad a Israel; 5. se vio envuelto en controversias en torno al Templo; 6. fue crucificado fuera de Jerusalén por las autoridades romanas; 7. después de su muerte sus seguidores continuaron con un movimiento en su nombre; 8. al menos algunos judíos persiguieron a una parte del nuevo movimiento, persecución que duró hasta un tiempo cercano al fin del ministerio de Pablo. En su libro posterior, *La figura histórica,* Sanders amplía la lista con los siguientes hechos[157]: 1. Jesús nació alrededor del 4 a.C., poco antes de la muerte de Herodes; 2. transcurrió su infancia y primeros años como adulto en Nazaret; 3. enseñó en pueblos, aldeas y zonas rurales de Galilea; 4. predicó el Reino de Dios; 5. hacia el año 30 fue a Jerusalén para celebrar la Pascua; 6. celebró un banquete de despedida con sus discípulos; 7. fue arrestado e interrogado por las autoridades sacerdotales judías, especialmente por el sumo sacerdote; 8. sus discípulos huyeron; 9. Jesús les volvió a «ver» tras su muerte, aunque no está claro en qué sentido; 10. los discípulos creyeron que iba a regresar para establecer el Reino.

Para Sanders, el Reino de Dios es una realidad escatológica que Jesús esperaba para un futuro inminente; es una realidad terrestre (Mt 19, 28), pero a la vez, supondrá un mundo radicalmente renovado por la acción de Dios[158]. Después de la Pascua, el Reino de Dios va a ser interpretado como una realidad celeste, y esta comprensión penetró también en los evangelios (1 Ts 4, 14-17; Mt 24, 30-31)[159].

Para esta pretensión de Sanders de presentar un reino escatológico, lo importante es situar a Jesús en el judaísmo del siglo I[160]; pero no le preocupa tan-

---

157. Cfr. E.P. SANDERS, *La figura histórica,* 27-28. En esta enumeración ha eliminado a los doce como grupo identificable dentro de los seguidores de Jesús. Sin embargo, sigue considerando el grupo de los doce como casi seguro y como un hecho importante para la reconstrucción de Jesús como restaurador escatológico de Israel. Cfr. ID., *Jesus,* 98-106; ID., *La figura histórica,* 206-210.

158. «Jesús no esperaba el fin del mundo entendido como destrucción del cosmos. Esperaba un milagro tranformador, divino. Como judío devoto, pensaba que Dios había intervenido anteriormente en el mundo para salvar y proteger a Israel. Por ejemplo, Dios había dividido el mar para que Israel pudiera escapar del ejército egipcio perseguidor, había alimentado al pueblo con maná en el desierto y le había introducido en la tierra de Palestina. En el futuro, pensaba Jesús, Dios actuaría de modo aún más decisivo: crearía un mundo ideal, restauraría las doce tribus de Israel, y prevalecerían la paz y la justicia; la vida sería como un banquete» (ID., *La figura histórica,* 205-206).

159. «La "dilación" condujo a una reflexión teológica creativa y estimulante, que se aprecia especialmente en el evangelio de Juan; pero el material sinóptico no fue en absoluto inmune a la evolución teológica» (*Ibid.,* 304).

160. «El mismo título de la obra [*Jesus and Judaism*] indica además que Sanders quiere comprender a Jesús dentro del judaísmo del siglo I, rompiendo también aquí con el Jesús de la *new quest,* visto en una discontinuidad radical con el ambiente judío de la época y artificiosamente arrancado de sus raíces histórico-culturales: un Jesús inexistente como tal» (G. BARBAGLIO, *Jesús,* 35).

to situarle en el contexto social en que se encontraba su pueblo, cuanto en el contexto de sus teologías y de sus esperanzas escatológicas[161]. Según este autor, la situación concreta de Galilea no ayuda a entender aspectos relevantes del ministerio de Jesús[162]. Se comprende este mundo en el que se quiere ubicar a Jesús como un *monoteísmo de alianza*[163]: sistema religioso en el que obedecer la ley sería el modo de mantener la alianza, de vivir de la benevolencia divina; para quienes la cumplieran, la ley tendría instrumentos suficientes de reparación: la salvación siempre sería gracia.

Sanders se mantiene siempre dentro del cauce de la interpretación escatológica, por eso presenta a un Jesús que se entiende a sí mismo como el último mensajero de Dios[164] que busca restaurar a Israel haciendo promesa del Reino a los que no lo podían merecer. Es decir, Jesús sería un profeta escatológico orientado hacia el cumplimiento futuro de las esperanzas judías[165]. Es precisamente el incidente en el Templo lo que le sirve al autor para describir a Jesús como tal profeta y para comprender su vida: la acción de volcar las mesas de los cambistas de dinero y su pretendida amenaza de destruir el actual Templo como anunciando la reconstrucción de uno nuevo, deben considerarse como parte de una visión singular de la restauración de Israel, basada en diversas profecías. Jesús creyó que el Templo sería destruido; que Jerusalén se convertiría en el centro de la nueva era mesiánica; que él y sus discípulos constituían el núcleo del nuevo Israel; que la realización de las promesas, merced a una intervención personal de Dios, traería un nuevo orden social[166]. Este conflicto en torno al Templo le condujo a la muerte[167].

---

161 Cfr E P SANDERS, *La figura histórica,* 101-119, para el contexto político cfr pp 33-53 «Si [Jesús] pensó que en un futuro inmediato Dios iba a cambiar la sociedad humana, es improbable que el dinamismo principal de su actividad pública fuera la reforma social Si buscaba una era nueva y mejor, cabría esperar que dijera cosas sobre cómo sería y, en ese sentido, que apremiara a la gente a empezar a vivir adecuadamente, pero no que tratara de poner las manos en la maquinaria del gobierno o conspirara para derrocar al sumo sacerdote y convencer a Pilato para que designase a su propio candidato (esto es, al de Jesús) Es una cuestión de acento Jesús, sin duda, tenía opiniones sobre las circunstancias sociales, políticas y económicas de su pueblo, pero su misión fue prepararlo para recibir el Reino de Dios que llega» (*Ibid* , 210)

162 «I am a liberal, modern, secularized Protestant, brought up in a church dominated by low christology and the social gospel I am proud of the things that my religious tradition stands for I am not bold enought, however, to suppose that Jesus came to extablish it, or that he died for the sake of its principles» (ID , *Jesus,* 334)

163 Cfr ID , *Jesus,* 319-340

164 Aunque sostiene que Jesús se vio a sí mismo como el último mensajero de Dios, Sanders tiene mucho cuidado de no aplicar los títulos cristológicos al Jesús histórico Cfr ID , *La figura histórica,* 262-271

165 Cfr B WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 130

166 Cfr E P SANDERS, *La figura histórica,* 279-286

167 Cfr E P SANDERS, *La figura histórica,* 294 296

Aquí radica uno de los puntos que Sanders considera necesarios en la investigación sobre el Jesús histórico: encontrar en la vida de Jesús una explicación para dos hechos extraordinarios, su muerte en cruz y la continuación de su movimiento. Respecto al primero, al no haber buscado Jesús el control político ni pretendido el poder religioso, no puede ser considerado un agitador social, ni murió como tal. No es razonable que Jesús pensara ir a Jerusalén a morir, más bien contaba con la protección de Dios y la llegada de su reino (Mc 14, 25). Jesús desencadenó un conflicto con la autoridad sacerdotal, no con los fariseos[168], que fue la responsable última de su muerte[169]. Era fácil acusar a Jesús ante la autoridad romana de ser un pretendiente real, pero es de destacar que sus discípulos no fueron considerados políticamente peligrosos.

Respecto al segundo, tras la muerte de Jesús, sus seguidores tuvieron experiencia de su nueva vida; la fe pascual y el cristianismo descansa sobre ese hecho[170]. Los discípulos continuaron la misma predicación de Jesús: el anuncio de la restauración escatológica de Israel; pero poco a poco fueron introduciendo en primer plano y como realidad decisiva a la persona misma de Jesús. Desde estas premisas se explican la segunda venida de Jesús, la apertura a los gentiles y la separación del judaísmo.

2.2.2 J.P. Meier: Jesús, un judío marginal

J.P. Meier está escribiendo la investigación más amplia que conocemos sobre el Jesús histórico[171]. Quiere hacer una investigación exclusivamente histó-

---

168. «Las disputas relatadas con los fariseos sobre cuestiones legales proceden en su mayor parte de la iglesia, de tiempos posteriores, y no pueden interpretarse como si Jesús hiciera caso omiso de la ley, aunque en algunos aspectos él difería de otros maestros contemporáneos, entre ellos Juan el Bautisa, a saber, en la creencia de que el reino de Dios era una invitación abierta a los pecadores reales, hubiéranse ya convertido o no» (S. FREYNE, *La investigación,* 65). Cfr. B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 127-129.

169. «Mi propuesta es, pues, que Caifás, sólo tomó una decisión: detener y ejecutar a Jesús. De ser así, no actuó movido por discrepancias teológicas, sino por su principal responsabilidad política y moral: mantener la paz y prevenir disturbios y derramamiento de sangre. Fue la autoafirmación de Jesús, especialmente en el Templo, pero también en su enseñanza y en su entrada en la ciudad, la que movió al sumo sacerdote a actuar» (E.P. SANDERS, *La figura histórica,* 297).

170. «Que algunos seguidores de Jesús –y más tarde Pablo– tuvieron experiencia de la resurrección es, a mi juicio, un hecho. Cuál fue la realidad que originó tales experiencias, no lo sé» (E.P. SANDERS, *La figura histórica,* 303).

171. Ha publicado hasta el momento tres volúmenes de su obra: *Jesús, un judío marginal* (original inglés; los tomos I y II publicados el año 1991 y el tomo III, el año 2001). Pero la obra no está cerrada: hay que esperar un cuarto tomo, tal y como el propio autor anuncia al terminar el tercero: «Cerremos aquí, pues, el presente volumen y dispongámonos a concentrar nuestra atención en la enorme tarea de desentrañar estos cuatro grandes enigmas que envuelven al Jesús histórico, esfuerzo al que dedicaremos el tomo cuarto y último de *Un judío marginal*» (J.P. MEIER, *Tomo III,* 652; al llevar toda la obra el mismo título y marcar las diferencias en el tomo de referencia, citaremos la presente obra, de aquí en adelante,

rica cuyos resultados puedan ser admitidos por creyentes de otras religiones o por agnósticos[172]. Puesto que tiene tal pretensión, concede al análisis de la metodología una extensa y excelente reflexión previa en el primer tomo y que luego recuerda en los dos tomos siguientes[173].

El primer tomo trata sobre las cuestiones metodológicas y las fuentes[174]; los orígenes de Jesús, su familia, las circunstancias de su infancia y educación[175]; y termina con un estudio amplio y riguroso de la cronología de la vida[176]. El segundo tomo tiene tres partes: la primera la dedica a Juan el Bautista y su relación con Jesús[177]; la segunda, al Reino de Dios[178]; la tercera es un estudio amplísimo de los milagros de Jesús[179]. Y el tercer tomo lo dedica, en un primer capítulo, a los seguidores de Jesús[180] y, en un segundo capítulo, a los competidores judíos de Jesús[181]. Cierra este tercer tomo con una conclusión sobre «las relaciones judías de Jesús, dentro de la imagen global»[182].

La metodología que Meier emplea va en la línea del método histórico-crítico. Hace algunas alusiones a las ciencias sociales, pero evita de modo explícito el uso de modelos de estas ciencias[183]. Esto último hace, por ejemplo, que el carácter «marginal» de Jesús, que Meier quiere presentar, no salga a la luz con

---

en función del tomo correspondiente y las páginas) Que la obra esté todavía abierta a una próxima publicacion hace, por una parte, que el autor no acabe de desarrollar sus ideas, pues las puede matizar o modificar, tanto en el planteamiento como en el método, y, por otra parte, nos ofrece una imagen de Jesús sin completar, fragmentaria, y su evaluación, en consecuencia, no es conclusiva De ahí también que la crítica que ha recibido sea menos intensa Comentarios a su obra encontramos en R AGUIRRE, «Estado actual», 456-458, J J BARTOLOME, «La búsqueda», 219 220, R MARTIN, *The Elusive Messiah,* 61 69, J PELAEZ, «Un largo viaje», 113 114, A PRAGASAM, «La búsqueda», 109-110, A VARGAS MACHUCA, «La investigación», 76-80, B WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 198-213

172 Cfr J P MEIER, *Tomo I,* 29-31

173 Cfr ID , *Tomo I,* 47-216, *Tomo II/1,* 31-34, *Tomo III,* 33-37

174 Cfr ID , *Tomo I,* 47-216

175 Cfr ID , *Tomo I,* 219-377

176 Cfr ID , *Tomo I,* 379-437

177 Cfr ID , *Tomo II/1,* 47 290

178 Cfr ID , *Tomo II/1,* 293-592

179 Cfr ID , *Tomo II/2,* 595-1194

180 Cfr ID , *Tomo III,* 43-300

181 Cfr ID , *Tomo III,* 303-617

182 Cfr ID , *Tomo III,* 619 653

183 En opinión de R Aguirre, la obra de Meier presenta una limitación negativa «no relaciona suficientemente el análisis de los textos con la situación social de Palestina Ciertamente se refleja en esto una limitación conocida del uso tradicional de su método, pero también la prevención contra obras cuyos resultados Meier no comparte Nuestro autor hace dos afirmaciones –muy discutibles– que pretenden explicar esta limitación 1) la situación de Galilea en aquel tiempo era muy tranquila si se compara con el caos reinante tanto al final del reinado de Herodes el Grande como, poco después, en vísperas de la guerra judía, o si se compara con la situación de Judea, donde se sentía mucho más directamente la opresion de los romanos, 2) Jesús es un profeta escatológico que anuncia la próxima intervención decisiva de Dios y, por tanto, no está preocupado por los problemas sociales» (R AGUIRRE, «Estado actual», 457)

claridad. Por lo que respecta a los criterios metodológicos para ver la historicidad, presenta cinco criterios primarios y cinco secundarios (o dudosos)[184]. Entre los primeros cuenta: 1. criterio de dificultad; 2. criterio de discontinuidad; 3. criterio de testimonio múltiple; 4. criterio de coherencia; 5. criterio de rechazo y ejecución. Entre los secundarios enumera: 1. criterio de huellas en arameo; 2. criterio de ambiente palestino; 3. criterio de la viveza narrativa; 4. criterio de las tendencias evolutivas de la tradición sinóptica; 5. criterio de la presunción histórica.

Las fuentes históricas en las que se basa son fundamentalmente los Evangelios canónicos, tomando muy en consideración algunas informaciones históricas del evangelio de Juan[185]. Tiene en cuenta las limitadas aportaciones de Josefo y de otros escritores paganos y judíos[186]. Da muy poco valor a los apócrifos[187]. También alerta contra la edificación de los estudios sobre excesivas hipótesis en torno a la fuente Q. Meier duda mucho de que tengamos método y datos suficientes para responder a las preguntas sobre la comunidad, localización, evolución y teología de la fuente Q[188]. A esta elección de las fuentes a usar en la investigación hay que añadirle que Meier no enmarca suficientemente los textos en el contexto de la situación social palestina, subrayando la relativa paz y estabilidad de Galilea[189].

Tanto la metodología como las fuentes empleadas le sirven para presentar el Reino de Dios. Hace un estudio muy notable sobre el Reino de Dios en el Antiguo Testamento y en el judaísmo, analiza los textos evangélicos y valora las opiniones de otros autores[190]. No considera acertada la opinión de que Jesús habló de un Reino de Dios meramente presente (todos los dichos de futuro serían producto de la apocaliptización de la Iglesia posterior). Jesús anunció la intervención definitiva de Dios, la venida de su Reino que está ya presente como una realidad de carácter trascendente que va a irrumpir en un futuro cercano, sobre

184. En lo que sigue véase el capítulo 6 de J.P. MEIER, *Tomo I*, 183-209.

185. Cfr. ID., *Tomo I*, 65-78.

186. Cfr. ID., *Tomo I*, 79-129: «Lo asombroso sería que algún erudito judío o pagano hubiese tenido algún conocimiento de él o lo hubiese mencionado de algún modo en el siglo I o en la primera parte del II. Pues bien, sorprendentemente hay cierto número de posibles referencias a Jesús, aunque la mayor parte están plagadas de problemas en cuanto a la autenticidad y a la interpretación» (*Ibid.*, 79).

187. Cfr. ID., *Tomo I*, 133-158.

188. Cfr. ID., *Tomo I*, 131-133.

189. «Subrayo esta cuestión de la relativa paz y estabilidad en Galilea porque con demasiada frecuencia se presenta a Jesús como un rebelde social furibundo surgido de la caldera hirviente de una intolerable injusticia económica y social. Tal retrato, aunque atractivo para algunos estudiosos modernos, atribuye a Jesús un tipo de conciencia social y una preocupación política de las que no hay verdadera prueba en los evangelios» (ID., *Tomo III*, 624).

190. Cfr. ID., *Tomo II/1*, 293-351.

el que no hay precisiones cronológicas[191]. Convencido de esa realidad trascendente del Reino, Jesús vinculó su ministerio personal con la llegada del Reino esperado, que estaba por llegar y por el que había que rezar; su implantación invertía valores sociales tenidos por obvios e intocables[192] y alcanzaría a los paganos; es probable que Jesús pensara que su actuación era una anticipación parcial, pero clara, de lo que estaba por llegar[193].

Desde esta comprensión del Reino de Dios de la que parte Meier, la imagen que resulta de Jesús es, ante todo, la de un profeta escatológico y no un profeta social. En los títulos mesiánicos y escatológicos judíos del tiempo es posible encontrar lo que pensaba de sí mismo. Sin embargo, no se puede encuadrar a Jesús de un modo definido en el judaísmo de su tiempo, porque Jesús fue un judío que vivió en los márgenes de la sociedad judía convencional, y además fue exorcista, taumaturgo y, sin lugar a dudas, un personaje carismático[194].

Meier define a Jesús como un judío marginal[195] porque: 1. fue como «un punto de luz en la pantalla de un radar» a los ojos del mundo grecorromano del siglo siguiente a Jesús; 2. fue empujado a los márgenes de la sociedad, como se percibe en la cruz; 3. se hizo intencionadamente marginal al abandonar su profesión y convertirse en un itinerante, en una sociedad que pivotaba sobre la honra-deshonra; 4. algunas de sus enseñanzas en lo relativo al divorcio, el ayuno y el celibato, eran marginales al no concordar con los criterios y prácticas de los principales grupos judíos de su tiempo; 5. su estilo de enseñanza y de vida, por resultar ofensivo para muchos judíos, le llevó a una situación marginal, de modo que resultó «abominable, peligroso o sospechoso a todos, desde los piadosos fa-

---

191 Cfr ID , *Tomo II/1,* 353 592 «la salvación futura, trascendente, era una parte esencial de la proclamación que Jesús hacía del reino Por eso debe rechazarse como fundamentalmente inadecuada cualquier reconstrucción del Jesús histórico que no dé a ese componente de su mensaje toda la importancia que tiene» (*Ibid* , 424)

192 «Habla en parábolas, en un lenguaje alusivo, enigmático, para evocar, poner en tela de juicio y cambiar las ideas que sus oyentes tenían de sí mismos, de sus semejantes y de Dios, no para describir el modo en que había que mejorar el sistema fiscal o hacer una reforma agraria Ciertamente, de manera expresiva, incluso hiperbólica, Jesús hablaba de perdón magnánimo (incluso de remisión de deudas), de caridad desinteresada y de generosidad en ayudar al prójimo necesitado Nada de esto –ni la suma de todo ello– equivalía a un programa político o económico claro y detallado» (ID , *Tomo III,* 629)

193 Cfr ID , *Tomo II/1,* 537-538

194 «Quienquiera que fuera Jesús, se trata de una figura compleja, no fácilmente subsumible en una categoría teológica o en un modelo sociológico También en este sentido fue un judío marginal ( ), los datos parecen presentarlo como una mezcla de profeta escatológico, bautista, exorcista, sanador-taumaturgo y maestro de la ley rabínico» (ID , *Tomo II/1,* 538)

195 Para los puntos que siguen cfr ID , *Tomo I,* 36-37 Para G Theissen, por el contrario, «Jesús, con sus afirmaciones sobre el templo, apunta al centro del judaísmo, pero, además, él personalmente forma parte del judaísmo No es un "marginal Jew" sino, desde la perspectiva de otros grupos judíos como los fariseos, saduceos y esenios, un personaje marginal con opiniones liberales problemáticas y con un carisma misterioso que va socavando las tradiciones» (G THEISSEN, *La religión,* 52)

riseos, pasando por los sumos sacerdotes políticos, hasta un Pilato siempre vigilante»; 6. el término «marginal» tal y como se entiende en los estudios sociológicos modernos, se aplica a gente pobre, de cultura rural, que emigra a la ciudad pero que no se integra bien en la cultura urbana dominante, por lo que se halla perdida en el borde entre dos mundos. «Quizá sea forzar una analogía, pero Jesús pudo ser marginal en un sentido semejante».

Su predicación de un Reino inminente y una actuación conflictiva que no se derivaba de institución religiosa o política alguna, son suficientes para explicar su muerte[196]. Tras ella, sus seguidores[197] –pues de entre sus discípulos[198] eligió a doce como signo de su compromiso por restaurar a Israel[199]– le aclamaron como Mesías davídico.

Pero la obra de Meier no está terminada. Queda planteado el tema de un cuarto tomo: «Jesús, el enigma que planteaba enigmas». Los cuatro enigmas que se estudiarán en ese volumen serán: «Jesús y su enseñanza de la ley, Jesús y sus enigmáticas parábolas, Jesús y sus autodesignaciones (un término más adecuado "títulos") y Jesús y el enigma de su muerte»[200].

2.2.3 G. Theissen y N.T. Wright: Jesús, un «Mesías» corporativo

La precomprensión de la que parte *G. Theissen*[201] viene marcada por su propia historia: él se sabe contemporáneo de las generaciones de mayo del 68 y se pregunta si su retrato de Jesús no es la proyección de su generación[202].

---

196. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo III*, 627-630.

197. Cfr. ID., *Tomo III*, 43-62.

198. Cfr. ID., *Tomo III*, 63-143.

199. Cfr. ID., *Tomo III*, 145-300.

200. ID., *Tomo III*, 651.

201. Se ha distinguido por sus importantes estudios de historia social y de sociología del cristianismo de los orígenes. Nosotros nos centramos, preferentemente, en dos de sus obras: *El Jesús histórico* (original alemán del año 1989; escrito en colaboración con A. MERZ) y *La religión de los primeros cristianos* (original alemán del año 2000). Otra obra suya es *La sombra del Galileo;* pero no se puede buscar en ella una imagen completa de Jesús, pues, aunque la intención del autor es hacerse una imagen históricamente defendible de Jesús, sin embargo no menciona, por ejemplo, muchas escenas evangélicas. Comentarios a sus investigaciones los encontramos en: G. BARBAGLIO, *Jesús,* 37-38; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 225; S. FREYNE, «La investigación», 69; J. PELAEZ, «Un largo viaje», 109-110; A. PRAGASAM, «La búsqueda», 110-111; B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 131-135; A. VARGAS-MACHUCA, «La investigación», 70-75; M. WELKER, «Quién es Jesucristo», 112-113; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest,* 138-145.

202. «Yo, en 1968, me hallaba en edad de ser revolucionario. Más aún, llevo el sello de esa edad revolucionaria. No he conseguido serlo nunca. Y no desearía negarlo, entre otras cosas, porque sentí aversión a las faltas de tacto que entonces se cometieron con la generación mayor. (...) Al escribir yo (...) elaboro las experiencias de mi generación: las exageradas esperanzas de reformas, el fracaso de las anteriores estructuras de poder y de las propias ilusiones, el gran desencanto originado por unas, y el deslizamiento hacia la violencia y el terror en otras. ¿No es mi imagen de Jesús una proyección

Por eso, al realizar la investigación sobre el Jesús histórico, busca descubrir el transfondo social y, de modo especial, político que hay en el mesianismo de Jesús[203].

Por lo que respecta a las fuentes cristianas[204] que utiliza en su investigación sostiene que las más antiguas de las que disponemos nos presentan imágenes, recuerdos sesgados por los intereses y las creencias teológicas y sociales, y por la historia del grupo que les dieron soporte[205]. Se refiere a las fuentes canónicas, situando el evangelio de Marcos como la más antigua de todas las fuentes, canónicas y no canónicas; las que se basan en tradiciones que se puedan reconstruir sólo ofrecen resultados hipotéticos. Señala, pues, como fuentes decisivas en la aproximación histórica a Jesús las canónicas, teniendo presente, eso sí, su carácter selectivo. No obstante reconoce que hay que hacer uso de las fuentes no canónicas, dándoles un uso razonable para que sirvan como posible correctivo de las canónicas[206]. Las antiguas tradiciones jesuáticas pueden llevar a una revalorización de las tradiciones sinópticas. Por otra parte, las fuentes extracristianas[207] son muy esquemáticas, pero se compaginan con las fuentes cristianas. Sin embargo, sólo los textos cristianos contienen detalles de la vida y enseñanza de Jesús[208]. A todas estas fuentes le sigue una serie de objeciones sobre su uso[209], que culminan con los criterios de historicidad[210] y su metodología[211]. En cuanto a esta última –la metodología–,

---

de mi generación? ( ) La estructura de la narración está dispuesta de tal modo, que a nadie se le puede ocurrir que aquí se refleja una imagen de "Jesús en sí" Es "Jesús" visto desde la perspectiva de determinadas experiencias sociales» (G THEISSEN, *La sombra,* 214)

203 Cfr ID , *La religión,* 52-56

204 Dedica las pp 35-81 del su libro *El Jesús histórico* a analizar las fuentes cristianas sinópticas, gnósticas, judeocristianas y fragmentos evangélicos con elementos sinópticos y joánicos

205 «La selección hoy disponible se debe escasamente al "ciego azar", estuvo determinada mucho más por procesos de política eclesiástica y por la canonización de los sinópticos y del EvJn [Evangelio según san Juan], también por la eliminación deliberada de evangelios "apócrifos"» (G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 79) Para lo que sigue cfr *Ibid* , 79 80

206 «La solución no puede consistir en jubilar alegremente al Jesús sinóptico e introducir la nueva "tiranía del Jesús apócrifo", y más cuando las tradiciones sinópticas aparecen también en muchas tradiciones extracanónicas» (G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 80)

207 Cfr G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 83 110, en ellas analiza las referencias que sobre Jesús realizan Josefo, las fuentes rabínicas, Mara Bar Sarapion, Plinio el Joven, Tácito, Suetonio, Talo

208 Cfr G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 106-107

209 Cfr G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 111 139

210 Cfr G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 139-143, efectúa una presentación articulada del criterio de *plausibilidad histórica* No obstante, aunque la terminología empleada sea más abstracta, este criterio podría ser considerado como una matización o perfeccionamiento del clásico «criterio de coherencia o continuidad», con especial atención al contexto judío de Jesús

211 Cfr G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 143-146

sigue un método histórico-crítico[212], partiendo de la premisa de que el saber histórico es hipotético; pero a pesar de ese carácter hipotético de todos los enunciados, se dan certezas en el campo histórico. El punto clave está en saber si podemos alcanzar alguna certeza sobre Jesús en el plano histórico[213]. Y esta certeza humanamente posible la encuentra en que tratar el tema del Jesús histórico no es centrarnos en una fantasía, sino en «un fenómeno histórico concreto. Todos los enunciados concretos que vamos formulando dentro de una semblanza de Jesús, tienen distinto grado de probabilidad»[214]. En opinión de Theissen, todo, no sólo las imágenes que nos hagamos de Jesús, sino nuestra propia vida, puede ser considerada como una hipótesis, como un intento de ajustarse a una realidad incondicional. De ahí que haya que reconciliarse con el carácter hipotético del saber humano[215].

Con esta perspectiva, concibe el Reino de Dios como un reino venidero[216], que debía hacer realidad lo que el monoteísmo judío había postulado siempre: Dios es la realidad que todo lo determina[217]. Esta convicción Jesús la liga a su propia historia y a sus acciones; la explica en parábolas que orientan hacia una nueva percepción de Dios[218]; y la asocia a formas de expresión

---

212. «La ciencia histórica no se dedica a narrar los hechos, sino a reflexionar sobre las fuentes, el estado de la investigación, los métodos y los problemas. Sin embargo, la ciencia de la historia versa en defintiva sobre unos acontecimientos que se pueden contar... aunque la narración simpre simplifica» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 619).

213. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 144.

214. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 146.

215. «Tres argumentos pueden servir de ayuda:

Un *argumento ético:* el saber hipotético nos une a todas las criaturas; un ilusorio saber incondicional nos aleja de ellas.

Un *argumento estético:* el saber hipotético puede configurarse convincentemente en formato estético. Una exposición de Jesús que sea estéticamente sugerente, conserva su valor aunque sus hipótesis hayan caducado.

Un *argumento religioso:* «La fe cristiana consiste en la convicción de que Dios acepta los intentos fracasados de nuestra vida. ¿No aceptará también nuestras hipótesis sobre Jesús si las planteamos con la mejor voluntad y con nuestro leal saber y entender?» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 146).

216. Al Reino de Dios dedica especialmente Theissen las pp. 280-282. 287-299. 310-314, del libro *El Jesús histórico:* «El reino de Dios tiene tanto de presente como de futuro. (...) Pero sólo el futuro traerá la plena expansión del reino de Dios» (*Ibid.,* 311).

217. «El reino de Dios, núcleo de la predicación de Jesús, sólo puede entenderse desde el centro de la fe judía. Jesús no es un 'marginal Jew' en su anuncio escatológico. Más bien da una respuesta, con él, a problemas básicos del monoteísmo judío, problemas que no son comprensibles fuera de este marco de referencia» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 312).

218. «El anuncio del Reino de Dios lleva implícita la noción judía de Dios: Dios es la "voluntad de bien" incondicional. Jesús proclama que esta voluntad se impondrá pronto en el mundo. Merced a ella, los débiles verán respetados sus derechos, los pobres alcanzarán poder, los hambrientos quedarán satisfechos, al pecador se le brindará la posibilidad de conversión. Esta voluntad ética incondicional obra ya en el presente» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 310).

simbólico-políticas, pero la desmilitariza al disolver la expectativa de dominación sobre los paganos[219]. Pero no la despolitizó[220]. Esta tensión política estaba en el trasfondo de su predicación escatológica. Pero da una mayor autonomía a la esperanza religiosa frente a la política: «la lealtad a Dios no obliga a la rebelión contra el emperador, pero tampoco impone una lealtad incondicional. La persona tiene que decidir por sí misma cuando ambos extremos entran en conflicto»[221].

Esta idea del reino de Dios encaja con la realidad social que se vivía en Palestina en el siglo I: una situación de agitación[222]. Los movimientos judíos de renovación que surgen desde el siglo II a.C. hasta el siglo I d.C. son clara manifestación de ello[223].

Estos movimientos estaban implicados o con la intensificación o con la relajación de ciertas normas y leyes como reacción a la cultura de Roma, que tendía a la disolución de la identidad judía en una cultura helenística prepotente. La actividad de Jesús debe entenderse como una propuesta de reformulación del Judaísmo, en la línea de estos movimientos. Jesús no aconsejaba la revuelta contra Roma o la resistencia armada; era partidario de la paz, pues esperar una intervención divina inmediata hacía innecesaria cualquier medida violenta[224]. Aunque el de Jesús se trataba de un movimiento fuertemente teo-

---

219 «Llevaba asociada la esperanza del triunfo sobre los paganos, de la reunificación de las tribus dispersas, de la instauración de una teocracia pura Si tales asociaciones eran familiares a los oyentes, mujeres y hombres, Jesús las sustituyó con una nueva visión del reino de Dios ¡Los paganos pertenecen al reino de Dios! El reino de Dios es diferente de lo esperado» (G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 312)

220 «El reino de Dios no es tan espiritual como se supone a menudo En él se come y se bebe Está ubicado en Palestina Allí confluyen los paganos Sin embargo, traspasa la frontera de la muerte, los patriarcas aparecen en él como personas vivas En este sentido, no es un "reino político", pero sí una esperanza religiosa con relevancia política La estructura jurídica y social esperada contrasta con los elementos básicos del poder establecido Deslegitima el reparto actual de poder y de la propiedad» (G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 312)

221 Cfr G THEISSEN, *La religión,* 59 y 41-44

222 Cfr G THEISSEN – A MERZ, *El Jesús histórico,* 151-210

223 «En debate con la cultura helenística nacieron así, en el siglo II a C , los movimientos de renovación más antiguos los esenios, los fariseos y –en reacción a ellos– los saduceos En respuesta a la nueva cultura romana surgieron desde el comienzo de la era cristiana un movimiento de resistencia militante, el movimiento bautista, y una serie de movimientos proféticos de breve duración El movimiento de resistencia arrastró finalmente a todo el judaísmo palestino a una rebelión contra Roma Pero el tiempo de Jesús fue relativamente pacífico si se compara con el anterior y el siguiente» (G THEISSEN, *La religión,* 52-53)

224 «La imagen externa engaña Los conflictos continuaban bajo la superficie No se produjeron en formas militares sino por vía simbólica, con una política de símbolos que podía estallar en acciones más militantes, pero que ofrecía también una oportunidad para soluciones pacíficas» (G THEISSEN, *La religión,* 53)

crático, sin embargo pedía la intensificación de las leyes que pertenecen a la esfera social y una relajación de las religiosas[225].

Así pues, Jesús fue un judío y su propósito fue la renovación del Judaísmo. Se presenta como una figura de muchas caras: carismático[226], profeta[227], mesías[228]. Sería factible decir que Jesús fue un carismático judío que obtuvo su fuerza de irradiación reanimando el lenguaje semiótico del judaísmo desde el centro de su fe judía. Así, por ejemplo, formó el grupo de los Doce recurriendo a tradiciones ancestrales por la que dicho grupo traía a la memoria las doce tribus de Israel, que perduraban sólo como recuerdo de un gran pasado y como esperanza de la restauración de Israel; pero Jesús no esperaba esta restauración en el marco de las estructuras de poder existentes, sino que depositó su esperanza en una soberanía popular representativa, donde el pueblo fuese gobernado por personas ordinarias de ese pueblo, por pescadores y campesinos[229]. Este colectivo, juntamente con Jesús, englobaría la realidad mesiánica. Objetivamente, Jesús no tuvo necesidad de identificarse con un rol previo de redentor o salvador[230]. Pero despertar y entrar en conflicto con todas las expectativas mesiánicas de Israel tuvo fatales consecuencias para él[231]. Según Theissen, el único título

---

225. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 172-173. «Hicieron [Jesús y sus discípulos] de la necesidad virtud al transformar positivamente ciertas realidades sociales como la pobreza y la violencia, dándoles una valoración diferente en el caso de la pobreza, o convirtiéndolas en una actitud interior en el caso de sufrir violencia y agresión. Así pues, aunque puede considerarse que el movimiento nace de la "anomía" social de la sociedad, sin embargo funcionaba de manera integradora, en contraste con otras respuestas» (S. FREYNE, «La investigación», 69).

226. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 573-582.

227. «Tres profetas aparecieron durante el gobierno de Pilato. Todos ellos transmitieron su mensaje con acciones simbólicas, que cabe entender como protesta y defensa contra la simbólica de aculturación manejada desde arriba. (...) *Jesús de Nazaret* apareció, cronológicamente entre Juan Bautista y el profeta samaritano anónimo. También él expresó su mensaje con acciones simbólicas que denotaban una oposición a los estamentos dominantes: los romanos y la aristocracia local alidada con ellos» (G. THEISSEN, *La religión,* 54).

228. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 582-591.

229. Cfr. G. THEISSEN, *La religión,* 54-55.

230. En opinión de Theissen, «Aunque sea muy difícil emitir un juicio seguro, considero improbable que hubiese referido a su persona las expectativas de unos determinados roles. (...) Fueron otros, probablemente, los que dieron pábulo a la expectativa de que Jesús fuera el "mesías"» (G. THEISSEN, *La religión,* 57).

231. «Si Jesús fue ajusticiado como pretendiente a rey, hay una cosa segura: ante los acusadores y jueces no se distanció de la expectativa mesiánica de sus seguidores (ni de los correspondientes temores de sus adversarios); mas no por eso se identificó con esa expectativa. Según Mc 15, 2-5, Jesús calló en este punto. Posiblemente, esto se ajusta a los hechos históricos. Probablemente calló en este punto, no sólo ante Pilato sino también en otras instancias, y ello se reproduciría luego, "condensado", en la escena de Pilato. También Jn 10, 24, presenta a Jesús sin querer definirse ante el entorno sobre su condición mesiánica. Hoy sabemos lo abierto que era entonces el "concepto de mesías". ¿No crearía malentendidos cualquier toma de postura?» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 590).

que Jesús se aplicó a sí mismo fue la expresión «hijo del hombre», una «expresión diaria a la que dio connotaciones mesiánicas»[232].

Su muerte se produjo por la condena de dos acusaciones distintas[233]. En primer lugar, la profecía del Templo; acusación que interesaba sólo ante el sanedrín y que tenía su base en la acción de Jesús en el Templo de Jerusalén. En segundo lugar, haber actuado como «rey»; basada en la acción de su entrada triunfal en Jerusalén. Esta segunda acusación fue decisiva ante Pilato. Ambas acciones crearon, según Theissen, alarma política. «Jesús fue ajusticiado como agitador político: denunciado por la aristocracia a causa de su ataque al Templo, ejecutado por los romanos a causa de la expectativa de que representase la realeza autóctona como rey de los judíos»[234]. En cuanto a su resurrección[235], los métodos histórico-críticos no permiten demostrar ni refutar la historicidad del relato sobre el sepulcro vacío. En palabras de Theissen: «Parece que la convicción de que Jesús estaba vivo se asoció pronto con la idea de un sepulcro vacío, situado cerca del lugar de la ejecución. Podría haber sido descubierto allí por las mujeres que permanecieron en Jerusalén. A la luz de las apariciones de pascua, el sepulcro se convirtió en testigo de la resurrección. Pero no queda excluido que un sepulcro vacío situado cerca del Gólgota diera pie, secundariamente, a esas tradiciones»[236].

Quedan reflejadas las señas de identidad de Jesús, según las cuales, afirma Theissen, que el cristianismo debe cambiar en un punto. Jesús forma parte, histórica y teológicamente, del judaísmo. Y a través de unos judíos que creyeron en él pasó a ser el fundamento del cristianismo. Hoy pertenece a dos religiones: judaísmo y cristianismo. El tema común en ellas es la vida en diálogo con el Dios uno y único, y la responsabilidad ética de cara al mundo y la sociedad. «Un cristianismo que persiga ambas metas en el seguimiento de Jesús, sólo podrá ser fiel a sí mismo si permanece fiel a sus raíces judías, si carga con su responsabilidad social y entiende la tradición jesuática como una oportunidad para reiniciar constantemente el diálogo con Dios»[237].

---

232. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*,593-604. «Es probable que fuera Jesús el que cargó de dignidad mesiánica esa expresión que designaba a cada individuo. Pero la expresión "hijo del hombre" no pierde nada de su relevancia aunque nosotros atribuyamos su proceso semántico al cristianismo primitivo: "ser humano", a secas, es la única expresión de los evangelios sinópticos que el cristianismo primitivo consideró como término con el que Jesús se designó a sí mismo. (...) Un personaje que es designado simplemente como "el ser humano" pasa a ocupar el centro del sistema religioso» (G. THEISSEN, *La religión*, 58).

233. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 490-517.

234. G. THEISSEN, *La religión*, 56.

235. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 523-558.

236. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 553.

237. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 622.

N.T. Wright[238] pretende realizar una aproximación a Jesús tanto histórica como profundamente teológica[239], procurando, preferentemente, reconstruir la esperanza de Israel en tiempos de Jesús antes que realizar un análisis crítico de la tradición evangélica. El método que va a emplear para ello sería, como él mismo lo ha definido, un «realismo crítico»[240]. Tal método, más sintético que analítico, consiste en presentar una hipótesis que dé sentido a los datos, que se pueda verificar en un análisis posterior, que no distorsione los datos y que desde ella se arroje luz sobre otras áreas[241]. Un doble movimiento es el que hay que realizar: desde el judaísmo del siglo I a Jesús, y de los Evangelios a Jesús. Y así, utilizando el criterio de la «*doble* (de)semejanza» se puede llegar, en opinión de Wright, al Jesús histórico[242]. Cualquier hipótesis sobre Jesús tendrá que responder a una serie de cuestiones: cómo integrar a Jesús en el judaísmo de su tiempo; cuáles fueron sus pretensiones reales; cuál el motivo de su muerte en cruz; cuándo y por qué surgió la Iglesia[243].

Este modo de trabajo en la investigación histórica no supone sustituir los Evangelios canónicos por otros relatos, sino evaluarlos desde el punto de vista de su fiabilidad histórica al mismo nivel que las demás obras biográficas del mundo antiguo[244].

---

238. De entre sus obras nos limitamos a *El desafío de Jesús* (original inglés del año 2000). También son obras suyas *Christian Origins* (1992), *Who was Jesús?* (1992), *The Original Jesus* (1996), *Jesus and the Victory of God* (1996). Han comentado su investigación J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 220-223; R. MARTIN, *The Elusive Messiah*, 129-141; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 114-116; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest*, 219-232.

239. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío*, 43.

240. Cfr. ID., *Christian Origins*, 81-120. Según el autor, el método de la historia de las formas no permite el acceso al Jesús histórico, sino a las comunidades donde esas formas literarias se originaron. «Pero yo sigo manteniendo la distinción entre el camino de Wrede y el de Schweitzer y, al mismo tiempo, sosteniendo que éste ofrece la mejor esperanza para una reconstrucción histórica seria» (ID., *El desafío*, 39). Puede verse también el comentario que al método utilizado por Wright realiza R. MARTIN, *The Elusive Messiah*, 134-139.

241. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío*, 39.

242. «When something can be seen to be credible (though perhaps deeply subersive) within first-century Juadism and credible as the implied starting point (though not the exact replica) of something in later Christianity, there is a strong possibility or our being in touch with the genuine history of Jesus» (ID., *Jesus*, 149).

243. Cfr. ID., *El desafío*, 43.

244. Cfr. ID., *El desafío*, 41. «Hay una objección común a la investigación sobre el Jesús histórico que consiste en afirmar que Dios nos ha dado los Evangelios y no podemos ni debemos poner en su lugar una construcción nuestra. Pero esto es una interpretación errónea de la naturaleza de la tarea. Precisamente porque estos textos han sido leídos y predicados como Sagrada Escritura durante dos mil años, se han ido introduciendo sigilosamente toda clase de malentendidos, que han quedado después incorporados en la tradición eclesial. Los historiadores verán con frecuencia, no necesariamente que los Evangelios tienen que ser rechazados o remplazados, sino que de hecho no significaron lo que la tradición cristiana posterior pensó» (*Ibid.*, 34).

El contexto judío en el que se sitúa a Jesús es el de las expectativas mesiánicas de la época. Dichas expectativas se centraban básicamente en cuatro puntos[245]: la restauración del pueblo de Dios en la fidelidad a la Torá; la vuelta del Templo a su auténtico nivel de santidad; la devolución del pueblo a sus legítimos líderes, los judíos; la purificación de la tierra y del Templo de toda impureza, aunque para ello fuese necesaria la destrucción del Templo y su sustitución. El modo en el que Jesús se va a situar ante estas expectativas –centradas en los símbolos de la tierra y pueblo, familia, Torá y Templo– explica su visión del pueblo judío y el modo en que Dios intervendría en el futuro. El planteamiento de Jesús difería del de sus contemporáneos, lo que llevaba a cuestionar la misma fe y esperanza de Israel[246].

¿Cuál es el concepto de Reino de Dios que está a la base del pensamiento de Wright? Siguiendo a Schweitzer, concibe el Reino de Dios como la intervención de Dios de modo culminante y decisivo dentro de la historia[247]. Partiendo, pues, de las tradiciones ancestrales del pueblo de Israel y realizando una crítica desde dentro del judaísmo, el objetivo que perseguía Jesús era ser el medio de la reconstrucción de Israel realizada por Dios[248]. El Reino de Dios no era un simple mensaje revolucionario contra el Imperio Romano y los herodianos –y, por consiguiente, contra el régimen del Templo–, sino que era un mensaje doblemente revolucionario, pues cambiaría todos los programas, incluido el revolucionario. No se esperaba tanto el fin del mundo cuanto el fin del orden mundano; se restablecería la soberanía de Dios sobre el mundo, estableciendo un radical cambio en el orden mundano en cuanto a la Torá, el Templo, la tierra, la identidad judía, la economía y la justicia. La implantación del Reino llevaría también consigo la inclusión de los gentiles[249].

La imagen que se trasluce de Jesús es la de un hombre con ideas precisas y un programa por realizar[250]: el programa mesiánico. Compartía el núcleo bási-

245. Cfr. ID., *El desafío*, 77-88.

246. Cfr. ID., *El desafío*, 88-94.

247. «Pero Schweitzer puso sobre aviso a los pensadores cristianos acerca de algo que se ha tardado en asimilar casi un siglo: que el mundo en que Jesús vivió, y al que se dirigió con su mensaje sobre el reino, era un mundo en el que la expectativa judía de la acción culminante y decisiva de Dios dentro de la historia constituía el elemento principal. A mi juicio, esto es lo que ha dado un nuevo ímpetu al estudio de Jesús» (ID., *El desafío*, 29-30).

248. Cfr. ID., *El desafío*, 69.

249. Cfr. ID., *El desafío*, 45-70.

250. «Ya es hora de abandonar la reticencia –enmascarada como prudencia pero que de hecho sólo es fruto de la timidez– que ha impedido a los eruditos aceptar que Jesús era (lo que nosotros llamaríamos) un teólogo pensador y reflexivo. En la última generación hemos descubierto que no sólo Pablo, Juan y el autor de Hebreos, sino también Mateo, Marcos y Lucas fueron teólogos dotados, reflexivos y creadores. ¿Por qué deberíamos vernos obligados a ver a Jesús como una persona irreflexiva, instintiva y simplista, que nunca reflexionó detenidamente sobre su actividad de la manera en que pudieron hacerlo algunos de sus contemporáneos y seguidores?» (ID., *El desafío*, 98).

co de la fe judía (monoteísmo radical, conciencia de elección y esperanza escatológica), y se puso al servicio de la restauración de Israel como profeta, en la línea de los profetas de Israel. El programa mesiánico que Israel esperaba ver cumplido partía de lo que los profetas de Israel[251] –especialmente en el texto de Daniel 7– habían declarado que debía ser hecho: rescatar a Israel y llevar la justicia de Dios al mundo[252]. De este modo, las razones que mueven a Jesús son escatológicas y políticas. No se trata, entonces, de ver si Jesús tenía o no conciencia de ser el Mesías[253], sino de mirar sus obras para descubrir si en algún sentido quiso cumplir las tareas del Mesías. Y la prueba más evidente se encuentra en la llamada «entrada triunfal» en Jerusalén y la acción en el Templo[254]. Es más, según Wright, Jesús se vio a sí mismo como representante de Israel e, incluso, alguien en quien estaría presente y activo Dios[255].

El ataque de Jesús fue dirigido implícita y explícitamente contra aquellas realidades que se habían convertido en símbolos comunes de la cosmovisión judía del segundo Templo; se habían quedado anticuadas y, para Jesús, pertenecían ya al período anterior a la llegada del Reino y debían ser descartadas. Su programa fue motivo de conflicto con los fariseos: actuaba en sábado con absoluta libertad; sustituyó el ayuno por la fiesta; la ruptura con la familia y la enajenación de los bienes patrimoniales eran inasumibles; las comidas en común no respetaban las leyes de la pureza; el perdón era ofrecido a todos antes de y aunque no hubiera sacrificios o penitencia. Para Wright, el enfrentamiento de Jesús con los fariseos se produjo por la defensa de programas políticos alternativos[256].

---

251. Cfr. ID., *El desafío*, 67 y 154.

252. Cfr. ID., *El desafío*, 100.

253. «The point is, however, that Wright has presented a contextual, historical case in which such a view was possible, though of course no one can prove it to be certainly true using the historical-critical method. What Wright's work shows, however, even short of its completion, is that we should not limit the options of how Jesus viewed himself to terms like *teacher*, or *prophet*, or *man of Spirit*, or *Messiah* or even some combination of all of these. These terms likely have some validity, but neither alone nor in combination do they describe fully how Jesus presented and viewed himself. There is more that needs to be said» (B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest*, 231-232).

254. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío*, 101-119.

255. Cfr. ID., *El desafío*, 144-156. «Propongo, como afirmación histórica, que Jesús de Nazaret era consciente de una vocación: la vocación, que le había dado aquel a quien llamaba "padre", de representar en sí mismo lo que, en las Escrituras de Israel, Dios había prometido que realizaría él en persona. Sería la columna de nube y fuego para el pueblo del nuevo éxodo. Encarnaría en sí mismo la acción de retorno y redentora del Dios de la alianza» (*Ibid.*, 159).

256. «El choque de Jesús con los fariseos no se produjo porque aquél fuera contrario a la Ley –porque creía en la justificación por la fe, mientras que ellos creían en la justificación por las obras–, sino porque *su programa del reino para Israel exigía que Israel abandonara su frenética y paranoica autodefensa –ya que se encontraba reforzado por los códigos ancestrales– y, en cambio, abrazara la vocación de ser la luz del mundo, la sal de la tierra*. Propongo, por tanto que el choque entre

Sin embargo, Jesús no reconstruyó el Templo, y, no sólo no derrotó a los romanos, sino que murió a manos de ellos como otros líderes revolucionarios fracasados[257]. La cuestión para Jesús era distinta. Él lo centra todo en torno a su persona: Jesús no iba a reconstruir el Templo en un sentido material, sino que él mismo se convertiría en el lugar donde, y el medio por el cual, se haría realidad lo que el Templo representaba. Jesús fue sustituyendo la fidelidad al Templo y a la Torá por la vinculación a su persona; quien le rechazaba se exponía al juicio y al desastre que la intervención personal de Dios impondría. Como Mesías subió a Jerusalén, incorporando en su aventura personal el futuro que Israel esperaba para sí[258]. Su camino hacia la muerte es su última gran acción simbólica[259]; aunque desde el exterior convinieron los intereses judíos y romanos: para los primeros, era un falso profeta y blasfemo que llevaba al pueblo a la ruina; para los segundos, un sedicioso e inoportuno agitador político. En su cruento final Dios estaría retornando a su pueblo y a su ciudad. Resucitándolo, Dios cumplió sus esperanzas[260].

Respecto a lo que sucedió después de su muerte, Wright lo presenta de la siguiente forma: «Creo, por tanto, que el único camino abierto para nosotros como historiadores es el de coger el toro por los cuernos, reconociendo que, naturalmente, nos encontramos en los límites del lenguaje, de la filosofía, la historia y la teología. Más bien deberíamos aprender a tomar en serio el testimonio

---

Jesús y sus contemporáneos judíos, especialmente los fariseos, debe ser visto en términos de programas políticos alternativos generados por creencias y expectativas escatológicas alternativas Jesús anunciaba el reino de una manera que no reforzaba, sino que más bien cuestionaba, el programa de celo revolucionario que dominó, especialmente, el horizonte del grupo dominante dentro del fariseísmo» (ID , *El desafío,* 76)

257 Cfr ID , *El desafío,* 100

258 Cfr ID , *El desafío,* 116-119

259 «Jesús creía que la historia de Israel había llegado a su punto focal De manera más específica, creía que el *destierro* había llegado a su punto culminante Creía que él en persona era el portador del destino de Israel en aquella época crítica Era el Mesías, que cargaría con ese destino y lo llevaría a su punto focal Él había anunciado el juicio de YHWH sobre su pueblo recalcitrante, que planeaba asesinarlo, como había hecho en otro tiempo con los profetas Jesús había declarado que el camino hacia el reino era el camino de la paz, el camino del amor, el camino de la cruz Librar la batalla con las armas del enemigo significaba que uno la había perdido ya en teoría, y la perdería de manera terrible, en la práctica Jesús determinó que su tarea y función, su vocación como representante de Israel, era perder la batalla en beneficio de Israel Éste sería el medio por el que Israel se convertiría en la luz, no de sí mismo –parecía que los mártires macabeos pensaban sólo en la liberación de Israel–, sino de todo el mundo» (ID , *El desafío,*116)

260 «Debemos observar que si el cuerpo de Jesús hubiera permanecido en el sepulcro, no se explica por qué alguien se iba a tomar en serio sus pretensiones de mesianismo, o de una muerte particularmente significativa, ni por un momento después de su ejecución Los mesías crucificados, como todos sabían, eran mesías crucificados ( ) Sin la resurrección todo esto queda en agua de borrajas Es la Pascua lo que confirma la interpretación que Jesús hace de su muerte» (ID , *El desafío,*121)

de toda la Iglesia primitiva, a saber, que Jesús de Nazaret resucitó corporalmente a una nueva forma de vida, tres días después de su ejecución. (...) La resurrección de Jesús demostraba que él era de hecho el Mesías; que él, en efecto, había cargado con el destino de Israel sobre sus hombros llevando la cruz romana fuera de las murallas de la ciudad; que había pasado por el momento culminante del destierro de Israel y había regresado de ese destierro tres días después, cumpliendo toda la narración bíblica; y que a sus seguidores, testigos de aquellas cosas, se les encomendó por ello mismo llevar la noticia de la victoria de Jesús hasta los confines de la tierra»[261].

261. ID., *El desafío*, 192-193. Cfr. R. MARTIN, *The Elusive Messiah*, 141.

PARTE SEGUNDA

INVESTIGACIONES ANTERIORES Y SU COTEJO CON LA *THIRD QUEST*

CAPÍTULO III

LAS ETAPAS ANTERIORES

La mirada se torna hacia el pasado. Centramos ahora nuestra atención en las investigaciones sobre el Jesús histórico realizadas en las etapas anteriores; y lo hacemos con la pretensión de describir los resultados obtenidos, para así, en un capítulo posterior, realizar un análisis comparativo de las tres etapas. Pero, como ya indicamos en su momento, que hablemos de tres etapas y de un punto de arranque, no quiere decir que con anterioridad a 1774-1778 no se estudiase la figura de Jesús. Conscientes de las simplificaciones que lleva consigo toda visión sintética, comenzamos señalando los antecedentes de la investigación.

I. ANTECEDENTES: HASTA REIMARUS

En los primeros siglos de la historia del cristianismo, la figura de Jesús en el entorno social no pasaba de ser un rumor, motivo de comentarios ocasionales; su figura era desconocida o irrelevante. Será, pues, en el ámbito exclusivamente cristiano donde se vaya configurando la imagen de Jesús[1]. Conforme la Iglesia se va consolidando como magnitud social dominante en el Imperio romano, la interpretación sobre Jesús irá quedando fijada por la doctrina oficial, en el dogma, sancionado y controlado por los concilios y las autoridades eclesiales. Los cuatro primeros concilios de la Iglesia formularon los dogmas cristológicos en que Jesús aparece como verdadero Dios y verdadero hombre en la unión hipostática del Verbo[2]. Las interpretaciones menos correctas que se hacían sobre Jesús de Nazaret se aclaraban a la luz de las definiciones conciliares, pisando en la tierra firme de los evangelios cuya autenticidad era

1. Cfr. E. Bueno de la Fuente, *10 palabras clave*, 17-18; A. Vargas-Machuca, *El Jesús histórico*, 21-22.

2. Nos referimos a los concilios de Nicea (325), Constantinopla (381), Éfeso (431) y Calcedonia (451).

aceptada por todos[3]. Lo que interesaba en Jesús era la dimensión atemporal y la validez permanente de lo que realizó, la entrega de su vida para la redención de los hombres. Esto era lo decisivo[4]. No se sentía por ello la necesidad de contextualizar el decurso biográfico y existencial de Jesús. Durante todo este tiempo, los exegetas y los comentaristas de la Escritura se centraban tanto en asentar la doctrina como en contestar a otros interrogantes, que se presentaban en los Evangelios, como palabra del Señor[5]. Así, por ejemplo, en la segunda mitad del siglo II, Taciano, a través de su obra el *Diatessaron*, intenta explicar las diferencias que aparecen en los dichos y hechos del Señor conciliando los datos de los cuatro evangelios, y a partir de ellos construye un único relato sobre la vida de Jesús, evitando de este modo las posibles incoherencias o discordancias[6].

Pero el dogma no agotaba todo lo que en el seno del cristianismo se decía sobre Jesús. Las opiniones que divergían del dogma eran excluidas como heréticas, por ello quedaban deslegitimadas. Había además perspectivas teológicas y devociones populares muy variadas, pero siempre bajo el discernimiento de la autoridad doctrinal del Magisterio de la Iglesia. La Iglesia, en la diversidad de sus instancias, ofrecía la única imagen plausible de Jesucristo. Esta situación se hizo más palpable durante la Edad Media y el período de cristiandad. Bien es verdad que no faltaron movimientos heréticos y sectas marginales, pero eran de algún modo eclesiales, y tenían como punto de referencia la doctrina oficial.

---

3 Cfr D GUTIERREZ MARTIN, *La humanidad de Jesús*, 14-15 «En efecto, durante mucho tiempo el problema de la autenticidad histórica de los evangelios coincidió con el de la autenticidad de sus autores Apoyándose en el testimonio de la tradición, el exégeta atribuye los evangelios a los apóstoles (Mateo, Juan) o a los discípulos directos de los apóstoles (Marcos y Lucas) Puesto que los evangelios emanan de manera inmediata o mediata de testigos oculares, es evidente que nos ponen en presencia del mismo Jesús en todo lo que nos refieren Los textos son transparentes y la autenticidad histórica no constituye problema alguno» (R LATOURELLE, *A Jesús*, 21)

4 «Hasta el siglo de las luces el mundo cristiano no percibía ninguna distancia entre el Jesús que vivió en Galilea y murió en Jerusalén y el Señor glorioso que atestiguaban los primeros creyentes, presentado en los Evangelios y confesado por la fe de las Iglesias lo sobrenatural cubría igualmente las dos esferas y el esplendor de la gloria del segundo irradiaba sobre la historia terrena del primero» (G BARBAGLIO, *Jesus*, 23)

5 Sobre la interpretación de los evangelios y las controversias bíblicas antes del siglo XVIII pueden verse unas breves referencias en R AGUIRRE – A RODRIGUEZ CARMONA, *Evangelios Sinópticos*, 176 178 219-220 372-373, S MUNOZ IGLESIAS, *Doctrina Pontificia*, 2-20 «Existían ciertas diferencias entre los relatos evangélicos, pero eran insignificantes y fácilmente comprensibles En cualquier caso existia la tradición y la doctrina dogmática de la Iglesia que establecían el sentido auténtico de los hechos Incluso la tradición colmaba las lagunas existentes en el relato evangélico El dogma y la historia, la fe y los acontecimientos se encontraban en una armonía serena y tranquila» (E BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave*, 51)

6 Intentos concordistas no faltarán San Agustín en el siglo V, Gerson en la Edad Media escribirá su *Monotessaron*, Osiander en 1537 Para una información más detallada cfr A PINERO – J PELAEZ, *El Nuevo Testamento*, 103-104

Al final de la Edad Media resalta la *Vita Christi* escrita por el cartujo Ludolfo Sajonia y publicada en Estrasburgo en 1474; tuvo gran difusión en sus diversas ediciones y traducciones a las principales lenguas europeas[7]. También judíos y musulmanes tenían sus propias ideas sobre Jesús. Los judíos habían heredado una visión deformada y crítica de Jesús. Era la reacción de un grupo que se sentía marginado y perseguido, pero precisamente por ello insignificante para el conjunto de la sociedad. Los musulmanes, por su parte, habían recibido del Corán una visión parcial y limitada, aunque no contradictoria, de Jesús. Pero se encontraban fuera, en el exterior del mundo cristiano. Eran los enemigos, cuya opinión sobre Jesús apenas podía ser objeto de diálogo o de conocimiento, y por ello carecía de interés para la mayoría[8].

Así pues vemos que a lo largo de más de un milenio prevalece una cristología dogmática en la que aparece la figura de Jesús de Nazaret revestida de un ropaje teológico. Se consideraba que los Evangelios, por su carácter de libros inspirados y por los autores que los escribieron, reflejaban las circunstancias históricas de la vida de Jesús. Con el Renacimiento se comienza a suscitar la pregunta por la realidad histórica de Jesús. La Reforma Protestante, que pretendió renovar la vida cristiana sobre la base única del testimonio de la Escritura, introdujo en la práctica la marginación de la mediación eclesial en el acceso al Cristo de la fe[9]. El acceso a la Palabra de Dios tenía que estar posibilitado para

---

7. «En una época en la que el pueblo fiel no tenía acceso directo (ni en la celebración litúrgica ni en la lectura privada) a los Evangelios, la gente sencilla sólo podía conocer los "misterios de la vida de Cristo" por su reflejo en el arte cristiano así como por la predicación. De ahí que esta "Vida de Cristo" sirviese de guía a muchos creyentes, ya en los umbrales del Renacimiento, para la imitación y el seguimiento de Jesús en la vida cotidiana» (M. GESTEIRA, «Las "Vidas de Jesús"», 25).

8. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave*, 17-18.

9. «La protesta de la Reforma contra la Iglesia medieval no fue en último término una protesta en favor de una lectura *histórica* y *escatológica* del cristianismo contra un sistema eterno. Los reformadores recalcaban que se debía llegar a descubrir el significado *histórico* literal de los textos y que en esto consistía la lectura histórica; la cuestión de lo que Jesús o Pablo realmente quisieron decir, frente a lo que la Iglesia muy posterior dijo que ellos quisieron decir, se hizo extraordinariamente importante. Remóntate al principio, decían, y descubrirás que el desarrollado sistema del catolicismo romano se basa en un error. Esto sirvió de apoyo al énfasis *escatológico* de los reformadores: la cruz era el triunfo de Dios de una vez para siempre, que nunca tenía que repertirse, como hacían los adversarios católicos en la misa, a juicio de los reformadores. Pero éstos nunca permitieron que esta intuición fundamental los llevara más allá de medio camino cuando se trataba del propio Jesús. Los Evangelios eran tratados todavía como el depósito de la doctrina y la ética verdaderas. En la medida en que eran historia, eran la historia del momento en que la verdad eterna de Dios echó raíces en el espacio y el tiempo, esto es, el momento en que tuvo lugar la acción que realizó la expiación eterna. Soy consciente de que esto es una simplificación excesiva, pero creo que se ve confirmada por lo que siguió. La teología posterior a la Reforma entendió las intuiciones de los reformadores como una nueva serie de verdades eternas y las usó para establecer nuevos sistemas de dogma, ética y ordenamiento de la Iglesia en los que, una vez más, se servía a los intereses creados y se sofocaba el pensamiento nuevo» (N.T. WRIGHT, *El desafío*, 24-25).

todos, pues en ella se ofrecía la salvación para todos. Se produce así la ruptura entre fe común y su tradición eclesial[10]. La pregunta se hacía más clara: la fe en Jesús sostenida por la Iglesia Católica y de modo especial por una teología especulativa ¿no habría desvirtuado la figura histórica de Jesús?

Esta pregunta se hizo especialmente incisiva, tanto en el ámbito católico como en el protestante, a raíz de la Guerra de los Treinta Años (1618-1648)[11]. El trasfondo religioso de la contienda –católicos y protestantes– en nombre de la ortodoxia de su fe cristiana dio como resultado el que se desembocara en el pietismo: en la imperiosa necesidad de retornar a una piedad sencilla, centrada en la persona concreta de Jesús y en la imitación y el seguimiento de su caminar histórico, de su vida, muerte y resurrección, tal como aparece reflejada en los evangelios. En esta actitud vital podrían converger de nuevo católicos y protestantes[12]. Pero en Europa ya se había propiciado la relativización de la pretensión universal de verdad de la fe cristiana, el surgimiento inevitable de la exigencia de libertad de conciencia y la paulatina construcción de la convivencia sobre una base presuntamente libre de contiendas, puramente humana, es decir, sobre la razón[13].

En este horizonte se sitúa la que Raymond Martin ha denominado *Proto-Quest*[14] sobre la figura de Jesús de Nazaret, que fue posible sólo en el trasfondo de ideas que habían sido largamente preparadas en el camino de la cultura y de la filosofía ilustrada: Spinoza, Pierre Bayle, Lord Edward Herbert of Cherbury, John Toland, Anthony Collins, David Hume[15]. Es la razón –entendida como

---

10. El subjetivismo individualista del Renacimiento «había engendrado el deseo de una vida religiosa personal independiente, una tendencia de oposición a la autoridad, en particular el anticlericalismo, y una concepción profana de la cultura. A su vez, la suma de las independencias individuales reforzó los nacionalismos que acababan de nacer. Posteriormente, estos nacionalismos, recelosos, impacientes por una autoridad internacional no tuvieron más remedio que recurrir a la fuerza para zanjar sus conflictos» (L. WILLAERT, «La Restauración», 28). Véase J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 180-181.

11. «En 1618 comenzó la llamada Guerra de los Treinta años, esencialmente política, pero con un innegable trasfondo religioso. Esta ambigüedad se manifestó en decisiones sorprendentes como el apoyo del cardenal Richelieu a los protestantes o la fluctuante actuación de Roma en sus primeros años» (J.M. LABOA, «Saavedra Fajardo», 66).

12. Cfr. M. GESTEIRA, «Las "Vidas de Jesús"», 25.

13. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 207.

14. Cfr. R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* 30-35. También presenta esta panorámica filosófica en la investigación sobre el Jesús histórico A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 207-209.

15. «In sum, before the middle of the eighteenth century, it was widely believed by secular intellectuals that there is insufficient evidence both that Jesus performed miracles and that events in Jesus' life fulfilled prophesies in the Hebrew Scriptures. An important assumption that remained to be questioned was that the New Testament Gospels present mutually corroborative eyewitness accounts of the same events. Soon this assumption too was rejected. As we have seen, all but conclusive evidence was discovered that the New Testament Gospels were not written independently of one another and, hence, could not corroborate each other. This evidence also tended to count against the claim that any of the New Testament Gospels were written by an eyewitness» (R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* 34-35).

ahistórica y universalmente válida– la que abre el acceso a las ideas eternas e inmutables de una religiosidad verdadera, es decir, comprendida éticamente, y, por consiguiente, ella es la juez sobre toda revelación manifestada históricamente. Por ende, desde el deísmo inglés nacen unas posiciones racionalistas que llevan al interés en la persona de Jesús de Nazaret, un interés no creyente[16].

Como se puede apreciar por todo lo expuesto, durante siglos los cristianos han vivido de la fe en Jesucristo, la han profesado en el credo y la han celebrado en su liturgia. Es cierto que a lo largo de los siglos hubo desviaciones doctrinales y profundas divisiones. Pero fue a partir de los siglos XVII-XVIII cuando esas escisiones adquieren un tono distinto, caracterizado por la primacía de la razón[17]. Con el Renacimiento se inicia un proceso de secularización que luego se verá impulsada por la Reforma protestante y la paz de Westfalia, que ponía fin a la Guerra de los Treinta Años. Nacía la Ilustración y en el campo de la exégesis surgen unas corrientes que cuestionan los fundamentos del cristianismo, la veracidad de los Evangelios, la credibilidad del mensaje de Jesús, así como la realidad misma de su figura; comienza a quebrarse la unidad simple hasta entonces reinante entre historia y fe[18]. El auge de los nacionalismos llevará consigo que el concepto de nación desempeñe sobre todo una función interna en la determinación del sentido de las Escrituras[19]. Pero la formulación expresa de la disociación

16. Sobre el Jesús filósofo y moralista, sabio en humanidad y maestro en virtud, puede verse B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas,* 47-60. «El Racionalismo del siglo XVIII, preocupado por basar racionalmente la religión sobre presupuestos deístas, se desinteresó por los aspectos dogmáticos de la fe y se centró en la figura de un Jesús maestro de moral y predicador ilustrado; para favorecer la aceptación de Jesús y su doctrina, se presenta una visión de ellos en consonancia con los cánones de la razón. (...) De la Escritura importaba sólo cuanto perfeccionara moralmente al hombre, lo que fuera ejemplar o didáctico» (J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 183-184). La reconstrucción del Jesús histórico, según R.W. FUNK, tendría como objetivo la destrucción de ese error llamado Cristianismo, tal y como expresa en su obra *Honest to Jesus,* 305-310.

17. «Una estructura dogmática se sobrepuso al carácter histórico de la actividad de Jesús. Luego la teología, hasta el siglo XVIII, contempló a Jesús desde la dogmática, pasando por alto todos los cambios radicales, y no procedió a la inversa. Es interesante un fenómeno concomitante. Los milagros de Jesús pertenecen a su actividad terrena. Por eso, a diferencia de lo que aguarda la actual conciencia universal, en la teología clásica los milagros no se vieron cargados con el peso de ninguna prueba cristológica. No más que toda la actividad de Jesús, los milagros mostraban, según Tomás de Aquino, que en toda su actividad de la naturaleza humana imperaba la fuerza de la Divinidad (Comp. Th. [*Compendium Theologiae*] 212). Todavía en la Ortodoxia protestante los milagros poseían en cristología un valor probatorio limitado. Claro que esto se logró al precio de un cambio de su lugar teológico. Los milagros pasaron a ser parte de las cuestiones introductorias de la teología. Se trataba de ellos al hablarse de la revelación de Dios, de la forma dada por Dios a las leyes de la naturaleza, de los ángeles. En consonancia con ello, la crítica de los milagros comenzó por la cuestión fundamental de los milagros, no por la cristología. Esto proyecta su sombra, hasta el día de hoy, sobre la discusión en torno a los milagros» (M. KARRER, *Jesucristo,* 251-252).

18. Cfr. A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 439.

19. Cfr. B. SESBOÜÉ, «La cuestión bíblica», 275-276.

entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe proclamado por los Evangelios y predicado por la Iglesia tiene lugar propiamente en los años 1774-1778[20].

II. PRIMERA ETAPA: LA «*OLD QUEST*»

Podemos fijar en esos años el punto de partida de una búsqueda que se caracteriza por el intento de reconstruir históricamente la vida de Jesús utilizando una metodología que sólo admite como verosímil aquello que tiene una explicación racional y prescinde de todo lo demás[21]. En esos años se publica la obra póstuma de Reimarus, que tuvo un fuerte impacto en ámbitos académicos. Efectivamente, a partir del siglo XVIII, la figura de Jesús salta las fronteras de la Iglesia y de las iglesias de Occidente, ya hace tiempo divididas. A una filosofía que es cada vez más autónoma y reticente *a priori* ante la idea de una revelación, le resulta difícil poder aceptar la pretensión dogmática de Cristo verdadero Dios y verdadero hombre. Por eso, a esa afirmación se le opone una interpretación de Jesús hecha a la luz de la razón; se reduce a Jesús a sus dimensiones propiamente humanas aunque exaltando la calidad de su humanidad[22]. Vemos así que el siglo XVIII criticó la cristología dogmática desde el punto de vista de la razón. O dicho de otro modo, definimos la *Old Quest* como la oposición entre el Jesús histórico y el dogma cristológico[23].

Como dijimos en su momento, el objetivo de esta etapa en la investigación sobre el Jesús histórico no es propiamente científico, sino que su pretensión era cuestionar desde la raíz los fundamentos sobre los que se apoyaban las iglesias cristianas. Se procede así a una «crítica de las fuentes», a preguntarse si todo era histórico o auténtico en los evangelios. Y dividíamos esta etapa en las tres fases que ahora estudiamos.

---

20. En esos años podemos situar el origen histórico de la que hemos denominado «era de la investigación sobre el Jesús histórico», e individuar los presupuestos teóricos del movimiento de retorno a Jesús de Nazaret.

21. «La Ilustración (...) con su acentuación de la racionalidad y de la libertad de la persona humana, y con la revolución científica que trataba de explicar los fenómenos partiendo únicamente de sus causas naturales, puso inevitablemente un grave signo de interrogación a las historias bíblicas en general y a las que tenían que ver con Jesús en particular» (S. FREYNE, «La investigación», 59). «La Ilustración fue, entre otras muchas cosas, una protesta contra un sistema que, como se basaba en una protesta, no pudo ver que a su vez necesitaba una reforma posterior. (La medida en que la Ilustración fue una versión secularizada de la Reforma es una cuestión fascinante, digna de estudio)» (N.T. WRIGHT, *El desafío*, 25).

22. Cfr. B. SESOÜÉ, «Siguiendo los pasos», 372.

23. Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 340-341; y también G. BARBAGLIO, *Jesús*,23-29; R. MARTIN, *The Elusive Messiah*, 35-41; T.P. RAUSCH, *Who is Jesus?*, 10-13; J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret*, 20-22.

1. Primera fase: estímulos críticos a la investigación de Jesús[24]

La actitud racionalista del siglo XVIII genera un ambiente cultural ilustrado que se manifiesta de múltiples modos en el estudio de los evangelios[25]. Pero señalamos como decisiva la publicación póstuma en los años 1774-1778 de los manuscritos de *Hermann Samuel Reimarus* (1694-1768)[26] por parte de su discípulo G.E. Lessing[27]. En concreto marca el punto de arranque la publicación del séptimo fragmento, titulado *Acerca de la finalidad de Jesús y de sus discípulos*[28], donde Reimarus, un ferviente creyente y convencido deísta, defiende la religión racional frente a la fe eclesiástica, y propugna la neta separación de lo que dicen los apóstoles en sus escritos y de lo que realmente hizo y enseñó Jesús en su vida[29]. Arrojaba de este modo el descrédito acerca de los orígenes del cristianismo, que sobre la base de una cristología dogmática aparecía inexplicable[30].

Según Reimarus[31], el Jesús de la historia fue un judío revolucionario que, en el sentido y horizonte de la esperanza judía en torno a un libertador mesiánico

---

24. De G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 29, tomamos los títulos para cada fase de la *Old Quest*.

25. Sobre los inicios de la crítica textual y de la crítica de la religión puede verse A. PIÑERO – J. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento*, 31-33.

26. Ya se indicó que se trata de un inicio convencional, pues con anterioridad habían tratado el tema de la separación entre la predicación de Jesús y la predicación de los apóstoles el deísta inglés Thomas Chubb (1679-1747), y también R. Simon en su libro *Historie Critique du Texte du Nouveau Testament*, publicado en Rotterdam el año 1689. R. Simon ha sido considerado como el *padre de la crítica textual del Nuevo Testamento*, al intentar estudiar y aclarar históricamente, en la obra citada, la génesis del texto neotestamentario y su recta comprensión por medio de la utilización crítica de todos los manuscritos neotestamentarios y las observaciones al respecto de los Santos Padres.

27. «No se sabe si las notas de Reimarus iban destinadas a la luz pública. Están escritas con fuerza, con innegable resentimiento y con una gran agudeza crítica (muchos de sus argumentos no han sido superados por la crítica posterior, dotada de muchos más medios de investigación). (...) Inmediatamente surgieron tomas de posición contrarias y muy acerbas. Pero, como suele ocurrir tantas veces, conforme se rechazan las conclusiones de Reimarus se van aceptando inconscientemente muchas de sus dudas o de sus presupuestos; y una pregunta comienza a roer secretamente los ánimos: ¿fueron realmente lo mismo el Jesús de la historia y el Cristo que es objeto de la fe?» (J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, 19).

28. El título original en alemán: *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, publicado en 1778. Schweitzer piensa que se trató «no sólo de uno de los grandes acontecimientos en la historia del espíritu crítico, sino además de una obra maestra de la literatura universal» (A. SCHWEITZER, *Investigaciones*, 67).

29. «Introdujo Reimarus la distinción entre la enseñanza de Jesús y la de los apóstoles. No eliminó los evangelios, pero los vació de su contenido sobrenatural e histórico» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 36).

30. Cfr. A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 439.

31. Sobre este autor cfr. A. SCHWEITZER, *Investigaciones*, 65-77. Pueden verse también los comentarios realizados por G. BARBAGLIO, *Jesús*, 23-24; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 182; D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad de Jesús*, 15; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 72-73; A. VARGAS-

terreno, anuncia la llegada inminente del reino de Dios en su misma generación; un reino entendido en clave política, cuyo objetivo sería conseguir la liberación de los judíos de la opresión impuesta por Roma. En función de esto, Jesús no quiso fundar en modo alguno una nueva religión ni pretendió una radicalización del judaísmo; lo que procuraba era una profundización de la práctica de la ley y proclamarse mesías y liberar a Israel. Con la intención de liderar una rebelión de carácter político, viaja a Jerusalén; pero fracasó en el intento y fue condenado a muerte. Serían sus propios apóstoles quienes, tras el fracaso de su maestro, forjaron el fraude inventando la teoría de un salvador espiritual y sufriente para todo el género humano[32]. Movidos por intereses humanos y después de robar el cadáver de Jesus, inventaron el mensaje de la resurrección y de la parusía y, partícipes de las ideas apocalípticas judías, lo declararon Mesías en línea con el libro de Daniel (capítulo 7). Este sistema de los discípulos no se hubiera sostenido de no haberse afirmado la resurrección del Mesías Jesús, dato que escapa a la comprobación histórica. Fue la doctrina apostólica la que creó, pues, aquello en lo que Jesús no había pensado nunca, una iglesia.

Éste es el modo como Reimarus inició el camino de la investigación crítica sobre Jesús. Las afirmaciones que hacía entonces no resistirían hoy la crítica que él mismo aplicó por vez primera. De hecho, los dos puntos fundamentales de su teoría –carácter político de la predicación de Jesús y fraude interesado de los discípulos– no tienen nada de crítico, son mera interpretación suya[33]. En cambio, es innovador en el punto de partida metodológico: la necesidad de distinguir entre la predicación del Jesús histórico y el mensaje de la comunidad cristiana primitiva. Y en línea con este punto: el reconocimiento histórico de que la predicación de Jesús debe entenderse en el contexto de la religión judía de su tiempo[34].

Contemporánea o consecuentemente a la obra de Reimarus se produce una larga serie de «Vidas de Jesús», aunque todas igualmente movidas por un cierto prejuicio iluminista y por un intento antidogmático[35]. Así sucede, por ejemplo,

---

32. «Reimarus explica el *contraste* entre el mensaje político-mesiánico de Jesús y el anuncio difundido por los apóstoles –un Cristo que redime mediante la pasión, que resucita y que volverá– con la *teoría de un engaño consciente*. A tenor de la misma, los discípulos de Jesús, para no considerarse fracasados como él, robaron su cadáver (cfr. Mt 28, 11-15) y a los cincuenta días (cuando el cadáver ya no era identificable) proclamaron su resurrección y su retorno inminente» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 19).

33. Cfr. A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 23.

34. En cierto modo, con el trabajo de Reimarus quedan presentados los grandes temas de la investigación bíblica: «la diferencia entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, el carácter escatológico del mensaje de Jesús y el consecuente problema del retraso de la parusía, el motivo del Jesús político y el problema de la espiritualización tardía de su mensaje» (W. KASPER, *Jesús*, 33).

35. Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 340-341.

con J.J. Hess (1774), F.V. Reinhardt (1781), J.G. Herder (1797), H.E.G. Paulus (1828), F.E.D. Schleiermacher (1864)[36].

Pero fue *D.F. Strauss* (1808-1874)[37], influenciado por la filosofía de Hegel[38], el que mostró el carácter artificial de estas explicaciones y el ciego apriorismo de los racionalistas, y propuso como alternativa una interpretación mítica del aspecto sobrenatural de los relatos evangélicos. Pretendía ubicarse entre el radicalismo racionalista, que reducía la historia de Jesús a una noble ética, y el tradicionalismo sobrenaturalista de los conservadores, que seguía representando al Jesús histórico desde posiciones del dogma cristiano[39].

Es en su obra en dos volúmenes *La vida de Jesús críticamente elaborada*[40] –publicado el primer volumen en 1835–, donde da un giro a la investigación afirmando la imposibilidad de escribir una vida de Jesús, al negar la fiabilidad histórica de los evangelios, dados los elementos sobrenaturales y contradicciones que hay en ellos. Para Strauss, los evangelios presentan claramente un hecho histórico, pero tal hecho ha sido transformado y embellecido hasta tal punto por la fe de la Iglesia que lo transmite, que resulta imposible escribir la vida de Jesús a partir de ellos, ya que no presentan a Jesús como parte de la historia, sino que refieren solamente fragmentos inconexos de su vida. Strauss trata de mostrar en su obra que la vida de Jesús se mantuvo dentro del orden natural del mundo, y rechaza la idea de cualquier intervención de Dios en él, así como también la posibilidad de la encarnación. Lo sobrenatural hay que buscarlo en el campo de la fe que *interpreta* a ese Jesús como ser divino, aplicando, por tanto, la teoría del mito a toda la vida de Jesús desde sus orígenes hasta la muerte[41].

---

36. Cfr. J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 73-74; A. SCHWEITZER, *Investigaciones,* 81-126; y más concretamente sobre H.E.G. Paulus véase G. BARBAGLIO, *Jesús,* 24-25; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 184; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 23.

37. Pueden verse los comentarios efectuados por G. BARBAGLIO, *Jesús,* 25; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 74-76; A. SCHWEITZER, *Investigaciones,* 129-158; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 20-21; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 23-24.

38. «Hegel tiende a incardinar la figura de Jesús en el marco de la filosofía de la época: en él acaece la máxima expresión del "imperativo categórico" de Kant. Jesús actúa, pues, no tanto al dictado de una ley exterior, heterónoma, sino de una voz divina que resuena con fuerza en su interior. En esta voz de Dios radica prácticamente la encarnación o la presencia de la divinidad en lo profundo de su humanidad. Una explicación insuficiente, porque reduce el misterio de la encarnación a los parámetros de la moralidad humana, sin sobrepasarla; olvidando en cambio la dimensión primordial de la autodonación de Dios que acaece en Cristo: el misterio de su filiación divina» (M. GESTEIRA, «Las "Vidas de Jesús"», 26).

39. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 185.

40. Título original en alemán: *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet,* Tübingen 1835-1836.

41. Cfr. J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 74-76. «Esta representación se elaboró por la fuerza creadora de la leyenda y se concretó en la figura histórica de Jesús. El Cristo de los evangelios, confesado por los cristianos como el Dios encarnado es un Jesús *mitificado.* Esta *mitificación* se hace con elementos del judaísmo, del helenismo y la experiencia cristiana. Tal interpretación corta la continuidad

La reconstrucción histórica de Jesús se obtendría depurando su figura de los numerosos rasgos míticos y legendarios con que se le adorna[42]. En definitiva, Strauss considera como dato histórico cierto únicamente el hecho de la existencia de un hombre llamado Jesús que vivió en Palestina en tiempos de Tiberio y que fue crucificado bajo Poncio Pilato. La *divinización* de Jesús es fruto de las esperanzas de la primera generación cristiana.

Aunque su relato acerca de Jesús es profundamente teológico y está intensamente influido por la filosofía de Hegel sobre el espíritu del mundo, sin embargo quedó planteado desde entonces el problema de la evolución literaria de los relatos evangélicos: hay unos hechos originarios y una transformación o interpretación de esos hechos por la comunidad creyente. A partir de ahí, la investigación sobre las fuentes continuó con entusiasmo[43]. Desde el punto de vista de las fuentes, Strauss se negó a considerar el evangelio de Juan como digno de ser tenido en cuenta; lo entendía como testigo de un estadio desarrollado en el proceso mitificador de Jesús, presente en la tradición evangélica; sólo el testimonio sinóptico le merecía consideración. La parte débil de la crítica de Strauss fue no haber planteado la cuestión de las relaciones literarias de los sinópticos entre sí[44].

---

entre Jesús de Nazaret y el Cristo de los evangelios, que solamente tiene valor teológico, como expresión de la fe cristiana. Luego el intento de escribir una vida de Jesús resulta irrealizable» (D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad*, 15-16). «Es verdad que Strauss excluye una valoración peyorativa del "mito" (como "ficción engañosa" o irreal), antes bien remite a una realidad "real" pero que desborda la historia. El "mito" viene a ser así la mejor expresión de hondos anhelos o aspiraciones universales del ser humano como tendente hacia el Infinito y que toman carne en Jesús; quien se convierte así, más que en la encarnación de Dios, en la encarnación de lo "humano profundo y universal" como trascendencia o anhelo de lo Infinito. También en este caso se diluye el misterio de la encarnación como autodonación de Dios, sustituida por la mera tensión del hombre hacia la Infinitud» (M. GESTEIRA, «Las "Vidas de Jesús"», 26-27).

42. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús*, 25.

43. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 60-61. «Si la comunidad cristiana primitiva elaboró los hechos y fuentes originales, se impone investigar críticamente esas fuentes, en vez de acudir a teorías filosóficas, como hicieron los de la Escuela de Tubinga» (A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 25).

44. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 185; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 21. «El golpe de gracia contra las teorías de Strauss vino del campo histórico, al comprobarse que los Evangelios son del siglo I y los Sinópticos anteriores al año 70. No había, pues, tiempo para ese proceso de "mitificación" en el seno de la comunidad cristiana primitiva. Strauss suponía que los Evangelios no eran anteriores al 150 d. C. Era el tiempo mínimo requerido para transformar poéticamente la historia, para "idealizar" figuras históricas como encarnación de ideas populares surgidas del anonimato, para desconectar el *Cristo histórico* del *Cristo de la fe*. Este proceso "idealizador" exige un largo lapso de tiempo para que los *hechos* "evolucionen" hacia las *ideas*. El mismo Strauss confiesa que todo su edificio exegético se derrumbaría si se demostrara un día que los Evangelios fueron redactados en el siglo I [*Das Leben Jesus, kritisch bearbeitet, I*, 73]» (M. GARCÍA CORDERO, *Jesucristo como problema*, 28).

En esta misma línea se sitúa B. Bauer (1847), a quien se debe la primera vida de Jesús fruto del escepticismo[45].

Haciendo un poco de balance sobre los presupuestos que nos presenta esta primera fase de la *Old Quest*[46], encontramos una triple contraposición[47]: 1. contraposición entre *el Jesús histórico* y *el Cristo de la fe*; 2. contraposición entre *lo universal e infinito* por un lado, y *lo concreto y finito* por otro[48]; 3. contraposición entre *la religión de Jesús,* esto es, la experiencia religiosa de Jesús, y *la religión sobre Jesús,* es decir, la transformación de Jesús en un ser divino objeto del culto o de la adoración de los creyentes. Teniendo como punto de partida estas diadas de contraposiciones se legitima la dinámica de multiplicación de imágenes de Jesús que la investigación liberal comenzará a llevar a cabo, y se introducen cuestiones nuevas y arduas para el quehacer de la cristología.

2. Segunda fase: investigación liberal de la vida de Jesús

El siglo XIX critica la cristología dogmática desde el punto de vista de la historia, que viene a constituirse como ciencia en un clima de gran confianza en sí

---

45. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 25-26; A. SCHWEITZER, *Investigaciones,* 203-222; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 24. «La investigación racionalista había individuado los problemas. Pero sus soluciones surgían más de la sensibilidad cultural imperante que de la crítica literaria de los evangelios, más de prejuicios dogmáticos que de análisis del texto. El escepticismo histórico, fruto de un exacerbado racionalismo, y el escaso trabajo directo sobre las fuentes literarias, que había propiciado, llevaron, como reacción, a estudiar los evangelios como obras literarias y como fuentes documentales históricas. Estas deficiencias, una vez advertidas, tuvieron que ser afrontadas» (J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 186-187).

46. «Hasta casi la mitad del siglo XIX, los creyentes exponen el contenido doctrinal de los evangelios y los racionalistas plantean con bastante claridad una serie de problemas a las generaciones venideras. Sus soluciones, en cambio, tienen mucho de apriorismos filosóficos y poco de estudio crítico-literario» (A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 24).

47. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 20-21. «Así pues, más que de preocupación propiamente histórica, se podría hablar de interés por aplicar el metro de la crítica racional: se busca sobre todo separar natural e innatural, posible e imposible, verdadero y falso, pasajero y permanente, teniendo como meta siempre el adecuarse a la razón. Para la crítica racional de la Ilustración, lo histórico es real y válido en la medida en que es razonable y puede mostrarse su correspondencia con las concepciones espirituales y morales generales; ahí radica el significado para el presente de la doctrina del divino Maestro» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 217).

48. «Kant publica en 1793 su libro *La religión dentro de los límites de la razón pura* en donde presenta una primera "cristología filosófica". Jesús es el hombre divino ejemplar cuya idea e imagen deduce a partir del ideal inscrito en nuestra razón. Pues bien, este ideal humano del santo se encuentra realizado en Jesús. Ésta es para Kant una manera de explicar cómo Jesús es al mismo tiempo la verdad de Dios y la verdad del hombre. Esta presentación, que no carece de cierta grandeza, lleva a cabo sin embargo una reducción de lo divino a lo humano, al mismo tiempo que reduce la revelación a la razón» (B. SESBOÜÉ, «Siguiendo los pasos», 372). Sobre la «cristología filosófica» pueden verse S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 458-462; X. TILLIETTE, *El Cristo de la filosofía,* 25-28.

misma[49]. A esto hay que añadir la crítica de la religión efectuada por Karl Marx y por Sigmund Freud, que erosionaron aún más la confianza en las afirmaciones teológicas de las Iglesias cristianas, incluidas las relativas a su fundador, Jesús de Nazaret. Los representantes de la teología liberal, aunque con diferencias incluso notables de matiz, partirán de la convicción o al menos sospecha de que existía esa oposición entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, de que el dogma había falseado la figura de Jesús; confiarán en las posibilidades de la investigación histórico-crítica y en que pueden contar con dos fuentes históricamente fiables: el evangelio de Marcos y la fuente Q[50]. Y desde estas convicciones, renuncian al Cristo de los dogmas y se lanzan a buscar al Jesús de Galilea, tal y como fue en realidad.

El hecho de que las investigaciones sobre el Jesús histórico fueran realizadas en el seno del mundo académico alemán del protestantismo liberal[51], les proporciona un colorido muy característico. Concebían el Reino de Dios, tal como Jesús lo había predicado, como una enseñanza ética, y no metafísica; se deja de lado la tensión escatológica de Jesús, proponiendo una lectura espiritualista e interior de su anuncio del Reino a partir del dicho «El Reino de Dios está dentro de vosotros» (Lc 17, 21), y cerrando sus ojos sobre los numerosos pasajes evangélicos que atestiguan su colocación concreta en el marco de la apocalíptica judía de la época[52]. Consideraban que las condiciones para la realización del Reino se cumplían en el protestantismo cultural que patrocinaba una forma ética y comunitaria de cristianismo, libre de las cadenas del Cristo dogmático[53]. Así pues, la serie de «Vidas de

---

49. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 184. «Pero la joven disciplina histórica no se ha enfrentado todavía con la complejidad de los problemas planteados por la distancia histórica y la precomprensión que afecta al historiador; mantiene la ilusión del historicismo, para el cual el conocimiento acumulado de los hechos en su positividad permite alcanzar la verdad tal como fue» (B. SESBOÜÉ, «Siguiendo los pasos», 373).

50. Cfr. R. AGUIRRE, «Estado actual», 435; D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad,* 16-17.

51. No sucedía así en el mundo católico: «A lo largo del siglo XIX el divorcio será casi completo entre las ciencias y la filosofía utilizada en el mundo católico, al menos eclesiástico, y los progresos en los métodos científicos y críticos. Por una parte, se identifica al cristianismo con el retraso, con la falta de interés por el progreso, con la superstición. Por otra, toda novedad en teología es herejía, en filosofía, error, y en política, revolución. ¿Cómo podía darse con esta actitud mental y psicológica un diálogo? La diferencia estribaba en que la ciencia y los nuevos métodos progresaban igual sin la Iglesia o teniendo en contra a la Iglesia, mientras que ésta no sólo no influía en aquella sino que tampoco se vivificaba e integraba con ella» (J.M. LABOA, «El Modernismo», 103).

52. Cfr. P. HÜNERMANN, *Cristología,* 23.

53. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 59-60. «Podía parecer a primera vista que este camino del pensamiento se encontraba en perfecta coherencia con los planteamientos de la Reforma. (...) Existía, sin embargo, un elemento esencial de discontinuidad con la crítica reformadora: la afirmación de la diferencia fundamental entre el testimonio apostólico en las Escrituras y el Jesús prepascual. De este modo desaparecía la autoridad hasta entonces reconocida a la Escritura como Palabra de Dios, principio de toda fe verdadera, pues el acceso a la revelación histórica de Dios era hecho posible por la

Jesús»[54] que ven su aparición en el seno del protestantismo liberal de la época, se empeñan en presentar a un Jesús moderno, de gran personalidad, que proponía una religión racional y una ética universal, depurado de los elementos particularistas de su origen judío y privado de toda aureola sobrenatural. Jesús aparece, por ende, como un gran e incomparable maestro de vida para la humanidad[55], que enseñó verdades espirituales fundamentales como la paternidad de Dios y la consiguiente fraternidad humana, la dignidad de la persona humana y el valor inestimable del alma[56]. Las diversas ideologías políticas también se harán eco de la figura de Jesús, desarrollándose de este modo una «cristología política»[57].

Prolongando esta línea social, aparece la figura del «Jesús social», reflejo del socialismo naciente, que destaca en autores como *A. Ritschl* (1822-1889)[58]. La psicología individual en el estudio de Jesús y la creación de la imagen moderna de un Jesús sujeto a progreso en su conciencia y comprensión[59] fue introducida

---

mediación de relecturas e intrepretaciones "científicas" del texto bíblico. En otros términos, se pone de manifiesto que la *sola Scriptura* no podía sostener por sí misma sus presupuestos dogmáticos ni, por tanto, evitar ser reducida por la crítica racionalista al ámbito de lo "meramente histórico". La crítica histórica, en realidad ponía en cuestión los fundamentos mismos de la tradición cristiana, tal como era entendida en el mundo de la Reforma.

Podía parecer igualmente que el desafío para la Iglesia Católica seguía planteado en los mismos términos de la Reforma del siglo XVI y de la Ortodoxia subsiguiente. Pero en realidad, la investigación histórico-crítica naciente lo presentaba con una radicalidad nueva, determinada por la puesta en cuestión racionalista» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 210-211).

54. «Durante más de un siglo a una "vida de Jesús" seguía otra en la liberal Academia Protestante Alemana; cada nueva construcción se presentaba como la definitiva y desenmascaraba a las publicadas antes» (R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 108).

55. Si Strauss aplicaba las categorías hegelianas, los liberales tratarán de salvaguardar la condición singular de Jesús, por ello, pretenden entrar en su vida interior y reconocer las dimensiones verdaderas y universales de su visión ética. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 61.

56. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 26; E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 57. «Esta visión de Jesús era típico producto de una sociedad satisfecha de sí misma, como para alentar una esperanza que la transcendiera; demasiado filantrópica, como para ser simplemente cristiana; demasiado moderna, como para sentirse en deuda con la cultura judía» (J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 188).

57. «Jesús será en cada caso un legislador, un revolucionario, un garante del orden en la sociedad en virtud de su obediencia, un patriota, un "sans-culotte", el amigo del pueblo y un jacobino, un monárquico, para convertirse en 1848 en un republicano e incluso en un socialista. Las identificaciones de los grandes personajes públicos (Marat, Luis XIV, Napoleón, etc.) con Cristo serán numerosas. Nos encontramos aquí con un largo fenómeno de proyección de las ideologías humanas en la persona de Cristo, que se encontrará igualmente en las investigaciones sobre la vida de Jesús» (B. SESBOÜÉ, «Siguiendo los pasos», 373). Sobre Jesús visto a través del prisma de la política, puede verse en este mismo autor *Imágenes deformadas,* 61-80.

58. Cfr. M. GESTEIRA, «Las "Vidas de Jesús"», 27.

59. «Se aplicó como principio para esclarecer la personalidad de Jesús el del progresivo desarrollo que sufrió no ya sólo su predicación, sino, en especial, la conciencia que de sí y de su misión tuvo; para lograrlo, se cubrían los silencios de la narración evangélica con reflexiones psicologizantes y se desprestigió cuanto de escatológico pudiera tener la predicación de Jesús como simple tributo de éste a las ideas de su tiempo» (J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 188).

por *Karl A. von Hase* (1800-1890), quien además estableció que no se debía afirmar más de lo que en las fuentes estuviera dicho, con lo que dejaba sin decidir importantes cuestiones históricas, dado el silencio en los documentos[60]. Este desarrollo psicológico lo continuó el francés *E. Renan* (1823-1892) con su obra *La Vida de Jesús,* publicada en París en el año 1863[61]. Presenta un retrato sentimental de un bondadoso Jesús que predica en Galilea tratando de que se haga realidad el Reino de Dios en la tierra. Este Jesús fue evolucionando hasta convertirse en el revolucionario que interpreta después apocalípticamente el Reino de Dios y que está dispuesto incluso a morir por su idea.

Y no ya en el ámbito básicamente teológico, sino en el de la crítica literaria o investigación de las fuentes evangélicas, la investigación sobre la vida de Jesús deriva hacia la cuestión sinóptica. Su finalidad era determinar las relaciones existentes entre los evangelios sinópticos y el orden cronológico en el que fueron escritos. En esta dirección se mueve *H.J. Holtzmann* en su obra *Los evangelios sinópticos. Su origen y carácter histórico,* publicada en Leipzig el año 1863[62], en la que refuerza la teoría de las dos fuentes elaboradas por C.G. Wilke y Ch.H. Weisse. Pero fue *Johannes Weiss* (1863-1914)[63] quien da a la colección de dichos de Jesús el nombre de Q[64]. En su obra *La predicación de Jesús del Reino de Dios*[65], publicada en Göttingen el año 1892, defendía que Jesús había predicado un Reino de Dios entendido en el sentido de la «escatología consecuente»[66]; el Reino de Dios pertenece al futuro; así pues, el mensaje de Jesús iría destinado a crear una nueva moralidad, totalmente dominada por la espera del fin próximo.

En ese mismo año, 1892, se pone en marcha el movimiento que había de tomar el relevo a la corriente liberal, mientras ésta daba los últimos pasos de su trayectoria. Su origen está en la conferencia pronunciada por *Martin Kähler* (1835-1912) y publicada en Leipzig: *El denominado Jesús histórico y el Cristo*

---

60. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 184.

61. Renan era católico y acabó rompiendo con su Iglesia. Su obra tuvo un éxito clamoroso y prolongado: vio ocho ediciones en el transcurso de tres meses; en 1923 se contaron más de 400 ediciones. Sobre él véase G. BARBAGLIO, *Jesús,* 26; M. GESTEIRA, «Las "Vidas de Jesús"», 27; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* 20; A. SCHWEITZER, *Investigaciones,* 243-254; B. SESBOÜÉ, «Siguiendo los pasos», 373.

62. Título original alemán: *Die Synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter.* Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 187-188; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 78; A. SCHWEITZER, *Investigaciones,* 185-200; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 21-22; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 25-26.

63. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 26-27; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 78-79; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 26.

64. En la investigación sobre las dos fuentes hay que ubicar también a Karl Lachmann (1793-1851) y a Julius Wellhausen (1844-1910). Sobre la fuente Q, véase A. VARGAS-MACHUCA, «La llamada fuente Q», 63-94.

65. Título original alemán: *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.*

66. Sobre la solución de la escatología consecuente véase A. SCHWEITZER, *Investigación,* 449-499.

histórico y bíblico[67]. Insiste en la distinción ya conocida entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe. Y sostiene que del Jesús de la historia se puede saber muy poco científicamente hablando. Jesús fue un hombre como nosotros, pero a diferencia nuestra, fue el Cristo de Dios. Ésta es la base de nuestra fe. Para Kähler, el Jesús de la historia es irrelevante para la fe; sólo el Cristo que ofrecen los evangelios, interpretado desde la fe, es el verdadero[68]. En consecuencia, Kähler tiene por inservible toda la investigación histórica, ya que puede dar unos hechos, pero no la verdadera realidad de esos hechos, que la constituye su significado, y éste es inaccesible a la investigación histórica[69].

Un paso adelante lo dio *William Wrede* (1859-1906) en su obra *El secreto mesiánico en los evangelios,* publicada en Göttingen el año 1901[70], al poner en duda el valor histórico de Marcos. Según Wrede, el evangelio de Marcos no ofrece una imagen histórica de Jesús, sino una concepción teológica: el evangelio de Marcos se compuso no como la descripción de un historiador objetivo, sino como la de un teólogo que escribe desde el punto de vista de la fe. Por eso, el secreto mesiánico sería una invención del evangelista para esconder la verdad

---

67. Título original alemán: *Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus.* En el año 1969, la obra estaba en su cuarta edición. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 187-188; A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 217-218; A. GARCÍA MORENO, «La *"Third Quest"*», 439-440; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva,* 22-23; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 38; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 80; P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret,* 15-16.

68. «M. Kähler muestra que existe siempre un punto de partida, inevitable en toda comprensión, en contra de la percepción ilustrada de una razón universalmente válida y ahistórica. En concreto, observará la presencia en el método histórico-crítico del recurso por el investigador a la analogía con otros acontecimientos humanos, en la doble vertiente psicológica e histórica, para explicar lo sucedido.

Conclusión inevitable es que el hombre, por sí mismo, no puede comprender o proponer lo que lo supera; por lo cual, la investigación sobre la vida de Jesús, en su estudio histórico de la Escritura, no podrá llegar más que al *purus homo,* que, como tal, pertenecerá sin remedio al pasado» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 217-218). Pero sus posiciones no encontraron un eco inmediato. Habrá que esperar hasta que la teología dialéctia de Karl Barth y Rudolf Bultmann recuperen su afirmación sobre la primacía del kerigma.

69. «Sólo hay un punto en el que Kähler tenga razón: que la reconstrucción histórica de la figura y de la predicación de Jesús está obligada a explicar cómo, a partir del fracaso de Jesús, pudo nacer la predicación primera del Cristo. La afirmación de una oposición entre Jesús y el primitivo Kerygma cristiano sobre él es insatisfactoria precisamente desde el punto de vista histórico. La continuidad entre ambos tiene que resultar comprensible. Es, por tanto, posible pasar más allá de la predicación de los apóstoles hasta el mismo Jesús histórico. Y además es necesario» (W. PANNENBERG, *Fundamentos,* 32).

Años más tarde, Adolf Schlatter (1852-1938) asintió en el fondo a la afirmación de Kähler, pero al mismo tiempo la precisó en puntos decisivos: hizo hincapié en que el Cristo de la fe no es otro que el Jesús histórico, y designó como verdadero precedente que probaba esta identidad la filiación divina mesiánica del Jesús histórico. Cfr. P. STUHLMACHER, *Jesús de Nazaret,* 16-21.

70. Título original alemán: *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Marcusevangeliums,* Cfr. J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 79-80; G. THEISSEN –A. MERZ,

histórica: Jesús, en su vida terrena, no fue nunca reconocido como mesías, sino sólo después de su muerte y resurrección. Consecuentemente, con el recurso a las fuentes antiguas, no es posible distinguir entre la historia de Jesús y la de su imagen postpascual[71].

También *Adolf von Harnack* (1851-1930) en su obra *La esencia del cristianismo*[72] establece una oposición entre el mensaje claro y sencillo de Jesús y el dogma cristiano, acusado de ser una construcción de la metafísica griega. Plantea que la clave más importante en toda la vida de Jesús es el sentido ético vinculado a la urgencia del fin de los tiempos[73]. Pero desde las primitivas fuentes evangélicas no es posible acceder a más datos fiables acerca de su historia terrena.

Pone fin a esta fase la obra de *Albert Schweitzer* (1875-1965) publicada en 1906: *Historia de la investigación sobre la vida de Jesús*[74]. Demostró que todos los intentos por reconstruir con detalle y de forma aséptica, objetiva e imparcial la historia de Jesús, al margen de la fe de la comunidad cristiana, se adaptaban claramente a las expectativas de cada investigador. Dicho de otra manera, cada investigador encontró en Jesús lo que quiso hallar. La investigación sobre el Jesús histórico estaba condicionada por los prejuicios o por los condicionamientos sociológicos o religiosos de quien la realizaba[75]. A la misma vez, Schweitzer

---

71. «Así, según Wrede, el tema del secreto mesiánico es una creación de la iglesia primitiva. Durante su vida pública Jesús no tuvo conciencia de ser el Mesías ni expresó nunca esta pretensión. Fueron los apóstoles, fue la primitiva iglesia, los que, para explicar el desnivel entre la vida real de Jesús y el culto que rendían al Señor resucitado, imaginaron la idea de un "secreto" que Jesús habría mantenido oculto durante su vida pública. Si Jesús no habló de su dignidad de Mesías durante su ministerio fue porque quería retrasar su divulgación hasta el día de la resurrección. (...) De aquí se sigue que el evangelio de Marcos, considerado hasta entonces como el testimonio más fiel de Jesús, se revela también como un documento de fe. La comunidad primitiva se imaginó, en la vida de Jesús, algo que no había allí. Esta "fuerza creadora" de la comunidad primitiva se convirtió posteriormente en un axioma indiscutible para la escuela de las formas" (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 38-39).

72. Título original alemán: *Das Wesen des Christentums,* Leipzig 1901. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 189; M. GESTEIRA, «Las "Vidas de Jesús"», 27; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* 338; B. SESBOUÉ, «Siguiendo los pasos», 373-374; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 27.

73. En contra de esta opinión de Harnack se encuentra la de Alfred Loisy (1857-1940), que propugna la gran esperanza escatológica como esencia del evangelio y no la moral. Cfr. A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 28.

74. Título original alemán: *Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu Forschung.* Nosotros seguimos la traducción española: *Investigaciones sobre la vida de Jesús,* realizada sobre la traducción alemana de 1984. Además de esta obra, cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 27; M. GESTEIRA, «Las "Vidas de Jesús"», 27-28; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 76-77; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 341; B. SESBOUÉ, «Siguiendo los pasos», 374; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 22; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 27-28; F. VARO, «Hablar hoy», 498; W.P. WEAVER, *The Historical,* 25-44.

75. «Cada una de las épocas sucesivas de la teología encontró sus propias ideas en Jesús; de otra manera les hubiera resultado imposible revivificarlo. Reflejadas en él se vieron no sólo las distintas épocas. También los distintos individuos lo recrearon a la medida de su propia personalidad. No hay tarea histórica más personal que escribir una historia o vida de Jesús» (A. SCHWEITZER, *Investigaciones,* 54).

–siguiendo los pasos iniciados por J. Weiss– presentó a Jesús en clave escatológica, tanto en sus rasgos originales como en su ética[76]. Jesús fue considerado Mesías por sus contemporáneos, pero Jesús fue crítico y reticente porque lo interpretaban de modo equivocado. El concepto de «mesías» no era unívoco, ni tan siquiera en las fuentes bíblicas; no obstante, por «mesías» se entiende genéricamente una figura escatológica de salvación. Schweitzer considera que Jesús fue un Mesías «desilusionado» con Dios al no cumplirse en su tiempo la intervención divina que él mismo había anunciado.

Haciendo una mirada general de esta fase, percibimos que el intento de acercamiento al Jesús histórico debía apoyarse en fuentes seguras; la crítica histórica y literaria de éstas había hecho surgir la desconfianza en ellas. Pero no todo era negativo. La aportación de las vidas de Jesús liberales estaba en haber clarificado las relaciones entre Juan y los sinópticos[77]; y su primera intuición seguía siendo válida: la persona histórica de Jesús es el fundamento del cristianismo y no puede haber acceso a Jesús más que a través de la historia. Su error estuvo en cambiar la tutela dogmática por la tutela filosófica y en reducir a Cristo al hombre Jesús, tipo perfecto de hombre religioso hecho a imagen del ideal que la misma escuela liberal se había forjado[78]. Pero tras Schweitzer, tanto esfuerzo de erudición que no llegaba a resultados indiscutibles[79] condujo al desaliento[80], al

76. Sobre el enfoque escatológico redescubierto por la «escuela de la historia de las religiones» puede verse A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 213-214; S. FREYNE, «La investigación», 61-62; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 81-84. «La crítica histórica de la imagen liberal de Jesús por parte de la "escuela de historia de las religiones", particularmente en su versión escatológica, mostrará, sin embargo, cómo la investigación estaba condicionada profundamente por una posición no absoluta, sino relativa, determinada por el mundo liberal en que vivían los autores. En esta línea se sitúa el famoso estudio de A. Schweitzer sobre la historia de la investigación» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 217).

77. Cfr. A. SCHWEITZER, *Investigaciones,* 278-282.

78. «Este fracaso nos dice también que no es posible estudiar a Jesús sin una precomprensión. Es ilusorio oponer una visión objetiva y desprovista de "prejuicios" a una visión marcada por el *a priori* dogmático. El verdadero problema está en saber cuál es la mejor precomprensión para comprender de verdad la historia de Jesús» (B. SESBOÜÉ, *Historia de los dogmas,* 374). Para un balance sobre esta fase puede verse además: G. BARBAGLIO, *Jesús,* 28-29; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva,* 20-21; D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad,* 16-17; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 37-38; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 341.

79. No era posible escribir una biografía de Jesús. Ningún relato era fiable. La ilusión por recuperar al Jesús histórico había abocado al fracaso. Y precisamente por imposición del método histórico. Esto hacía que quedaran deslegitimadas las imágenes históricas de Jesús escritas a lo largo del siglo XIX. Cada investigador había mostrado a un Jesús acorde con sus propios intereses. Y sin embargo, el Jesús de la historia, el real, se refugiaba en su propio mundo. La aplicación del método histórico había acabado por perder al personaje que buscaba. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 58-59.

80. Algunos protagonistas de tanto esfuerzo científico abandonaron la teología y la fe recibida. Así, por ejemplo, Strauss se dedicó al servicio público en el campo de la literatura y de la política, y A. Schweitzer a la atención de los leprosos en África. Cfr. *Ibid.,* 59.

colapso en la investigación. Unido a esto, los desastres de la Primera Guerra Mundial hicieron que finalmente se derrumbara el sueño liberal.

3. Tercera fase: colapso en la investigación. La *«No Quest»*

Todavía Europa seguía siendo el lugar geográfico donde sucedían los hechos decisivos para la historia de la humanidad. Por eso, la I Guerra Mundial (1914-1918), dada su duración y dureza, supuso el fin de muchas esperanzas[81]. Europa entraba en una crisis global que abarca no sólo el campo político, social y cultural, sino también las representaciones simbólicas: visiones de progreso, valores, etc.; y como tales, implican también a todas las teologías que dialogan con la modernidad cultural. Para la nueva generación, la Guerra supuso la puesta en cuestión de una teología que parecía animada por una fe demasiado optimista en conseguir la conciliación entre esencia del cristianismo y espíritu del mundo moderno, entre Dios e historia. La guerra y la postguerra desgarraron las convicciones que se tenían por más firmes, particularmente en los países germánicos, focos tradicionales de una intensa reflexión teológica. La crisis abierta por la Guerra Mundial permite dar una nueva credibilidad al cristianismo; pero a condición de que se tomen las distancias respecto a la sociedad de cristiandad y a la sociedad secularizada y laicista, que no se espera poder ya cristianizar[82].

No sólo el liberalismo teológico sino también una cierta ortodoxia evangélica son consideradas caducas. Los impulsos de Kähler pasan a ocupar el centro. Y es a partir de 1919 cuando se fue formando la teología orientada hacia el kerigma. Surgía en la Alemania protestante el método exegético denominado «historia de las formas»[83], cuyo principal presupuesto era considerar que los relatos sobre Jesús existían aislados de manera oral antes de fijarse por escrito. El surgimiento de esta nueva corriente enterró definitivamente la ilusión liberal, al probar, con un nuevo y más riguroso análisis literario de las fuentes, que era imposible acceder al Jesús histórico desde ellas; lo que sí se podía reconstruir era la vida de la comunidad cristiana del siglo primero desde la literatura que ella producía. Por consiguiente, la tarea de la exégesis consistía en clarificar estas

---

81. «Aparte de la ilusión de una guerra rápida, lo que murió verdaderamente en 1914 fue la creencia de que las relaciones internacionales podrían de allí en adelante ser reguladas sobre bases racionales, creencia que el presidente norteamericano Wilson reavivaría de nuevo en 1918. Los presupuestos ideológicos sobre los que se apoyaba el viejo liberalismo europeo se hallaban ya en ruinas mucho antes de 1914. La guerra destruyó el edificio político, social, económico y territorial de Europa. Ni el conservadurismo ni el liberalismo volverían nunca a ser lo que fueron» (J.E. SCHENK, «Guerra mundial», 15).

82. Cfr. J. BAUBÉROT, «Il protestantesimo», 79-85.

83. Sobre el método que emplea cfr. A. PIÑERO – J. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento*, 367-388.

formas, buscar el contexto vital *(Sitz im Leben)* en el que se originaron, para llegar de este modo no al Jesús de la historia, sino al contexto de la comunidad en que tuvieron lugar[84].

Así pues, la orientación de esta fase se opone a la anterior porque cierra la vía al Jesús histórico –dada la imposibilidad de colmar la distancia entre la predicación de la Iglesia primitiva y la historia de Jesús–, y, a su vez, abre una fecunda vía al Cristo de la fe. Quien interesa es el Cristo que hace posible el paso a una existencia nueva, auténtica. Eso no lo logra el Jesús histórico que se encuentra detrás de los evangelios, sino el Cristo proclamado y presente en la Iglesia[85]. La fe debe quedar libre de los debates científicos, de las opiniones cambiantes de los investigadores. Esto hace que el hecho histórico mismo de Jesús no interese, ya que carece de importancia para la fe: no hay nada que buscar sobre el Jesús histórico.

Los autores que centran nuestra atención en esta fase son especialmente tres: Karl. L. Schmidt (1891-1951), Martin Dibelius (1883-1947)y Rudolf Bultmann (1884-1978).

El camino lo abrió *K.L. Schmidt* con su obra *La cuestión del marco de la historia de Jesús: historia y principios*[86], publicada en 1919. En ella defiende, tras analizar los datos cronológicos y topográficos, que hay unos relatos primarios y en torno a ellos se han engarzado más tarde hechos y sentencias que circulaban independientemente en la tradición. Por consiguiente, los sucesos que narran los evangelios sinópticos no guardan un orden cronológico, ni permiten tampoco construir una presunta evolución en la personalidad de Jesús. Sólo hay una cierta coherencia narrativa e histórica en la crónica de la pasión.

Un paso más en este sentido lo da *M. Dibelius* con la publicación de su obra *La Historia de las Formas Evangélicas*[87], que apareció el mismo año 1919, y que da nombre al nuevo método de investigación. Sostiene que las unidades literarias sueltas –que Schmidt identificaba– tenían su origen en la predicación, es decir, tienen un carácter kerigmático. Dibelius las individua, las clasifica y analiza a partir de las necesidades de la comunidad primitiva, lugar donde nacieron. Es decir, las tradiciones bíblicas han sido plasmadas y modificadas por la fe; no pretenden ser

---

84. Cfr. A. DEL AGUA PÉREZ, «Jesús histórico», 54; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 192-193; M. KARRER, *Jesucristo,* 21-22; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 84-86.

85. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 59-60; M. KARRER, *Jesucristo,* 253; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 341-343.

86. Título original alemán: *Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesus-überlieferung,* publicada en Berlín. Pueden verse como comentarios a su obra: J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 193-194; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 22-23.

87. Título original alemán: *Die Formgeschichte des Evangeliums,* publicada en Tubinga. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 194-195; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 32.

un relato objetivo y neutro de los hechos, en el sentido histórico moderno. Así pues, Dibelius cree que no se puede reconstruir más historia de Jesús que la de sus últimos días; a partir de ahí todo lo que de él sabemos son episodios o palabras sin contexto; el reino de Dios, presente y por venir, es la razón del ministerio hasta el punto que su persona y su movimiento son signo de su realización.

Estas son las ideas[88] que llegan a *R. Bultmann* y él les da nueva forma a través de sus obras, especialmente dos de ellas: *Historia de la tradición sinóptica,* publicada en 1921, y *Jesus,* publicada en 1926[89]. Comenzó a trabajar al unísono con Karl Barth, con el que compartía una fortísima reacción contra la teología liberal alemana. Pero luego sus caminos se separaron[90]. Con Bultmann, el escepticismo en la investigación sobre el Jesús histórico se hace aún más radical[91]. Dicho escepticismo lo justifica de una doble manera: desde la naturaleza literaria y desde la propia fe[92]. Por su naturaleza literaria, los evangelios son expresión de la fe postpascual de las primeras comunidades cristianas y no documentos históricos para acceder al Jesús de la historia. Desde la propia fe, se acepta al Cristo de la predicación y no interesa el Jesús de la historia, que es un

---

88. «La mayor parte de las posiciones asumidas por Bultmann existían ya en sus predecesores o habían sido preparadas por ellos, a saber: a) la imposibilidad de alcanzar al Jesús de la historia y de conocer su vida y su personalidad (Strauss, Kähler), b) la categoría del mito para explicar gran parte del material evangélico (Strauss); c) la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma (Kähler); d) la importancia del papel creador de la comunidad primitiva (Reimarus, Wrede); e) la devaluación del elemento histórico como fundamento de la fe cristiana (Kähler)» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 39).

89. Título original alemán: *Die Geschichte der synoptischen Tradition* y *Jesus.* Sobre la investigación realizada por Bultmann puede verse R. AGUIRRE, «Estado actual», 435-436; G. BARBAGLIO, *Jesús,* 30-31; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 194-195; J. BAUBÉROT, «Il protestantesimo», 97-99; A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 218-219; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* 340-341; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva,* 23-24; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,*40-45; R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* 43; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 86-88; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 342-343; B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 101-106; F. VARO, «Hablar hoy», 498-499.

90. Sobre Karl Barth y el método dialéctico cfr. J. BAUBÉROT, «Il protestantesimo», 80-93. «La *teología dialéctica* contrapone Dios y mundo tan radicalmente que sólo se tocan en un punto, como la tangente y el círculo: el "hecho" de la venida de Jesús y el "hecho" de su ida en la cruz y la resurrección. No es decisivo lo que Jesús dijo e hizo, sino lo que Dios hizo y dijo en la cruz y la resurrección. El mensaje de esta iniciativa de Dios, el "kerigma" neotestamentario, no tiene por objeto al Jesús histórico sino al "Cristo kerigmático"» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 23).

91. «Este escepticismo histórico va acompañado de un principio dogmático: la fe no tiene nada que ver con los resultados de la historia. El encuentro de la palabra de Dios en la fe es el de dos subjetividades, por encima de los datos objetivos. Semejante situación puede afligir al historiador, pero no al creyente, ni al teólogo» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 22).

92. «Esquemáticamente podríamos decir que el discurso de Bultmann sobre Jesús se articula en dos tiempos: primero, una crítica radical que declara que toda investigación historiográfica sobre Jesús es una empresa imposible y hasta ilegítima; segundo, un momento que intenta ser positivo y creador, que procura substituir la historiografía por una teología y una hermenéutica del kerigma» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 41).

mero presupuesto judío del fenómeno cristiano. Del Jesús histórico únicamente se podría afirmar que nació, vivió y murió, y que se dice que resucitó; sería ilegítimo ir más allá del nivel de estos hechos.

Bultmann se propone rehacer los contenidos de la predicación escatológica de Jesús[93]; le ve como profeta y maestro, cuya doctrina se condensa en una llamada a la conversión y encubre elementos cristológicos[94]; entre el kerigma cristiano y la predicación de Jesús no habría otro lazo que el hecho desnudo de la muerte en cruz. Lo que importa, por tanto, es el kerigma, en cuanto anuncio de salvación de Dios por medio de Jesús, que ofrece el perdón y llama a una existencia nueva[95]. De ahí que Bultmann se interese más por lo que Jesús es para nosotros, que por Jesús en sí mismo. La discontinuidad o ruptura entre la fe y la historia es casi total[96].

Más aún, para Bultmann la fe cristológica debe rehusar todo intento de buscar alguna legitimación en la investigación histórica sobre Jesús, ya que ello equivaldría a destruir la fe misma. Por ello considera Bultmann que el abandono de todo apoyo en la historia de Jesús es parejo con la doctrina luterana de la

---

93. Téngase en cuenta que en la misma década de los veinte y también dentro del mundo occidental, surgían tendencias totalitarias, que atribuían todo el poder al Estado. En Italia (1922) Mussolini, a través del fascismo, e Hitler en Alemania (1930), por medio del nacionalsocialismo, ocupan el poder político y acaban con la democracia. El gran argumento que manejan es la eficacia con la que, tras la Guerra Mundial, han remontado la crisis económica entregando todo el poder al Estado. Cfr. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz*, 11. Que en este marco político y social, la ausencia de una investigación sobre el Jesús histórico (especialmente potenciada por R. Bultmann, creyente convencido y de fe profundamente luterana: sus interpretaciones de los textos bíblicos están, pues, marcadas por las grandes tesis de la tradición luterana, en particular la justificación por la fe sola) y la realización de una lectura sobre Jesús con tintes escatológicos obviando las implicaciones sociales es, por lo menos, sintomático o curioso.

94. «La *investigación basada en la historia de las religiones* puso en claro que Jesús pertenecía teológicamente al judaísmo y que el cristianismo sólo comienza con la pascua. R. Bultmann extrajo la conclusión: la enseñanza de Jesús no es relevante para una teología cristiana; reconoció, sin embargo, que la cristología pospascual queda "implícitamente" sugerida en la llamada prepascual al acto decisorio. Este fue el punto de partida para que sus discípulos formularan la pregunta por el Jesús histórico desde nuevos presupuestos» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 23-24).

95. Se trata, por consiguiente, de una interpretación existencial: «El mensaje lo absorve todo y Jesús se convierte en una figura totalmente irrelevante: incluso, propiamente, no pertenece al cristianismo, sino al judaísmo. La relevancia la tiene el mensaje paulino del perdón de los pecados y la llamada a una nueva existencia que *a propósito de Jesús* se nos predica. En esa predicación del kerygma, Dios vuelve a interpelarme a mí, ofreciendo su perdón y llamándome a una existencia nueva. Es evidente que de esta forma se hace posible desmitificar el Evangelio para quedarnos con su esencia» (J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva*, 24). Cfr. también G. BARBAGLIO, *Jesús*, 31.

96. «Según la *filosofía existencialista*, el ser humano cobra su "autenticidad" en la decisión, y ésta no se basa en argumentos objetivables (como es la ciencia histórica). Para un existencialismo cristiano, ese acto decisorio consiste en la respuesta a la llamada que Dios hace en el kerigma de la cruz y la resurrección de Cristo; el hombre responde muriendo y viviendo existencialmente como Cristo» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 23).

justificación por la fe sin las obras. La fe sola es la que nos justifica[97], y no sólo puede sino que debe entenderse y vivirse al margen de la historia de Jesús[98].

La «Historia de las formas» es el término de un proceso de investigación sobre la figura de Jesús. Durante casi medio siglo prevaleció en la teología bíblica protestante alemana este escepticismo en la búsqueda del Jesús histórico: sólo se puede conocer «al Cristo de la predicación». Es cierto que la atención a las fuentes primitivas de los evangelios recuperaba la existencia histórica de Jesús, pero no salvaba la distancia entre el Jesús vivido por la fe y el que fue en realidad. Consecuentemente, el teólogo no puede y no debe ir más allá del kerigma de la Iglesia para buscar al Jesús histórico[99].

En R. Bultmann recogemos toda una serie de aciertos en la investigación sobre el Jesús histórico[100]: el preciso estudio de las formas literarias evangélicas previas a la redacción final; la colocación del Jesús histórico en el mundo judío; la crítica a la teología liberal por esas «Vidas de Jesús» que no eran objeto de la fe; la adquisición de que los evangelios no son fuentes neutrales ya que fueron escritos a la luz de la fe pascual. Sin embargo, sus críticas radicales al valor histórico de los evangelios son problemáticas. Así sucede, por ejemplo, con la atomización excesiva del material evangélico, si se parte de una concepción abstracta del *Sitz im Leben;* y, también, con la discontinuidad absoluta de Jesús con la comunidad cristiana primitiva, todo ello enraizado en su básico escepticismo histórico fruto de la tesis luterana de la fe sin ningún fundamento histórico, anclada en el fideísmo.

A manera de síntesis de toda la *Old Quest,* podemos decir que Reimarus plantea una cuestión necesaria: ¿quién fue Jesús y qué fue lo que hizo? Esta pregunta rompe la pacífica presunción de que lo narrado por los evangelistas corresponde exactamente a lo dicho y hecho por Jesús. La respuesta que el mismo Reimarus da a esta pregunta se basa en una lectura político-revolucionaria; la que da Strauss, es una lectura mítica; el optimismo de la teología liberal lleva a responder con lecturas de tipo filosófico, social, psicológico; y con Kähler y

---

97. Cfr. R. AGUIRRE, «La Tercera Búsqueda», 71; B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas,* 106.

98. «Los dos esquemas *teológicos* más acabados que ofrece el *nuevo testamento* muestran escaso interés por el Jesús histórico. En 2 Co 5, 16, Pablo resta importancia teológica al hecho de haber conocido o no a Cristo en su vida mortal. En el evangelio de Juan, el Revelador revela únicamente *que* él es el Revelador. Ambos esquemas desarrollan el kerigma, es decir, una fe pospascual que a la luz de la cruz y la resurrección borró la memoria prepascual. Si D.F. Strauss hizo consistir la verdad del mito de Cristo en la "idea", R. Bultmann la reduce al "kerigma", a una "llamada de Dios" que viene de fuera» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 23).

99. Cfr. R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 108-109.

100. Cfr. S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 343.

Schweitzer se responde desde una lectura escatológica, lectura que se acentuará y llegará a su radicalismo con la «Historia de las formas» y las tesis de Bultmann. La II Guerra Mundial (1939-1945) y la postguerra pondrán el punto y final a esta primera etapa en la investigación sobre el Jesús histórico[101].

III. SEGUNDA ETAPA: LA *«NEW QUEST»*

La I Guerra Mundial había impulsado una nueva generación de teólogos que había acentuado la distancia entre Dios y el hombre, y los años que mediaron hasta la siguiente guerra mundial –años en los que no hubo investigación sobre el Jesús histórico dado el escepticismo tan radical al que se había llegado– crearon un vacío en el que se ofrecieron imágenes de Jesús no históricas, las cuales legitimaron la ideología nazi[102]. La II Guerra Mundial, por el contrario, tuvo efectos diversos[103]. La participación de muchos protestantes en la resistencia contra toda pasividad, la colaboración de tantos otros y el rol «político» jugado por el Consejo ecuménico en formación terminaron por favorecer la valoración religiosa del empeño político-social[104].

La postguerra, período de reconstrucciones, verá problemas de índole distinta: la «guerra fría» entre Oeste y Este (Estados Unidos de América y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas), los movimientos de descolonización, el nacimiento del Estado de Israel en 1948[105]. En los años sesenta y setenta se emprenden programas de desarrollo que, en gran parte, no consiguen su objetivo. A partir de 1973 surge la «crisis del petróleo», que ralentiza la economía occi-

---

101. Por su parte, durante todo este tiempo la investigación católica se ve condicionada por los decretos de la Pontificia Comisión Bíblica; son decretos en un tono conservador a ultranza en los que se insiste en la visión ingenua del reportaje biográfico fidedigno. Cfr. X. LEÓN-DUFOUR, «Los Evangelios», 149-170.

102. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío*, 26-27.

103. Sobre la postura de la Iglesia Católica durante la II Guerra Mundial puede verse J.M. MAYEUR, «La Chiesa Cattolica», 283-331; J.E. SCHENK, «Pío XII y Juan XXIII», 189-263. 343-409.

104. «All'assemblea di New Delhi (18 novembre - 6 dicembre 1961), la prima che si riunisce fuori dell'Occidente, Chiese ortodosse russe e paesi dell'Est entrano nel Consiglo ecumenico. Anche alcune nuove Chiese del Terzo Mondo ne diventano membri a tutti gli effetti, in seguito all'integrazione nel Consiglio ecumencio del Consiglio internazionale delle missioni. Inizia dunque un nuovo periodo. L'era dell'influenza egemonica dell'Occidente è ormai chiusa. Gli influssi e le pressioni que peseranno sul Consiglio ecumenico saranno molteplici. Secondo la cogiuntura culturale e politica prevalente e anche secondo la propria politica religiosa, il Consiglio ecumenico privilegerà l'una e l'altra. Né sempre, la sua decisione, ovviamente, raggiungerá l'unanimità nell'opinione protestante (e anche ortodossa) internazionale» (J. BAUBÉROT, «Le Chiese protestanti», 282-283).

105. Cfr. J. BAUBÉROT, «Le Chiese protestanti», 273-274. En el primer capítulo de esta tesis hacíamos referencia al Holocausto judío, a lo que supuso para el pueblo judío y la reflexión bastante posterior que se hizo sobre la persecución y exterminio.

dental. A comienzos de los años ochenta aparece el problema de la deuda externa, que los países pobres no pueden pagar. Y se acentúa el enfrentamiento entre los dos bloques, con la consecuencia del abismo cada vez mayor entre el Norte y el Sur[106]. Junto a todo esto, la hegemonía europea como lugar geográfico donde sucedían los hechos relevantes para toda la humanidad toca a su fin.

La repercusión de todos estos sucesos en la teología tendrá sus consecuencias. Así, por lo que respecta al tema de esta tesis, se recupera la investigación sobre el Jesús histórico en los primeros años de las postguerra[107]. Con la conferencia pronunciada en Marburgo por E. Käsemann en 1953 se abría la segunda etapa en la investigación.

1. Finalidad y características de la *New Quest*[108]

Los discípulos de Bultmann, concretamente Käsemann y Bornkamm, juzgaron exagerado el escepticismo de su maestro[109] y se esforzaron por encontrar una continuidad esencial entre el Jesús de la historia y el Cristo de los evangelios[110].

---

106. Cfr. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz,* 11-12.

107. «Estoy convencido de poder sugerir que cada vez que la Iglesia olvida su misión de embarcarse en la tarea de comprender de una forma cada vez más plena quién fue Jesús realmente, la idolatría y la ideología se aproximan» (N.T. WRIGHT, *El desafío,* 27).

108. El nombre, como dijimos en su momento, se debe a J.M. ROBINSON con la publicación en 1959 de su obra *A New Quest* (cfr. la p.12). Comentarios a esta etapa encontramos en R. AGUIRRE, «Estado actual», 436-437; A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 214-215; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva,* 24-28; P. HÜNERMANN, *Cristología,* 25-26; R. MARTIN, *The Elusive Messiah,* 44-45; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 88-91; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 343-347; T.P. RAUSCH, *Who is Jesus?,* 13-15; J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret,* 22-23; B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas,* 109-110; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 24-25; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 33-61.

109. «Las investigaciones de Bultmann despiertan cierta perplejidad en algunos pensadores. En unos suscitan reacciones de protesta porque les parecía un ataque a los fundamentos de la fe sin base firme en que apoyarse. Denunciaban el postulado sociológico, que impulsaba a la comunidad a crear las narraciones. Rebatían también el postulado literario, según el cual los evangelistas no son los verdaderos autores de los evangelios, sino meros compiladores. A esto se añade el descuido de la dimensión histórica de la fe, la inadecuada aplicación del método literario y otros errores.

Otros autores de espíritu más moderado opinaban que la tradición sinóptica es sustancialmente fiel a la realidad histórica de Jesús, aunque reconocen "que los evangelios son testimonio de fe y que la Iglesia y los evangelistas interpretaron y actualizaron los datos primitivos". Unos y otros comprendían que el cristianismo sin la persona histórica de Jesús se evapora o se convierte en pura ideología sin figura, ni cuerpo» (D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad,* 21).

110. «Para evitar el riesgo de una reducción idealista del cristianismo, sus propios discípulos afirmarán la posibilidad y la necesidad de la vuelta al estudio histórico sobre Jesús. En este sentido, subrayarán aquellos rasgos de discontinuidad o desemejanza donde se manifiesta la singularidad de su persona y que, por estar presentes en las fuentes, serían aferrables por la ciencia histórica: en ellos podría verse una continuidad del mensaje de Jesús con la fe y el kerygma de la Iglesia primera, que, así, podría seguir resonando hoy como consecuencia de la revelación divina en Jesucristo y no como expresión de la creatividad humana» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 19).

Bien es cierto que esta nueva etapa asume elementos de la anterior; así, por ejemplo, se moverá en la órbita bultmaniana de la hermenéutica existencial. Sin embargo, partirá de una concepción de la historia entendida como la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo y de su proyecto de existencia, y no como una crónica de hechos materiales. De ahí que su objetivo y finalidad sea bien distinto: reconstruir el mensaje original de Jesús y compararlo con la proclamación de la iglesia primitiva para ver hasta qué punto había continuidad o no entre ambos[111]. Dicho de otra manera, la *New Quest* ha intentado ensanchar el puro hecho de la existencia de Jesús que sostenía Bultmann, para determinar quién es Jesús, su forma de vivir y el contenido objetivo de su existencia, y, con ello, verificar que todo está en conformidad con lo que el kerigma atribuye a Jesús. Con este planteamiento se descubría de nuevo, precisamente a partir del kerigma, al Jesús histórico como magnitud teológica[112]. En efecto, aunque los evangelios no sean una historia crítica en sentido moderno, sí son una memoria del Jesús terreno y, por esta razón, se convierten en significativos para mostrar la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe[113].

Se abren de este modo nuevos caminos de investigación sobre el Jesús histórico. Si el método seguido por la «Historia de las formas» daba a la primitiva comunidad un poder creador enorme e insólito que no podía conciliarse con la imagen que las mismas fuentes daban de esa comunidad, ahora será el método de la «Historia de la redacción» el que busque el modo como cada evangelista une en su evangelio los diferentes materiales tomados de fuentes orales o escritas. Los evangelios es explicarían, según este método, por la mano y el talento de un redactor con personalidad propia, que supo unir dichos materiales y modelarlos con arreglo a sus concepciones, a su teología y a la de su comunidad en forma de obra literaria de autoría personal[114].

---

111. Esta nueva perspectiva en la que se sitúa la *New Quest* es comentada perspicazmente por González Faus: «Vale la pena notar cómo ha cambiado el sentido de la investigación histórica. Esta no podrá darme nunca la seguridad ni la medida exacta de mi fe, como parecían pensar los liberales. Pero tampoco es posible crear el hiato que establecían Kähler y Bultmann entre predicación e historia» (J.I. González Faus, *La Humanidad Nueva,* 46).

112. «El *propio kerigma cristológico obliga a "repreguntar por el Jesús histórico"*, ya que remite a un personaje terreno (frente a los grupos entusiásticos) y lo presenta como tal en los envangelios. La identidad entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado es algo que los escritos del cristianismo primitivo dan por supuesto» (G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico,* 24).

113. «Sin necesidad de entrar en la discusión sobre cómo comprender esta continuidad, es ya de importancia primordial poder afirmar con motivos suficientes que la tesis de la ruptura o discontinuidad de fondo entre la historia de Jesús y el nacimiento de la fe apostólica y de la Iglesia cristiana no parece imponerse científicamente» (A. Carrasco Rouco, «La puesta en cuestión», 215).

114. Para una información más detallada sobre este método puede verse A. Piñero – J. Peláez, *El Nuevo Testamento,* 389; A. Salas, «Los inicios», 17-44.

Podemos decir, pues, que lo que caracteriza a esta etapa es[115]:

a) En el plano de la historia, el rechazo de los presupuestos de la investigación liberal sobre Jesús, procurando ubicarse como una vía intermedia entre el racionalismo, que hacía a Jesús uno como nosotros, y el sobrenaturalismo, que lo convertía en un hombre divino para cuyo conocimiento se pide sacrificar el entendimiento y la razón. Para ello parte de un nuevo concepto de la historia y de la biografía, ya no basado en la metodología de las ciencias naturales sino en la nueva concepción de la historiografía, que le llevará a una tenaz búsqueda de criterios de autenticidad histórica. No es de extrañar, como consecuencia, que en los títulos de las obras publicadas en esta etapa, dada la ambigüedad de la palabra «vida» o «biografía», se prescinda de la expresión «Vidas de Jesús» y se opte simplemente por titularlas «Jesús».

b) En el plano de la fe, la aceptación de cierta continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, y, por consiguiente, la legitimidad de la investigación sobre la historia de Jesús anterior a Pascua[116]. Si en las comunidades primitivas no hubiera habido un interés muy grande por remontarse hasta el Jesús prepascual, no se comprende qué motivación les habría podido empujar a escribir los evangelios; hubiese bastado con redactar tan sólo las palabras de Jesús. Para expresar esta continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe, los estudiosos de esta etapa recurren al concepto de «Cristología implícita o indirecta»[117], con el que se afirma que si bien Jesús no reivindicó para sí mismo los títulos de la cristología de la Iglesia, sin embargo la investigación histórica sí permite descubrir que tales títulos son como la explicitación coherente de una «pretensión de poder»[118] por parte de Jesús, de su conciencia única de ser el mediador del plan salvífico de Dios en la historia[119]. Esta pre-

---

115. Cfr. O. González de Cardedal, *Cristología,* 341; B. Sesboué, *Imágenes deformadas,* 109-110.

116. La generación de teólogos protestantes afirmaba a su vez de forma categórica la primacía de la historia. Así, por ejemplo, se expresaba Pannenberg: «la fe tiene que ver en primer término con aquello que Jesús *fue*. Solamente desde ahí conocemos lo que él es para nosotros hoy día y como es posible actualmente una predicación acerca de él» (W. Pannenberg, *Fundamentos,* 38-39).

117. Cfr. R. Aguirre, «Estado actual», 436-437; A. Carrasco Rouco, «La puesta en cuestión», 214-215; J. Peláez, «Un largo viaje», 89.

118. Con esta expresión se hace referencia a lo que los Evangelios llaman «potestad» (exousía) de Jesús: hay una serie de conductas, palabras y actitudes que pertenecen indiscutiblemente al Jesús de la historia; y todas ellas revelan una inaudita concepción de su misión y de sus posibilidades. A través de todas ellas tenemos una vía de acceso al Jesús histórico. Cfr. el libro de E. Zolli, *Christus,* 73-98. Pannenberg formulará más adelante este mismo concepto: «Jesús reclamó fácticamente para su propia persona una autoridad inaudita... Al afirmar que en su actuación estaba ya el futuro reino de Dios para salvación de quienes aceptaran su mensaje, Jesús no sólo se sabía ya unido con Dios, sino incluso mediador de la irrupción del reino de Dios y de su amor perdonador» (W. Pannenberg, *Teología sistemática,* 360).

119. «Esta consideración "psicológica" es muy importante para evitar la recaída en los extremos» (J.I. González Faus, *La Humanidad Nueva,* 28).

tensión y conciencia[120] explican el surgimiento posterior de la cristología explícita, eso sí, a partir de la ruptura pascual y de la fe por ella generada.

En definitiva pues, a esta segunda etapa le corresponde el mérito de haber reabierto la cuestión del Jesús histórico, partiendo de una nueva metodología y de una insistente búsqueda de criterios de autenticidad ante la desconfianza generalizada sobre la historicidad de los Evangelios. Veamos, pues, los criterios de historicidad con los que se investiga en la *New Quest.*

2. Los criterios de historicidad

Habiendo aceptado la continuidad entre el mensaje de Jesús y el kerigma de la Iglesia primitiva y el papel de los discípulos que nos transmiten las palabras y hechos de Jesús en una «continuidad de fe» en su persona, dentro de la discontinuidad que supone la profundización de esa fe a la luz de la Resurrección, era necesaria la elaboración de unos criterios para discernir en lo posible, en el material evangélico, lo que pertenece al nivel histórico de Jesús y lo que es reflexión y profundización de la predicación apostólica primitiva. El problema era, pues, metodológico. El centro de atención no se va a poner tanto en el análisis de la tradición evangélica cuanto en el estado final de cada evangelio. Es decir, se considera que los evangelistas no habrían sido meros transmisores de datos previos, sino que en la conservación y colocación de tales datos dentro de una secuencia narrativa se mostrarían como verdaderos autores, con un proyecto editorial propio y con una teología de fondo, que responde no sólo al pensamiento del redactor, sino también a las necesidades de la comunidad para la que fue escrito. De este modo, se afirma que el texto evangélico habría pasado por tres momentos básicos en su formación (Jesús de Nazaret, la predicación cristiana, la redacción escrita) y, por consiguiente, reflejaría un triple nivel de historia lo mismo que de teología cristiana[121].

---

120. Esta forma de plantear el estudio del Jesús histórico encontró gran eco en la teología fundamental católica y contribuyó a renovar la apologética crítica de los viejos tratados. Sin embargo, no son pocos hoy los que advierten que atribuir a Jesús una «pretensión de poder» es poco adecuado para expresar la actitud de Jesús, precisamente caracterizada por su radical renuncia al poder. Tampoco quieren vincular la Cristología implícita a la autoconciencia de Jesús ya que, como advierten los exégetas, los evangelios no están interesados por mostrarnos la conciencia de Jesús. Por eso prefieren hablar de «pretensión de misión», vinculada a la capital importancia del contenido de su anuncio. En este sentido cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Cristología,* 346-348.

121. Esta consideración de la prehistoria evangélica fue asumida por la Pontificia Comisión Bíblica en la instrucción *Sancta Mater Ecclesia,* y fue aceptada oficialmente en 1965 cuando el Concilio Vaticano II promulgó la *Constitución Dogmática sobre la divina Revelación* (n. 19).

En la elaboración de los criterios de historicidad confluirían las investigaciones de diversos autores protestantes y católicos. Entre los primeros podemos señalar a Reginald H. Fuller[122], Norman Perrin[123], I. Howard Marshall[124], H. Conzelmann[125], J. Jeremías[126]. Entre los segundos destacan B. Rigaux[127], René Latourelle[128], J. Caba[129], W. Trilling[130]. Los criterios que se presentan los sintetizamos del modo siguiente[131]:

a) *Criterio del testimonio múltiple.* Según este criterio, debe ser tenido por auténtico el dato que se encuentre en todas o casi todas las fuentes de los sinópticos; esto es, si un determinado tema o motivo aparece bien atestiguado en diversas formas literarias de la tradición. Se incrementa la validez de este criterio, teniendo en cuenta la independencia de las fuentes y el contenido que transmiten. Con este solo criterio nos remontamos a los estratos más antiguos de la tradición presinóptica, pero no necesariamente al nivel histórico de Jesús. Hay que completarlo con el criterio siguiente:

b) *Criterio de desemejanza o discontinuidad.* Se puede afirmar como histórico en Jesús lo que está en discontinuidad con el mundo judío de su tiempo y no es recogido por la Iglesia posterior y, por tanto no puede explicarse como proyección de ella[132].

   Sobre este criterio hay acuerdo unánime. Pero es obvio que la investigación dirigida casi exclusivamente por este criterio de desemejanza o discontinuidad produce un Jesús no enraizado ni en el judaísmo ni con sus seguidores, de los que sólo se percibe la ruptura con su maestro[133]. Parece,

---

122. *A critical introduction to the New Testament,* London 1966.

123. *Rediscovering,* 39-49. 250.

124. *I Believe,* 180-213.

125. *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas,* Madrid 1974.

126. *Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús,* Salamanca 1974.

127. *L'historicité de Jésus,* 481-522.

128. *A Jesús el Cristo,* 202-226.

129. *De los Evangelios,* 35-126.

130. *Jesús,* 50-59.

131. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 198-200; D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad,* 40-42; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 94-96; A. PIÑERO – J. PELÁEZ, *El Nuevo Testamento,* 135-138; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 37-61.

132. «En lugar de la construcción crítico-literaria de las fuentes más antiguas, practicada por la "investigación de la vida de Jesús" en la teología liberal, aparece un método comparativo basado en la historia de las religiones y de las tradiciones: el "criterio de la diferencia"» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 24). «Este énfasis en el criterio de desemejanza se debe a los deseos de rigor crítico y, quizá aún más, al afán teológico que busca lo único de Jesús, lo que le distingue de los demás, lo que justifica las afirmaciones también únicas que sobre él hace la fe» (R. AGUIRRE, «La "Tercera Búsqueda"», 72).

133. «Este criterio no es válido a la inversa, pues sería absurdo rechazar como no histórico todo lo que de alguna manera encaja con el judaísmo o cristianismo primitivo, ya que la figura del Jesús histórico sólo puede lograrse satisfactoriamente en lo posible a la luz de las costumbres e ideas de la Palestina del siglo I» (J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 95).

pues, exagerado tomar este criterio como único, en sentido exclusivo, es decir, considerar como no auténtico todo aquello que encaje en la mentalidad judía o cristiana[134]. Por consiguiente, se hace necesario completarlo con otro criterio:

c) *Criterio de conformidad o continuidad o coherencia.* Sostiene que merece ser considerado igualmente auténtico lo que es coherente con lo que ya se ha mostrado auténtico según los criterios anteriores. Para ello hay que verificar la coherencia de una palabra o hecho del evangelio con la situación vital (*Sitz im Leben*) de Jesús. Aunque se requiere la conformidad con el «ambiente palestinense», no basta, pues esta característica vale igualmente para el Jesús histórico que para la primitiva Iglesia de Jerusalén. Habrá que buscar la coherencia con las características fundamentales del mensaje de Jesús y con las características generales de los hechos y dichos de Jesús[135]. La coherencia entre las enseñanzas y prácticas de Jesús nos lleva a vislumbrar el valor que Jesús daría a su muerte.

A estos criterios suelen añadirse otros, llamados secundarios o mixtos, centrados en la personalidad única y trascendente de Jesús. Así sucede, por ejemplo, con el *criterio lingüístico y de entorno,* en función del cual, todo dato que sea incompatible con el entorno lingüístico y ambiental de Jesús debe ser rechazado. Este criterio es formulado por otros como *criterio de antigüedad:* tiene mayor probabilidad de autenticidad lo que puede acreditarse como más antiguo desde el punto de vista lingüístico y de entorno[136].

El interés por lo especialmente nuevo de la figura de Jesús, esto es, aquello que lo distinguía teológicamente del judaísmo de su tiempo e incluso de la primitiva predicación cristiana, llevó a que, a veces, se insistiera en la primacía del criterio de *desemejanza* o *discontinuidad.* Contra este uso exclusivo ya advirtieron otros investigadores. Por eso, tanto los criterios que hemos indicado como fundamentales en la *New Quest* como los que se denominan secundarios, han sido desigualmente valorados y utilizados por los diversos estudiosos. Veamos, brevemente, las líneas generales del pensamiento de algunos de los investigadores que se encuadran en esta segunda etapa.

---

134. «Sería como considerar no auténtico del pensamiento de Santo Tomás de Aquino lo que él tomó de la filosofía anterior o lo que posteriormente ha desarrollado la escuela tomista» (A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,*39).

135. Cfr. A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,*41.

136. Cfr. D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad,* 42; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 96.

3. La clasificación de los investigadores: dos fases

Los investigadores de la *New Quest* se mueven en la órbita de la hermenéutica existencial y tienen una preocupación teológica directa y explícita. Sin embargo, formulan de maneras diferentes la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe[137].

Señalamos dos fases distintas en la investigación durante esta segunda etapa: ubicamos en una primera fase a los discípulos de Bultmann, con Käsemann a la cabeza, que son quienes recuperaron la pregunta por el Jesús histórico; y en una segunda fase incluimos a todos aquellos estudiosos que no estuvieron bajo la influencia de Bultmann y que, además, algunos de ellos comenzaron la investigación sobre el Jesús histórico antes de que la volviese a poner de moda la conferencia pronunciada por Käsemann en 1953.

3.1 Primera fase: los postbultmanianos[138]

La conferencia pronunciada el año 1953 en Marburgo por *E. Käsemann* (1906-1980) y publicada con el título *El problema del Jesús histórico*[139], fue considerada como el manifiesto de un renovado retorno al Jesús histórico[140]. Su centro de interés es la cuestión de la relación entre la historia y la verdad[141]. Para él no hay narración histórica sin interpretación. Por este motivo afirmaba que la ruptura entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe podía llevar a convertir a Cristo en un mito, sin referente histórico, y a dejar de lado la importancia de la historia para la fe, al afirmar brillantemente que «no es posible comprender al Jesús terreno, si no es a partir de Pascua, y por tanto en su majestad de Señor de

---

137. Cfr. R. AGUIRRE, «La "Tercera Búsqueda"», 72.

138. «Es en el mismo campo de los discípulos de Bultmann donde fue más viva la controversia sobre el Jesús de la historia. No se trata para ellos de volver al tipo de las vidas de Jesús de la escuela liberal, sino de encontrar una vía media entre la posición del historicismo exagerado del siglo XIX y la posición radical de Bultmann. Se interrogan entonces por la legitimidad y el sentido de una investigación sobre Jesús de Nazaret, su vida, su mensaje. El problema nos lo plantea el mismo kerigma que nos remite a Jesús» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 48-49).

139. Título original alemán: *Das Problem des historischen Jesu.* En castellano aparece en *Ensayos,* 159-189.

140. Seguimos los comentarios a Käsemann efectuados por G. BARBAGLIO, *Jesús,* 31-33; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 196-197; D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad,* 22; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 48-54; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 90-91.

141. «La mera constatación de unos hechos no basta, sino que se necesita la comprensión de los acontecimientos del pasado, que se hicieron objetivos y que quedaron fijados en unos hechos. (...) La historia no posee una significación histórica más que en la medida en que, por sus cuestiones y respuestas, habla en nuestro tiempo presente, encontrando por tanto unos intérpretes que entiendan esas cuestiones y esas respuestas para nuestro tiempo y se las presente. Así es precisamente como la cristiandad primitiva transmitió la historia (*Historie*) únicamente en el kerigma» (E. KÄSEMANN, *Ensayos,* 164-165).

la comunidad; pero tampoco es posible captar adecuadamente el significado de Pascua si se prescinde del Jesús terreno. El evangelio sostiene siempre un combate entre estos dos frentes»[142]. Por tanto, son consideraciones teológicas y que tocan a la naturaleza misma de los Evangelios las que requieren una continuidad fundamental entre el Jesús terreno y el Cristo resucitado y creído[143].

Para Käsemann, la cruz y la resurrección de Jesús son puntos centrales para la discusión del problema. Le basta con el criterio de desemejanza para poder mostrar que no se da sólo una continuidad histórica o personal entre el Jesús terreno y el Cristo de la fe, sino también una continuidad real, es decir, una continuidad en el anuncio que hacía Jesús del reino y el evangelio cristiano sobre su muerte y resurrección. Por ende, la investigación sobre los evangelios debe llevar a constatar la continuidad entre la predicación de Jesús y la de los apóstoles, manteniendo que «de la oscuridad de la historia de Jesús brotan ciertos rasgos característicos de su predicación, perceptibles con relativa exactitud, asociados por el cristianismo a su propio mensaje»[144].

Tres años después de la conferencia de Käsemann, *Günther Bornkamm,* discípulo de Bultmann y sucesor de M. Dibelius, publica en Stuttgart su obra *Jesús de Nazaret*[145]. En ella defiende no solamente la posibilidad de llegar a la persona histórica de Jesús, sino la necesidad de investigarla. «Lo que los evangelios relatan del mensaje, de los actos y de la historia de Jesús, está caracterizado por una autenticidad, una frescura, una originalidad que ni siquiera la fe pascual de la comunidad ha podido deducir; todo esto remite a la persona terrena de Jesús»[146]. Si Käsemann había dado más importancia al estudio de las palabras de Jesús, Bornkamm centrará su pretensión en los acontecimientos de la vida de Jesús: pretenderá realizar un esbozo personal de su vida reuniendo los datos bio-

---

142. E. KASEMANN, *Ensayos,* 169. «La pregunta de Käsemann se desarrolla en contra del acento unilateral de Bultmann sobre el kerigma y la iglesia primitiva en detrimento del Jesús terreno, sobre la pascua en detrimento de los sucesos que la precedieron, sobre la *fides qua creditur* en detrimento de la *fides quae creditur*» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 49).

143. «El relato es una exigencia de la fe, que se alimenta de la permanente recuperación de la historia terrestre de Jesús. Éste no es un fantasma; es el protagonista de la narración. La comunidad cristiana pretendía conscientemente no alterar el recuerdo de Jesús, sino mantenerse en continuidad con el personaje del relato que se prolongaba hasta ella. La fe es histórica y la revelación vivía de la lógica de la encarnación. El encuentro de Dios con los hombres en Jesucristo no puede sacarlos de la historia; Dios los encuentra en esa historia. Por ello, desde el punto de vista teológico, la referencia a la historia es irrenunciable e insustituible» (E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 61-62).

144. E. KASEMANN, *Ensayos,* 188.

145. Título original alemán: *Jesus von Nazareth.* Sobre este investigador pueden verse los comentarios de G. BARBAGLIO, *Jesús,* 33-34; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 200-201; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 54-56; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 34-35; F. VARO, «Hablar hoy», 499.

146. G. BORNKAMM, *Jesús,* 25. Una postura semejante a la de Bornkamm es asumida por H. CONZELMANN en su obra *Grundriss der theologie des Neuen Testaments,* Tubinga 1967.

gráficos que se poseen sobre él, destacando lo que «con anterioridad a la interpretación de la fe aparece inalterado y original»[147]. Así presenta a Jesús en clave escatológica, es decir, como pregonero de la proximidad del Reino de Dios y como mediador de los signos que indican su participación parcial, pero real, en él. Para realizar ese estudio crítico de los textos evangélicos, empleará el criterio de desemejanza o discontinuidad.

Sostiene Bornkamm que si Jesús no se declaró abiertamente mesías, sí manifestó, sin embargo, su dignidad de mesías por medio de sus actos, por sus actitudes, por su manera de hablar y por todo su comportamiento. Así pues, el mesianismo de Jesús es un hecho, aunque hay que distinguir entre la conciencia que de sí tendría Jesús y el proceso de progresiva concientización de sus discípulos, el cual no acabó hasta ver en los sucesos pascuales la confirmación de sus sospechas. Al quedar ratificada su pretensión en la resurrección, se hace fácil la transición de Jesús al kerigma cristiano. Por tanto, el kerigma apostólico garantiza la identidad personal entre Jesús de Nazaret y el Cristo de la fe[148]. Y de este modo, el mensaje escatológico de Jesús, incluyendo su interpretación escatológica de su propia conducta, se continúa ahora en términos cristológicos en la fe pascual y en el kerigma de la Iglesia.

La *Nueva Hermenéutica* es el título del libro que *James M. Robinson* publicó en 1964[149]. El autor rechazó la investigación liberal anterior por considerarla imposible y teológicamente ilegítima y propuso una investigación basada en un nuevo concepto de «historia». Este nuevo concepto considera la historia no como una crónica de sucesos sino como la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo y del proyecto de su existencia, manifestado en las grandes decisiones que toma y la cadena de actos que tejen su vida. La investigación realizada por Robinson pretende un encuentro existencial con la persona de Jesús, que tiene por finalidad ver si la comprensión de Jesús que tiene la predicación o kerigma corresponde a la comprensión de la existencia implícita en el Jesús de la historia.

En el sentido de la existencia y en la fuerza interpretativa del lenguaje se fijaron más *E. Fuchs* y *G. Ebeling*[150]. Y para *H. Braun* en su obra *Jesús, el hombre de*

147. G. BORNKAMM, *Jesús*, 55.

148. «El mismo mensaje de Jesús sobre la llegada del reinado de Dios, suena ahora en una nueva forma: Él mismo con su muerte y resurrección ha entrado dentro del mensaje y constituye su núcleo fundamental» (G. BORNKAMM, *Jesús*, 196-197).

149. Título original inglés: *The New Hermeneutic*, publicado en New York. No es posible comprender esta escuela sin situarla dentro de la corriente de la hermenéutica moderna representada por Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer. Cfr. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 57. Sobre J.M. Robinson puede verse D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad*, 23-24; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 91-92.

150. Cfr. D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad*, 25; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 34.

Nazaret y su tiempo[151], Jesús no figura ya como palabra escatológica de Dios, sino como un profeta que ha tenido palabras de exigencia y conversión que se traducen en un imperativo de amor interhumano. Esto le lleva a considerar que el evangelio se desvincula del plano de fe en el que se ha vivido y se ha compuesto y queda reducido a signo y expresión del auténtico hacerse existencial humano[152].

3.2 Segunda fase: otros caminos paralelos emprendidos

Propiamente los autores de la *New Quest* son, como hemos visto, los discípulos de Bultmann que la iniciaron y luego la siguieron profundizando. Pero es frecuente incluir en esta misma etapa a todos los que en esas décadas de los cincuenta, sesenta y setenta, reaccionaron contra el escepticismo radical bultmaniano y coinciden en señalar que es posible y teológicamente conveniente y hasta decisivo la vuelta al Jesús histórico. Incluimos, pues, en esta fase a muchos de los investigadores más valiosos: C.H. Dodd, X. Léon-Dufour, O Cullmann, V. Taylor, B. Gerhardsson, J. Jeremías. Estos autores, por ejemplo, no pueden ser considerados postbulmanianos, ya que nunca estuvieron bajo la influencia de Bultmann y comenzaron sus investigaciones sobre el Jesús histórico mucho antes de que se pusieran de moda a raíz de la conferencia de Käsemann[153].

Nosotros centramos la atención en hacer una sumaria presentación de los distintos caminos que desde diversas perspectivas se han ido abriendo.

3.2.1 Joachim Jeremias (1900-1970)[154]

Jeremias reconoce que Bultmann ha tenido el mérito de llamar la atención sobre la importancia del kerigma y sobre la gratuidad de la salvación. Pero le acusa de haber eliminado del cristianismo el hecho primordial, a saber, la encarnación, y de haber sustituido a Jesús por Pablo. En opinión de Jeremias tenemos que volver al Jesús de la historia y de la predicación, precisamente por fidelidad

---

151. Título original alemán: *Der Mann aus Nazareth und seine Zeit*, Stuttgart 1969.

152. Cfr. el prólogo realizado por X. Pikaza a la edición castellana de la obra de H. BRAUN, *Jesús*, 20. 27 y 28.

153. Cfr. R.A. KERESZTY, *Jesus Christ*, 7, en concreto la nota 10 a pie de página. Otra clasificación distinta presenta R. Latourelle, para quien «En el mundo protestante la reacción contra Bultmann se desarrolló en tres oleadas sucesivas: la primera está representada por Jeremías, Käsemann, Bornkamm; la segunda, por la "nueva hermenéutica", con Robinson, Fuchs y Ebeling; finalmente, la tercera, en el terreno de la cristología, por la generación actual de teólogos como Pannenberg y Moltmann» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 46).

154. De entre sus obras destacamos: *Teología del Nuevo Testamento. I. La predicación de Jesús*, Salamanca 31997; *Las parábolas de Jesús*, Estella 1970; *La última cena, Palabras de Jesús*, Madrid 1980; *El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 1966, ahora incluido en *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 31993; *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padrenuestro*, Madrid 31974; *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca 1976.

a las «fuentes» y al propio «kerigma»[155]. El comienzo de nuestra fe no está en el kerigma, sino en el hecho histórico de la vida de Jesús[156]. La vuelta al Jesús de la historia no se recomienda solamente por fidelidad a las fuentes, sino porque el kerigma predica que Dios reconcilió al mundo con él por medio de un acontecimiento histórico[157]. Según Jeremias, no se puede separar la historia del kerigma a riesgo de caer en el docetismo[158].

El estudio de la lengua de Jesús, la reconstrucción de sus auténticas palabras, la concepción de su predicación del Reino, la autoridad incontestable de su enseñanza y la pretensión de su actuación devolvían la persona de Jesús a la historia de su pueblo[159]. Por eso, la obra de Jeremias –gran conocedor de la tierra de Jesús, cosa que nunca interesó ni a Bultmann ni a sus discípulos– refleja un profundo conocimiento del tiempo de Jesús; sin embargo estaba motivada por un deseo apologético que nacía de sus convicciones pietistas. De ahí que el punto más vulnerable de su investigación sea el reducir la revelación solamente al Jesús histórico, independientemente de la interpretación apostólica[160].

3.2.2 Martin Hengel

La obra de *M. Hengel* resalta tanto por la calidad de su investigación como por la originalidad de sus propuestas[161]. Su contribución nos lleva a entender a

---

155. «Tan sólo el Hijo del hombre y su palabra pueden dar autoridad a la predicación» (J. JEREMIAS, *Abba*, 214).

156. También le diferencia de los postbulmanianos la consideración de los evangelios, ya que concede mucho más valor teológico al Jesús histórico.

157. Cfr. J. JEREMIAS, *Abba*, 199-214.

158. Cfr. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 46-48; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 92-93.

159. J. Jeremias, haciendo uso del criterio de desemejanza, subraya el carácter único de Jesús: «Tenemos montones de paralelos y analogías en la historia de las religiones, sin embargo cuanto más analogías amontonamos, tanto más claramente resalta: el mensaje de Jesús carece de analogía» (J. JEREMIAS, *Abba*, 211).

160. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 196; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 48. «La difícil línea divisoria (...) llevó a Käsemann a oponerse con fuerza al intento de J. Jeremias (*Teología del Nuevo Testamento*), demasiado optimista a la hora de reconstruir todo lo que Jesús dijo e hizo, pero sobre todo deudor, adrede o involuntariamente, del viejo protestantismo liberal que tendía a hacer del Jesús reconstruido históricamente el objeto de la fe. Es verdad, reconoce Käsemann, que Jesús es para Jeremias el hijo encarnado de Dios, no ya un simple hombre como para los ilustrados, pero piensa que puede captarlo con la investigación histórica (...). Sin decir –podemos añadir– que la gran confianza del expertísimo Jeremias en los recursos filológicos, como criterio de autenticidad histórica de los dichos de Jesús atestiguados en los Evangelios resulta problemática, ya que no va más allá de la antigüedad del testimonio literario. En resumen, el material evangélico que nos permite atisbar connotaciones arameizantes no se remonta necesariamente a Jesús; puede proceder muy bien de la primitiva comunidad palestina» (G. BARBAGLIO, *Jesús*, 34).

161. De entre sus obras indicamos: *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca 1978; *Jesús y la violencia revolucionaria*, Salamanca 1973; *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana*, Brescia 1981.

Jesús dentro del mundo cultural, social y religioso del judaísmo del siglo I. Probó la helenización del judaísmo del primer siglo, dejando en desuso la antigua alternativa judaísmo-helenismo como contexto socio-religioso del cristianismo[162]; de igual manera supo mostrar que el movimiento celota surgió tras la desaparición de Jesús[163] y, en especial, estudió la esencia de la autoridad de Jesús, que situó en su conciencia de estar anunciando el Reino de Dios inmediato[164].

3.2.3 La exégesis escandinava

Las obras de *H. Riesenfeld*[165] y de *B. Gerhardsson*[166] son las que principalmente representan a la exégesis escandinava[167]. La pretensión de esta corriente es la vuelta al judaísmo como clave de lectura del Nuevo Testamento. Por ello realizaron un estudio muy minucioso de la tradición oral judía y sus formas de transmisión[168]. Desde esta perspectiva, y aplicada al Nuevo Testamento, sus conclusiones distan mucho de las conseguidas por la «Historia de las formas»[169].

Ahora bien, aunque la importancia de esta corriente es innegable, queda una pregunta por formular: hasta qué punto influye la tradición oral judía en la formación de los Evangelios. La espera escatológica inminente en que vivía la primera comunidad cristiana y el hecho de la diversidad teológica de los distintos Evangelios, hace ver que no se les puede reducir a productos de una transmisión mecánica y neutra[170].

---

162. La «aparición de paralelos histórico-religiosos agudiza, a la vez, la conciencia del distanciamiento y la novedad que irrumpieron en la cristiandad primitiva» (M. HENGEL, *El Hijo de Dios,* 121).

163. Cfr. ID., *Jesús,* 17-40.

164. Cfr. ID., *El Hijo de Dios,* 122-123; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 205.

165. *The Gospel Reconsidered,* publicada el año 1960; especialmente el capítulo «The Gospel Tradition and its Beginnings», páginas 131-153.

166. *Memory and Manuscript,* publicada en 1961; *Prehistoria de los Evangelios,* de 1980.

167. Cfr. J. BOURKE, «El Jesús de la Historia», 38-40; J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva,* 28-30.

168. «Durante algunos años, especialistas escandinavos y de otros países han investigado las técnicas que han servido para preservar y transmitir la tradición en los ambientes rabínicos y judíos. Las tradiciones sobre Jesús que contiene el Nuevo Testamento –afirman estos investigadores– se preservaron y transmitieron de forma semejante» (J. BOURKE, «El Jesús de la Historia», 38).

169. «En el Nuevo Testamento y en los escritos de los Padres apostólicos encontramos argumentos suficientes para pensar que la tradición de Jesús y en torno a Jesús fue tratada en sus orígenes como torah oral de este tipo, ya que la torah escrita oficial seguía siendo el Antiguo Testamento. Mientras la torah oral de Jesús es usada todavía con cierta libertad por los Padres apostólicos hasta mediados del siglo II, su autenticidad es garantizada por una sucesión cuidadosamente definida de testigos y "transmisores" que tiene su origen en el mismo Jesús» (*Ibid.*, 39).

170. Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva,* 29-30.

3.2.4 La exégesis católica

En el año 1964 la Pontificia Comisión Bíblica publica la Instrucción *Sancta Mater Ecclesia*. Y un año después, el Concilio Vaticano II aprueba la Constitución sobre la Divina Revelación (*Dei Verbum*). Ya con el primer documento se rectificaban las posiciones de comienzo de siglo[171]. Ahora, con ambos documentos, se acepta el método histórico crítico –sin asumir los presupuestos filosóficos y de otra índole que comprometen su validez– y todos los instrumentos de la investigación, salvaguardando la «verdad» de los evangelios, así como de la persona y de la enseñanza de Jesús[172].

Con la investigación bultmaniana y con la postbulmaniana, la actitud de los católicos coincidía en varios puntos[173]: 1) La actitud del historiador frente a los evangelios. Éste es perfectamente consciente de que no se encuentra, como creía la escuela liberal, ante unas fuentes «históricamente puras», sino ante una historia tamizada por el kerigma. 2) La investigación sobre Jesús no puede prescindir de un estudio sobre los criterios que nos permiten establecer qué es lo que pertenece auténticamente a Jesús. 3) El cambio en el modo de entender la historia modificó también la mirada sobre los evangelios. El hecho histórico representa todo un conjunto de procesos noéticos muy complejos, que comprometen por lo menos al testigo de los acontecimientos y al historiador. 4) La exégesis se muestra preocupada por las relaciones que unen a los dos tipos de in-

171. Un amplio desarrollo sobre la actitud de la Iglesia Católica acerca de los autores, formación y valor histórico de los evangelios, lo podemos encontrar en J. CABA, *De los Evangelios,* 35-126.

172. Sobre el carácter histórico de los evangelios, cfr. CONCILIO VATICANO II, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione,* 19. Sobre dicho número comenta A. Carrasco Rouco que la «afirmación dogmática católica de la revelación y de la Iglesia reenvía necesariamente a la comprensión de la Redención obrada por el Hijo de Dios en la historia, y anunciada por aquellos testigos de los acontecimientos que fueron elegidos y capacitados para ello por Jesucristo mismo. Una separación fundamental entre Jesús de Nazaret y el testimonio apostólico, reflejado por la Escritura, anularía la posibilidad de afirmar razonablemente la presencia de una revelación de Dios nueva y definitiva, y, por tanto, no puede conciliarse en modo alguno con la identidad propia de la fe. Por ello, desde el inicio la teología católica rehusará simplemente admitir una figura de Jesucristo reducida a la medida racionalista, y afirmará constante y permanentemente la verdad histórica de los Evangelios» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 212).

173. Cfr. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 85-97: «Hay además otros puntos en los que se muestra activa la investigación, aunque sin alcanzar ese grado de consistencia y de extensión que permite hablar de *ejes* de investigación. Indiquemos tres de esos puntos: a) se trata de reconstruir no sólo las etapas generales de la tradición, sino de precisar minuciosamente los detalles de todo este proceso, tanto en lo referente a las acciones de Jesús como a los "logia"; b) el estudio del vocabulario de base de la iglesia primitiva, suscitado por la cuestión de los ministerios en la iglesia o por el tema de la tradición, nos ayuda a conocer mejor las actitudes profundas del ambiente eclesial primitivo respecto a Jesús; c) finalmente, la abundancia del material recogido sobre el período prepascual plantea de nuevo el problema de una biografía de Jesús» (pp. 96-97).

vestigación, a saber, la investigación histórica sobre Jesús y la cristología propiamente dicha. Lo que Jesús «fue de verdad», durante su vida terrena, es normativo de toda reflexión ulterior. Por tanto, importa conocer a Jesús, precisamente en cuanto fuente y fundamento de la cristología, Jesús en los orígenes de la cristología, la cristología de Jesús.

3.2.5 La investigación judía

Es sobre todo a partir del siglo XIX cuando muchos sabios judíos han estudiado con atención los evangelios, conscientes de que no pueden desinteresarse del hijo más famoso de su pueblo[174]. Y en el siglo XX, este movimiento se ha amplificado[175].

La investigación judía se ha mantenido al margen en las cuestiones específicamente teológicas de la *New Quest* sobre el Jesús histórico, por lo que ha anticipado posiciones para la tercera etapa de investigación. Varios de estos autores coinciden en una inacallada desconfianza ante los presupuestos de la «Historia de las Formas», a la que acusan de falta de comprensión de la realidad y de la mentalidad judía[176]. Señalamos especialmente dos autores: David Flusser y Geza Vermes[177].

D. Flusser, en su libro *Jesús en sus palabras y en su tiempo*[178], se propone descubrir a Jesús mismo tal y como se presentó a sus contemporáneos y como pudo comprenderse a sí mismo en su conciencia judía. Presenta a Jesús como un judío cumplidor de la ley; su predicación no se caracterizó por atentar contra la ella, sino por centrarse en la espera del Reino, en el mandamiento del amor, en la superación de la ley del talión. Como se ve, todas ellas son tradiciones judías. Las posiciones de Flusser no son, evidentemente, las de la fe cristiana, pero

---

174. «Mientras la teología cristiana, con su alejamiento del liberalismo teológico, devaluaba la búsqueda del Jesús histórico, la investigación judía, iniciada simultáneamente, continuó la tradición liberal e iluminó aspectos que la investigación cristiana había dejado en la penumbra, concretamente el carácter judío de la vida y doctrina de Jesús; esto representaba la vuelta de Jesús a su hogar, el judaísmo» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 26).

175. Presentaciones de estos autores encontramos en E. BARON, «Jesús», 251-262; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 205-208; B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 230-231. «La investigación judía de principios del siglo XX presenta a Jesús en tres imágenes clásicas: como ético [J. Klausner], como profeta [C.G. Montefiore] y como rebelde [R. Eisler]» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 26).

176. Cfr. la valoración realizada por J.I. GONZÁLEZ FAUS, *La Humanidad Nueva,* 31.

177. Otros autores judíos son Jules Isaac, Edmond Fleg, Morton Smith, Robert Aron. Este último nos ha legado dos libros sobre la infancia de Jesús, en los que trata de reproducir el clima religioso judío de los años de formación de Jesús: *Los años oscuros de Jesús,* Bilbao 1992; *Así rezaba Jesús de niño,* Bilbao 1988.

178. Título original alemán: *Jesus in Selbstzeugnissen und Bildokumenten,* Hamburg 1968.

la intención del libro supera el plano del estudio histórico y se sitúa en el terreno de la pregunta propiamente cristológica.

Por su parte, *G. Vermes*[179], en su libro *Jesús el judío*, desde una perspectiva sapiencial, ubica a Jesús en un entorno piadoso y carismático de Galilea; al igual que sus contemporáneos Honi y Hanina ben Dosa, practicó curaciones y enseñaba con aforismos. Vermes da a los títulos cristológicos de la tradición evangélica una interpretación que encaja en el marco del judaísmo. Así pues, Jesús habría sido un hombre santo más, entregado por entero al anuncio del Reino y a llamar a la conversión, con una conciencia muy viva de su relación filial con Dios que deseaba comunicar a sus oyentes. De este modo, el Jesús de los evangelios es mucho más histórico y mucho menos divino de lo que dicen los exegetas cristianos; por ende, negar la autenticidad histórica de los evangelios es el único camino que queda a los eruditos neotestamentarios para seguir creyendo en la divinidad de Jesús[180].

3.3 Una «tercera generación»: los teólogos

Con el nombre de «tercera generación de investigadores» define R. Latourelle a los teólogos que elaboraron sus cristologías teniendo en cuenta los resultados de las investigaciones realizadas por los exegetas de la *New Quest*[181]. A nuestro parecer, no se trata de una tercera fase dentro de la segunda etapa de investigación sobre el Jesús histórico, sino de la repercusión consiguiente, en la reflexión teológica, de la investigación que se venía realizando. Los teólogos a los que hacemos referencia son[182]: W. Pannenberg, Karl Barth, H.U. von Balthasar, H. Küng, W. Kasper, P. Schoonenberg, K. Rahner, J. Alfaro, Ch. Duquoc, E. Schillebeeckx, G. Gutiérrez, L. Boff, J. Sobrino.

Sí nos interesa hacer constar alguna conclusión a las que llega R. Latourelle tras el estudio del largo debate en la exégesis y teología protestante; porque más allá de la diversidad de hipótesis interpretativas aparecidas –tanto entre las posiciones protestantes y católicas, como entre los diversos investigadores dentro de cada una de estas confesiones–, se ha dibujado una concordancia en lo esencial[183].

---

179. A este autor, por su relevancia, le hemos clasificado dentro de los investigadores de la *Third Quest*. Remitimos, pues, a lo expuesto sobre él en el capítulo anterior. Ahora hacemos una breve síntesis.

180. Cfr. G. VERMES, *Jesús el judío*, 237.

181. «La última década ha visto aparecer una "tercera generación" de investigadores (después de Bultmann y de la generación de sus discípulos que reaccionaron contra el maestro). Esta vez se trata de teólogos. Pues bien, es significativo que gran número de las obras principales escritas por estos autores sean cristologías» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 73).

182. Sobre ellos pueden verse los comentarios realizados por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 341-349; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 73-83.

183. Cfr. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 83-84.

A saber: el conocimiento de lo que fue Jesús de Nazaret, en el estado actual de la crítica histórica, es una empresa realizable, que conduce a resultados ciertos y sustanciales, y que además es fundamental para la cristología[184].

4. Aportaciones e insuficiencias de la *New Quest*

La *New Quest* suscita, en el ámbito de la exégesis y de la teología sistemática, un amplio movimiento de renovado interés por encontrarse con Jesús de Nazaret. Recupera –tras el radical escepticismo de Bultmann– la convicción de que el hablar cristiano sobre Jesús se enraíza en su historia, en los acontecimientos de su vida. La posibilidad de llegar a un núcleo histórico no pasa por alto que experiencia pascual y su proclamación fueron origen y punto de partida de la interpretación apostólica de la vida de Jesús. Precisamente es en esa interpretación donde exclusivamente se tiene acceso a la persona y al mensaje de Jesús de Nazaret[185]. Se ponía de manifiesto, por tanto, el error inherente a una oposición sistemática entre kerigma e historia. Y esto supone un paso importante e irrenunciable para la cristología[186].

Interesa destacar que aunque el punto de partida de la *New Quest* tenga la convicción común de reconstruir la vida de Jesús de modo más posible y necesario a como lo hicieron los investigadores de la escuela liberal, sin embargo, los presupuestos que se asumen, los recursos metodológicos que se utilizan y

---

184. «De esta forma, después de siglos de historia, la crítica ha acabado mordiéndose la cola. Al final de la aventura nos encontramos con la misma afirmación inicial: por medio de los evangelios conocemos verdaderamente a Jesús de Nazaret (mensaje, acción, proyecto y destino). Sin embargo, ¡qué diferencia entre la confianza acrítica del pasado y la confianza críticamente probada y laboriosamente conquistada del presente! Las negaciones o las sospechas de la crítica han obligado a católicos y protestantes a escudriñar la historia de esos libritos en apariencia tan ingenuos y tan transparente que son los evangelios. Después de varias décadas de estudio se nos ha hecho más familiar la historia de su formación. Por complejo que haya sido, el conocimiento de esta historia, lejos de darnos miedo, nos tranquiliza y nos afianza» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 84).

185. Elimada la objeción que quería ver las fuentes de la presentación neotestamentaria de Jesús en un mundo e intereses muy distinto de lo acontecido realmente en torno a Jesús, queda la legitimidad de dicha presentación de Jesús. Las aportaciones de M. Hengel han jugado un papel importante a este respecto.

186. Las afirmaciones centrales de la *New Quest* son resumidas por W.B. Tatum del siguiente modo: «First, *new quest* scholars recognized the faith, or kerygmatic, nature of the Gospels... Second, *new quest* scholars understand the academic discipline of history and history writing more intems or *event* than *sequence of facts*... Third, *new quest* scholars accepted the view that the burden of proof rested upon these who claimed that material in the Gospels was *authentic*» (W.B. TATUM, *In Quest of Jesus,* 102).

Por otra parte, R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 56, ofrece también los acuerdos de fondo sobre cierto número de resultados en los postbulmanianos: no es posible volver al tipo de investigación sobre la historia de Jesús tal como la concibió la escuela liberal; hay continuidad histórica y teológica entre el Jesús de la historia y el Cristo del kerigma; destacan los elementos comunes entre la predicación de Jesús y el kerigma de la iglesia; el valor existencial del kerigma para el hombre de hoy.

los resultados que se consideran conseguidos son muy diversos[187]. No obstante, y reconocida esa diversidad, la investigación realizada ayuda a concentrarse no en la materialidad externa, sino en el profundo significado teológico de Jesús; ayuda a mirar su vida, muerte y resurrección como un gesto significativo de Dios, cuyo significado salvador y eterno recibe una luz y un vigor nuevos en las palabras del mismo Jesús y en las del kerigma postpascual[188].

Otra aportación a tener en cuenta es la elaboración de una serie de «criterios de autenticidad histórica» con la que se pueda llegar a descubrir las palabras y acciones del Jesús terreno, que aparecen con bastante claridad en los evangelios.

Ahora bien, junto a las aportaciones se descubren también las insuficiencias. A los postbulmanianos se les ha criticado que sólo se interesen por el «mensaje» de Jesús y el kerigma de la Iglesia. El olvido de los «hechos significativos» de la vida de Jesús refleja todavía un exceso de subjetivismo existencialista[189], demasiado condicionado por los presupuestos, sensibilidad y perspectivas del investigador de los años cincuenta. Y se les ha criticado también que mantengan un grado de discontinuidad excesivo entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe; con ello, la recuperación que hacen de Jesús carece de fuerza de realidad, de inserción real en su tiempo y entre sus contemporáneos. Esto viene causado por el uso en exclusividad del criterio de desemejanza, que lleva a exagerar el contraste de Jesús con el judaísmo de su tiempo en detrimento del lógico enraizamiento en él. Lo que se buscaba, en última instancia, con este marcar la diferencia era fundamentar la originalidad de la propuesta cristiana, separándola netamente tanto del entorno judío en el que nació cuanto de la primera comunidad cristiana; así se pretendía que quedase mejor resaltada la específica novedad de Jesús[190]. Pero lo

---

187. Para apreciar esta diversidad en los resultados basta con comparar la posición de la exégesis escandinava respecto a los postbulmanianos.

188. Cfr. J. BOURKE, *El Jesús de la Historia,* 50. «Debemos ver en el "acontecimiento" de Jesús desde su encarnación hasta su resurrección, no simplemente un gesto, sino un gesto *sacramental.* Como el agua derramada sobre el bautizando, este gesto *produce lo que significa.* Es un gesto que *causa* esa redención, esa re-creación, esa vida de gracia, esa promesa presente de gloria futura que proclama el *kerygma,* y que los hombres de todas las edades reciben del Cuerpo glorioso, pero físico, de Cristo resucitado. Este principio específicamente católico de la sacramentalidad permite identificar al *Jesús histórico,* en el acontecer concreto de su existencia terrena, con el *Cristo del kerygma* en su significado salvador y eterno» (*Ibid.*,50).

189. Cfr. A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico,* 35; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 70-71, ofrece también los puntos débiles de la «nueva hermenéutica».

190. «Esos criterios, ciertamente, permiten apoyar con relativa certeza, también desde el punto de vista crítico, la atribución a Jesús de algunos dichos o hechos. Pero si, por motivos metodológicos, se ha de considerar no genuino todo lo que tenga continuidad con el judaísmo anterior o con la Iglesia posterior, se priva a la figura de Jesús de elementos que le son esenciales. Lo que se puede reconstruir así son sólo algunos vestigios, ciertamente bien establecidos, pero que no proporcionan mucha información sobre la persona real de Jesús» (F. VARO, «Hablar hoy», 499-500).

que se consigue es que Jesús, el protagonista del siglo I, no quede situado de modo suficiente en su contexto y en la complejidad de las circunstancias de la época, y sí, por el contrario, quede demasiado condicionado por las preocupaciones del observador del siglo XX. Por eso no pueden estos investigadores llegar a una visión coherente y global del personaje que estudian. Es preciso enriquecer la comprensión, la vitalidad y el dinamismo de la historia de Jesús en todas sus imbricaciones sociales y culturales[191].

Las líneas generales que han constituido las etapas de investigaciones anteriores a la *Third Quest* y algunas particularidades que las matizan, han quedado expuestas. Ahora procede cotejar las tres etapas de investigación sobre el Jesús histórico para comprobar los elementos que permanecen, la progresión metodológica que se efectúa, las novedades que se aportan.

191. Cfr. E. Bueno de la Fuente, *10 palabras clave*, 62-63.

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS TRES ETAPAS DE INVESTIGACIÓN SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO

La era de la investigación sobre el Jesús histórico lleva ya un largo recorrido. La *Old Quest* formulaba el interrogante sobre Jesús y terminaba esa primera etapa con la negación de la necesidad de la investigación histórica; la *New Quest* volvía a formular la pregunta, pero ya en un contexto distinto y tratando de superar el radical escepticismo al que se había llegado. Ahora la *Third Quest* realiza la investigación profundizándola, ya que cuenta con toda una serie de descubrimientos arqueológicos, nuevas fuentes literarias y procedimientos metodológicos que la presentan como distinta a las demás etapas. Sin embargo, se hace necesario el análisis comparativo de las tres etapas para precisar con mayor claridad lo que hay de novedad y ganancia para la teología en la *Third Quest*.

El análisis que se va a realizar afecta al contexto histórico en el que surgen las etapas primera y tercera, y a los paradigmas de la investigación, tanto el historiográfico, como el metodológico y el teológico. Con todos los datos aportados, se puede apreciar la evolución que ha experimentado la investigación sobre el Jesús histórico y la situación que presenta en la actualidad.

I. LA INFLUENCIA DEL CONTEXTO HISTÓRICO

A la base de la cuestión sobre el Jesús histórico hay un conflicto religioso. Salvando la ambigüedad que caracteriza a la Guerra de los Treinta Años (1618-1648), el hecho en sí es que dicho enfrentamiento se produjo entre católicos y protestantes. Si las diferencias teológicas habían abocado a la contienda bélica entre las dos confesiones, se hacía necesario dejar atrás los puntos de vista teológicos y ver lo que, como cristianos, podía unirles. De ahí que la pregunta por Jesús se centre en su realidad histórica. A este cometido se dedicará la investigación protestante.

Hay que añadir la nueva situación cultural que se venía generando: la Ilustración, que como criterio científico presentará la «Razón». Desde ésta se tratarán todos los temas, y todo lo que se ajuste a su naturaleza se entiende como verdadero. Consecuente con este postulado, la crítica histórica ponía en cuestión los fundamentos mismos de la tradición cristiana[1].

Cabe indicar, además, que la sociedad en la que surge la *Old Quest* está satisfecha de sí misma y no busca esperanza alguna que la transcienda. Es una sociedad que se siente a sí misma filantrópica y que, por consiguiente, no se conforma con ser simplemente cristiana. También debe añadirse que es una sociedad que se consideraba demasiado moderna, lo que le llevaba a no sentirse en deuda con la cultura judía[2]. En línea con el espíritu de la época se irán construyendo las diversas «vidas de Jesús». Será la I Guerra Mundial (1914-1918) con sus consecuencias, la que ponga de manifiesto la inutilidad de un esfuerzo tan subjetivo, y se llegue al colapso en la investigación y a la negación de la necesidad de la misma para la teología. Pero obviar las raíces históricas y partir tan sólo del kerigma, convertía determinado razonamiento sobre la fe en ideología; hasta el extremo de llegar a justificar el nazismo.

Por eso, tras la II Guerra Mundial (1939-1945) y sus efectos tan diversos, se recupera la pregunta por el Jesús histórico y se retoma la investigación, queriendo evitar así la creación de cualquier otra ideología. La convulsión que suponían ya las dos guerras mundiales, unida al choque que supuso a la «Razón» el Holocausto judío, y a la preocupación por reconstruir Europa y el mundo, repercuten en esta nueva etapa de investigación sobre el Jesús histórico haciéndole presentar caracteres diversos, como se pone de manifiesto en la pluralidad de caminos emprendidos en su segunda fase. Téngase en cuenta, además, que estamos en el momento en el que Europa deja de ser el punto geográfico que incide en la historia del mundo, lugar que pasará a ocupar los Estados Unidos de América. También es el momento en el que se produce el ascenso del totalitarismo comunista que se adueña del este de Europa por los tratados de Yalta y Potsdam y persigue con dureza a la Iglesia. Pretende además, a través de los Partidos Comunistas, infiltrarse en las democracias de Europa occidental[3].

---

1. Por parte católica se insistirá, como reacción, en que la revelación de Dios ha tenido lugar y que no puede reducirse de ningún modo a la razón del hombre, a su subjetividad. Al contrario, aporta al hombre verdades que la razón no puede alcanzar por sí misma. A este efecto puede verse en el Concilio Vaticano I un momento culminante de este esfuerzo católico moderno. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 210-211; E.A. JOHNSON, «La Palabra», 189-190.

2. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 188.

3. Cfr. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz*, 381.

Con la creación en 1948 del Estado de Israel se pensaba superada la deuda con el pueblo judío. Pero será la reflexión sobre el Holocausto, realizada por los judíos norteamericanos unos veinte años después de finalizada la II Guerra Mundial, la que nos marque el conflicto religioso entre cristianismo y judaísmo[4], conflicto que, junto a otros factores, está a la base de la *Third Quest.*

Estamos, pues, en la década de los sesenta; década que significó el final de la guerra fría y en la que impera un optimismo ambiental. Mayo de 1968 es una fecha simbólica: expresa la aparición de ilusiones nuevas. «La imaginación al poder» expresaba la esperanza del mundo universitario francés: que se superasen rutinas y unidimensionalidades. Se vive un clima de reforma social. En este contexto surge el interrogante: ¿Jesús nos proporciona motivos, impulsos, modelos concretos para resolver los problemas de hoy? Aquí el principio del Cristo kerigmático no es suficiente, además de que adolece de un gran individualismo. Es en este momento en el que aparecen las teologías «del genitivo»: teología de la liberación, teología política, teología feminista, teología ecológica... y se realiza una cristología desde abajo. En la primera mitad de esta misma década se había desarrollado el Concilio Ecuménico Vaticano II, que supondría para la Iglesia universal una apertura de ventanas y un cambio de orientación en teología, pastoral y en la actitud y presencia de los cristianos en el mundo[5]. Pero el desconcierto no tardó en aparecer; tras la sociedad opulenta de los años anteriores viene la crisis del petróleo (1973).

Una nueva situación cultural se venía haciendo presente: la Postmodernidad. Tras la crisis de la «Razón» ilustrada, se busca un nuevo criterio científico que se pretenda con validez universal. Lo que opine la mayoría, estadísticamente hablando, parece ser en adelante lo justo, bueno y razonable[6]. Se produce una

---

4. El primer conflicto religioso había enfrentado dos confesiones cristianas entre sí; ahora, el conflicto se plantea respecto a la persona de Jesús de Nazaret, personaje común a dos religiones: judaísmo y cristianismo. Para la reflexión sobre el Holocausto, así como para todo el contexto social en el que se genera la *Third Quest,* remitimos a lo expuesto en el capítulo I.

5. Cfr. DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz,* 19. 52.

6. El postmodernismo es un movimiento u orientación intelectual que se erige en antítesis del modernismo. De las numerosas fibras que lo componen, la más notoria y destacada es la del descrédito de la ciencia y la tecnología occidentales. Los postmodernos consideran la verdad, además de una ficción convincente, como algo relativo, local, indefinido e intrepretativo. Por ello «asocian la ciencia y la razón a la dominación y opresión de los regímenes totalitarios. La ciencia, al buscar la "mejor respuesta posible", veta la diversidad y conduce a la intolerancia. Desde el punto de vista postmoderno, los métodos "razonables" son siempre bárbaramente injustos para alguien. Los modernistas, afirman, usan meramente la ciencia y la razón para legitimar sus ideas preconcebidas. (...) Y, en un intento de soltar aún más lastre, los postmodernos tratan de sustituir la ciencia y la razón por la emoción, las sensaciones, la instrospección, la intuición, la autonomía, la creatividad, la imaginación, la fantasía y la contemplación (...). Dan preeminencia al corazón sobre la cabeza, a lo espiritual sobre lo mecánico, a lo personal sobre lo impersonal» (M. HARRIS, *Teorías,* 155).

«fragmentación» del pensamiento. Lo cierto es que se llega a una «disolución» del sujeto, de la Verdad y de la Historia. La postmodernidad es, pues, la cara de la crisis de la sociedad del bienestar: una crisis económica, de valores, de referentes significativos que den sentido a la vida del hombre[7]. La respuesta a esta situación es ambivalente. Por una parte, se elimina la trascendencia y se cae en el círculo de lo inmediato, el *carpe diem*. Por otra parte, aparece una nueva sensibilidad religiosa con el resurgir de las religiones de la transcendencia; pero parece una espiritualidad sin religión o un trascender sin Transcendente. Esta nueva sensibilidad religiosa puede ser interpretada o como un deseo de evadirse de la realidad, o como un obstáculo para la comprensión del cristianismo, en la medida en que éste proclama la intervención de Dios en la historia.

Esta sociedad en crisis es una sociedad individualista[8], que relega la religión al ámbito de lo privado y rechaza las instituciones religiosas, concretamente las del cristianismo. Es, en definitiva, una sociedad tan postmoderna que no se siente en deuda con la cultura cristiana. La Constitución Europea es una clara muestra de esto último.

En la *Third Quest* tendrán repercusión todos estos elementos del ambiente social en el que surge. Así, por ejemplo, la figura de Jesús aparece fragmentada en muchas imágenes diferentes, teniendo cabida desde la imagen revolucionaria –como ya propuso Reimarus– hasta la imagen escatológica, la pietista y la corporativista. Vuelve, pues, a aparecer la pluralidad de imágenes de Jesús a la que también dio lugar la *Old Quest*[9]. Por otra parte, aparece como una constante cada vez con más fuerza, el enraizamiento de Jesús en la Palestina del siglo I. Bien es cierto que entender a «Jesús como judío» no es ningún tema nuevo de la investigación: desde el inicio con Reimarus ha estado presente, pero salvo excepciones –como lo puede ser M. Hengel– no había sido tratado. El motivo de no profundizar con anterioridad en esta cuestión estaba en lo que hemos denominado «conflicto religioso» durante la primera etapa: buscar lo que unía a

---

7. «Si tuviera que bautizar con un nombre el siglo [XX] (...), lo llamaría "El siglo de los sueños rotos". No ha hecho un mundo lo bastante seguro como para que anide en él la democracia, ni ha desterrado la guerra, erradicado la pobreza, abolido la explotación ni incrementado el nivel de vida en todo el mundo. Más aún; nuestro desencanto se debe en gran medida a las consecuencias involuntarias e imprevistas de la ciencia y la tecnología (...). Pero sería un grave error concluir que, de haberle retirado nuestro apoyo a la ciencia y la tecnología a principios de este siglo, el resultado hubiera sido más satisfactorio» (M. HARRIS, *Teorías*, 159).

8. Sí es verdad, como se hizo constar en el capítulo I, que también en esta sociedad hay altas cotas de voluntariado, y ello por cuanto ha supuesto el redescubrimiento del otro.

9. No está de más recordar que «any book that presents itself as a *life* of Jesus whith detailed chronologizing and psychologizing, whatever its date, represents in some sens a throwback to the *old quest*» (W.B. TATUM, *In Quest of Jesus*, 96).

protestantes y católicos dejando de lado la reflexión teológica. Ahora, en la tercera etapa, la autorreflexión cristiana después del Holocausto y las exposiciones judías acerca de la vida de Jesús lograron imponer la idea de que Jesús no tanto superaba el judaísmo sino que más bien formaba parte del mismo[10]. Para buscar lo que puede unir a judíos y cristianos en Jesús de Nazaret se hace necesario dejar de lado, otra vez, la reflexión teológica. Téngase presente, además, que el modo de ubicar a Jesús en su tiempo y lugar está fragmentado, pues las precomprensiones de los autores siguen dirigiendo de fondo la investigación[11].

Es importante reconocer que siglos de búsqueda de certeza y discernimiento, en un contexto académico, son en gran parte responsables de la situación actual. Ante la investigación académica de la verdad, no sólo el «Cristo dogmático» sino también el «Jesús histórico» se ha fragmentado en una multitud de imágenes. Si buscamos el mínimo común denominador, conseguimos un difuminado boceto basado en datos dispersos. Lo que resalta como evidente es que varias décadas de investigación del *Sitz im Leben*, de exégesis y de estudios de otras áreas, así como el desarrollo dominante de la historia contemporánea en general, han conducido a un cambio de paradigma que ha creado nuevos presupuestos en la investigación del Jesús histórico. Hoy se trata de una cuestión pluricontextual[12].

Nuestra memoria cultural viene marcada por una serie de acontecimientos bélicos y por las situaciones culturales generadas, que le confieren un contenido duradero e indicaciones para aprender. El último conflicto religioso no siempre es el último. El encuentro judeo-cristiano después de Auschwitz ya se ha producido; y algunos detalles de la inserción de Jesús de Nazaret en su ambiente Palestino del siglo I aún están en el debate. Pero nuestra historia reciente nos hace poner los ojos en los acontecimientos acaecidos el 11 de septiembre de 2001 en New York y el 11 de marzo de 2004 en Madrid. ¿Estamos ante un nuevo conflicto religioso? Toda una batería de sucesos –referidos a Oriente Medio y al área islámica– desde la década de los setenta de la centuria pasada parece dar-

10. Está claro que el objetivo principal de la *Third Quest* es «acercarse a Jesús y a su entorno histórico, superando así el principio bultmaniano de la imposibilidad de conocer nada de lo relativo al Jesús histórico. Junto a ello, se advierte un afán de aproximación a los judíos, que supere las barreras y prejuicios de todos conocidos, que han marcado durante siglos las relaciones entre cristianos y judíos» (A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 443).

11. M. Kähler puso de manifiesto que existía siempre un punto de partida, inevitable en toda comprensión, en contra de la percepción ilustrada de una razón universalmente válidad y ahistórica. «El verdadero problema está en saber cuál es la mejor comprensión para comprender de verdad la historia de Jesús» (B. SESBOUÉ, «Siguiendo los pasos», 374).

12. Cfr. M. WELKER, «Quién es Jesucristo», 106-116.

nos la razón[13]. Si es así, el nuevo conflicto se establece entre islam y judaísmo-cristianismo. La pregunta entonces sería: la investigación sobre el Jesús histórico, ¿puede proporcionarnos alguna ayuda en esta nueva situación, o, por el contrario, puede convertirse en una barrera infranqueable, cayendo de nuevo en la negación de su necesidad?

Pero éste no es nuestro tema de momento. Lo que nos interesa es señalar los cambios de paradigmas que han posibilitado los nuevos presupuestos en la investigación sobre el Jesús histórico.

---

13. Algunos ejemplos de estos sucesos son: 1970: Violentos combates en Jordania. 1971: El ejército jordano lanza un ataque masivo contra los guerrilleros palestinos en Jordania. 1973: Guerra en Oriente Medio: fuerzas sirias y egipcias atacan a Israel en los altos del Golán y junto al canal de Suez. 1978: Golpe de Estado militar en Afganistán. Se constituye el nuevo Gobierno compuesto por una mayoría civil y con una orientación claramente comunista. 1979: Regreso de Jomeini a Irán. Huye el Sha. Régimen Islámico. Intervención de la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas en Afganistán. Israel y Egipto firma en Washington un tratado de amistad. 1980: Aparece la revista *Encuentro*, para el diálogo islamo-cristiano. 1981: Empieza la guerra Irán-Irak. 1982: Tres años después de entrar en vigor el tratado de paz egipcio-israelí, y quince años después de su ocupación por Israel, la península del Sinaí vuelve a ser territorio egipcio. El ejército israelí invade el Líbano, con el objetivo de hacer retroceder a las tropas de la Organización para la Liberación de Palestina. 1985: Después de tres años de ocupación, Israel se retira del Líbano meridional. La explosión de un coche bomba en Beirut causa la muerte de 60 personas y heridas a otras 100. Mueren más de 50 personas en el bombardeo de la sede de la Organización para la Liberación de Palestina en Túnez por aviones israelíes. Yaser Arafat resulta ileso. 1986: Musulmanes, budistas y católicos rezan en Asís por la paz. 1988: Acuerdo entre Pakistán y Afganistán para permitir el inicio de la retirada de las tropas soviéticas en mayo. La armada norteamericana derriba por error un avión de pasajeros iraní, dando muerte a 290 personas. Irán e Irak inician conversaciones de paz en Ginebra. 1989: Muerte del ayatolá Jomeini a los 89 años. 1990: Cien mil soldados iraquíes apoyados por carros y aviones de combate invaden en un ataque relámpago el emirato de Kuwait. 1991: Comienza la guerra del Golfo. El presidente de los Estados Unidos de América, George Bush, anuncia la derrota de Irak. Madrid alberga la Conferencia de Paz para Oriente Próximo con asistencia de todos los países del área. Juan Pablo II condena la guerra del Golfo. 1992: La Organización de las Naciones Unidas condena a Israel por la expulsión de 400 palestinos, medida que ayuda a reanudar las conversaciones de paz en Oriente Medio. 1993: El Tribunal Supremo de Israel expulsa del país a 418 palestinos, presuntos activistas islámicos, lo que provoca duras críticas de la comunidad internacional. En Washington, Yaser Arafat e Isaac Rabin inician un acuerdo palestino israelí que suponga el fin de cuarenta y cinco años de enfrentamientos. 1994: Israel y la Organización para la Liberación de Palestina firman la autonomía de Gaza y Jericó con la mediación del estadounidense Warren Christopher y el egipcio Hosni Mubarak. Yaser Arafat regresa a Gaza, donde se establece defintivamente, tras 27 años de destierro. Jordania e Israel firman un tratado de paz, que incluye rectificaciones en sus fronteras y el reconocimiento, por parte de Israel, de la protección de los lugares santos de Jordania, lo que provoca la indignación de la Organización para la Liberación de Palestina. 1996: Yaser Arafat barre en las primeras elecciones en Palestina. Son secuestradas y asesinadas monjas trapenses en Argelia por el Grupo Islámico Armado. 2001: Atentados terroristas islámicos en New York con 2.863 muertos. Guerra contra Afganistán. 2003: Guerra contra Irak. 2004: Atentados terroristas islámicos en Madrid con 192 muertos.

II. LOS PARADIGMAS DE LA INVESTIGACIÓN

Acierta Theissen cuando dice que la historia de la investigación de Jesús y de sus imágenes es una historia de constantes distanciamientos y aproximaciones[14]. Por eso sostenemos que la investigación sobre el Jesús histórico no es un proceso lineal, ni tan siquiera pendular[15], sino que se trata de un proceso en espiral, en continuo crecimiento, abriendo perspectivas nuevas. Pero precisamente por tratarse de un desarrollo en espiral vuelven a aparecer elementos del pasado.

La investigación toma como punto de referencia la persona de Jesús, tratando de descifrar su relación con las demás personas e instituciones de su época, y su relación con Dios y el modo de presentarle. Se investiga también el Reino de Dios –en sus dimensiones escatológica y social–, ya que es el centro del mensaje de Jesús. Tanto por lo que respecta a la persona de Jesús como al centro de su mensaje, los acentos variarán en función del investigador. El retrato o perfil definido de Jesús dependerá siempre del contexto en el que se sitúe cada autor, del uso que haga de los paradigmas historiográfico, metodológico y teológico, y de su precomprensión sobre el Reino de Dios. Nos limitamos ahora a ver la progresión realizada en los tres paradigmas enunciados.

1. Paradigma historiográfico

Los cambios en este paradigma están en función del modo como se entiende la relación entre la fe y la historia. De ahí que la búsqueda del Jesús histórico desde el punto de vista historiográfico no haya sido desinteresada. Cada historiador o cada fase en cualquiera de las tres etapas parte de sus propios presupuestos, de su aparato conceptual y de su método. Y los intentará justificar haciendo un uso convencional del material disponible.

Tanto la primera etapa de investigación sobre el Jesús histórico como la segunda parten del positivismo histórico[16]. La *Old Quest* tiene a la base la crítica racional de la Ilustración, que concebía lo histórico como real y válido en la medida en que es razonable y puede mostrarse su correspondencia con las concepciones espirituales y morales generales. Dicho de otra manera, la ciencia histórica moderna se funda en el principio de homogenidad y analogía de todos los hechos histórico que forman un sistema que excluye acontecimientos únicos y

14. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 18.

15. De movimiento pendular califica la investigación sobre el Jesús histórico R.A. KERESZTY, *El papel de la investigación*, 110-111.

16. Una buena presentación del progreso del paradigma historiográfico se puede ver en G. SEGALLA, «La terza ricerca», 228-232.

personajes definitivos[17]. Por ello realiza su búsqueda del Jesús histórico con una finalidad antidogmática, dando como resultado la dialéctica entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe.

Lo que se evidenció en el transcurso de la investigación es la imposibilidad de separar a Jesús de algún tipo de interpretación[18]. Al desechar *a priori* las interpretaciones de los discípulos de Jesús, las sustituyen inconscientemente por las suyas propias. Por eso el resultado no fue Jesús desde sí mismo sino el Jesús de los investigadores, la proyección ideal de su ideal humano o de su concepción del genio religioso o del sabio o del profeta o del maestro. Los investigadores de las «vidas de Jesús» quisieron liberarse de la precomprensión de la fe, pero quedaron prisioneros de sus propias precomprensiones.

Por otra parte no debe olvidarse que las fuentes con las que se contaba entonces para realizar la investigación histórica sobre Jesús –los escritos del Nuevo Testamento– no son libros de historia en el sentido moderno del término, sino que son libros que recogen confesiones de fe. Los evangelios entretejen en una unidad apretada a la vez los hechos y el testimonio de fe. En la fe dan testimonio de una historia. Por consiguiente, su testimonio no es puro invento; pero tampoco cuentan la historia por ella misma, sino que la interpretan a la luz de la Resurrección de Cristo[19].

Bultmann reduce la historia a la historicidad individual y subjetiva[20]. La interpretación que él da del acontecimiento de Jesús se encuentra en perfecta coherencia con su modo de concebir la antropología existencialista. Según el testimonio neotestamentario, en la persona de Jesús aparecen como inseparables persona y acción, existencia concreta y palabra, identidad y misión; sin embargo, Bultmann retiene solamente el mensaje y la palabra.

Dentro de esa órbita bultmaniana de la hermenéutica existencial se mueve la *New Quest*. Acepta una concepción de la historia entendida como la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo y de su proyecto de existencia. Basándose

---

17. «El objetivo liberal, de acuerdo con sus raíces protestantes, fue quizás el de despojarse de enunciados cristológicos formulados posteriormente por la tradición, pero aún pretendía salvaguardar el universalismo de las enseñanzas éticas de Jesús. Al hacerlo así, acentuaba excesivamente el contraste con los antecedentes judíos de Jesús, fomentando con ello y reproduciendo sin crítica alguna los sesgos antijudíos de la generalidad del pensamiento académico alemán del siglo XIX» (S. FREYNE, «La investigación», 62-63).

18. «En cuanto el historiador interpreta e incluso reconoce los hechos, está trabajando en función de las concepciones que se hace de la vida, del mundo, del hombre y también de Dios. A pesar de todos sus esfuerzos por permanecer neutral, es portador de un determinado pre-juicio» (B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas*, 91).

19. Cfr. B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas*, 92.

20. Cfr. B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas*,107. Las posiciones asumidas por Bultmann tienen ya sus antecedentes en otros autores; cfr. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo*, 39.

en esa nueva concepción de la historiografía, realiza una tenaz búsqueda de criterios de autenticidad histórica. Por eso, el positivismo histórico en esta etapa lleva a refutar al Jesús histórico como históricamente insignificante y teológicamente en contraste con una teología de la revelación y de la sola fe. Pero la historia se ve colapsada por el énfasis puesto en la teología kerigmática como criterio de base[21].

Los autores en esta etapa se mueven preferentemente por una preocupación teológica en perjuicio del relieve que merecen las circunstancias históricas; y se concentran en el sujeto individual que recibe el mensaje olvidando el entorno social.

El positivismo histórico es superado, aunque no del todo, en la *Third Quest*. La tercera etapa de la investigación sobre el Jesús histórico mantiene de algún modo los presupuestos de la primera etapa, y por eso, a pesar de que está considerablemente mejor pertrechada que ella a nivel científico, también comparte los mismos peligros de sustituir el canon de la Iglesia por las propias precomprensiones. De ahí que en ocasiones aparezca una fuerte separación entre historia y teología –como sucede en el caso de Sanders, Meier–, o se llegue incluso a oponerlas –así sucede con Crossan, que se centra exclusivamente en la historia–[22]. Sin embargo, se percibe como en la *Third Quest* se va tratando de separar lo proyectivo interpretativo de los métodos de investigación. Es decir, se tiene una mayor conciencia de los límites del uso del método histórico, guiado por una oculta filosofía o por una oculta teología, y se distingue por eso el método de su uso. Y se abandona el prejuicio racionalista que consideraba como imposible lo que no se ajustase a la naturaleza[23]. Por ende, se entiende que no se da historiografía ni historia sin interpretación.

Ofrece también la *Third Quest* una nueva visión del judaísmo del siglo I. Rompe la figura monolítica del judaísmo, al que se hacía depender unilateralmente o de la apocalíptica o de la literatura rabínica, y nos presenta un judaísmo enormemente plural[24]. El mejor conocimiento del judaísmo de la época del Se-

---

21. La teología dialéctica insitía en que si es inherente a Jesús su carácter escatológico, entonces su figura es inaccesible a la ciencia histórica, por lo que hay que contentarse con dar fe al kerigma proclamado en la Iglesia. Sin embargo, precisamente al asumir este aspecto decisivo, se rescata la pertinencia de lo histórico en la teología, sopena de recaer en el fideísmo.

22. «Sería pertinente, de nuevo, la crítica que se hizo ya a los primeros planeamientos racionalistas y liberales, que, condicionados por las propias posiciones ideológicas, dejaban de respetar los datos históricos, e incluso los más propios y peculiares de Jesús. En realidad, esta historia "libre de contaminación teológica" se revelaría también, de nuevo, como un modo puesto al día de la exclusión racionalista de lo sobrenatural» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 221-222). También lo analiza así S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 349.

23. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 228. Seguimos también a este autor en los puntos que siguen, para ello cfr. pp. 228-231.

24. Cfr. R. AGUIRRE, «La tercera búsqueda del Jesús histórico», 645.

gundo Templo, con toda su riqueza de percepciones y modos de vivir su común identidad, constituye unos de los factores que ha movido a los investigadores tanto judíos como cristianos a estudiar la figura de Jesús en ese contexto, y han destacado el profundo carácter judío de Jesús[25]. Así, respecto a la etapa anterior, se presenta ahora a un Jesús más real. Y, por ejemplo, se estudian los relatos de los milagros en el contexto de las narraciones sobre taumaturgos y curanderos en el judaísmo y helenismo de la época; presentando a Jesús desde esa perspectiva, éste habría sido visto por sus contemporáneos como un sanador, un mago, o un exorcista[26]. Podemos afirmar que Jesús viene considerado un judío de Galilea, común y singular al mismo tiempo, sobre el fondo del variado mundo judío del siglo I. Se rompe así con el Jesús de la *New Quest,* que le veía en una discontinuidad radical con el ambiente judío de la época y artificiosamente arrancado de sus raíces histórico-culturales. Además, los historiadores se esfuerzan por no proyectar en el Jesús terreno el Cristo de la fe actual, con el resultado de una mayor concreción histórica y por consiguiente, de una mayor plausibilidad histórica. Junto a esto, sostiene G. Segalla, hoy se debe tender a una visión holística de Jesús[27].

Como se ve, la relación entre la fe y la historia, por lo que se refiere a la persona de Jesús, sigue siendo hoy todavía cuestión problemática. Ciertamente, ya han quedado superados aquellos planteamientos que llegaron a negar la existencia histórica de Jesús, aunque todavía hay quien se aventura a introducirse por estos caminos[28]. Pero la línea predominante va por otros derroteros. Tan verdad es que vuelven a aparecer pretensiones de la investigación

25. «Pero Schweitzer puso sobre aviso a los pensadores cristianos acerca de algo que se ha tardado en asimilar casi un siglo: que el mundo en que Jesús vivió, y al que se dirigió con su mensaje sobre el reino, era un mundo en el que la expectativa judía de la acción culminante y decisiva de Dios dentro de la historia constituía el elemento principal. A mi juicio, esto es lo que ha dado un nuevo ímpetu al estudio de Jesús y lo que nos obliga a embarcarnos en este estudio. Si se concibe correctamente, la respuesta de Schweitzer a la pregunta hecha por Reimarus –a saber, que Jesús pertenece al mundo de esta expectativa judía del siglo I– nos permite ver que dedicándonos a la investigación sobre Jesús podemos entender mucho mejor, mejor incluso que los reformadores, lo que significaba dentro del mundo de Jesús que Dios iba a actuar de una manera única y excepcional, provocando una respuesta que no sería una repetición de ese acto inicial sino más bien su apropiación y realización» (N.T. WRIGHT, *El desafío,* 29-30).

26. Cfr. F. VARO, «Hablar hoy», 501-503. En el mismo sentido se pronuncia G. BARBAGLIO, *Jesús,* 37, con la finalidad de negar la lectura político-revolucionaria realizada por Reimarus.

27. «Una ricerca che si fermasse a stabilire criticamente quali detti delle fonti sono autentici o no (*Jesus Seminar* e J.D. Crossan) non rispetterebbe questa visione di insieme, l'unica veramente obiettiva. (...) Oggi credo ci si debba orientare a una visione di insieme, anche se per la molteplicità delle fonti, dei metodi e delle precomprensioni dello storico, il compito diviene sempre più arduo» (G. SEGALLA, «La terza ricerca», 231).

28. Nos referimos a G.A. WELLS, *The Jesus Myth,* Chicago 1999.

antigua[29], como que se han asumido una variedad de elementos sociales y culturales que hacen más inteligible y coherente la figura y el mensaje de Jesús. No obstante, hay que afirmar que los autores de la *Third Quest* pueden estar recuperando más el contexto histórico en el que vivió y murió Jesús que al mismo Jesús de Nazaret. Bien es verdad que su figura concreta queda resaltada y mejor integrada en el contexto; pero los perfiles y los contornos también se difuminan según las opciones del investigador. Por eso nos llega Jesús en una serie de perspectivas fragmentadas, que son complementarias si no se contraponen como alternativas. Pero nos obligan a estar alerta contra toda reconstrucción histórica y también contra la interferencia de intereses y motivaciones ideológicas que no se reconozcan sino que permanecen como agenda oculta del investigador[30]. Porque de lo contrario, al igual que la *Old Quest* abocó al escepticismo en la investigación, también esta tercera etapa puede engendrar un nuevo escepticismo sobre la capacidad del historiador, en cuanto historiador, para captar de algún modo al Jesús de la historia, el real[31].

Así pues, la evolución que ha supuesto hasta el momento el paradigma historiográfico, nos lleva, sin pretender agotar aquí un problema complejo, a poder afirmar, por una parte, que aunque no es posible escribir una vida de Jesús, sí podemos saber históricamente cosas ciertas sobre él; y, por otra parte, que posicionarse a favor de una escisión pura y simple entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, no es la solución, porque los dos son uno solo y el mismo: Jesucristo. Y un cierto número de certezas sobre el Jesús de la historia son indispensables para nuestra fe en Cristo. Por ende, es bueno y necesario recuperar aquella memoria histórica de Jesús, para llegar lo más cerca posible a su humanidad[32].

2. Paradigma metodológico

«La investigación histórica sobre la vida de Jesús no nació de un interés puramente histórico, sino que más bien buscaba al Jesús de la historia como una forma de ayudarse en la lucha contra el dogma, por liberarse del dogma. Posteriormente, una vez liberada de ese sentimiento, buscó al Jesús histórico en un modo que pudiera ser entendido por la generación en que llevaba a cabo su tarea»[33]. Con estas palabras advertía Schweitzer que la investigación sobre el Jesús histó-

29. Como lo son: obviar la teología en beneficio de la historia; la cuestión sobre si hay que suponer la existencia de un Jesús escatológico o de un Jesús ético.

30. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave*, 65.

31. Cfr. R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 110-111.

32. Aunque solamente en la fe podemos alcanzar de verdad el sentido de la existencia de Jesús de Nazaret. Cfr. B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas*, 92-93.

33. A. SCHWEITZER, *Investigaciones*, 53-54.

rico había asentado sus raíces en una metodología inspirada en la Ilustración, y, consecuentemente, ponía su atención no tanto en buscar desinteresadamente la personalidad real de Jesús, cuanto en encontrar una imagen de Jesús aceptable racionalmente. Se tomaba un punto programático: la separación metodológica entre el Jesús histórico y la fe de los apóstoles en Cristo. Esta separación ha venido siendo decisiva hasta hace bien poco tiempo. Ahora, en la tercera etapa de investigación, lo que se postula es la inserción de Jesús en su contexto judío; pues los postulados iniciales han ido siendo perfilados y corregidos.

En la investigación realizada hasta el momento resulta un Jesús con múltiples rostros, elaborados desde la perspectiva del investigador de turno como efecto consecuente de la utilización de fuentes de distinto tipo, o de las mismas fuentes, pero con metodologías, criterios y precomprensiones ideológicas diferentes. Como en todo trabajo humanístico, hay que partir de unas fuentes seguras y aplicarles un método; posteriormente se pueden compartir más o menos las opciones metodológicas de los distintos autores que, indudablemente, son muy diversas entre sí. Lo que no cabe duda, pues es claro y manifiesto, es que en la investigación sobre el Jesús histórico han aparecido nuevas fuentes, ha ido cambiando el enfoque metodológico para el estudio de las mismas y ha variado la criteriología[34].

2.1 Las fuentes disponibles

La investigación histórico-crítica de las dos primeras etapas utilizó como fuentes, casi exclusivamente, los evangelios canónicos. Se daba por supuesto que el canon incluía las fuentes cristianas más antiguas y valiosas. Los apócrifos eran considerados como escritos tardíos, de contenido mediocre, herético a veces[35]. Será en los albores del siglo XX, cuando el descubrimiento de nuevos textos religiosos favorezca el estudio comparado de las fuentes cristianas con otros escritos de movimientos afines en su entorno geográfico.

Entre las fuentes para una historia de Jesús se distinguen aquellas que hablan directamente de Jesús y aquellas que de modo indirecto ayudan a ilustrar el ambiente histórico, cultural, social y religioso de Palestina en el siglo I. Son importantes las fuentes indirectas por cuanto ayudan a comprender mejor las fuentes directas.

Las fuentes indirectas han aumentado considerablemente en los dos últimos tercios del siglo pasado. Ahora disponemos de la biblioteca, posiblemente ese-

---

34. En el estudio de esta progresión seguimos básicamente a G. SEGALLA, «La terza ricerca», 232-241.

35. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 37.

nia, que aparece con los descubrimientos arqueológicos de Qumrán; la biblioteca gnóstica copta de Nag Hammadi en Egipto, que ha restituido el *Evangelio de Tomás;* la literatura judía antigua (*Targûmîm* y *Midhrashîm*), que facilita el conocimiento de la interpretación judía de la Sagrada Escritura en tiempos de Jesús; las obras extrabíblicas de Plinio el Joven, Flavio Josefo y Filón; la reconstrucción de la estratificación sociopolítica y socioreligiosa de la Palestina del siglo I efectuada por la sociología y la antropología cultural.

Las fuentes directas son los cuatro evangelios canónicos. Pero aún bajo el perfil de la crítica histórica, estas fuentes evangélicas son fuentes difíciles; para reconstruir al Jesús histórico deben ser estudiadas usando métodos rigurosos y una rigurosa criteriología, como para cada documento histórico de la antigüedad, sabiendo, por otro lado, que el Jesús histórico narrado en los evangelios está iluminado por la luz de la Pascua[36].

Al igual que en la modernidad, pero con menos fuerza ahora en la postmodernidad, se mantiene en la *Third Quest* la preocupación por hallar las fuentes más antiguas. La salvedad es que ahora, en los autores de la primera fase, principalmente, y en algunos otros de la segunda, hay tendencia a sustituir el *Evangelio de Marcos* y perfeccionar la hipótesis de Q recurriendo al *Evangelio de Pedro* y al *Evangelio de Tomás*[37]. Estos autores admiten que el cristianismo fue plural en sus inicios en cuanto a ideas y praxis y consideran que lo que podríamos denominar la «ortodoxia cristiana» es el resultado de la victoria de una tradición sobre otras que son consideradas, a partir de ese momento, heréticas. De

---

36. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo I,* 65-78; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *De sacra scriptura,* 1270-1274, nn. 1328-1332.

37. Por ejemplo, Borg, Mack y Schüssler Fiorenza dan por sentado que las últimas autoridades de la Iglesia suprimieron o truncaron las formas más auténticas de la tradición de Jesús, a la vez que el canon del Nuevo Testamento es el resultado de su éxito en la toma del poder. Por consiguiente, los evangelios apócrifos, en especial el *Evangelio de Tomás,* el *Evangelio secreto de Mateo,* el *Evangelio de Pedro* son para ellos fuentes más fiables que los evangelios canónicos. Dentro del canon, el llamado documento Q es su fuente preferida (a pesar de que ese texto no ha sido encontrado nunca y su existencia es cada vez más cuestionada por un creciente número de especialistas). Cfr. L.T. JOHNSON, *The Real Jesus,* 1-104.

«En la historia de la investigación hemos asistido a un gran bandazo, a base de forzar los textos, eligiendo unos y eliminando otros, y de leerlos anacrónicamente. La llamada "escatología consecuente", una exégesis fundamentalmente germana, basándose sobre todo en el Evangelio de Marcos, en quien se depositaba la máxima confianza al ser tenido por el más antiguo y de mayor valor histórico, hacía de Jesús un apocalíptico que esperaba la irrupción inminente del Reino de Dios entendido como una catástrofe cósmica y el fin del mundo (...). Ahora, como reacción, una importante tradición exegética, sobre todo norteamericana, basándose en una peculiar interpretación de la fuente Q (...) (han perdido la confianza en Marcos, al considerarla una obra fundamentalmente teológica), hacen de Jesús un sabio que habla del Reino de Dios como una posibilidad abierta y presente a todo ser humano para que viva de una forma mucho más libre y auténtica» (R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 15).

ahí que muchos consideren que los evangelios apócrifos –especialmente el evangelio copto de Tomás, por representar una tradición independiente– sean tan válidos para recuperar el Jesús de la historia como los canónicos. Pero, salvo en el caso del *Jesus Seminar* y de Crossan[38], se evita el error de atribuir a la presunta antigüedad de un documento una verdad histórica mayor que la de un documento redaccionalmente más reciente.

Por lo demás, los autores de la segunda fase y tendencia escatológica, dan, por lo común, más valor a los evangelios canónicos como documentos históricos de lo que le daban los de las dos etapas anteriores, equiparándolos en grado de fiabilidad histórica en algunos casos a las biografías greco-romanas contemporáneas a los evangelios[39].

No obstante, a pesar del hallazgo de fuentes durante el siglo pasado, persiste el problema de la falta de uniformidad en la situación de las fuentes[40].

2.2 Los métodos de indagación

A grandes líneas podemos decir que el enfoque con el que la *Old Quest* estudió las fuentes para realizar la investigación sobre el Jesús histórico fue filosófico; el de la *New Quest,* teológico; y el de la *Third Quest,* interdisciplinar. El método histórico-crítico permanecerá fundamental en las tres etapas, aunque en la tercera no será considerado un método suficiente.

La *Old Quest* realiza una construcción crítico literaria de las fuentes más antiguas. El surgimiento de la «Historia de las Formas» probaba, empleando un riguroso análisis literario de las fuentes, que era imposible acceder al Jesús histórico desde ellas. Enterraba así la ilusión liberal. No sólo se daba por sentado el origen comunitario de la presentación que los evangelios hacen de Jesús; se descubrió, sobre todo, que tras ellos había una etapa previa, en la que habría circulado por la comunidad cristiana unidades pequeñas, orales y/o escritas. Estas unidades, recuperables en el texto actual con cierta facilidad, tenían caracterís-

---

38. Sobre este último cfr. J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 27

39. «Las reflexiones de historia epocal, local o religiosa pueden dar muchas veces una mayor fiabilidad histórica a las fuentes sinópticas. Aunque sólo sea por su abundante material, son las fuentes decisivas en la aproximación histórica de Jesús. Por eso mismo importa no perder de vista su carácter selectivo e incluir en las reflexiones otras fuentes como posible correctivo» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 80).

40. «Sobre muchos datos externos sigue habiendo un velo. Este velo se extiende desde el año del nacimiento de Jesús hasta la duración de su actividad pública, desde la duración de sus visitas a Jerusalén y al templo hasta el alcance de sus encuentros con no judíos, desde la cuestión de un preludio visionario, o como sea, de su aparición en público hasta la cuestión de una cesura después de los éxitos obtenidos en Galilea. La conocida crítica efectuada por A. Schweitzer de las investigaciones sobre el Jesús histórico sigue teniendo actualidad inalterada, sin que esa crítica impidiera que se hiciesen esbozos de la vida Jesús» (M. KARRER, *Jesucristo,* 476).

ticas formales y de contenido propias, que las hacen clasificables y cuyo análisis ayudaría a valorar tanto la intención teológica como el fondo histórico de la tradición[41]. También la llamada «Historia de las religiones» ayudó a comprender el mundo bíblico como parte integrante de la cultura religiosa del Oriente próximo, despojándolo de su originalidad; el cristianismo aparecía como un movimiento sincretista, en el que los más diversos elementos (judíos, helenísticos, mistéricos) habían confluido. En lo que se refiere a la tradición evangélica, se volvía a poner de relieve el componente escatológico de la predicación de Jesús: habría predicado un reino inminente de Dios; toda su actividad encontraría ahí su causa y explicación; intentando acelerar la intervención de Dios y transformándose en el Hijo del hombre, Jesús habría aceptado sufrir incluso la muerte. Este Jesús tenía por fuerza que resultar extraño a nuestro tiempo y era teológicamente irrelevante[42].

Desde ahí continuará su tarea la *New Quest* empleando un método comparativo basado en la Historia de las religiones y de la redacción, aplicando el criterio de «desemejanza o diferencia». Junto a esto, la «nueva hermenéutica» se centrará en la fuerza interpretativa del lenguaje. De este modo se dará una preferencia desmesurada al estudio literario de los textos evangélicos, fijándose tan sólo en las palabras de Jesús, debido al etnocentrismo racionalista de esta segunda etapa. Pero desde la metodología aplicada se permitía reconstruir la vida de la comunidad cristiana del siglo primero partiendo de la literatura por ella creada. Este hallazgo daba una importancia única a la labor de la comunidad como creadora y recreadora de las pequeñas unidades literarias que había puesto de relieve la «Historia de las Formas», y ponía especial atención en los ambientes comunitarios donde y para lo que habían sido creadas. Quedaba al descubierto un nuevo mundo, todo él tradicional y *pre-textual,* donde había quedado expresado el pensamiento de las primeras comunidades. Y se reducía el papel de los evangelistas a simples compiladores, recolectores y transmisores, de tradiciones sobre Jesús. Los evangelios serían, pues, expresión y fruto de la teología de la comunidad cristiana; en consecuencia, no podrían considerarse fuentes legítimas para escribir vida alguna de Jesús de Nazaret; éste no sería contenido sino presupuesto de la fe y de la predicación cristianas. En la tradición evangélica primó la fe postpascual sobre la memoria histórica. A partir de ahí, y como consecuencia, se entendía que Jesús fue un judío, no un cristiano[43].

41. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 192-193.
42. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 190.
43. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 192-193.

Y en la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico, dado su carácter interdisciplinar, confluirán nuevos métodos de indagación junto al tradicional histórico-crítico. No van a ser sólo teólogos o exegetas los que aborden el Jesús de la historia, sino historiadores, sociólogos, antropólogos, procedentes no sólo de facultades de teología, sino de universidades civiles. Se mostrarán más preocupados por conseguir una metodología rigurosa de investigación histórica que ayude a rescatar de y para la historia la imagen de Jesús, que por mantener una finalidad teológica que muestre la continuidad entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia. La *Third Quest* tratará poco a poco de que lo proyectivo interpretativo se vaya separando de los métodos de investigación, tanto en los métodos de investigación textual como en la de contextualización histórica por medio de las ciencias humanas, especialmente de la sociología y la antropología cultural[44].

En el método sociológico[45] se distinguen al menos dos modalidades: la descriptiva y la formal o funcional. La primera examina la realidad social con el auxilio de la sociología para recabar datos fiables para la reconstrucción histórica; la segunda obra por modelos interpretativos[46]. Utilizando estas metodologías se pone como punto de partida el abismo cultural y social que existe entre el mundo en el que se produjeron los evangelios y el mundo en el que se están leyendo. Qué cultura, qué sociedad, qué valores presuponen las narraciones evangélicas y cómo éstas los reflejan son los objetivos de un análisis que propicia el recurso a varias metodologías y que privilegia lo social sobre lo individual, las prácticas sobre las teorías, la reconstrucción de los valores culturales sobre el análisis del pensamiento teológico. Ahora bien, la aplicación de las ciencias humanas al estudio de la Biblia no es algo nuevo. La «Historia de las Formas» ya lo utilizó, pero se fijó quizá demasiado en los componentes ideológicos y espirituales de la vida humana, buscando una tradición de visiones del mundo, más que una tradición de la vida. También lo empleó la Escuela de la «Historia de las religio-

44. Los autores de la *Third Quest* proponen un método por el que «a) privilegian el estudio del contexto social y cultural, para que Jesús no carezca del contexto que le aporte densidad real y lo haga más creíble y comprensible; b) se trata de un estudio libre de presupuestos dogmáticos, para que no condicionen la neutralidad del observador; la historia se antepone a la teología; c) más que la autenticidad de los hechos y dichos de Jesús debe interesar la coherencia de esos dichos o hechos con el contexto histórico; d) el método interdisciplinar, de sociología y antropología cultural, permite elaborar determinados modelos de comportamiento y de funcionamiento que por analogía se pueden aplicar al caso de Jesús y su tiempo; si, por ejemplo, en determinadas circunstancias los pueblos o las personas reaccionan de un modo determinado, parece lógico suponer que también se produzcan en el siglo I en el entorno de Jesús» (E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave*, 64-65).

45. Los nuevos métodos surgen en los Estados Unidos de América. En Europa el más notable investigador que aplica el método sociológico es G. Theissen.

46. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 234-235.

nes», pero siendo muy dogmática. Por otra parte, los estudios de corte marxista, que también hicieron uso de las ciencias humanas, han terminado siendo excesivamente genéricos y dogmáticos (quizá aprióricos) para captar y expresar la novedad de un movimiento religioso de tipo integral como el de Jesús.

La ventaja que ofrece el método de la antropología cultural es la de estudiar «conjuntos culturales» en el plano de la vida entera, más que en el de las ideas[47]. Por eso, la pretensión de este método es la de situarse de manera neutral, no valorativa, ante los datos de un conjunto cultural. Es evidente que manteniendo esta distancia fenomenológica descubre y pone de relieve aspectos que antes podían pasarse por alto. Y esto es de gran valor, pues, además de subrayar la diversidad cultural que media entre él y nosotros y ofrecer pautas para su identificación, ayuda a encuadrar la figura de Jesús con mayor realismo y la explica insistiendo menos en su originalidad. No obstante, como consecuencia, aporta iluminación sobre el escenario más que sobre la persona[48]. Pero presenta también riesgos: la tendencia a olvidarse del «círculo hermenéutico» en que estamos inmersos y absolutizar inconscientemente nuestros parámetros culturales, interpretando los otros desde fuera. Con lo cual corre el peligro de ponerse al servicio de cualquier ideología[49].

Por lo que respecta al método de la crítica literaria[50], tiene poco que ofrecer para la búsqueda del Jesús histórico, pues opta deliberadamente por descubrir la intencionalidad del texto, su función pragmática para la comunidad que va dirigido, y de esta manera distingue la intención del redactor literario de la intención de la tradición que él ha utilizado y, por tanto, la de Jesús, y estudiar las conexiones entre ellas[51]. Pero entender mejor cómo funciona una historia narrada, no es la mejor manera de acceder al personaje histórico sobre el que gira la narración[52].

---

47. Como referente puede verse la obra de B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural,* Estella 1995.

48. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 204-205.

49. «Il metodo sociologico è, dunque, in sé buono, ma chi lo pratica in modo unilaterale, sfigura la figura del Gesù storico, includendolo nello schema di una ideologia» (G. SEGALLA, «La terza ricerca», 235). En opinión de este mismo autor, para la aplicación a la búsqueda del Jesús histórico, la modalidad descriptiva del método sociológico es la más fiable, mientras que la modalidad formal es más arriesgada porque se presta a ser usada ideológicamente. Esto último es lo que sucede con las reconstrucciones de Jesús realizadas por Horsley, el *Jesus Seminar,* Crossan.

50. En Europa, los métodos literarios están en auge en el área francesa. Cfr., por ejemplo, D. MARGUERAT – Y. BOURQUIN, *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo,* Santander 2000.

51. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 235.

52. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 203-204.

Mirando en conjunto la evolución metodológica en la investigación sobre el Jesús histórico, diversos estudiosos[53] afirman que son dos las grandes líneas de investigación seguidas por los investigadores: analítico-literaria e histórico-sintética.

La primera, analítico-literaria, fue iniciada por Wrede. Realiza una crítica literaria de las fuentes pretendiendo llegar a la experiencia cristiana de los orígenes olvidando el ambiente judío de Jesús. Realiza un análisis puntilloso de cada texto tomado singularmente y lleva a un radical escepticismo histórico, por lo que se refiere a las palabras y al sentido de las acciones de Jesús. El resultado es un Jesús extraño a la fe. Esta línea de acceso al Jesús histórico mediante el estudio de los dichos de Jesús, fue continuada por Bultmann; en la *New Quest* por los postbulmanianos; y en la *Third Quest,* por el *Jesus Seminar* y sus miembros, Crossan entre ellos. G. Segalla ubica también en esta línea de investigación a J.P. Meier, aunque sostiene que presenta una mayor seriedad científica[54].

La línea histórico-sintética arranca con Schweitzer. Presenta una visión global de la historia de Jesús y su colocación en el interior del mundo judío, significado por una escatología futura. Por eso se refiere al ambiente histórico-literario de Jesús con la expectativa mesiánico-escatológica, que explicaría la ida de Jesús a Jerusalén para morir y apresurar de ese modo la venida del Reino de Dios. Se centra, pues, en el estudio de los hechos de Jesús y los coloca de modo coherente en el contexto histórico, económico, político, social, religioso y cultural de la Palestina del siglo I, para desde ahí reconstruir un relato plausible de su ministerio y consiguientemente describir el perfil histórico de su persona, llegando a explicar su muerte en cruz. Presenta también esta línea de investigación una sustancial confirmación de la historicidad del evangelio de Marcos. El resultado de esta segunda línea es un Jesús extraño a la teología cristiana. El autor que de modo más notable inició el seguimiento de este modo histórico-sintético de investigación en la *Third Quest* ha sido E.P. Sanders[55].

---

53. Así lo afirman J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 117-119; G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 9-14; N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 36-39.

54. «Oserei porre in questa prima linea lo stesso J.P. Meier, anche se molto diverso per serietà scientifica dal Crossan, proprio perché invece del principio olistico, segue quello analitico, che perde di vista l'insieme, rimanendo in tal modo imprigionato nel frammento che dimentica il tutto, invece di collocare il frammento o il tassello criticamente ripulito all'interno del tutto. La sua *epochè* dalla teologia dogmatica posteriore è giusta, ma non dalla teologica in quanto tale, che, sola, nella fede, riesce a ricomporre la figura del Gesù storico. Il Gesù frammentato, proprio nel senso che è ridotto in frammenti di detti e di azioni senza correlazione fra loro, si incontra proprio in questa prima via, che continua il Wrede» (G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 12-13).

55. «Sanders lleva a cabo una ruptura con la investigación histórica anterior de la new quest, pero también de la escuela bultmaniana: libera el estudio del Jesús terreno de todo vínculo con las cuestiones teológicas, concretamente con el problema de su continuidad o discontinuidad con el Cristo del anuncio y de la fe» (G. BARBAGLIO, *Jesús,* 35).

Frente a ambas líneas de investigación, encontramos la posición de Martin Kähler, para quien la investigación sobre un Jesús puramente histórico era errónea, pues la verdadera figura de Jesús era el Cristo predicado y creído por la fe de la Iglesia, no un producto de la imaginación del historiador[56].

2.3 Los criterios de discernimiento

Tanto el racionalismo –que reducía la historia de Jesús a una noble ética– como el sobrenaturalismo –que representaba al Jesús histórico desde posiciones del dogma cristiano– se esforzaron por confirmar en parte o por completo la fiabilidad de las palabras y de los hechos que nos refieren los evangelios. Pero si por una parte se comprobaban unos hechos pasados, que era posible insertar en la larga sucesión de todos los hechos acaecidos en otros lugares, por otra parte se descubrían ciertas singularidades, que eran ciertamente capaces de llamar la curiosidad, pero que no daban todavía ninguna certidumbre de la revelación[57]. Esto llevó a Strauss a pretender ubicarse entre el radicalismo racionalista y el tradicionalismo sobrenaturalista, como si de una tercera vía se tratase.

En este horizonte de la crítica moderna, para llegar al Jesús histórico partiendo del estudio de los cuatro evangelios canónicos como fuentes primarias, es donde se ve la necesidad de unos criterios de discernimiento que permitan identificar las palabras y los hechos «auténticos» de Jesús. El problema se presentaba en cómo establecer una distinción segura entre las palabras originales de Jesús de Nazaret y las palabras creadas por la comunidad pascual o por los evangelistas y puestas luego en labios de Jesús. Según Käsemann, el principio fundamental de tal catalogación es la diferencia o desemejanza con el entorno judío, por una parte, y con el pensamiento y la práctica cristiana, por otra. A este criterio se añadían el criterio de testimonio múltiple y el de la coherencia, principalmente, y una serie de principios secundarios[58].

En el criterio presentado por Käsemann era preciso distinguir netamente dos puntos que no se sitúan en el mismo plano, sino en el del espacio y el tiempo. Por una parte, había que considerar a la vez la relación de Jesús con el judaísmo y la distancia, es decir, la ruptura operada por él. El criterio de desemejanza se emplea aquí en la contemporaneidad de un mismo espacio, el de Palestina. Por otra parte, hay que valorar a la vez la relación de continuidad o de discontinuidad entre el tiempo de Jesús y el de las comunidades que lo confiesan. La dife-

56. Cfr. E.A. JOHNSON, «La Palabra», 188-189; N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús*, 36.
57. Cfr. E. KASEMANN, *Ensayos*, 162-163.
58. A ellos nos hemos referido en el capítulo anterior.

rencia se verificaba entonces en el tiempo. Pero no se trata de situarse primero en el nivel del Jesús prepascual y luego en el plano eclesial; tal paso podría ser ilusorio. Había que situarse en el nivel de los primeros grupos confesantes, con su diversidad y su articulación sobre ministros responsables; luego había que estudiar cómo las comunidades expresaron la distancia que las separaba de Jesús de Nazaret[59]. Pero el uso unilateral y exclusivista de este criterio, al aplicarlo a Jesús, conduce a resultados inadmisibles: un Jesús sin vinculación con su pueblo y en ruptura con sus discípulos. De hecho los criterios planteados en la *New Quest* han sido objeto de serias críticas[60].

Los tres criterios mencionados siguen siendo válidos, pero al poder ser usados muy fácilmente de modo unilateral e ideológico, se hace necesaria su revisión y una nueva aplicación[61]. Dicha aplicación la llevará a cabo la *Third Quest,* que como reacción contra el uso del criterio de desemejanza y para sacar a Jesús del aislamiento en el que lo había introducido la *New Quest,* aporta el criterio de «plausibilidad histórica»[62]. De este modo, la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico enlaza la dialéctica entre relativización histórica e individualidad específica de Jesús, es decir, el ambiente histórico judío y la singularidad de Jesús de Nazaret se pertenecen y se contraponen recíprocamente, pero no van nunca separadas. Por consiguiente, Jesús aparece como una persona histórica singular, pero no fuera de la historia. A esto hay que añadir el uso de la idea de singularidad que hace la reflexión crítica hermenéutica, que la confirma siempre nuevamente por las fuentes, pero que no es inducida. Y así se comprende como la fe de la Iglesia continuó interpretando la persona de Jesús con ulteriores categorías y en contextos siempre más amplios hasta incluir la preexistencia (Jn 1, 1-18)[63].

---

59. Cfr. CH. PERROT, *Jesús y la historia,* 57-62.

60. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 198-200; G. SEGALLA, «La terza ricerca», 236-237.

61. J.P. Meier (*Tomo I,* 183-209) propone ese orden nuevo en los criterios, primarios y secundarios, pero tampoco llega, según G. Segalla, a una estructuración coherente y unitaria. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 237.

62. En el capítulo I está especificada la definición de este nuevo criterio. Puede verse el estudio que de él hace G. SEGALLA, «La terza ricerca», 238-240.

63. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 240. «La differenza appare singolare proprio perché non può essere derivata dalla storia: né da quella del giudaismo né da quella del cristianesimo primitivo. E perciò non può provenire che da una diversa realtà storica, straordinaria e nuova, la persona stessa di Gesù. Va inserita a questo punto la rottura e la singolarità suprema della risurrezione di Gesù. Tale evento rivela l'irruzione nella storia di una realtà trascendente la storia stessa, non più dominio dello storico. *L'evento pasquale* si sottrae alla storia immanente in questo mondo, mentre *la fede pasquale* dei discepoli, conseguenza della loro esperienza del Signore risorto, è un fatto storico, che può cadere quindi sotto il metodo storico» (*Ibid.,* 240).

A modo de conclusión. El siglo XVIII criticó la cristología dogmática desde un enfoque literario, bajo unos presupuestos filosóficos románticos; en el siglo XIX y hasta casi finales del siglo XX, se critica la cristología dogmática desde un enfoque histórico y con presupuestos filosóficos liberales al inicio, existencialistas en la segunda postguerra mundial; desde las dos últimas décadas del siglo XX se viene criticando la cristología dogmática desde un enfoque interdisciplinar y bajo presupuestos filosóficos postmodernos[64].

El paradigma metodológico en la *Third Quest* es más complejo que en las etapas que la precedieron, no obstante se es consciente del carácter limitado de las fuentes respecto a la historia. También facilita una criteriología, en la categoría de plausibilidad histórica, que ayuda a ubicar a Jesús en el espacio y el tiempo, y a comprender, a la vez, su singularidad. Además, la hermenéutica histórica nos hace conscientes de que en el conocimiento histórico sólo se puede proceder mediante ideas unitarias, aplicadas a las fuentes como hipótesis por verificar[65]. Sin embargo, en los estudios específicos sobre la figura de Jesús que se han ido publicando en los últimos años no se aprecia un acuerdo en la reconstrucción de la figura histórica de Jesús. Más bien sigue comprobándose que, al perfilar su figura, aparecen con más fuerza de lo que cabría esperar en unos estudios que se orientan por unos criterios exclusivamente científicos y racionales, las posiciones de principio de los autores que las emprenden[66].

La intención que la *Third Quest* persigue es que la historia de Jesús pueda ser presentada lo más globalmente posible, sin prejuicios racionales y, también, sin prejuicios teológicos. Es conveniente, pues, que nos centremos ahora en ver la evolución que ha experimentado el paradigma teológico.

3. Paradigma teológico

La investigación histórica en torno a Jesús ha solido estar vinculada a preocupaciones teológicas y, en todo caso, ha tenido consecuencias de esta naturaleza. La tensión entre historia y teología marca toda la investigación, y sigue vigente, posiblemente por los residuos de una concepción neopositivista de la

64. «Los estudios bíblicos son la frontera por la que los estudios teológicos y la misma fe cristiana han entrado en contacto con las ciencias humanas y con el espíritu crítico de la Ilustración. Por su misma naturaleza, el estudio de los textos bíblicos exige recurrir a conocimientos y métodos de ciencias muy diversas: lingüística, filología, historia, arqueología, psicología, sociología, etc. Costó mucho, en su tiempo, la introducción de estas ciencias, pero hoy sería impensable una exégesis que no contara con ellas. En la actualidad asistimos a un intenso y fecundo diálogo de los estudios bíblicos con diversas ciencias humanas, concretamente con la sociología y con la antropología cultural» (R. AGUIRRE, *La mesa compartida,* 17).

65. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 240-241.

66. Cfr. F. VARO, «Hablar hoy», 500-501. 516.

historia[67]. El largo camino recorrido por dicha investigación ha mostrado cómo la respuesta del desafío racionalista no afecta en primer lugar al significado dogmático de la consideración de la Escritura como obra inspirada, sino a su fundamento mismo, el significado de la revelación de Dios en Jesucristo[68].

La Ilustración erigió como norma suprema la razón humana, y por la luz de este crisol tuvieron que pasar tanto los evangelios como el dogma cristológico. En la *Old Quest* lo que se buscaba era liberar al Jesús histórico del dogma eclesiástico. Es decir, su objetivo no era propiamente científico sino que pretendía cuestionar de raíz los fundamentos sobre los que se apoyaban las iglesias cristianas. Es la época de la teología liberal, que produce numerosas «vidas de Jesús» caracterizadas por un positivismo histórico rebosante de optimismo. Una vez afirmada la posibilidad de encontrar unos rasgos históricos fundamentales de la personalidad de Jesús, la cuestión era el significado de la humanidad de Jesús. Y así fue percibida la cuestión por la teología dialéctica, que censuraba una teología que, en realidad, no hablaba ya de Dios, sino sólo del hombre. Es en este sentido como la obra de Bultmann muestra los límites de las respuestas que se venían ofreciendo. Si la «investigación liberal» se había concentrado en el Jesús histórico, contraponiéndolo al Cristo de la fe, ahora Bultmann da un vuelco a tal planteamiento, sentenciando, por una parte, que los evangelios son documentos de fe que no permiten llegar al Jesús histórico y, por otra parte, que lo que teológicamente importa es el Cristo de la fe, y hay que desistir de todo esfuerzo por vincular la fe con el Jesús de la historia. Bultmann se limita, pues, al kerigma y prescinde del Jesús histórico[69].

La reacción de sus propios discípulos pretende afirmar la unión entre ambos datos. Así pues, la *New Quest* reivindica la investigación histórica al considerarla necesaria para la reflexión teológica. Lo que se pretendía era evitar que el

---

67. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 242.

68. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 229.

69. «Una vez se entrevé que la crítica propiamente histórica no es por sí misma argumento decisivo contra la credibilidad del testimonio apostólico, que la historia no se contrapone sin más al kerygma, sale más claramente a la luz el desafío propiamente filosófico y teológico presente en la argumentación racionalista y en las respuestas de la exégesis "crítica" protestante» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 229). «No se puede negar sin embargo la existencia en los evangelios de un substrato histórico. No obstante, sigue abierto un hiato infranqueable entre el Jesús de Nazaret y el Cristo de los evangelios como consecuencia de la acción invasora del mito. Por tanto, una vida de Jesús es una empresa imposible de realizar. El valor de los relatos evangélicos es ante todo de orden teológico, en el sentido de que nos dan acceso a la fe cristiana. La posición de Strauss, si la comparamos con la de Bultmann, revela un parecido sorprendete» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 36-37). Esta postura de Strauss y Bultmann es retomada por el *Jesus Seminar,* que como se dijo, es un grupo muy particular en su composición, ideas, metodología y, por supuesto, resultados. Cfr. J.R. MARTÍNEZ VILLAMIL, *El problema de Jesús I.*

cristianismo se diluyese en un gnosticismo ideológico[70]. La investigación es realizada por exegetas que utilizan los métodos histórico-críticos y trabajan en instituciones teológicas, fundamentalmente alemanas. Coinciden en detectar históricamente en Jesús una pretensión extraordinaria de autoridad, sin parangón en el judaísmo, enraizada en su conciencia de vinculación con Dios y que suelen denominar «cristología implícita», porque es el dato que explica el surgimiento de las afirmaciones cristológicas posteriores. Estas investigaciones exegéticas tuvieron un impacto muy profundo en la teología. Por un lado en la teología fundamental católica, que había venido siendo una apologética acrítica acuñada contra la teología liberal y que tenía que revisar la capacidad de la historia para fundamentar la fe cristológica. Por otro lado, repercute en la teología dogmática: la cristología «desde arriba» fue siendo sustituida por una «cristología desde abajo», que partía del Jesús terreno y seguía después con el surgimiento de los dogmas cristológicos. En torno al Concilio Vaticano II, y poco después, se produjo una espectacular renovación de la cristología, en la que un factor clave fueron los estudios en torno al Jesús histórico[71].

El proceso seguido en la segunda etapa de investigación sobre el Jesús histórico desembocaba en una «eclesiología implícita», pero no conseguía tampoco dar una respuesta satisfactoria a los problemas que supone la comprensión de la humanidad de Jesús[72]. La alternativa quedaba planteada entre una comprensión de la existencia de Jesús en los límites de los condicionamientos propios de todo hombre –que, en el caso de Jesús de Nazaret, son los de la vida y muerte en el horizonte de Israel, que se entiende a sí mismo como el pueblo elegido–, o la propuesta apostólica.

En estos planteamientos es en los que se mueve la *Third Quest,* que presentará toda una gama de figuras del Jesús histórico que vienen a ser una radicalización de dichos planteamientos. Esta tercera etapa de investigación quiere liberarse de todo presupuesto teológico[73], es decir, excluye desde el principio aquello

---

70. La *New Quest* «había estado determinada por el empeño teológico en fundamentar la identidad cristiana, acotándola frente al judaísmo y asegurándola contra las "herejías" del cristianismo primitivo (como la gnosis y los grupos entusiásticos); por eso prefirió las fuentes canónicas "ortodoxas"» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 27). Por otra parte, como se dijo en su momento, la conferencia pronunciada por Käsemann ya partía del hecho de que separar historia y teología había llevado a justificar la ideología nazi. Cfr. E. KASEMANN, *Ensayos,*159-190.

71. Cfr. R. AGUIRRE, «La tercera búsqueda del Jesús histórico», 643-645.

72. La investigación postbulmaniana era crítica, pero estaba muy condicionada teológicamente y pretendía descubrir en Jesús una especificidad histórica sorprendente que, en buena medida, era la proyección de una trascendencia que solo la fe puede afirmar. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 230.

73. De hecho, especialmente en los Estados Unidos de América, se realiza con gran frecuencia en instituciones no teológicas.

que no pueda explicarse sencillamente desde dentro de la historia. En este sentido, excluye la posibilidad de la Revelación; exclusión que no se sigue del procedimiento científico, sino que es, otra vez más, expresión de opciones interpretativas de cada autor al adoptar una concepción neopositivista de la historia[74].

La evolución en el paradigma teológico lleva a que en esta tercera etapa de investigación se distinga[75], en primer lugar, entre el método histórico y el teológico, sabiendo que hay distinción, pero no separación entre historia y teología (aunque investigadores como Sanders o Meier sostengan una separación neta). Precisa, en segundo lugar, que el Jesús de Nazaret es distinto al Jesús histórico. Este último es el fruto de la investigación y no es objeto de fe (como pretende por el contrario Crossan)[76]. El que sí pertenece al contenido de la fe es el Jesús de Nazaret, el real; y la fe cristiana no puede desentenderse de él[77]. Se procura, en tercer lugar, que no se proyecte la teología actual sobre las fuentes evangélicas para hacerles decir aquello que ha sido definido en los grandes concilios o lo que está presente en la propia intención del autor, al querer buscar un sentido para el momento histórico que se está viviendo[78]. Ahora bien, que no se deba

---

74. «La mayoría de los exegetas e historiadores ya no creemos en milagros de tipo material: no creemos que Jesús naciera biológicamente de una virgen, rompiendo las leyes del proceso de la vida; ni que su cadáver desapareciera físicamente de un seplucro cerrado. Nació como todos y murió como todos los mortales. Pero el testimonio de su entrega nos abre a un milagro mayor: su vida y mensaje es presencia de Dios (ha nacido por obra del Espíritu); su entrega y muerte es resurrección para aquellos que quieran acogerle, asumiendo y cultivando su experiencia de gratuidad y amor (de comunión universal) sobre la tierra. De esa forma, la nueva exégesis, más sobria y realista que la antigua, es portadora y signo de una fe más honda.

Aquí quedamos; para decir más deberíamos pasar del *Jesús de la historia* a la experiencia y teología del *Cristo de la fe*» (X. PIKAZA, «El Jesús histórico», 90).

Parece que nos encontrásemos en la misma situación con la que se encontró la teología liberal. De hecho, al igual que Strauss y Schweitzer fueron coherentes con sus planteamientos, también X. Pikaza lo ha sido.

75. En lo que sigue cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 242-247.

76. «Dados los límites naturales de este tipo de investigación, no podemos pretender reconstruir *in vitro* al verdadero Jesús de Nazaret. Se intenta más bien presentar una imagen plausible del mismo en la medida que lo permitan los testimonios de que disponemos. El Jesús histórico, es decir, el de nuestra investigación, no puede pretender sobreponerse al Jesús terreno que vivió entonces; se trata de una construcción nuestra que, hecha con honradez científica, consciente tanto de las posibilidades como de los límites del método histórico, anhela acercarse de alguna manera a él, no cubriendo del todo la distancia que nos separa de su persona, sino nadando por este océano para poder llegar a sus orillas y poder mirarlo cara a cara, pero siempre a cierta distancia, captando una imagen algo desenfocada, incierta en algunos matices, pero que es la suya, no la de otros» (G. BARBAGLIO, *Jesús*, 83).

77. La investigación no debe desinteresarse de la irreductibilidad individual de Jesús, pero la *Third Quest* nos hace más cautos y, quizá, más conscientes de los límites que supone la encarnación.

78. Cuando no es así, se pone de manifiesto que no se está libre de precomprensiones y condicionamientos ideológicos. No le falta, entonces, razón a Theissen cuando afirma que «el Jesús no escatológico parece tener más colorido californiano que galileo» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 28).

proyectar la fe actual sobre las fuentes evangélicas no quiere decir que las fuentes hayan de ser consideradas como privadas de interpretación de fe. Por eso es considerada como errónea la posición de quienes separan historia y teología, bien sea por parte de los historiadores o de los teólogos[79].

Para entender a Jesús no se puede uno apartar de las cuestiones teológicas. No se entiende su figura si no se tiene en cuenta la experiencia religiosa del propio Jesús de Nazaret, su relación con Dios. Este aspecto está un poco descuidado en la *Third Quest,* aunque la aportaciones de Borg, Theissen y Wright en este sentido son excepciones muy notables. Y es que la teología plantea preguntas a las que el historiador no puede cerrarse[80]. El discurso teológico estaba organizado en torno a conceptos del dogma y ahora deberá tomar como punto de partida y como control el relato evangélico, ya que la revelación de Jesús por Dios y la de Dios por Jesús nos ha sido entregada en este relato, inseparable de él[81]. Como se ve, el sujeto de esta segunda investigación es el teólogo que aprende a leer el evangelio a la doble luz de la historia y de la fe, sabiendo que esa doble luz no es necesariamente convergente.

La teología en el siglo XX tuvo que entrar en diálogo con la modernidad, prototipo del «pensamiento fuerte» que permitía y exigía la elaboración de grandes síntesis. Y en eso radicó la novedad de los grandes teólogos de ese siglo: la lectura crítica, discernida, inteligente, de la Tradición eclesial, en especial de los Padres. Renovaron la teología «mirando al pasado» para presentar a sus contemporáneos el contenido «siempre antiguo y siempre nuevo» de la fe. Es decir, explicaban la relación que existía entre el pasado y el presente en la transmisión del contenido de la fe, a fin de que ésta fuese nuevamente inculturada[82]. Pero hoy estamos frente a la postmodernidad, caracterizada por el «pensamiento débil», con el cual debe dialogar la teología. La diferencia se presenta en cuanto que ahora no hay ya lugar para síntesis expresivas; la teología debe, tal vez, presentarse también de modo fragmentario. Por ello puede ser útil que la teología, en lugar de refugiarse en lo «académico» –es decir, en que los teólogos escriban con miras a otros teólogos y no a la comunidad cristiana o al mundo de

79. Lo mismo que la Iglesia primitiva después de la proclamación kerigmática regresó a la figura histórica de Jesús y al recuerdo del Crucificado, así la teología no puede abandonar hoy el terreno de los relatos evangélicos sin perder una parte de su propio fundamento. La referencia de los apóstoles al Jesús de la historia tiene una significación precisa para la fe: la acción de Dios precede a la fe. De ahí la pertinencia de la historia en la teología. El de una vez por todas escatológico pertenece indisolublemente a la historia y a la fe.

80. Preguntas, por ejemplo, sobre el modo en que afrontó y el sentido que Jesús dio a su muerte.

81. Cfr. K.J. VANHOOZER, «Scripture and tradition», 162-166.

82. Cfr. E.A. JOHNSON, «La Palabra», 186.

hoy–, descienda a sus propias raíces, digiera lo que ha sido su propia producción en las décadas anteriores y posteriores al Concilio Vaticano II, y responda de modo individual a cada uno de los problemas o cuestiones que la sociedad postmoderna presenta. Apegarse a la modernidad cuando ese ya no es nuestro contexto cultural degeneraría en un estancamiento de la teología. Hoy los problemas son otros, de forma que el parámetro de los teólogos no puede continuar siendo el mismo[83].

Por eso, la tarea de la teología hoy puede ser, inicialmente, repensar su propio estatuto, confrontándolo con el estatuto que tenía en otro momento histórico y que ahora ya no tiene[84]. En ese repensarse a sí misma, debe tener en cuenta la articulación de la historia en la teología: fundamentar de nuevo la proclamación de la fe, el kerigma, en el relato de lo que ha pasado; fundamentar lo que permanece siempre en lo que sucedió una vez, tal como fue proclamado cuando se produjo[85].

III. LA EVOLUCIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Como bien define G. Barbaglio, la investigación sobre el Jesús histórico se ha movido en el *aut... aut...*, es decir, «o el Jesús histórico o el Cristo de la fe»[86]. La *Old Quest,* con su intención de rescatar al Jesús que vivió en Galilea de su «secuestro» por parte de la fe de las iglesias y sus dogmas, se inclinó por el Jesús histórico. Esta etapa se cierra con la *No Quest,* Kähler y Bultmann escogen al Cristo de la fe; les animaba a ello un fuerte escepticismo histórico y el convencimiento de que el Jesús terreno era poco significativo para la fe cristiana, que se apoyaba en el Cristo predicado y creído, fuente de una preciosa comprensión existencial del hombre[87]. En la *New Quest,* Käsemann puso de relieve que en los evangelios está totalmente ausente esa disyuntiva, sustituida por un claro enlace

83. Cfr. F. TABORDA, «¿Qué no se mueve...?», 685-690. «Ocuparse de Dios es lo propio de la teología. En este punto, ella no puede ni debe moverse. Esto hay que decirlo a pesar de lo obvio, porque la idea de Dios está en crisis, y la teología podría verse tentada a abandonar la trascendencia para realizar una reflexión (casi) secularista de la muerte de Dios. Sería la muerte de la teología» (*Ibid.*, 683).

84. Cfr. D.R. STIVER, «Theological method», 170-185. La reflexión para la búsqueda de un método teológico en diálogo con la postmodernidad, puede verse, también, en R. BERZOSA MARTÍNEZ, «¿Hacer teología...?», 209-211; en este mismo artículo realiza un análisis del fenómeno de la postmodernidad en diversas publicaciones en lengua castellana.

85. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *De sacra scriptura,* 1272-1274, n. 1331.

86. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 31-34.

87. «Este escepticismo histórico va acompañado de un principio dogmático: la fe no tiene nada que ver con los resultados de la historia. El encuentro de la palabra de Dios en la fe es el de dos subjetividades, por encima de los datos objetivos. Semejante situación puede afligir al historiador, pero no al creyente, ni al teólogo» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 22).

copulativo: «... *y*...». Por eso considera que la investigación sobre Jesús no sólo es posible sino teológicamente necesaria; además, cuando se ha eliminado la investigación histórica de la teología, se ha producido una reducción idealista del cristianismo. Por último, la *Third Quest,* dominada por la idea de que no sólo es posible recuperar algunos rasgos históricos del Nazareno sino también, con la ayuda de las ciencias humanas, el contexto histórico-social del mismo y de sus tradiciones, vuelve los ojos al Jesús histórico, eliminando los tintes teológicos.

Y en éstas se ha venido perfilando la investigación sobre el Jesús histórico desde la Ilustración[88]: o historia o fe; o natural o sobrenatural; o racional o intuitivo; o liberal o conservador; o social o escatológico; o política o religión; o antropológico o teológico; o fuentes apócrifas o fuentes canónicas[89]. Sin embargo, como la investigación crece a modo de espiral, se ha producido una evolución en diversos niveles: literario, filosófico, psicológico, histórico, sociológico, teológico[90]. No obstante, las precomprensiones de los autores han acompañado siempre la tarea[91]. Por eso, la afirmación de B. Sesboüé «el verdadero problema está en saber cuál es la mejor precomprensión para comprender de verdad la historia de Jesús»[92], tiene toda su validez.

---

88. «En la Ilustración hay un problema más profundo que el de la cosmovisión radicalmente dividida. El verdadero problema es que ofreció una *escatología* contraria a la cristiana. (...) Mientras la necesaria cuestión planteada por la Ilustración (la cuestión del Jesús histórico) era abordada dentro de la perspectiva propia de la Ilustración, resultaba inevitable no sólo que la cristología se derrumbara en facciones enfrentadas de naturalistas y sobrenaturalistas –en otras palabras, que se produjeran imágenes de Jesús en las que el personaje central era un judío no excepcional del siglo I o una figura de Superhombre inhumana e improbable–, sino que también a liberales y conservadores por igual les resulta enormemente difícil concebir de nuevo el mundo escatológico judío del siglo I, que es el único al que de verdad pertenece el Jesús histórico. Jesús estaba casi obligado a aparecer como el maestro de las verdades eternas liberales o de las verdades eternas conservadoras. La idea de que él pudo ser la persona que cambió radicalmente la historia era, para muchos de los que se encontraban a ambos lados de la línea divisoria, casi literalmente impensable. Incluso Albert Schweitzer, que introdujo de improviso la perspectiva escatológica en los estudios sobre Jesús, la interpretó de una manera radicalmente errónea» (N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 27. 29).

89. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 26-27. «La línea divisoria en el cristianismo contemporáneo entre liberales y conservadores ha tendido a ser una división entre los que ven la necesidad de plantear la cuestión histórica y suponen que debe ser hecha a la manera de la Ilustración y, por otra parte, los que ven el carácter engañoso de la forma ilustrada de hacer la pregunta y suponen que la cuestión histórica no es necesaria» (N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 24).

90. Al hacer balance de la *Old Quest* y la *New Quest,* R. Latourelle hacía constar ya que esta evolución se venía produciendo. Cfr. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 231. Ahora, en la *Third Quest,* ha continuado su trayectoria.

91. De este modo, las reconstrucciones actuales, aun queriendo describir a Jesús como fue realmente en el pasado histórico, terminan en realidad por reflejar los ideales de quien las escribe, y son, por tanto, ideológicamente perjudicales. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 217-218; R.A. KERESZTY, *Jesus Christ,* 11-12; G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 16.

92. B. SESBOÜÉ, «Siguiendo los pasos», 374.

Desde esta perspectiva, la *Third Quest* sostiene algunas posiciones que recuerdan a las que dominaban en la primera etapa de la investigación. Pero no se puede olvidar que estas observaciones son muy sumarias, que tocan sólo algunas líneas de la investigación. Ahora bien, mirando a la segunda fase de esta tercera etapa percibimos su naturaleza académica e inter-religiosa. Y podemos decir, que de alguna manera, cierra lo que se inició con los primeros esfuerzos de la teología liberal: queda patente que con un uso riguroso de la razón, aún bajo la forma dignísima del estudio histórico-crítico de las Escrituras, no es suficiente para reconstruir el objeto de la fe y abrir al hombre de hoy un acceso a lo propio de la fe cristiana[93].

La reconstrucción de Jesús en esta tercera etapa se realiza por medio de un paradigma de continuidad con su medio judío, en tensión con la salvaguarda de su unicidad. La cuestión del Jesús histórico, del real, es la del cristianismo mismo, que combina dos elementos heterogéneos: un movimiento mesiánico emergido del judaísmo del siglo I y una religión de salvación de alcance universal[94]. Además, se es consciente de la compleja pluriformidad de la figura de Jesús, transmitida por la tradición e interpretada por las tradiciones evangélicas; pluralidad que viene por la singularidad de la propia persona de Jesús, que se presta a diversas interpretaciones sin que nunca se agote[95]. El resultado es una reconstrucción fragmentaria hecha a partir de hipótesis, eso sí, hipótesis serias y bien probadas, pero al fin y al cabo basadas en conjeturas[96].

Lo que prevalece casi en exclusividad en las reconstrucciones del Jesús histórico es el elemento ético. En el fondo da la impresión de que los investigadores de la *Third Quest* consideran que, para no transgredir las reglas de una convivencia concorde en una sociedad plural, el elemento ético de Jesús es lo único que la Iglesia puede ofrecer. Pero, visto desde otro ángulo, también pueden estar ayudando a considerar el Evangelio como una instancia crítica respecto a la ideología social y política de la cultura y época en la que estamos inmersos[97].

---

93. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 222.

94. Cfr. D. MARGUERAT, «La Troisième», 406-421.

95. «No es un rostro uniforme y plano, sino un perfil cambiante, diverso, según sea la época en que se produzca, según sea la cultura de la que nazca, según sea el autor o director, según sea la angulación desde la que se capte» (J. GARCÍA, «El rostro», 167).

96. El veredicto de la cultura fragmentada postmoderna es que después de A. Schweitzer la situación no parece mejor. Por eso debemos contentarnos con verdades hipotéticas; cada uno deberá contentarse con su propia verdad sobre Jesús sin pretender imponer ninguna de ellas a los otros, ya sea la dogmática o la histórica. Cfr. G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 4. Esta construcción hipotética sobre Jesús la ponen de manifiesto G. BARBAGLIO, *Jesús,* 83; J.P. MEIER, *Tomo I,* 57, G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 143-146.

97. Esta perspectiva nos invita a preguntarnos también por el valor de otras imágenes de Jesús que ponen el Evangelio al servicio de nuestra comodidad moral y social. Cfr. B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas,* 61-80.

Por lo demás, y en función del trabajo que se ha venido realizando en la investigación sobre el Jesús histórico, hay algunos datos que es bueno subrayar.

Primer punto: *lo que los evangelios canónicos nos dicen sobre Jesús de Nazaret es fundamentalmente confiable*. Esto es tanto más admirable cuanto que se ha dado como algo aceptado la creatividad de los discípulos, más aún el que ellos no pretendieron simplemente contar una historia sino proponer a Jesús como el enviado de Dios para la salvación del pueblo judío y de todo el mundo, y por eso lo que se evoca de Jesús se evoca para suscitar la fe y según las circunstancias que lo sugieren[98]. Por consiguiente, los evangelios sí nos transmiten a Jesús de Nazaret, ahora bien, no hay que tomarlos de modo fundamentalista ni como una biografía moderna.

Segundo punto: es necesario articular una *cosmovisión reintegrada,* es decir, hay que tender a una visión holística de Jesús, usando una hermenéutica integral. No se trata simplemente de buscar la coherencia en la correlación histórica entre la vida y muerte de Jesús, sino de ir más allá; se trata de buscar también la consistencia personal de Jesús, aquello que percibieron sus discípulos y los primeros cristianos y lo plasmaron en los evangelios[99]. En este sentido, aunque superando los puntos débiles que presenta[100], no puede abandonarse el giro antropológico hermenéutico de la teología del siglo XX. Ante el surgimiento de los integrismos y fundamentalismos, que parten de la emoción y no de la razón, es preciso –para no volver a caer en los extremos– articular el papel de la razón y la intuición en la investigación sobre el Jesús histórico[101].

Tercer punto: para realizar esta visión holística de Jesús, es punto de partida insoslayable *ubicar a Jesús de Nazaret dentro del contexto cultural, social, político, económico y religioso de la Palestina del siglo I.* Por tanto, estos contextos son claves indiscutibles para interpretar los datos que poseemos sobre Jesús. De este modo resalta su indudable originalidad y su superioridad a todos los niveles: en su singular interpretación de la Escritura, en su crítica a ciertas formas

98. «Non è certo la verità storica in senso critico e scientifico: infatti non contengono quasi nessun documento in senso moderno salvo forse il cartello sulla croce con la motivazione della condanna di Gesù; e tuttavia contengono una verità profonda e significativa di quella storia, che intendono narrare. La verità storica di Gesù o la verità del Gesù storico è la verità storica dei vangeli: il buon annuncio della salvezza portata dalla persona singolare di Gesù, Figlio di Dio e dalla sua nuova rivelazione di Dio, dell'uomo, del suo presente e della sua speranza nel futuro regno di Dio» (G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 18).

99. Cfr. G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 17-18; N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 27.

100. Cfr. R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 70-71.

101. Cfr. V. PÉREZ PRIETO, «O pensamento», 47-48. La desorientación generada por las imagenes tan variadas sobre Jesús puede tirar en direcciones opuestas: a un fundamentalismo para defender la propia fe o a servirse de Jesús para cualquier bandera que se levante: la revolución, el liberalismo económico, el diálogo interreligioso a buen precio. Cfr. G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 4.

de piedad y de praxis judía en su tiempo, en el anuncio del Reino de Dios[102]. De hecho, al hacer uso de las ciencias humanas, en la *Third Quest* se ha cogido como modelo teórico para hacer la investigación –pues entra dentro de las categorías religiosas de aquella época– lo que constituyó el centro de la predicación de Jesús: el Reino de Dios[103]. Pero queda algo más. Junto a su vida hay que señalar la paradójica conclusión trágica de la misma: fue ejecutado en una cruz; y hay que anotar que en su ejecución intervinieron tanto las autoridades judías como las romanas. Así pues, sus hechos y dichos encierran contrapuntos serios con las poderes dominantes de la sociedad en la que vivió. Es más, siendo su muerte de ese modo no se explica el surgimiento entusiasta del grupo que le denomina como «Señor y Cristo», muerto y resucitado (Hch 2, 32-36).

Sabemos que el tema de Jesús de Nazaret no carece de riesgos. Pero la investigación sobre su figura histórica es un reto que la fe debe afrontar con serenidad. Ciertamente, la postmodernidad nos presenta una investigación con resultados ambiguos, contaminados por las precomprensiones y fragmentados. Pero es el resultado de nuestra época, que, como cada época, vuelve sus ojos a Jesús para buscar en él un referente de significado que dé luz sobre los problemas que se presentan. Y pensamos que en la fragmentación hace su camino la verdad, esa verdad de Dios, que, para los cristianos, se revela en el rostro humano de Jesús de Nazaret.

Vista en sus tres etapas la trayectoria y los resultados de la investigación sobre el Jesús histórico, se nos pide una triple fidelidad: fidelidad a Jesús de Nazaret, el real, el de la historia; fidelidad a los evangelios canónicos; fidelidad a la Tradición. La fidelidad a la historia nos lleva a no tergiversar y construir ideologías. La fidelidad a los evangelios canónicos nos ayuda a entender la experiencia de fe apostólica, experiencia de fe en Jesús, muerto, resucitado y aparecido (no entramos ahora en las diversas interpretaciones y estudios sobre el tema de la resurrección, pero no cabe duda de que es un hecho histórico que los apóstoles decían que Jesús había muerto, había resucitado y se les había aparecido; y como tal hecho histórico, es materia de estudio). Fidelidad, en último lugar, a la Tradición para no caer en los errores del pasado (gnosticismo, docetismo, arrianismo). Porque si en la tarea partimos sólo de la historia, como pretenden algunos investigadores de la *Third Quest,* entonces nos debemos reconocer como la secta del Nazareno, una secta judía que, siguiendo su propio

102. Cfr. G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 17. Una cosa parece aún cierta: todavía sobre algunas cuestiones fundamentales, el debate crítico sobre Jesús de Nazaret permanece singularmente abierto. Cfr. J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret,* 24.

103. A tal efecto, véase G. BARBAGLIO, *Jesús,* 29; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* 36.

desarrollo histórico interno, se convirtió (la católica) en la herejía que prevaleció respecto a las demás, ya que tras su unión con el poder imperial, para mantener la unidad de la una y del otro, se ataca y persigue a las restantes herejías. Si prescindimos de la historia y nos quedamos sólo con los evangelios canónicos, procedemos a una reducción idealista del cristianismo, como sucedió en la *New Quest,* y construiríamos ideologías y pietismos intimistas. Si, por el contrario, nos basamos sólo en la Tradición, elaboraremos teologúmenos, contra los que alertaba la *Old Quest.*

Por tanto, es necesaria la investigación sobre Jesús de Nazaret, el que realmente existió. Ahora bien, ¿hasta qué punto y con qué objetividad nos lo presenta la *Third Quest*? Urge, pues, un análisis de los métodos críticos que emplea la tercera etapa de investigación e indicar las cautelas con las que hay que proceder. Así mismo, será conveniente señalar los caminos que abren las aportaciones realizadas por los investigadores de la *Third Quest* y las repercusiones en la cristología. A este menester dedicamos la parte tercera de la presente tesis.

PARTE TERCERA

ALGUNAS PRECISIONES METODOLÓGICAS, CAUTELAS CRÍTICAS, APORTACIONES Y REPERCUSIÓN EN LA CRISTOLOGÍA

CAPÍTULO V

ALGUNOS ASPECTOS METODOLÓGICOS Y CAUTELAS CRÍTICAS

El término griego «*méthodos*» deriva de «*metá*» (a través de) y «*hodos*» (camino): «camino a través del cual se llega a un fin». Y eso es lo que pretendemos estudiar en este capítulo: los caminos, acercamientos o métodos que han servido a la *Third Quest* para realizar la investigación sobre el Jesús histórico. El camino, el método, la vía a recorrer es también nuestro tema pues el modo como buscamos a Jesús de Nazaret es decisivo para encontrar al Jesús de Nazaret que buscamos.

El capítulo presenta un segundo apartado que denominamos «cautelas críticas». En él se pretende precisar las precauciones con las que debe contar toda crítica que se realice sobre esta tercera etapa de investigación.

I. ASPECTOS METODOLÓGICOS QUE RESALTAN EN LA *THIRD QUEST*

La atención en este apartado se va a centrar en determinados aspectos metodológicos que hacen que la investigación tenga los tintes tan peculiares que presenta. Partimos del planteamiento sobre las precomprensiones de los investigadores que aparecen en esta tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico; seguidamente realizaremos un estudio sobre el uso de las fuentes historiográficas y los métodos de análisis literario empleados; finalizamos el primer apartado con los aspectos que resaltan desde el uso de los métodos provenientes de las ciencias humanas, de un modo muy especial de la antropología cultural.

1. Precomprensiones en la investigación

Por «precomprensión» entendemos las «posiciones previas» que condicionan las «afirmaciones» humanas. Dicho de otro modo: una precomprensión es,

en cuanto precomprensión, una comprensión previa al, o antes del, conocimiento adecuado o cabal de una cosa. Se supone que se trata de alguna idea, algún sentimiento o alguna creencia que forman una comprensión antes de comprender la realidad que se quiere estudiar, es decir, que determinan la comprensión que se formula. En la mayoría de los casos, las precomprensiones se asumen sin comprobación personal, esto es, no son advertidas por los investigadores. Con esto no se quiere decir que el resultado final sea falso y de ninguna manera capte la realidad, pero sí que nunca se consigue una total identificación con la misma, porque la realidad que captan está siempre mediada por el sujeto. Ahora bien, ¿es posible un conocimiento libre de precomprensiones?

1.1 Imposibilidad de la ausencia de precomprensiones

Hemos de aceptar que no existe un conocimiento puro, sino que siempre lo que vemos está mediado por la forma como nos abrimos a las cosas[1]. La pretensión de la «falta de precomprensiones de la ciencia» es absurda, si se entiende como negación de todas las precomprensiones reales. Las ciencias particulares tienen sus precomprensiones reales, sin las cuales no son posibles. Regularmente, el hombre que comienza un estudio o una investigación autónoma está marcado previamente no sólo por las precomprensiones reales necesarias, sino también por su peculiaridad innata y por las tradiciones sociales y religiosas en las que él se halla inmerso a causa de la educación, y además por sus experiencias personales de la vida[2]. Muchas cosas de éstas pueden ser un obstáculo para el hallazgo de la verdad, pero otras pueden resultar fértiles. En todo caso, una amplia ausencia de todas estas precomprensiones repercutiría muy desfavorablemente. Es ilusorio, por consiguiente, oponer una visión objetiva y desprovista de «precomprensiones» a una visión marcada por cualquier tipo de precomprensión. Como ya ha sido indicado en otras ocasiones, el verdadero problema está en saber cuál es la mejor precomprensión para comprender la realidad que se estudia[3].

Esto no quiere decir que haya que prescindir del empeño continuo por una mayor objetividad. La objetividad científica no tiene su origen en la ausencia de

1. «Ah, dice la postmodernidad: así es la vida. Lo que parece conocimiento es en realidad el reflejo de tu propio mundo, tus predisposiciones o tu mundo interior. No puedes confiar en nada; tienes que sospechar de todo» (N.T. WRIGHT, *El desafío,* 252).

2. La misma cultura de la que formamos parte nos impone ciertas precomprensiones y valores. Es nuestra cultura la que nos ha dado el respeto por la democracia, la importancia de la educación, el afán por acumular bienes de consumo. La persona no decidió tener estas precomprensiones y nunca se ha cuestionado si son buenas o correctas. Se da cuenta de sus precomprensiones cuando son cuestionadas, cuando se encuentra con alguien que no las comparte.

3. Cfr. B. SESBOUÉ, «Siguendo los pasos», 374.

precomprensiones –pues todos somos parciales–, sino en tener cuidado de no permitir que las propias precomprensiones influyan en el resultado del proceso de investigación.

Cuando abordamos el tema de la investigación sobre el Jesús histórico en la *Third Quest,* el método que se emplee no es en sí mismo ni corrosivo ni autosuficiente. Tomado como tal, el método es un instrumento; un instrumento del que, por consiguiente, es responsable el investigador que hace uso de él. Pero en todo caso, no es del método de quien se debe desconfiar ya *a priori,* sino del investigador[4]. Así, en el investigador intervienen siempre elementos de subjetividad[5] como lo pueden ser, por ejemplo, «la elección de una perspectiva», que lleva ya consigo una interpretación de la realidad[6]; y la «opción afectiva», es decir, los factores emotivos que desempeñan un papel decisivo en los juicios sobre las personas o los acontecimientos[7]. De ahí que el primer paso hacia la objetividad consista en que el investigador declare abiertamente la perspectiva que adopta y en enunciar sus presupuestos.

Esto es lo que abiertamente hace, por ejemplo, J.P. Meier[8], pero en el caso del exegeta católico no parece correcto ahondar con asepsia en las fuentes. Sobre todo si se tiene en cuenta lo que afirma la Pontificia Comisión Bíblica en el documento sobre *La interpretación de la Biblia en la Iglesia:* «Cuando abordan los textos bíblicos, los exegetas necesariamente tienen una precomprensión. En el caso de la exégesis católica, se trata de una precomprensión basada sobre certezas de fe: la Biblia es un texto inspirado por Dios y confiado a la Iglesia para suscitar la fe y guiar la vida cristiana»[9]. Ahora bien, sería injusto imaginarse que el investigador no cristiano se encuentra en este caso en una situación privilegiada en comparación con el historiador cristiano, como si aquel estuviera libre de toda precomprensión y fuera «objetivo», mientras que éste se encuentra al

4. Cfr. J.I. González Faus, *Acceso a Jesús,* 33.

5. Cfr. R. Latourelle, *A Jesús el Cristo,* 118.

6. Gadamer y Umberto Eco advierten –como quedó reflejado en el capítulo I– que la interpretación no es tanto la determinación de un sentido que pueda ser tomado como una verdad intemporal y objetiva, sino una afirmación de naturaleza histórica, es decir, determinada por un contexto que a su vez integra las interpretaciones anteriores.

7. «En ningún campo de la historia se pueden presentar los datos de una manera "bruta" y pretendidamente "objetiva", independientemente de la búsqueda de su sentido. En su manera de interpretar estos hechos, el historiador está siempre conducido por una "precomprensión". Lleva dentro un cierto sentido del hombre y del mundo; tiene un determinado código de valores; forma parte de una cultura que lo condiciona en su sentido preciso, toma posición sobre el problema de Dios, etc. En una palabra, nunca es neutral, está siempre habitado por una especie de "fe", aunque esa fe sea completamente diferente de la fe cristiana» (B. Sesboüé, *Imágenes deformadas,* 129-130).

8. J.P. Meier, *Tomo I,* p. 34. También R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús,* 20; X. Pikaza, *La nueva figura,* 6-7; G. Theissen – A. Merz, *El Jesús histórico,* 11.

9. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación,* 100-101.

menos «obstaculizado» por su fe cristiana. Ambos están habitados por una precomprensión[10].

Es cierto que la distinción entre historia y fe es necesaria a la hora de realizar la investigación sobre el Jesús histórico, pero no por ello hay que convertir la distinción en separación. De realizarse dicha separación lo único que se consigue es usar las evidencias históricas de manera forzada para que sirvan a la opinión tendenciosa en contra de lo uno o de lo otro, es decir, en contra de la historia o en contra de lo sobrenatural, como sucede con el *Jesus Seminar* y sus miembros[11]. No obstante, esta distinción resulta difícil de manejar, pues viene a coincidir con la distinción entre hecho y sentido, que se da en toda investigación histórica[12]. Hay que reconocer, entonces, que, a pesar de las declaraciones de neutralidad histórica, ésta no siempre se da. Así, por ejemplo, los investigadores del *Jesus Seminar* intentan ser objetivos en esta búsqueda del Jesús histórico, y establecen criterios que tamizan los elementos no históricos que aparecen en los documentos históricos, y los separan de los que son fiables. Además, están influidos por la declaración postmoderna que dice que la objetividad es imposible: todos miramos a través de nuestro propio prisma, que ya tiene unas opiniones y tendencias concretas, así que siempre accedemos a la información a través de la subjetividad[13]. En E.P. Sanders podemos encontrar un residuo de neopositivismo; en M.J. Borg y Horsley, un residuo de teología liberacionista; en cuanto a las relaciones con el mundo judío, E.P. Sanders judaíza demasiado a Jesús y J.D. Crossan lo desjudaíza[14].

1.2 Precomprensiones en la interpretación de Jesús de Nazaret

Hasta el momento, ninguna investigación que se ha realizado sobre el Jesús histórico ha sido capaz de aportar una imagen de Jesús que esté asegurada. Surgen siempre imágenes en contra unas de otras y yuxtapuestas unas a otras. ¿Qué es lo que sucede? Que la comprensión de Jesús viene dependiendo fundamentalmente de lo que se cree sobre Dios[15] o de lo que se piensa que es el

10. Cfr. B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 130.

11. «Si estoy en desacuerdo con Crossan, Funk y el *Jesus Seminar,* y de otro modo con Marcus Borg, no es porque pienso que se equivocan al hacer las preguntas que hacen, sino porque pienso que sus presuposiciones, métodos, argumentos y conclusiones pueden ser cuestionadas con éxito basándose en razones históricas de peso, sin apelar a *a priori* teológicos. No es suficiente, ni sería correcto, rechazar a tales escritores como un puñado de desafectos liberales o no creyentes. Es preciso que afrontemos argumentos reales sobre cuestiones reales» (N.T. WRIGHT, *El desafío de Jesús,* 39).

12. Cfr. B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 129.

13. Cfr. M. WILKINS – J.P. MORELAND, «El fenómeno», 13-17.

14. Cfr. A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 459.

15. Cfr. R. DOUGLAS, «¿Es Jesús el único camino?», 245-248; N.T. WRIGHT, *Christian Origins,* 471-476.

hombre y el mundo[16]. Esto tiene grandes consecuencias. La primera de ellas es la pretensión de eliminar los rasgos eclesiales que aparecen en la figura de Jesús; de hecho, desde sus inicios, la investigación sobre el Jesús histórico ha estado alentada por un talante antieclesial, que aún persiste[17]. En segundo lugar, las imágenes resultantes sobre Jesús más que al testimonio evangélico responden al espíritu de la época en que se realiza la investigación o a las preferencias de los investigadores[18].

Por otra parte, en la interpretación que de Jesús se haga –en la medida en que se considere a Jesús de Nazaret portador de un sentido para el hombre– van a ser decisivas las estructuras antropológicas que subyacen a todo el comportamiento humano y a su modo de estar en la realidad[19]. El funcionamiento concreto de tales estructuras antropológicas determina lo que se espera encontrar en Jesús. Es decir, en la pregunta va implícita la respuesta.

En la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico se parte de una desconexión entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe. Los investigadores que pretenden reconstruir el Jesús histórico antes de su muerte, dejan consciente y programáticamente de lado al Cristo de la fe. Desde un cierto punto de vista metodológico quizá es correcto y necesario, pero interesa también, para poder tener una visión holística de Jesús, que una vez reconstruido científicamente el Jesús histórico, se descubra su relación con el Cristo de la fe. Interesa analizar cómo los discípulos históricos de Jesús respondieron desde su fe al Jesús his-

---

16. «En efecto, para todo el que intenta presentar la figura de Jesús a sus contemporáneos está latente la tentación de proyectar en ella la propia visión del hombre y del mundo. La realidad de Jesús es tan rica que asume todo lo verdaderamente humano, por eso desde cualquier perspectiva que tenga algo de humanidad es posible encontrar en Jesús un paradigma. De ahí su inagotable atractivo. De ahí también el inevitable peligro de distorsionar su figura al ponderar sólo algunos aspectos de su personalidad» (F. VARO, «Hablar hoy», 517).

17. «The true historical Jesus should overthrow the Christ of Christian orthodoxy, the Christ of the creeds. (...) The aim of the quest of the historical Jesus is to set Jesus free, to liberate him from prevailing captivities (...), to liberate Jesus from the scriptural and creedal and experiential prisons in which we have incarcerated him» (R.W. FUNK, *Honest*, 20-21. 300).

18. «It seems inevitable that the *historical* Jesus that emerges holds much in common with the scholar who discovered him» (C.A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries*, 457).

19. Cfr. R. FABRIS, *Jesús de Nazareth*, 27-28; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, 12. «El hombre, especialmente el hombre de nuestro tiempo, está atravesado por una serie de dualidades que, si no se mantienen en equilibrio, generan una sicología esquizofrénica y, a nivel colectivo, una sociedad rota o disgregada. Todo hombre se encuentra siempre a la búsqueda de su identidad, rondando una identidad continuamente amenazada. Desde estos presupuestos todo hombre, quiéralo o no, escucha el relato de Jesús desde las carencias que interiormente le afectan. Y desde ellas interpreta, muchas veces unilateralmente, a Jesús. Ante el peligro de posibles desviaciones interesadas, deben ser explicitadas para que no se conviertan en fantasmas. Sólo así pueden ser controladas, pues en cualquier caso actúan en todo aquel que entra en contacto con Jesús» (E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave*, 40).

tórico[20]. Sin esa referencia al Jesús histórico, el Cristo de la fe es pura subjetividad y manipulación. Pero también el Jesús histórico, al margen del Cristo de la fe, se convierte en un puro dato arqueológico como tantos otros que nos llegan de la antigüedad. Da la impresión de que la exégesis dominante en la *Third Quest* evita la dimensión espiritual de los evangelios, para poder dialogar con la postmodernidad.

Todo esto nos remite a la cuestión de la historia como horizonte de revelación del sentido del misterio de Dios, que se manifestó en la historia, con particular incidencia en la teología de la cruz como lugar propio, aunque no exclusivo, de la revelación de la Trinidad[21]. Pero, por lo general, en la *Third Quest* se produce un vaciamiento de los contenidos teológicos y cristológicos del cristianismo a favor de una concentración antropológica, que resulta cristianamente posible, pero que en el fondo es arbitraria. Es lo que sucede, por ejemplo, con el *Jesus Seminar,* que, en este sentido retoma las ideas de Harnack, pero no ya en clave individualista sino socialitaria[22].

1.3 Precomprensiones respecto al concepto «Reino de Dios»[23]

Unida a la idea que se tenga del Jesús histórico y en íntima y recíproca relación, incluso fundante de la misma imagen que se tenga del Jesús histórico, está la comprensión del Reino de Dios. En función de que se piense en un Reino futuro, en un Reino presente, o en un Reino futuro y ya presente, será la imagen que se tenga de Jesús. Eliminar esta problemática temporal afirmando que el Reino es un símbolo lingüístico no parece que sea la solución acertada[24].

El *Jesus Seminar,* Crossan, Mack, Borg, parten de una comprensión del Reino de Dios como una realidad totalmente presente y accesible; eliminan del

---

20. «En el caso de Jesús, el historiador no puede alcanzar el final de su tarea sin comprometer su libertad acerca del sentido de la existencia del hombre y de Dios. Si, en tanto que historiador, no puede sacar conclusiones acerca de cuanto supera en el orden natural de los fenómenos de nuestro espacio-tiempo, en tanto que hombre, se encuentra enfrentado con una decisión: reconocer o no reconocer la intervención de Dios. El mejor pre-jucio, a condición de que sea criticado de manera correcta, ¿no es en este caso el de los primeros testigos, el de la fe?» (B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas,* 92).

21. Cfr. J. FARIAS, «El nombre de Dios», 65-67.

22. Por eso tiene sentido que nos preguntemos dos cosas: Primera, ¿existe alguna posibilidad real de comprender a Jesús de Nazaret desteologizándolo, es decir, rechazando o haciendo silencio sobre su pretensión teológica última? Segunda, ¿existe alguna posibilidad real de comprender a Jesús de Nazaret deseclesializándole, es decir, rechazando la propuesta interpretativa que hicieron los primeros testigos, creyentes y redactores de los testimonios con cuya ayuda reconstruyeron la historia de Jesús?

23. Recordemos en este momento que la *New Quest* partió en su investigación del «Hijo del hombre» y da importancia a los dichos de Jesús. Serán los teólogos posteriores, definidos como «tercera generación», quienes ponen de manifiesto la centralidad del Reino de Dios en el mensaje y predicación de Jesús (cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús,* 127-162). Desde ahí, la segunda fase de la *Third Quest* ubica como punto programático el Reino de Dios a la hora de hacer la investigación sobre el Jesús histórico.

24. Cfr. J.P. MEIER *Tomo II/1,* 297-300.

Reino anunciado por Jesús toda dimensión de futuro, atribuyendo a la comunidad cristiana primitiva la creación y apocaliptización de los dichos que afirman esa dimensión futura. Para estos investigadores, Jesús hablaba de un Reino de Dios como una posibilidad abierta y presente a todo ser humano para que viva de una forma mucho más libre y auténtica; además, es un Reino que presenta inmediatas repercusiones sociales[25].

Sin embargo hay que forzar demasiado los textos del Reino de Dios para eliminar toda referencia al futuro. Tanto Vermes[26] como Meier[27] han mostrado que a la luz del judaísmo del tiempo es innegable la dimensión futura del Reino de Dios. Ahora bien, ¿cómo hay que entender esa dimensión futura del Reino? Sanders[28] y Meier[29] piensan que se trata de un Reino venidero, por ello presentan a un Jesús apocalíptico que espera un fin del mundo cercano y se desinteresa de todo cambio social. Pero hay también quienes defienden una irrupción futura del Reino, entendida más bien como una transformación histórica que no suprime la historia y que tiene una clara voluntad de cambiar la realidad histórica. Nos referimos a Theissen[30] y a Wright[31]. Para estos autores, la religión de Jesús, centrada en el Reino de Dios, es una religión política[32]. De ahí que vean a Jesús como un «Mesías» corporativista, un profeta social, lo que no excluye que pudiese ser visto también como el profeta escatológico o definitivo.

Como se puede apreciar, lo que está en juego en el modo de entender la escatología de Jesús, y por consiguiente el Reino de Dios, es la incidencia en la

---

25. En esta línea de reflexión pueden incluirse, también, de modo general, los investigadores que hemos clasificado dentro de la primera tendencia de la segunda fase de la *Third Quest*. El discurso de una sociedad y de unas instituciones opresoras vuelve siempre de nuevo.

El hombre es confrontado ante todo con el entorno, con las estructuras, con los poderes externos. Confrontación necesaria y real, pero que, convertida en el quicio supremo para la comprensión de la vida humana, la falsifica. En este sentido, la interpretación que se hace del Reino de Dios como sociedad alternativa, establecen unas primacías muy a priorísticas.

26. Cfr. G. VERMES, *La religión de Jesús el judío*, 176-182.

27. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo II/1*, 353-472.

28. Cfr. E.P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús*, 191-210.

29. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo II/1*, 293-592.

30. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 273-314.

31. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío*, 50-52. 95.

32. «El reino de Dios no es tan espiritual como se supone a menudo. En él se come y se bebe. Está ubicado en Palestina. Allí confluyen los paganos. Sin embargo, traspasa la frontera de la muerte; los patriarcas aparecen en él como personas vivas. En este sentido, no es un "reino político", pero sí una esperanza religiosa con relevancia política. La estructura jurídica y social esperada contrasta con los elementos básicos del poder establecido. Deslegitima el reparto actual del poder y de la propiedad» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 312). «Una vez que comprendamos que el reino de Dios no era sólo cuestión de religión y ética, sino de escatología y política, y de la teología que mantiene unidas todas estas realidades, se puede demostrar que algunos de los prolongados debates académicos son irrelevantes» (N.T. WRIGHT, *El desafío*, 95).

Así lo explica también R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 12-17.

historia del proyecto de Jesús y, por lo tanto, cómo han de relacionarse con la realidad sus seguidores al asumir ese mismo proyecto[33].

Todo intento de investigar la vida y el mensaje de Jesús nos pone ante una serie de precomprensiones, es decir, de cuestiones previas y radicales, en las que se decide todo el contenido posterior. Junto a esta realidad hay que añadir, por una parte, la naturaleza de las fuentes a través de las cuales tenemos acceso a Jesús y, por otra parte, la especificidad del hecho de Jesús. Veámos, pues, ahora el modo como la *Third Quest* trata tanto las fuentes como la persona de Jesús en función de los métodos utilizados.

2. Sobre las fuentes y su uso literario

A diferencia de la historiografía de los siglos XIX y XX, caracterizada por las dudas sobre la existencia real de Jesús de Nazaret, la historiografía actual se manifiesta unánime en reconocer su existencia histórica y en asegurar un núcleo sólido que permanece invariable por encima de discusiones siempre abiertas. Sin embargo, no disponemos de un acceso inmediato ni a la persona ni al pensamiento de Jesús: no nos ha legado ningún documento que proceda directamente de él. La mediación de los testimonios históricos ofrece, pues, un acceso indirecto. Son, por consiguiente, testimonios secundarios procedentes de personas falibles y han de examinarse críticamente según las normas de la ciencia histórica. Además, deben ser interpretados a la luz de un relativismo histórico que es consciente de que todo está en correlación con otras cosas, es decir, todo tiene analogías[34]. No obstante, los historiadores disponen sobre la vida de Jesús de una documentación histórica mucho más abundante y cercana al acontecimiento histórico que sobre la vida de cualquier otro personaje de la antigüedad[35].

2.1 Panorámica historiográfica sobre Jesús de Nazaret

El acceso que tenemos a Jesús viene, pues, mediatizado por cuatro tipos de fuentes documentales[36], según provengan del Nuevo Testamento, de la literatu-

33. Cfr. ID., «Estado actual», 461-462.

34. Cfr. M. KARRER, *Jesucristo,* 257; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 30.

35. Cfr. D. MARGUERAT, «Jésus de l'histoire», 597.

36. Ya dijimos que uno de los elemenos que han posibilitado el surgimiento de la *Third Quest* ha sido la publicación de cientos de documentos judíos y cristianos, descubiertos a partir de los años cuarenta. Tanto los unos como los otros han contribuido a conocer mejor la compleja historia del judaísmo en el período que surgió Jesús y el cristianismo primitivo. Nos referimos, por una parte, a la literatura apócrifa judía puesta de relieve con los descubrimientos de los manuscritos de Qumrán; por otra parte, encontramos los escritos de Nag Hammadi, pertenecientes, probablemente, a una comunidad gnóstica cristiana.

ra cristiana extra-canónica, de la literatura judía o de la historiografía romana[37]. En función de la precomprensión que se tenga del Reino de Dios se hará uso preferente de unas fuentes o de otras. Por eso, en la cuestión metodológica de la selección de las fuentes encontramos, en buena medida, otra clave de las discusiones y divergencias en la *Third Quest*. No nos centramos en una descripción de las fuentes, sino en remarcar cómo son usadas, cosa que las hace peculiares en esta tercera etapa de la investigación sobre el Jesús histórico[38].

2.1.1 Las fuentes documentales del Nuevo Testamento

Las fuentes documentales del Nuevo Testamento, especialmente los evangelios, son prolíficos en datos sobre el nacimiento, predicación, muerte y resurrección de Jesús. Los autores de la segunda fase de la *Third Quest*, de un modo especial los de tendencia escatológica, han puesto de manifiesto que los evangelios son una base bastante fiable, a la vez que compleja desde el punto de vista metodológico[39], para poder acceder a partir de ellos al Jesús histórico. No hay razón para un escepticismo sistemático que nos lleve a asumir *a priori* que todos los hechos y dichos de los evangelios son inauténticos[40]. Fuera de los evangelios, el resto de escritos del Nuevo Testamento presta poca atención a las palabras y hechos de Jesús anteriores a la resurrección[41].

---

37. La división de las fuentes puede variar. Unos prefieren distinguir entre fuentes no cristianas y fuentes cristianas (cfr. J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 61-62); otros, entre fuentes que hablan directamente de Jesús y fuentes que ayudan a ilustrar el ambiente histórico, cultural, social y religioso de Palestina en el siglo I (cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 232-234). Nosotros, para un más claro perfil del uso de las distintas fuentes, preferimos clasificar en esos cuatro bloques expuestos en el texto, tratándose, los dos primeros grupos de fuentes cristianas, y los dos restantes, fuentes no cristianas.

38. Para un desarrollo pormenorizado de las fuentes de información puede verse: G. BARBAGLIO, *Jesús*, 41-83; J.P. MEIER, *Tomo I*, 65-182; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 61-70; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental*, 361-372; A. PUIG I TÀRRECH, *Jesús*, 25-67; E.P. SANDERS, *La figura*, 73-100; J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret*, 49-68; G. THEISSEN, *La sombra del Galileo*, 263-271; G. THEISSEN –A. MERZ, *El Jesús histórico*, 35-110.

39. Aún bajo el perfil de la crítica histórica, las fuentes evangélicas son fuentes difíciles; para reconstruir al Jesús histórico deben ser estudiadas usando métodos rigurosos y una rigurosa criteriología, como para cada documento histórico de la antigüedad, sabiendo, por otro lado, que el Jesús histórico narrado en los evangelios está iluminado por la luz de la Pascua. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 234.

40. Cfr. M. LOWE, «The Critical», 693-721.

41. Cfr. H.C. KEE, «¿Qué podemos saber...?», 35-45. Para J.P. Meier, las únicas fuentes verdaderamente fiables son sólo los cuatro evangelios canónicos. Fuera de ellos se puede encontrar cualquier dicho de Jesús, diseminado en la literatura restante del Nuevo Testamento; por lo que respecta a las fuentes profanas y los evangelios apócrifos, no aportan nada verdaderamente nuevo; parecen utiles en cuanto confirman indirectamente lo que se dice ya en los evangelios o en la historia de la Iglesia del siglo I y II. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo I*, 65-182, especialmente aquí y como recapitulación de su aportación sobre las fuentes, las pp. 158-160. La misma postura de Meier sostienen G. BARBAGLIO, *Jesús*, 78; M. KARRER, *Jesucristo*, 263; CH. PERROT, *Jesús y la historia*, 21-24; E.P. SANDERS, *La figura*, 88-89.

Las fuentes documentales a las que nos referimos se engloban en cuatro grupos distintos: los escritos de Pablo, los evangelios sinópticos, la hipotética «Fuente de los logia» o «Documento Q» y el evangelio de Juan[42]. Es claro que todos los textos evangélicos, lo mismo que los del resto del Nuevo Testamento, están contados desde la revelación pascual[43] y reflejan la situación e intereses de los grupos cristianos surgidos con ella, bien diferentes en gran medida de la situación y problemática de la misión de Jesús[44]. Pero no deja de ser cierto que, al colocar los hechos y dichos de Jesús en el contexto de la época, se muestra en muchos casos la coherencia histórica del relato evangélico que permite creer en la posibilidad de reconstruir desde el punto de vista histórico las coordenadas del ministerio terrestre de Jesús y dibujar, al menos, las grandes actitudes que caracterizaron su persona[45]. Es decir, aunque los textos evangélicos presentan un talante etiológico, esto es, de justificación y explicación de los grupos cristianos que los transmiten, no dejan de presentarnos la misión del propio Jesús, pues, según los evangelios, el origen del movimiento cristiano está en la misión del mismo Jesús antes de su muerte.

Ahora bien, el interés histórico de los evangelios tiene un límite: de ellos no se puede deducir una descripción coherente de la vida de Jesús, desde su nacimiento hasta su muerte. Es decir, no se puede desde ellos elaborar una biografía de Jesús. La atención de los evangelios se dirige, más bien, hacia la misión de Jesús, hacia su actividad pública, desde que él fue bautizado por

---

42. Cfr. D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 29-30; J.P. MEIER, *Tomo I*, 65-78.

43. «El factor que seguramente plasmó más eficazmente los evangelios es la fe en la resurrección de Jesús de entre los muertos. Es verdad que el acontecimiento de Pascua no fue lo primero en fundamentar la formación de tradición. Sospechamos que la formación de tradición comenzó ya por lo que respecta a la actividad del Jesús prepascual; que Jesús inculcó ya a sus discípulos su doctrina o los elementos de la misión por la que Jesús envió a sus discípulos a predicar. Ahora bien, a la proclamación cristiana no se llegó sino después de Pascua, cuando se transmitieron las enseñanzas de Jesús, transmisión que se hizo de tal manera que a él mismo se le incluyó en su propia predicación, y de esta manera se dio el paso tan importante de que el proclamador se convirtiera en lo proclamado. Este paso llevó consigo el que el Jesús terreno fuera contemplado a la luz de Pascua, y el que se trasfirieran a Jesús de Nazaret rasgos majestuosos del *Kyrios* exaltado» (J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*, 32-33). Véase, además, J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 119-120; E.P. SANDERS, *La figura*, 81-100.

44. Cfr. A. DEL AGUA PÉREZ, «Jesús histórico», 54; R. MARTIN, *The Elusive Messiah*, 19-25; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 16-17.

45. Sin desconocer la diversidad del discurso propio de cada uno de los evangelistas, queda uno sorprendido de tantos incisos, aparentemente anodinos, en los que, mediante pinceladas sucesivas y sin que lo parezca, se dibuja la «singularidad de un rostro». Se trata siempre de Aquel a quien las comunidades cristianas, en la segunda mitad del primer siglo, reconocían como su único Señor y al que, sin embargo, presentaban con los rasgos peculiares de cualquier hombre: come, bebe, se cansa, duerme. Era la forma de atestiguar que el Señor resucitado que animaba sus vidas no era para estas comunidades nada parecido a una sombra. En los evangelios no hay sitio para un Jesús que no sea verdaderamente hombre. Cfr. R. LUNEAU, *Jesús, el hombre*, 14-16.

Juan hasta la cruz. Y desde ahí, siguiendo las rutas del Nuevo Testamento, descubrimos –en numerosas variaciones– cómo armonizan las percepciones de la actividad terrena de Jesús, cómo el Resucitado no es otro que el Jesús terreno, y cómo el Jesús terreno, a pesar de su autoridad, es el Jesús humillado en el sufrimiento[46].

2.1.1.1 El «Documento Q»

Incluimos en este apartado el «Documento Q» dado que, aunque no es una obra canónica[47], sí se trata de un «hipotético» documento base –junto al Evangelio de Marcos– para los evangelios de Mateo y Lucas. «Q» es una antigua colección de dichos de Jesús que fue descubierta en la primera mitad del siglo XIX, y a lo largo de los últimos cincuenta años no ha dejado de estudiarse desde distintos puntos de vista, sobre todo en los países anglosajones. La hipótesis plantea que este antiguo documento cristiano figura escondido en el texto del evangelio de Mateo y Lucas. Por ello, ha sido descubierto por quienes estudiaban pacientemente las relaciones de dependencia literaria entre los evangelios[48]. Esto ha hecho que el contenido y la forma de Q hayan ido descubriéndose paulatinamente a medida que avanzaba la investigación sobre la tradición evangélica y se aplicaban nuevos métodos a su estudio. En este proceso es posible distinguir tres fases, que revelan tres formas distintas, aunque complementarias, de entender esta antigua colección de dichos y anécdotas de Jesús[49]. Primero se descubrió su existencia al comprobar que tanto Mateo como Lucas habían utilizado otra fuente común además del Evangelio de Marcos. Luego se observó que se trataba de una documento que podía ser estudiado como tal desde diver-

---

46. Cfr. M. KARRER, *Jesucristo,* 478-479; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 19-20; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 31-32.

47. Sobre la formación del canon véase V. MANUCCI, *Bibbia,* 189-234; A. PAUL, *La Inspiración,* 39-51; PONTIFICA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación,* 86-88.

48. G. Theissen presenta el Documento Q en el contexto del nacimiento de los evangelios. Cfr. G. THEISSEN, *Colorido local,* 225-258. Véanse, también, G. BARBAGLIO, *Jesús,* 64-71, donde hace referencia, además, a las fuentes propias de Lucas y Mateo; y A. VARGAS-MACHUCA, «La llamada fuente Q», 63-94, donde realiza un estudio amplio de la «teoría de las dos fuentes», de la existencia y características del Documento Q. Una breve síntesis se puede encontrar también en M. GARCÍA MUÑOZ, «Breve historia», 5-14.

«Es cierto que la Fuente Q sólo puede reconstruirse aproximativamente con los procedimientos de la crítica literaria, como una hipótesis probable o muy probable. (...) Suponiendo suficientemente aceptado que se trata de *un documento en griego,* se ha estudiado (...) con mayor intensidad, la redacción y tradición de la Fuente Q, su teología y su función en el cristianismo primitivo. Es obvio que, si en el caso de los evangelios completos que nos han llegado documentalmente hay diversas interpretaciones, esta variedad hermenéutica será aún mayor en el caso de la Fuente Q» (A. VARGAS-MACHUCA, «Composición y redacción», 16).

49. Cfr. S. GUIJARRO, *Dichos primitivos,* 11-21.

sos puntos de vista. Y finalmente, gracias a un paciente trabajo de análisis, se ha podido reconstruir su texto, aunque sea de forma aproximada[50].

Para buena parte de los autores de la *Third Quest,* especialmente para los de la primera fase, Q es la fuente privilegiada, si no única, para conocer históricamente a Jesús. En el *Jesus Seminar* sienta cátedra la obra de Kloppenborg[51], para quien hay que distinguir fundamentalmente dos estratos en la fuente Q: el primero presenta un Jesús sapiencial y contracultural, que ya contaba con encontrar una oposición a su misión; el segundo tiene una teología apocalíptica y un carácter mucho más amenazador[52]. Así se explica que la mayoría de los autores del *Jesus Seminar* entiendan el Reino de Dios como presente, socialmente crítico, pero del que se elimina toda dimensión futura; en consecuencia presentan la imagen de un Jesús maestro sapiencial.

Uno de los que ha ido más lejos apoyándose en la hipotética estratigrafía de Q ha sido B.L. Mack. Da por buenas las etapas o estratos señalados por Kloppenborg para apoyarse decididamente en el estrato sapiencial y estudiar la «comundiad de Q», que según Mack es la comunidad primitiva de los se-

---

50. Se trata de la obra de J.M. ROBINSON – P. HOFFMANN – J. S. KLOPPENBORG, *The Critical Edition of Q. Synopsis includying the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas,* Lovaina 2000 (la edición abreviada es *The Sayings Gospel Q in Greek and English* del año 2001; y la traducción española: *El Documento Q en griego y en español,* Salamanca 2002; esta obra en español quiere servir para los estudiosos de todas las tendencias y por ello no ha presupuesto ninguna teoría particular sobre la estratificación del texto de Q). La obra es el resultado de los trabajos realizados por un grupo internacional de expertos que, desde 1983, viene reuniéndose periódicamente bajo la denominación de *International Q Project* (IQP) para poner en común sus investigaciones sobre la reconstrucción del texto de Q. Su detallado y perspicaz análisis y evaluación de cada versículo y de cada palabra de Q, así como el conjunto de la obra, constituirán un punto de obligada referencia para los estudiosos sobre este documento.

Como se aprecia por los títulos de las versiones resumidas tanto en inglés como en español, hay una distinta precisión terminológica a la hora de denominar a Q «Documento» o «*Gospel*» (Evangelio). Esto pone de relieve que está en juego la genuina noción de «Evangelio», la distinción entre evangelios canónicos y apócrifos, y el valor de los «evangelios apócrifos» para la reconstrucción del Jesús histórico y de los orígenes del cristianismo. Cuando se hayan resuelto estas cuestiones se podrá decidir si es adecuada la denominación «*El Evangelio* de los Dichos Q» o si es más exacto seguir hablando de «Documento Q» o «*Fuente Q* de los dichos». Cfr. A. VARGAS-MACHUCA, «Composición y redacción», 24. Una respuesta a esta cuestión la da S. Guijarro, para quien Q debería ser denominada «Proto-evangelio de dichos Q» (S. GUIJARRO, «¿Fuente Q?», 36).

51. La obra en la que recoge todo lo dicho sobre Q y sus publicaciones anteriores, en la llamada «trayectoria norteamericana», juntamente con H. Koester y C.M. Tuckett, es J.S. KLOPPENBORG, *Excavating Q: The History and Setting of the Sayings Gospel,* Edimburgo – Minneapolis 2000.

52. A. Vargas-Machuca considera que el estrato «sapiencial» no resulta tan evidente: «Si persistimos en llamar a las Bienaventuranzas, por ejemplo, dichos "sapienciales", tal vez el término "sapiencial" se aplique en un sentido tan amplio que sirva de poco. Si mantenemos una definición más estricta de lo sapiencial, entonces tal vez Q sea menos "sapiencial" de lo que algunos han pretendido y haya que contentarse con la denominación más genérica de "colección de dichos"» (A. VARGAS-MACHUCA, *Composición y redacción,* 20-21, la cita en p. 21).

guidores de Jesús, pero muy distinta de la que se describe en el Nuevo Testamento[53]. El contenido de Q estaría formado por un conjunto de aforismos de «notable parecido con el lenguaje característico de la tradición griega de la filosofía cínica»[54].

J.D. Crossan se sitúa también en esta línea de interpretación. Él opta por considerar a Q como «evangelio»[55], da por buena la estratigrafía de Q propuesta por Kloppenborg, y la compara con la supuesta estratigrafía del *Evangelio de Tomás*. Se hace eco de los presuntos rasgos de «predicador cínico» del Jesús histórico y de la figura que presentan los estratos primitivos de Q, pero matiza que se trata de una comparación ilustrativa. No le interesa a Crossan un posible vínculo histórico y real entre Jesús y su movimiento y la filosofía popular cínica[56]. Y reformula la tradición de los «dichos de Jesús» y la del «kerigma de la pasión-resurrección» como las dos tradiciones de la vida y de la muerte de Jesús[57]. Ofrece una síntesis integradora considerando que Q tiene, también, una teología del «sufrimiento y muerte» de Jesús. Lo que sucede, según Crossan, es que estamos tan acostumbrados al relato marcando de la pasión-resurrección que nos resulta imposible imaginarnos un modo alternativo de describir o teologizar sobre la Tradición de la muerte. Pero el «Evangelio Q» nos fuerza a imaginar esa teología alternativa[58]. La muerte de Jesús no tendría, entonces, un significado salvífico, sino que habría sido la muerte del profeta-justo perseguido y vindicado, que enlaza con la reflexión sapiencial y deuteronomística del Antiguo Testamento[59].

2.1.2 Literatura cristiana extra-canónica: los evangelios apócrifos

Bajo este epígrafe agrupamos la masa de escritos escalonados entre el siglo II y el IV, cuyo punto común es el de no haber sido conservados por la Iglesia en el momento en el que ésta cierra el canon de sus escrituras normativas. Tales documentos, llamados también «apócrifos», nos han llegado bajo forma de fragmentos y de escritos integrales: evangelios, actas de los apóstoles, apocalipsis o

---

53. Cfr. B.L. MACK, *El evangelio perdido*, 14-15. Nótese que en el título mismo de su libro ya cataloga como «Evangelio» a Q.

54. Cfr. ID., *El evangelio perdido*, 55.

55. Cfr. J.D. CROSSAN, *El nacimiento del cristianismo*, 110.

56. Cfr. ID., *El nacimiento del cristianismo*, 334.

57. Cfr. ID., *El nacimiento del cristianismo*, 408.

58. Cfr. ID., *El nacimiento del cristianismo*, 503.

59. «No debe resultar tan extraño este enfoque de Q cuando, por ejemplo, los discursos misionales de los Hechos de los Apóstoles tampoco insisten en el aspecto salvífico y expiatorio de la muerte de Jesús, sino más bien en el de la exaltación y vindicación del justo después del sufrimiento y la muerte» (A. VARGAS-MACHUCA, «Composición y redacción», 26).

libros de enseñanzas[60]. Todos los textos que nos han llegado están fuertemente marcados por el exasperado conflicto entre la Iglesia y la Sinagoga después de la segunda guerra judía del año 135.

En general las narraciones de los evangelios apócrifos que conservamos son poco verosímiles y con frecuencia aceptan corrientes filosóficas sin mucho discernimiento[61]. Suelen distribuirse en tres bloques: a) los semejantes a los sinópticos; b) los de la infancia de Jesús, que amplían las narraciones de Mateo y Lucas; c) los gnósticos, entre los cuales los más conocidos son los contenidos en los manuscritos de Nag Hammadi. Pero el problema que aparece está en si se considera o no que haya tradiciones sobre Jesús en algunos apócrifos que sean independientes y, eventualmente, más antiguas que las transmitidas en los textos canónicos. La respuesta que se dé tiene repercusiones en la investigación histórica sobre Jesús.

El *Evangelio de Tomás* es el más fructuoso para la búsqueda del Jesús histórico ya que puede aportar tradiciones de valor para el conocimiento de la enseñanza de Jesús[62]. Fue compuesto hacia el año 170, es de origen copto y ha reunido una serie de datos de Jesús comentados en sentido espiritualizante. No contiene relatos de hechos de Jesús, sino únicamente palabras, sentencias y discursos, hasta un total de 114, que reflejan una relación con los evangelios sinópticos[63]. Sin embargo, la cuarta parte del evangelio consiste en creaciones litera-

---

60. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús*, 71-78; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 30; F. VARO, «Hablar hoy», 504-505, especialmente la nota a pie de página n. 26; E.M. YAMAUCHI, «Evidencias», 297-305.

Etimológicamente «apócrifo» significa: algo secreto, apartado y designa un escrito inauténtico, es decir, falsamente atribuido a un autor, cuyo verdadero compositor permanece escondido. En el uso eclesial, el término está relacionado con el canon bíblico.

61. El pueblo sencillo de las primitivas comunidades cristianas ardía en deseos de saber cosas nuevas relativas a la persona de Cristo, a su vida, a su mensaje. No es extraño que se dejasen encandilar por relatos fantásticos y por halagadoras leyendas, refrendadas a veces por el testimonio de los que se decían testigos de la vida de Cristo. Pero a la ingenuidad del pueblo crédulo se añadió la astucia de los herejes. Al socaire de la autoridad apostólica no se amparaban ya solamente encantadoras leyendas acerca de los misterios de la vida de Jesús, sino tendencias doctrinales gnósticas, docéticas, maniqueas. Junto a esto hay que añadir que los evangelios apócrifos tienen un valor histórico indirecto: son testigos de la Tradición eclesial. Sin embargo, no aportan ningún dato a la revelación y no admiten comparación alguna a la riqueza espiritual, rectitud moral e incluso belleza formal con los evangelios canónicos.

Los textos de los evangelios apócrifos pueden encontrarse en A. DE SANTOS OTERO, *Los evangelios Apócrifos*, Madrid 1996. Y una buena presentación de esta literatura apócrifa la encontramos en A. PIÑERO «Los Evangelios apócrifos», 367-454.

62. Un buen estudio y traducción en español sobre este evangelio lo tenemos en R. TREVIJANO, *Estudios sobre el evangelio de Tomás*, Madrid 1997.

63. Es una cuestión debatida si el *Evangelio de Tomás* representa un filón autónomo contrapuesto a los evangelios sinópticos y a Juan, o más bien, al contrario, si depende literariamente de uno de ellos. En opinión de D. Marguerat, la decisión ha de venir caso por caso; en su conjunto, sin embargo, el texto ofrece la fisonomía de una reinterpretación, en el siglo II, de la tradición de la que han surgido precedentemente los evangelios sinópticos. Cfr. D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 30.

rias que reflejan un contexto gnóstico. Rafael Aguirre advierte que aceptar que en este evangelio haya dichos que sean independientes y primitivos no quiere decir que haya que afirmar su prioridad e independencia total con respecto a los sinópticos y Juan[64]. La gran aportación del *Evangelio de Tomás* consiste en confirmar que las palabras de Jesús se transmitieron con enorme fidelidad en diversos ambientes.

Por otra parte, encontramos textos de muy dudoso valor histórico para conocer a Jesús, a lo sumo sus informaciones son de poca relevancia. Nos referimos a textos como: *Evangelio de Pedro,* redactado entre el año 100 y el 150, y del que poseemos un largo fragmento que contiene la crucifixión y la resurrección de Jesús; desde este texto anterior se reconstruye un hipotético *Evangelio de la Cruz,* que es presentado como la fuente de los relatos de la pasión de todos los evangelios canónicos[65]; *Evangelio de Santiago,* redactado entre el año 150 y el 200, y que refiere la infancia de María y el nacimiento de Jesús haciendo recurso generosamente a la ficción teológica; *Evangelio secreto de Marcos,* que va incorporado a una carta de Clemente de Alejandría[66]. A estos textos habría que añadir, entre otros, el *Evangelio de Felipe* y el *Evangelio de los Hebreos.* Todas estas obras, que como hemos dicho, son de dudoso valor histórico para la investigación sobre Jesús, tienen, sin embargo, un gran interés para el conocimiento de la tradición cristiana y de la Iglesia primitiva.

Los autores de la *Third Quest* dan un valor desigual a los apócrifos. Así, por ejemplo, J.P. Meier considera como únicas fuentes fiables los cuatro evangelios canónicos[67]; pero, por el contrario, el *Jesus Seminar* y las obras siguientes de sus miembros más destacados (de modo especial Crossan) han intentado poner a un mismo nivel que los evangelios canónicos –y más aún dándole mayor importancia– el *Evangelio de Tomás* y el *Evangelio de Pedro*[68], al considerarlos

64. Cfr. R. AGUIRRE, «Estado actual», 449.

65. «La reconstrucción de este *Evangelio de la Cruz* a partir del actual evangelio de Pedro es muy discutible, y más discutible aún atribuirle un carácter primitivo, cuando en él son claros algunos rasgos fantasiosos y secundarios. Es inaceptable que se niegue todo valor histórico a los relatos canónicos de la pasión, sin someterlos siquiera a un examen crítico y sin considerar las investigaciones recientes, y que se acepte basarse en un texto reconstruido muy hipotéticamente» (R. AGUIRRE, «Estado actual», 449).

66. Cfr. A. PIÑERO, «Los evangelios apócrifos», 407-411. «Debemos hacer caso omiso, por haber sido editado en condiciones dudosas y por ser secundario en cuanto a su contenido, del fragmento localmente popular de un "Evangelio secreto de Marcos" (que supuestamente procede del monasterio del Sinaí) con una singular escena de la atención cariñosa que Jesús presta a un resucitado» (M. KARRER, *Jesucristo,* 262).

67. J.P. Meier comenta los *agrapha* y los evangelios apócrifos en J.P. MEIER, *Tomo I,* 131-182.

68. Un ejemplo crítico de las contradicciones existentes en la investigación de Crossan a la hora de centrarse en el *Evangelio de Pedro* lo realiza J.P. MEIER, *Tomo I,* 135-138.

tan válidos como los canónicos para recuperar los dichos del Jesús histórico. Una posición intermedia que lleva a incluir en la investigación todas las fuentes posibles, canónicas y extracanónicas, la sostiene Theissen[69].

La pretensión de algunos autores recientes de considerar ese material apócrifo reflejo de la auténtica tradición del Jesús histórico se funda en una serie de apriorismos, entre otros la datación temprana de textos que encajan mejor en la trayectoria literaria del siglo II[70]. Una muestra de esto la presenta el *Jesus Seminar* o Crossan, quien –influenciado por la obra de H. Koester, difundida por E. Pagels[71]– considera que hay una serie de textos extracanónicos que son muy antiguos, y algunos independientes de los canónicos: sitúa en torno a los años 50 el *Evangelio Egerton,* el *Papiro Oxirrinco 1224,* el *Evangelio de los Hebreos,* el *Evangelio de la Cruz* y un primer estrato del *Evangelio de Tomás*. Un poco posteriores –en torno al año 70– serían, según Crossan, el *Evangelio de los Egipcios* y el *Evangelio secreto de Marcos*[72]. Se trata de opiniones muy discutidas, en algunos casos abiertamente inverosímiles dados, por ejemplo, los errores en la datación, pero que sirven de soporte para justificar la precomprensión del investigador.

No deja de llamar la atención que investigadores de la *Third Quest,* como lo pueden ser Crossan, Mack, Fiorenza, Horsley, Kaylor, pretendan valorar lo que de judío hay en Jesús y, en dirección opuesta, revalorizan el *Evangelio de Tomás,* que desemboca en un Jesús «gnóstico» o casi puramente sapiencial, que hace que lo judío de Jesús desaparezca o se reduzca a unos mínimos[73].

2.1.3 La literatura judía

Tratamos ahora en dos bloques documentos diferentes entre sí: en primer lugar, los documentos de Qumrán y los textos rabínicos; en segundo lugar, los escritos de Filón de Alejandría y los de Flavio Josefo[74].

2.1.3.1 Documentos de Qumrán y textos rabínicos

Estas dos colecciones son muy distintas; sin embargo, tienen algo en común: no fueron hechas para publicarse. En el caso de Qumrán, se trata de una secta reformista con acceso estrictamente controlado. En el segundo caso, entre los rabinos se coloca el acento en la tradición oral y, por ende, en la relación maestro-discípulo.

---

69. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 79-80.
70. Cfr. R. TREVIJANO, *La Biblia,* 381.
71. Cfr. E. PAGELS, *Los evangelios gnósticos,* 15.
72. Cfr. J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 489-495.
73. Cfr. A. DEL AGUA PÉREZ, «Jesús histórico», 59; A. PRAGASAM, «La búsqueda», 114-115.
74. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo I,* 112-118; a Flavio Josefo dedica las páginas 79-108.

Pero, igual que no se puede leer el Nuevo Testamento sin referirlo al Antiguo, tampoco es ya posible descubrir a Jesús sino en el contexto donde nació, creció, ejerció su ministerio, murió y resucitó. Negar las influencias de su entorno religioso equivaldría a minar las bases mismas de la fe cristiana. Y desde este planteamiento tenemos que reconocer lo que el cristianismo debe a su época, y en concreto al medio qumránico[75]. Ni Jesús ni sus discípulos habrían sido lo que han sido sin el poderoso movimiento escatológico de renovación en el que fueron sumergidos. No obstante, aunque se han señalado muchos paralelos lingüísticos entre los rollos del Mar Muerto y el Nuevo Testamento, no se ha encontrado –hasta el momento– ninguna relación directa entre esos textos y Jesús[76].

Por lo que respecta a la tradición rabínica, la Torá comprende tanto el texto escrito como la tradición oral, los dos pilares de lo que son el Pentateuco y la *Misna* respectivamente. Esta última, constituida por una colección de enseñanzas de los sabios de Israel durante el primer siglo de la era cristiana, no contiene mención alguna de Jesús. Las producciones posteriores (Talmud de Jerusalén y Talmud de Babilonia) presentan algunas anotaciones polémicas contra el Nazareno, esencialmente entran a poner en duda la afirmación del nacimiento virginal[77].

2.1.3.2 Filón de Alejandría y Flavio Josefo

Las vidas de Filón y Josefo se extienden a lo largo del primer siglo de la era cristiana. El primero era filósofo, el segundo historiador; pero ambos buscaban difundir el conocimiento público de la Escritura, debidamente provista de comentarios. Ambos eran autores importantes y personas bien conocidas.

Filón murió sobre el año 45 d.C. Este filósofo es importante porque arroja luz sobre ciertos modos de pensar y pudo servir de ayuda en la interpretación del desarrollo del cristianismo. Como escritor helenístico judío ayuda más bien a entender que el judaísmo no era una entidad clara y definible[78].

---

75. Cfr. J. TAYLOR, *¿De dónde viene el cristianismo?*, 29-30.

76. Cfr. D.J. HARRINGTON, «Jesús», 39-45; I. KNOHL, *El mesías antes de Jesús*, 21; J.P. MEIER, *Tomo I*, 112-114; G. THEISSEN –A. MERZ, *El Jesús histórico*, 175-176; E.M. YAMAUCHI, «Evidencias», 282-287.

77. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús*, 52-54; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 27; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 95-97. Un comentario a dos noticias sobre Jesús que ofrece el *Talmud* lo presenta J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 65-66: «Estas dos noticias del Talmud se pueden considerar tannaíticas, esto es, anteriores a la Misná y son importantes desde el punto de vista histórico, pues dan por probada la existencia de Jesús, aunque interpreten su actividad como obra de magia y su misión como la de un seductor y agitador» (p. 66). También E.M. YAMAUCHI, «Evidencias», 291-292.

78. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo I*, 112-113; J. TAYLOR, *¿De dónde?*, 31-32.

El primer escritor no cristiano que se refiere a Jesús de Nazaret es el historiador Flavio Josefo[79] (37/38 d.C. – después del año 100). En sus obras da noticias sobre Herodes y su dinastía, los procuradores de Judea, incluido Poncio Pilato[80], los esenios y Juan Bautista, y cuenta las peripecias del pueblo judío durante los dos últimos siglos de su existencia como nación, reflejando el ambiente judío en el que surgió el cristianismo. En dos pasajes de su obra *Antiquitates Iudaicae,* su historia universal del pueblo judío, nos habla de Jesús de Nazaret. El primero de estos pasajes (*Antiquitates Iudaicae* 18, 63s.) es conocido como *«Testimonium Flavianum»*. Se trata de un pasaje (discutido en la crítica textual) que habla de Jesús como de una figura destacada. No obstante, el texto está refundido en sentido cristiano. Pero en época reciente van ganando terreno los intentos por reconstruir un texto original neutro[81]. Aunque las objeciones prohíben basarse demasiado en el texto, sigue siendo de interés porque confirma, con más precisión respecto a los historiadores romanos, muchos datos biográficos esenciales sobre Jesús: el vínculo con Pilato, la naturaleza de la condena, la actividad taumatúrgica, la enseñanza, la formación de un grupo en torno a su persona y el papel jugado en su condena por los judíos notables.

El segundo texto (*Antiquitate Iudaicae* 20, 200) consta con alguna seguridad que procede de Flavio Josefo; de hecho, la mayor parte de los investigadores aceptan su autenticidad[82]. El pasaje hace referencia a la condena y lapidación de Santiago y otros por trasgresión de la ley; la pena fue impuesta por el sanedrín, que presidía el sumo sacerdote Anás el año 62. Flavio Josefo presenta a Santiago como «hermano de Jesús, llamado Cristo».

2.1.4 La historiografía romana

El resultado de la búsqueda documental sobre Jesús de Nazaret en las fuentes historiográficas romanas es decepcionante. Para los historiadores romanos de los dos primeros siglos de nuestra era[83], Plinio el Joven, Tácito, Suetonio,

---

79. Sobre él y sus escritos puede verse G. BARBAGLIO, *Jesús,* 50-52; J.P. MEIER, *Tomo I,* 79-108; J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 62-65; E.P. SANDERS, *La figura,* 74-75; J. TAYLOR, *¿De dónde?,* 32-33; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 84-95. E.M. YAMAUCHI, «Evidencias», 287-290.

80. «Josefo y Filón, hondamente interesados por la historia palestinense, hablan de Pilato con amplitud y en términos muy poco lisonjeros. Los evangelios coinciden con Josefo y Filón en las fechas de Pilato, pero discrepan respecto a su carácter» (E.P. SANDERS, *La figura,* 75).

81. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 52; J.P. MEIER, *Tomo I,* 82-92; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 86-95.

82. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo I,* 80-82; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 85-86.

83. Para el estudio de las obras de estos historiadores romanos del siglo II, remitimos a G. BARBAGLIO, *Jesús,* 45-50; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 26-27; J.P. MEIER, *Tomo I,* 109-112: «Con Josefo y Tácito agotamos los primitivos testimonios independientes de la existencia, ministerio, muerte y progresiva influencia de Jesús. A menudo son mencionados Suetonio, Plinio el Joven y

Dión Casio y Talo, Jesús no tenía ninguna importancia. Por el contrario, sí señalan la fe de los primeros cristianos por los desórdenes que provoca. En todo caso, las noticias de los historiadores romanos sobre los cristianos confirman la existencia histórica de Jesús, su muerte bajo Poncio Pilato y el auge del cristianismo, que debe su nombre a Jesús a quien llamaban Cristo. Así pues, colocan a Jesús como un personaje de la historia, de quien en ningún momento de la historiografía romana se duda de su existencia. Se le une a Tiberio y a Pilato, mencionando su suplicio y haciendo de su muerte una cuestión relevante para la jurisdicción romana.

En conclusión, hay escasez de noticias sobre Jesús de Nazaret. La fuente literaria más fiable de la que disponemos sigue siendo el Nuevo Testamento. La numerosa cantidad de descubrimientos arqueológicos que han ampliado las fuentes literarias ha ayudado más a conocer el entorno del Nuevo Testamento, es decir, el contexto cultural e histórico del siglo I de nuestra era, que a Jesús de Nazaret. Aún así, los escritos que contiene el Nuevo Testamento están mediatizados por una lectura creyente de los acontecimientos vividos con Jesús[84]. Uniendo todos los datos es imposible elaborar una biografía (en sentido moderno) de él, ya que, en el mejor de los casos, conocemos acontecimientos escogidos de tres o cuatro años de su vida, pero sin saber nada con certeza de la secuencia histórica de esos acontecimientos de los que tenemos noticia[85]. De las demás fuentes podemos decir que nos confirman la existencia histórica de Jesús, pero poniendo de relieve, dado el escaso tratamiento que hacen del tema, que el hecho de Jesús no fue considerado por los autores de estas fuentes un acontecimiento de importancia histórica que mereciese un tratamiento pormenorizado. No obstante, todas son fuentes; unas más fiables que otras, pero todas

---

Luciano a este respecto, pero en realidad ellos se limitan a contar algo sobre lo que hacen o dicen los primitivos cristianos; no nos proporcionan testimonios independientes relativos al mismo Jesús» (*Ibid.*,111); J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 66-69; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*,100-106; E.M. YAMAUCHI, «Evidencias», 292-297. A partir del siglo II son más abundantes las noticias sobre Jesús en los escritos no cristianos con ocasión de la polémica del paganismo con el cristianismo. Ejemplo de esto es la obra *Contra Celsum* de Orígenes, en el siglo III.

84. Uno de los rasgos que no se debe olvidar es que el canon del Nuevo Testamento no «canonizó» tal o cual teología, sino que canonizó la pluralidad de cuatro evangelios que ayudan a reconstruir la figura de Jesús de Nazaret. Esta diversidad del canon bíblico con su pluralidad histórica es un paso que nos acerca a las diversas imágenes que ya se presentaban sobre el mismo Jesús de Nazaret.

85. «Ciertamente, se sabe que los evangelios no son biografías sino que constituyen una relectura creyente de "lo que ocurrió con Jesús". Pero también se sabe que, a través de esos relatos, compuestos efectivamente a la luz de eso que se llama la resurrección, aparece una realidad que se somete, de forma legítima o no, a una interpretación o a una reconstrucción. Jesús se encuentra cubierto, aunque reconocible, bajo el palimpsesto de la confesión cristológica que es el Nuevo Testamento» (A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 61).

llevan una intención detrás: la de su autor; ninguna es aséptica. Teniendo esto en cuenta, deben aplicarse los métodos necesarios para descubrir los rasgos históricos de Jesús de Nazaret.

2.2 Los métodos de análisis literario

En general, estamos asistiendo a una fragmentación del papel que antes se atribuía al exegeta. Las diversas disciplinas que antes se agrupaban en el campo tradicional de la exégesis bíblica, tienden en la actualidad a su aislamiento individual. Así, los trabajos del documentalista, del textualista, del lingüista, del semiótico, del crítico literario en la línea de la llamada exégesis histórico-crítica, forman cada vez más especialidades particulares[86]. Sin duda, cada uno de ellos tiene algo que decir en la discusión histórica; pero a menudo se le escapa la perspectiva de conjunto propiamente «historiadora»[87]. Desde esta situación, en 1993 la Pontificia Comisión Bíblica publica el documento *La Interpretación de la Biblia en la Iglesia.* La finalidad del documento es precisar la orientación que corresponde mejor a la misión de la exégesis en la Iglesia Católica, y así, examinar los métodos e indicar los caminos que conviene tomar para llegar a una interpretación de la Biblia tan fiel como sea posible a su carácter a la vez humano y divino[88].

---

86. Cfr. N. FERNÁNDEZ MARCOS, «Un siglo de investigación», 139-141.

87. Cfr. CH. PERROT, *Jesús y la historia,* 19. Que hay una preocupación por el estudio bíblico desde los métodos de análisis literarios lo pone de manifiesto, también, que desde 1987 se publica, con sede en la universidad de Córdoba, la revista *Filología Neotestamentaria,* que atiende a todos los aspectos lingüísticos y filológicos del Nuevo Testamento. Para una visión general de los métodos de análisis literario remitimos a A. GESCHÉ, *Jesucristo,* 81-135; CH. PERROT, *Jesús y la historia,* 19-40. 60-61; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación,* 36-45. Para una aplicación del proceso referencial a determinados casos concretos de la exégesis bíblica que pueden suponer dificultades, véase S. GARCÍA-JALÓN, «Uso referencial», 189-198. Y para una visión sobre los métodos judíos de exégesis empleados en el Nuevo Testamento, cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío,* 34-39.

El método de la crítica literaria, que estudia la estrategia literaria y retórica del texto evangélico, nos puede ayudar, primero, a descubrir la intencionalidad del texto, su función pragmática para la comunidad a la que va dirigido, y de esa manera distingue la intención del redactor literario de la de la tradición que él ha utilizado y, en fin, la de Jesús; y, segundo, a estudiar las conexiones entre ellas. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 235.

88. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación,* 28-29. El documento ofrece una amplia panorámica sobre los métodos y acercamientos exegéticos que los investigadores utilizan en la actualidad: método histórico-crítico, análisis retórico, análisis semiótico, acercamiento canónico, recurso a las tradiciones judías de interpretación, la historia de los efectos del texto, acercamiento sociológico, acercamiento por la antropología cultural, acercamientos psicológicos y psicoanalíticos, acercamiento desde la teología de la liberación, acercamiento feminista. Llama la atención que en todos estos métodos y acercamientos la Pontificia Comisión Bíblica encuentra algún aspecto positivo y recomienda su uso conjunto y complementario. La única excepción es la llamada «Lectura Fundamentalista» para la que abundan las descalificaciones y reproches.

En la línea de trabajo analítico-literaria, algunos investigadores de la *Third Quest* han utilizado el método histórico-crítico para sus trabajos. Nos referimos al colectivo *Jesus Seminar,* a sus miembros, especialmente Crossan; también hace uso de este método J.P. Meier[89]. El error general en la aplicación del método está en la preocupación por leer los textos en su densidad histórica, es decir, diacrónicamente, confundiendo con frecuencia la historia literaria de un texto con el trabajo histórico propiamente dicho.

En la aplicación de los criterios metodológicos a las fuentes documentales que efectúan cada uno se aprecia que J.P. Meier, con un trabajo bastante serio, aplica en primer lugar el criterio de la dificultad o disonancia, esto es, la dificultad de la iglesia naciente para conservar y transmitir algunos aspectos de la existencia y de la enseñanza de Jesús, que por eso no pueden remontarse a él[90]. Pero aunque se vea este criterio desde una perspectiva psicológica, es análogo, en último análisis, al criterio de la diversidad.

Por lo que respecta a Crossan ya hemos mencionado la subjetividad y la datación de las muchas fuentes que él destaca[91]. Ahora nos limitamos a referir el uso que hace del criterio de testimonio múltiple de cualquier dato sobre Jesús. Él lo considera como criterio decisivo; por eso rechaza la autenticidad de los elementos atestiguados en una sola fuente y realza como tanto más válido el elemento que figure en cuantas más fuentes independientes entre sí[92]. En su obra se pone de manifiesto la rigidez y el unilateralismo con que aplica un criterio objetivo y bien conocido. A su juicio, este criterio es el único válido, y válido igualmente en sentido negativo, es decir, en cuanto que se excluye todo lo que es atestiguado por una sola fuente. Pero este criterio por sí mismo y usado positivamente demuestra sólo la antigüedad del dato que han hecho suyo diversos ambientes cristianos, pero no necesariamente su autenticidad como procedente del mismo Jesús. Evidentemente el error está en considerar que el trabajo histórico sobre Jesús se limita a descubrir la génesis literaria de los textos más antiguos.

Pues tal consideración olvida que el estudio genético sobre la trenza lingüística que constituye un texto sólo puede remitir a situaciones contemporáneas o anteriores al mismo juego literario y nunca describe «el acontecimien-

89. Cfr. G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 12-13. Sobre el método histórico-crítico, puede verse el análisis realizado por la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación,* 30-36. 41; G. SEGALLA, «La terza ricerca», 229-230.

90. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo I,* 184-187.

91. Sobre la descripción que el mismo Crossan hace de la metodología que emplea en un triple proceso ternario, véase J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 25-26.

92. ID., *Jesús. Vida,* 28-30.

to» como tal[93]. Si a esto le añadimos que Crossan recurre a fuentes que son lo más amplias posible y que quedan fuera del Nuevo Testamento, se puede comprender que la figura de Jesús aparezca con unas características tan singulares.

Igualmente sucede con el *Jesus Seminar,* que aplicando el método de forma muy particular y haciendo prevalecer el *Evangelio de Tomás,* reconstruye un Jesús que proclama un Reino de Dios desescatologizado, de reforma social. Para este colectivo[94], junto al grupo cristiano sapiencial, el auténtico heredero de Jesús, representado por el supuesto «Documento Q» y el *Evangelio de Tomás,* habrían surgido inexplicablemente, casi por generación espontánea, otros grupos cristianos, que habrían sido los creadores del mito cristiano de Jesús, del culto, de la reflexión exegética y de la esperanza escatológica de tipo apocalíptico y condenadora del mundo.

El método histórico-crítico presenta aportaciones a tener en cuenta. Sin embargo, aunque investigadores de la *Third Quest* utilicen este método, la inmensa mayoría no lo considera suficiente y han elaborado un acercamiento al Jesús histórico desde los métodos de las ciencias humanas, en concreto desde la sociología y la antropología cultural. En esta línea histórico-sintética se busca una visión global de Jesús y su colocación en el interior del mundo judío. Al uso que en la *Third Quest* se hace de estas ciencias humanas dedicamos el siguiente apartado.

3. Acercamiento a Jesús de Nazaret desde las ciencias humanas[95]

Jesús de Nazaret fue hombre. Y como tal estuvo sujeto a las condiciones de lo temporal, tanto en el espacio como en el tiempo. Si los hombres muestran lo que son a través de sus comportamientos, también de Jesús, que como hombre vivió y actuó entre los hombres, podemos conocer algo de su persona a través de su actividad. Sus palabras y sus obras nos acercan al misterio de su ser y nos

---

93. Más acertado parece, en este sentido, la aplicación del metódo que realiza S. Vidal: «Lo decisivo es, más bien, descubrir la conexión de Jesús con el cristianismo antiguo en los conjuntos temáticos o *complejos* estructurales, y no sólo en los motivos sueltos. Porque estos están enmarcados en aquellos. La clave, entonces, no es la exégesis puntual, aunque nunca hay que olvidarla. Para que esta sea adecuada, y no se convierta en un análisis de tipo atomístico y disgregador, hay que ampliarla al descubrimiento de estructuras básicas o conjuntos de sentido que sirvan de encuadre para los motivos individuales. En ese horizonte más amplio es donde los textos, quizá aparentemente sueltos y confusos, pueden encontrar una nueva voz más coherente e inteligible» (S. Vidal, *Los tres proyectos,* 13).

94. Cfr. Id., *Los tres proyectos,*12, de modo especial la nota a pie de página n. 6.

95. Se habla de «método» cuando se hace referencia a un conjunto de procedimientos científicos puestos en acción para explicar la realidad que se estudia. Ahora hablamos de «acercamiento» porque se trata de una búsqueda orientada según un punto de vista particular. Cfr. Pontificia Comisión Bíblica, *La interpretación,* 29.

ayudan a construir su figura humana. Por eso, si las ciencias humanas nos ayudan a conocer mejor el entorno social, cultural, político, económico, religioso y a la persona que en él vive, entonces, aplicándolas a Jesús, tanto la sociología como la antropología contribuyen a un mejor conocimiento del mundo en el que vivió Jesús; y también la psicología aporta una comprensión del símbolo y permite, así, expresar zonas de experiencia religiosa no accesible al razonamiento puramente conceptual, pero de valor para la cuestión de la verdad[96]. Los investigadores de la *Third Quest,* haciendo uso de estas ciencias, han sacado un provecho considerable.

3.1 Cuestiones preliminares

Pero antes de adentrarnos en lo que estas ciencias nos aportan para el conocimiento del Jesús histórico al modo como lo ha realizado la *Third Quest,* es conveniente que prefiguremos, sin pretensión de elaborar manual alguno, unas pinceladas sobre el sujeto humano y la historia.

3.1.1 El sujeto humano

El concepto que se tenga de ser humano marca el desarrollo de la historiografía. Si al sujeto humano no se le considera un ser cualitativamente diferente al resto de la naturaleza, entonces, aunque pertenezca a una de las especies más perfectas, estará determinado por la herencia y el entorno. En ese caso, el historiador puede realizar su estudio desde una posición objetiva, exterior al sujeto que es estudiado. Si por el contrario, se considera que el sujeto humano es un espíritu encarnado, entonces el conocimiento de la investigación histórica será diametralmente opuesto al del modelo anterior[97]. En este segundo caso, el fin principal del historiador será captar a los sujetos que actúan desde su realidad única e individual y en la interrelacionalidad única que caracteriza a cada colectivo humano. Esto nos lleva a considerar los actos humanos como actos libres. En cada uno de sus actos, el sujeto crea algo que lleva la impronta propia de su ser único que se autodetermina[98]. Por tanto, si queremos comprender a un sujeto cuando actúa, tenemos que mirar no sólo a sus palabras y sus acciones individuales, sino al conjunto de sus actividades hasta el fin de su vida, es decir, nece-

96. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación,* 55-57.

97. Cfr. R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 112.

98. X. Pikaza presenta la visión israelita del hombre, según la cual, para los primeros israelitas, el sujeto humano no es un ser fijado de antemano sino que va encontrándose y haciéndose, en diálogo con Dios y con los otros hombres, a través de un camino en el que nace (lo hacen ser) y muere (se le acaba la vida y la entrega a los demás, o se la quitan). Por tanto, los israelitas conciben al hombre como «un camino teológico» y «un camino antropológico». Cfr. X. PIKAZA, *La nueva figura de Jesús,* 16-17.

sitamos una visión holística de todo su existir. Ahora bien, toda persona es más que sus actos. Por eso la identidad última y radical de la persona no se puede ofrecer y desvelar mediante una definición o una fórmula. De ahí que de una misma persona se puedan presentar perspectivas múltiples y complementarias; y, por consiguiente, de cada vida personal se podrían escribir diversas biografías[99].

Para que el historiador pueda captar el universo de intenciones, fines, valores, puntos de vista de un sujeto, debe «entrar» de alguna manera en la mente y el corazón del sujeto, establecer una «empatía» entre él mismo y el sujeto que es objeto de su estudio para percibir las palabras y hechos del sujeto como expresión de esta única persona. Pero, a la misma vez, necesita también una distancia crítica, es decir, distinguir su subjetividad de la subjetividad de la persona que es estudiada, de lo contrario no puede comprenderla en su única realidad[100].

3.1.2 La historia humana

Entender la historia como ciencia, «historiografía», nos lleva a definirla como la narración de acontecimientos pasados; entendida como «realidad acontecida», denominada en sí «historia», haría referencia al conjunto de acontecimientos referidos a una persona, o en términos amplios, a una institución o a un pueblo. La existencia de la historia como «ciencia» depende, en suma, de la consideración de la historia «realidad acontecida» como proceso cuya trabazón, e incluso, en uno u otro grado, su orientación o sentido, pueden ser captados. En esto reina una amplia gama de posiciones, algunas de las cuales niegan toda posibilidad de reconstruir verdaderamente el pasado o, al menos, de plantear respecto a él la pregunta sobre el sentido[101]. En lo que sí están de acuerdo la casi totalidad de autores es en reconocer que la historia está transida, al menos en cierto grado, de inteligibilidad, puesto que en ella cabe detectar, a nivel empírico, no sólo la conexión entre acontecimientos singulares, sino también los principios estructurales y configuradores[102]. Pero aunque se pueda estar de acuerdo

---

99. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 66-67.

100. Cfr. R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 113-114.

101. En esta línea de pensamiento se sitúa el libro de J. LEWIS GADDIS, *El paisaje de la historia,* donde el autor hace una reivindicación de la «historia» como una ciencia que tiene más en común con las ciencias de la naturaleza que con las ciencias humanas.

102. Cfr. J.L. ILLANES, «Interpretación», 631-634; R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 115. «La mayoría de los historiadores puede convenir en que la historia humana está compuesta de acontecimientos pasados causados por la interacción de las personas (individuos, grupos, la humanidad en su conjunto) y factores impersonales como las instituciones y las causas naturales. Así, al investigar la historia humana, necesitamos tener en la mente toda la compleja red de causas personales e impersonales; pero, naturalmente, nos centramos en los agentes humanos, en los sujetos humanos» (R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 111-112).

con esta amplia definición, luego se pueden aplicar métodos de historiografía diametralmente opuestos, ya que la perspectiva histórica depende de la comprensión que se tenga del sujeto humano.

Llegamos así al problema fundamental del conocimiento histórico: los hechos y procesos de la historia pueden observarse únicamente cuando van acompañados al mismo tiempo por la percepción que los ordena. De este modo, la historiografía no coincide jamás con la historia, sino que la narra entrelazando la descripción y la interpretación[103]. Los hechos van siempre acompañados de una interpretación individual o colectiva, sin la que, por otra parte, serían inteligibles. Por eso, la investigación histórica no se puede limitar meramente a la descripción de los eventos acaecidos, sino que busca también la intención última que los causó, el sentido que penetra todo acontecimiento y que va más allá de la inmediatez del evento[104]. A esto hay que añadir que cada hecho humano es susceptible de un número indefinido de interpretaciones, que esperan ser reconocidas o descubiertas. De ahí que la historia siga estando abierta a una inteligencia cada vez más rica del pasado[105].

Consideramos, pues, perteneciente a la historia no sólo los hechos debidamente fundamentados, sino todo lo que el sujeto humano ha visto en ellos y ha interpretado. A esto le unimos, también, que una cosa no es sólo la cosa en sí en el momento de su aparición, sino lo que la cosa llega a ser. Por ende, si es muy importante descubrir, en la medida de lo posible, el instante inicial de la identidad histórica, no lo es menos el tener presente que dicho instante fue el soporte de una trascendencia[106]. De ahí la necesidad de realizar un enfoque global[107].

Pues bien, todo esto debe ser aplicado con entera razón a Jesús de Nazaret. Pues si se cree que el Hijo de Dios se encarnó en un ser humano –Jesús de Nazaret–, hay que admitir también que dicho ser humano entra dentro del campo de la investigación histórica.

---

103. Cfr. M. KARRER, *Jesucristo,* 259.

104. Si la realidad acontecida es más amplia de lo que de ella puede averiguar la ciencia histórica, entonces no se puede negar una realidad a lo no alcanzable científicamente por la ciencia histórica. Estamos, pues, en la cuestión de la historia como horizonte de revelación del sentido del misterio de Dios, que se manifestó en la historia. Sobre esto cfr. R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús,*19-20; J. FARIAS, «El nombre de Dios», 65; M. GELABERT, *La Revelación,* 168-169.

105. Para un más amplio desarrollo de estas ideas véase R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 116-117. 119-121.

106. Cfr. A. GESCHÉ, *Jesucristo,* 75.

107. Pero en lo que concierne a la hermenéutica histórica, el enfoque global es todavía minoritario. Cfr. G. SEGALLA, «"La terza ricerca"», 496-497.

3.1.3 Elaborar «una» historia de Jesús de Nazaret

En función de lo expuesto en los subapartados anteriores, se entiende la imposibilidad de escribir «la» historia de Jesús de Nazaret. A lo sumo podemos llegar a un acercamiento a su persona[108]. Se comprende, además, que cuando el historiador trabaja en el campo del Nuevo Testamento buscando al Jesús histórico, tropieza con varios elementos:

a) los cristianos de las primeras generaciones han dado a Jesús una dimensión que proviene de su propia fe; ahora bien, ¿eso quiere decir que esta dimensión de fe está desligada de la realidad?, ¿acaso las palabras de fe no tienen su lugar en la historia? Expresado de otra manera, el modo como Jesús ha sido comprendido por la fe de sus discípulos es un hecho histórico, un evento que pertenece a la historia[109];
b) la historia desencadenada por Jesús forma parte de la historia de Jesús, siendo indiferente que nosotros la concibamos como continuación de la historia de Jesús de Nazaret –el real, el terreno– o como historia que acontece bajo el Jesús exaltado[110]. Por consiguiente, las fuentes documentales más fiables sobre Jesús nos presentan una conexión entre Jesús y el testimonio de fe de dichos escritos, particularmente los evangelios; una conexión entre la proclamación efectuada por Jesús y la proclamación realizada por la comunidad postpascual. El Jesús histórico, el que muchos consideran el «hecho bruto»

---

108. La naturaleza del saber histórico no se impone apodícticamente y, además, avanza por tanteos y acercamientos progresivos. Esto es verdad siempre, pero mucho más cuando, como en el caso de Jesús, las fuentes son escasas y muy interesadas, y su estudio implica con facilidad y en grado sumo la subjetividad de quien lo realiza. De pocos datos podemos partir con seguridad: Jesús nació en tiempo del emperador Augusto (63 a.C. - 14 d.C.), actuó durante el régimen del emperador Tiberio (14-37), que Herodes era tetrarca de Galilea (4 a.C. - 39 d.C.) y que murió bajo el procurador Poncio Pilato. «En el acontecimiento histórico de Jesús sucedieron muchas más cosas de las que podemos probar en el plano histórico. Por su misma naturaleza, cualquier reconstrucción histórica nos ofrece una imagen algo deformada, pero sin embargo es suficiente para considerar la tradición *creyente* incluso ante el foro del pensamiento crítico, como una experiencia e interpretación de la realidad apropiadas y plenamente fundadas; es también suficiente para caracterizar la relación de Jesús con el reino de Dios futuro e incluso para hacer inteligible en su calidad de dato histórico la predicación y la praxis *religiosas* de Jesús, en su crítica al mundo y a la sociedad» (E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema,* 71-73).

109. Cfr. A. GESCHÉ, *Jesucristo,* 72-75. «El acontecimiento histórico concebido como interpretación recreadora del proyecto-realización de la historia vivida demuestra que los evangelistas, proponiéndose interpretar el proyecto de la existencia de Jesús, es decir, su ofrenda libre al Padre por la salvación de la humanidad, alcanzan más profundamente el sentido de la historia que una fidelidad material al desarrollo de su vida» (R. LATOURELLE, *A Jesús el Cristo,* 232.

110. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 12; M. GELABERT, *La Revelación,* 167-170; M. KARRER, *Jesucristo,* 259-261; R.A. KERESZTY, «La puesta en cuestión», 118-120. Lo que no pertenece ya a la historia terrena de Jesús de Nazaret es la historia de la resurrección del Crucificado. Cfr. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* 382.

objeto de estudio, puede caer dentro del historicismo, si se difuminan las distancias y se provoca la confusión entre la historia narrada en los textos y lo que sucedió o debió suceder en el pasado[111].

Queda claro, pues, que la investigación histórica –a la que no hay que tenerle miedo y a la que no se puede renunciar, pues supondría negar la esencia del cristianismo[112]– nos obliga a plantear la relación entre Jesús de Nazaret y la Iglesia, pues la historia de Jesús no termina con su muerte, sino que continúa en la Iglesia[113]. Además, si el conocimiento de la historia de un sujeto humano está siempre abierta a posteriores comprensiones, el conocimiento del sentido que tiene la historia de Jesús se realiza también de modo progresivo. No se trata de una evolución cualitativa, sino de la explicitación de un hecho, demasiado denso para comprenderlo a primera vista en su misteriosa profundidad. Porque cualquiera que sea la relación de Jesús con la esfera divina, él, como hombre, tiene «los mismos» componentes que conforman nuestra existencia[114]. Por eso, en la investigación histórica hay que incluir la pregunta por los proyectos e intenciones de Jesús, no sólo en cuanto vivenciados en su conciencia, sino en cuanto se manifiestan y concretan en sus palabras y acciones y en el desarrollo de su vida. Y la materialización de sus proyectos e intenciones tienen el carácter de todo acontecimiento histórico, con todos sus condicionamientos. La cuestión está en precisar el tipo de evolución que se produjo[115].

---

111. Cfr. J. GNILKA, *Jesús de Nazaret,* 27; M. KARRER, *Jesucristo,* 259-260; CH. PERROT, *Jesús y la historia,* 48-66.

112. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 236-237; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús,* 69.

113. Cfr. G. SEGALLA, *La Cristologia,* 145. Un límite debe estar claro a la hora de realizar la investigación: «La fe no puede distorsionar el rigor de la ciencia histórica ni puede conferir a una afirmación histórica más peso del que resulte de los datos históricos que la avalan. La fe supone una determinada interpretación de la historia –teológica la podríamos denominar– pero respetando escrupulosamente los datos que el historiador con sus métodos científicos puede descubrir» (R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús,* 21-22).

114. Cfr. D. GUTIÉRREZ MARTÍN, *La humanidad,* 37-40; J.L. SEGUNDO, *La historia perdida,* 36-37. «El núcleo del debate está, pues, en la comprensión de la humanidad de Jesús, de los rasgos de su persona históricamente constatables. Y la alternativa, al final, se plantea entre la propuesta apostólica o una comprensión de su existencia en los límites de los condicionamientos propios a todo hombre, que, en su caso, son los de la vida y muerte en el horizonte de Israel, que se entiende como el pueblo elegido» (A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 231).

115. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* 5-6; S. VIDAL, *Los tres proyectos,* 17. «Más bien el trabajo histórico es, a mi juicio, parte de la apropiada actividad de conocimiento y amor, que tiene como objetivo conocer aún mejor a aquel a quien decimos que conocemos y seguimos. Si hasta en las relaciones de conocimiento y amor entre los seres humanos puede haber malentendidos, falsas impresiones y suposiciones equivocadas que deben ser identificadas y afrontadas, todo esto se pro-

En cuanto que ser relacional, la misma vida de Jesús de Nazaret levanta y alimenta específica multiplicidad de expectativas y experiencias[116]. Esta vida abre un espacio para imágenes del mismo Jesús que están en tensión, incluso en conflicto, unas con otras.

Si un gesto o un dicho de Jesús puede ser significativo, lo es aún más cuando se le considera dentro del contexto del que forma parte. La elaboración de los trazos para construir la figura de Jesús nos pide integrar sus actos humanos en conjuntos más amplios, que sean como rasgos que caractericen su persona. Pero para desarrollar de un modo más preciso los rasgos psicológicos de Jesús es obligado echar antes una mirada al ambiente en que se desarrolló y se forjó su personalidad. Es más, si los textos en que se expresó la experiencia de encuentro con Jesús son un producto cultural, para comprenderlos adecuadamente es necesario recuperar el imaginario social que presuponen. Es aquí donde la sociología y la antropología cultural prestan un servicio inestimable.

3.2 Acercamiento desde la antropología cultural y la sociología

La *Third Quest* ha puesto muy en auge la aplicación de los métodos provenientes de estas ciencias humanas a las fuentes documentales para la investigación sobre el Jesús histórico[117].

El acercamiento sociológico[118] estudia sobre todo el funcionamiento económico, cultural y religioso de la época que se estudia. Por ello, la utilización de los modelos proporcionados por esta ciencia ayuda a comprender el género de vida pre-pascual adoptado por Jesús y sus discípulos. Ahora bien, si la sociología estudia sociedades vivientes, es normal que se encuentre con dificultades cuando aplique sus métodos a medios históricos que pertenecen al pasa-

---

116. «Debemos considerar la probabilidad de que Jesús tuvo un impacto distinto en la población rural de Galilea del que tuvo en la población urbana de Jerusalén. Los que deseaban mantener la ley mosaica o el culto del templo percibían a Jesús de manera distinta de quienes deseaban abrazar la cultura romana. El testimonio de aquellos a quienes Jesús curó y le aceptaron sería diferente del testimonio de aquellos a quienes la principal impresión de Jesús estuvo marcada por su conflicto entre Roma y Jerusalén» (M. WELKER, «Quién es Jesucristo», 112). Véase, también, E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 67-70.

117. Una presentación de los antecedentes de la actual exégesis sociológica y de sus factores se puede ver en R. AGUIRRE, «El método sociológico», 304-313.

118. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación,* 51-54. También la arqueología puede proporcionar una información excelente sobre la vida ordinaria en la región y la época de la que se ocupe en cada caso; pero su utilidad está en que proporciona a la historia reconstruida a partir de los testimonios literarios y epigráficos un contacto directo con la realidad que permite entenderla mejor y contrastar en parte sus afirmaciones. Cfr. F. VARO, *Hablar hoy,* 504. 506.

do. Además, el método sociológico concede más importancia a los aspectos económicos e institucionales que a las dimensiones personales y religiosas. No obstante, a pesar de estos riesgos, el uso de los modelos de la ciencia sociológica asegura a las investigaciones de los historiadores de Palestina en el siglo I una notable capacidad de renovación.

Por otra parte, el acercamiento de la antropología cultural[119] está en relación estrecha con el acercamiento sociológico[120]. La antropología cultural se ocupa de la descripción y análisis de las culturas, es decir, de las tradiciones socialmente aprendidas, del pasado y del presente. La comparación de culturas proporciona la base para hipótesis y teorías sobre las causas de los estilos humanos de vida. Así pues, procura definir las características de los diferentes tipos de personas en su medio social, con todo lo que ello implica de estudio de los valores, ideas, binomios institucionales, ejercicio del control social y ambientes diferentes. Sobre la base de los diferentes elementos, elabora tipologías y modelos.

Para entender a Jesús es importante conocer cuáles eran los valores de su cultura, las instituciones que gobernaban la vida de la gente, la forma en que se articulaban las relaciones sociales. El acercamiento a aquella sociedad desde una perspectiva intercultural, que nos ayude a comprender lo que Jesús dijo e hizo o las reacciones que provocaron sus palabras y acciones en el marco de referencia que compartía con sus contemporáneos, puede ser muy iluminador. Por eso, aplicado este acercamiento a la Palestina del siglo I, y partiendo del ambiente religioso en el que se elabora el Nuevo Testamento[121], nos ayuda a entender mejor las parábolas de Jesús, cómo se concibe el Reino de Dios o el tiempo en la historia de la salvación. Sin embargo, este acer-

---

119. Para una descripción de este acercamiento cfr. M. HARRIS, *Antropología cultural*, 13-33; PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación*, 54-55. Rafael Aguirre ha narrado la implantación de la antropología cultural en España, cfr. R. AGUIRRE, «Los estudios bíblicos», 65-78. La obra pionera y aún más significativa de este acercamiento es la de B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella 1995.

120. «La sociología, como ciencia, se ha elaborado después de la revolución industrial y para el estudio de este tipo de sociedades, lo cual hace un tanto arriesgado su uso para conocer sociedades agrarias y preindustriales. Por eso hoy se prefiere utilizar los recursos de la antropología cultural o social» (R. AGUIRRE, *La mesa compartida*, 24). Descripciones de los dos métodos, indicando semejanzas y diferencias entre ellos, pueden verse en R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús*, 13-20; S. GUIJARRO OPORTO, *Fidelidades en conflicto*, 30-38; B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 13-42. Las diferencias entre los dos acercamientos, el sociológico y el de la antropología cultural, se sitúa a la vez a nivel de la sensibilidad, a nivel del método, y al de los aspectos de la realidad que retienen la atención.

121. El estudio debe ser realizado teniendo como referencia los modelos de la sociedad mediterránea del siglo I; véase R. AGUIRRE, *La mesa compartida*, 24-26; B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento*, 35-42.

camiento, por sí mismo, no da cuenta de la contribución específica de la Revelación[122].

El acercamiento al Jesús histórico haciendo uso de las ciencias humanas aporta una serie de escenarios de lectura que ayuda a ir más allá de los detalles y posibilita una comprensión de conjunto. Por eso, en la investigación sobre Jesús ambas disciplinas son complementarias. Sin embargo, los resultados a los que han llegado los investigadores han sido diversos. Las precomprensiones de cada investigador han jalonado la propia investigación[123].

A la hora de elaborar el contexto en el que vivió Jesús hay que tener en consideración dos cosas que ponen de manifiesto estas ciencias humanas. Por una parte, aunque en nuestro mundo es normal pensar que la política, la economía y la religión son instituciones sociales distintas, en el mundo del Nuevo Testamento no existía tal modelo de pensamiento; había sólo dos instituciones: el parentesco y la política. La economía y la religión no tenían existencia institucional aparte sino que eran «dependientes» de las consideraciones políticas y de parentesco[124]. Dentro de esta concepción, la religión era un sistema omnipresente de significado que unificaba el sistema político y el de parentesco (incluidos sus aspectos económicos) formando un todo ideológico. La religión servía para legitimar y articular (o desligitimar y criticar) los modelos políticos y parental. Se puede afirmar que la religión era el significado que se daba al modo de llevar a la práctica los dos sistemas fundamentales referidos[125]. Por otra parte, el tema se ha venido estudiando en el amplio contexto de la relación entre

---

122. «Este acercamiento permite distinguir mejor los elementos permanentes del mensaje bíblico que tienen su fundamento en la naturaleza humana, y las determinaciones contingentes, debidas a culturas particulares» (PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación,* 55). Sobre la posibilidad de ser usado ideológicamente advierte G. SEGALLA, *La terza ricerca,* 234-235. Y una crítica a los fundamentos teóricos de la antropología cultural efectuada desde la teoría de la interpretación de los textos puede verse en S. GARCÍA-JALÓN, «Una acotación crítica», 308-316.

123. Ya se perfiló en la parte primera de esta tesis que las divergencias se producen por el punto programático del que se parte: el Reino de Dios. Según sea la precomprensión del investigador sobre el concepto referido se interpreta la situación histórica de Galilea, se relaciona metodológicamente la exégesis bíblica con las ciencias sociales, se seleccionan las fuentes documentales a privilegiar y, por consiguiente, se entiende la figura de Jesús de Nazaret.

124. Cfr. B.J. MALINA – R.L. ROHRBAUGH, *Los evangelios,* 390-391. Para un amplio estudio sobre la situación política puede verse: A. MEN, *Jesús,* 152-153; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 34-35; E.P. SANDERS, «Jesús en Galilea», 15-22; G. SEGALLA, *Panoramas,* 37-63.

125. Sobre el modo de concebir la religión en el mundo judío en el siglo I puede verse R. AGUIRRE, *El Jesús histórico,* 14; E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 73; B.J. MALINA, *The Social Gospel,* 71-95; ID., *El mundo del Nuevo Testamento,* 181-219: en las que estudia las reglas para la consideración de lo puro y lo impuro; G. SEGALLA, *Panoramas,* 64-104; R. TREVIJANO, *Orígenes del cristianismo,* 212-264: páginas dedicadas al estudio del apocaliptismo judío y cristiano; N.T. WRIGHT, *El desafío,* 99-100. 131-137.

«Jesús y el judaísmo»[126], que ha suscitado una literatura científica muy extensa. Pero el lugar donde ubicar a Jesús dentro de la totalidad de Palestina es «Galilea»[127]. Entender la situación de vida en Galilea[128] nos ayuda a una mejor comprensión de las relaciones de Jesús con sus contemporáneos, y, por ende, de su propia persona. Pero dado que las fuentes que poseemos no provienen de Galilea y ésta era una región judía, sigue siendo necesario –sin abandonar la perspectiva galilea– ubicar a Jesús en ese contexto más amplio del judaísmo[129].

Mirando, pues, a los autores de la *Third Quest,* descubrimos las distintas imágenes que se hacen sobre Galilea[130]. Sanders y Meier piensan en una Galilea pacífica y cuyas diferencias con Judea no eran relevantes. Horsley, Mack, Borg, Downing y Crossan consideran que la situación de Galilea era crítica y conflictiva, y que las diferencias entre Judea y Galilea son un factor decisivo en la investigación sobre el Jesús histórico. Aún así, hay distinciones entre ellos. Horsley y Borg se fijan en la crítica situación socio-económica que pesaba sobre las masas campesinas y la tensión entre estas y la élite urbana: la herodiana y la aristocracia sacerdotal jerosolimitana. Mack y Downing hacen hincapié en la penetración en Galilea, no sólo del helenismo, sino del paganismo con una amplia repercusión de los predicadores cínicos que recorrían la región en aquel tiempo. Para Crossan, Galilea es una zona muy helenizada; junto a esto, los galileos estaban explotados y oprimidos en el aspecto económico, social y político. En otro lugar hay que ubicar a Theissen y Wright, para quienes Galilea vivía en una continua agitación que hizo proliferar los movimientos judíos de renovación, estando el de Jesús dentro de las expectativas mesiánicas.

---

126. La Pontificia Comisión Bíblica advertía en 1984 del riesgo de mutilar la figura de Jesús si se procedía de forma exclusiva por esa vía de conocimiento del judaísmo sin tener en cuenta las diferencias fundamentales que presentaba el movimiento iniciado por Jesús. Cfr. PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Bible et Christologie,* 27.

127. Así, por ejemplo, el título de la obra de G. Barbaglio, *Jesús, hebreo de Galilea,* está poniendo de relieve una peculiaridad importante de los estudios actuales: Jesús era un judío de hace dos milenios, hijo de su tiempo y de su tierra de origen, de Galilea, región separada del centro cultural y religioso de Jerusalén, de la que por otro lado nunca estuvo ausente; fue artesano de una pequeña aldea, de la que compartió una cultura campesina, no sin una cierta distancia crítica de las dos ciudades importantes de su región, Séforis y Tiberíades.

128. Estudios que ayudan a perfilar la situación de parentesco pueden verse en: R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 9-11; ID., «La tercera búsqueda del Jesús histórico», 645-647; S. GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto,* 47-161 (dedicado al tema de la familia; hace una gran introducción sobre la familia helenístico-romana); B.J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento,* 45-83. 115-180; ID., *The Social Gospel,* 15-69 (sobre el sistema social del mundo mediterráneo), 97-111 (sobre economía); B.J. MALINA – R.L. ROHRBAUGH, *Los evangelios sinópticos,* 343. 350-351. 399-406; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 37-39; E.P. SANDERS, «Jesús en Galilea», 22-36; J. TAYLOR, *¿De dónde?,* 65-92.

129. Cfr. E.P. SANDERS, «Jesús en Galilea», 38.

130. Remitimos al capítulo segundo de esta tesis para ver lo especifico de cada autor.

Estas divergencias en el modo de entender el contexto social, económico, religioso y político de Palestina, y más en concreto de Galilea en el siglo I, son fruto, como se viene indicando en otros casos, de las precomprensiones de los autores sobre el Reino de Dios. Por eso, y antes de centrar la atención en la figura de Jesús de Nazaret, procede que busquemos un punto arquimédico desde las ciencias humanas que nos ayude a entender, lo más objetivamente posible, el Reino de Dios.

3.2.1 El Reino de Dios

El punto externo a los autores de la *Third Quest* sobre el Reino de Dios y que proviene de las ciencias humanas, nos lo posibilita B.J. Malina. Según los estudios realizados por este autor[131], la religión era «dependiente», en cuanto que sus objetivos, la conducta, los roles, el empleo, la organización, los sistemas de culto u otras realidades relacionadas con el ámbito religioso dependían de consideraciones políticas y de parentesco, no «religiosas». Podía existir una religión doméstica controlada por personal «familiar» y/o una religión política controlada por personal «político», pero no una religión en sentido abstracto y separado controlada por personal exclusivamente «religioso». En consecuencia, el Templo de Jerusalén nunca fue una institución religiosa separada de algún modo de las instituciones políticas. Desde ahí se comprende que el anuncio del Reino de Dios por parte de Jesús de Nazaret debe ambientarse en el marco de una «religión política» que es dominante, situación que se tiene como experiencia básica de la relación de patronazgo. En Palestina, a diferencia de lo que ocurrió en otros lugares del Imperio Romano, la aristocracia local desatendió la obligación de proporcionar su patronazgo al resto de la población y se dedicó a acumular tierras y posesiones. En una sociedad basada en las relaciones patrón-cliente esta situación resultaba insostenible, y reclamaba un nuevo sistema político en el que Dios actuara como patrón.

3.3 La poliédrica personalidad de Jesús de Nazaret

Los autores de la *Third Quest* no han pretendido escribir una Cristología, sino una reconstrucción del «Jesús histórico», es decir del Jesús que puede ser conocido por el historiador de finales del siglo XX y principios del XXI. Su objetivo consiste en exponer aquello que se pueda conocer acerca de Jesús utilizando los recursos y los métodos de la historiografía contemporánea[132]. Con el

131. Para el tema que tratamos véase B.J. MALINA, *The Social Gospel,* 33-35. 71-95. 141-142; B.J. MALINA – R.L. ROHRBAUGH, *Los evangelios,*391. 399-404.

132. Theissen y Merz son conscientes de las limitaciones y provisionalidad del conocimiento histórico, y se refieren a ellas en varias ocasiones; véase, por ejemplo, G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 9-10. 143-146.

fin de mantenerse lo más fielmente posible a lo histórico, excluyen desde el principio aquello que no pueda explicarse sencillamente desde la gran red de los nexos intrahistóricos, es decir, quieren liberarse de todo presupuesto teológico. Pero la exclusión de la posibilidad de la Revelación no se sigue –como ya se indicó– del procedimiento científico, sino que es expresión de opciones interpretativas de los autores[133].

Otro elemento a tener presente es el empleo en mayor o menor medida de una perspectiva sociológica, que cuando es usada en exclusividad conduce a que se busque con especial ahínco la «identidad social» o el «tipo social» de Jesús, es decir, la categoría en que los contemporáneos de Jesús le habrían colocado[134]. Para poder llevar a cabo el acercamiento al Jesús histórico desde las ciencias humanas hay que ajustar a Jesús a un estereotipo más o menos definido.

Esto ha influido sin duda en que, buscando la clasificación adecuada, las diversas aproximaciones hayan presentado la figura de Jesús un tanto polarizada en algún aspecto particular: el profeta escatológico[135], el carismático maestro de la sabiduría, el héroe contracultural[136], el revolucionario social. Los resultados serán diferentes según las ideas preconcebidas de cada autor, y se repetirá el mismo modelo: una parte de las pruebas históricas será ignorada o distorsionada para que el historiador pueda justificar su reconstrucción de Jesús[137]. Esto, pues, es arriesgado porque se presta a ser usado ideológicamente. Y ahí están, por ejemplo, las reconstrucciones de Jesús elaboradas por Horsley, Crossan o el *Jesus Seminar*[138]. El acercamiento a Jesús usando los métodos provenientes de

---

133. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 231.

134. Esto se nota especialmente en las publicaciones de los autores anglo-americanos, sin embargo no ocurre así en las publicaciones de ámbito alemán, como lo puede ser la obra de J. GNILKA, *Jesús de Nazaret*.

135. En opinión de D. Marguerat, al preguntarnos por el perfil que presentaba Jesús, desde el punto de vista sociológico, la figura del profeta escatológico ofrece la analogía más cercana; cfr. D. MARGUERAT, «Gesú di Nazaret», 45-46.

136. Se va perfilando un consenso amplísimo que admite un Jesús «marginal» o «contracultural», aunque con diferencias en la forma de explicarlo. Cfr. R. AGUIRRE, «Estado actual», 460. Sobre las características de Jesús como taumaturgo popular y exorcista, véase el comentario en ID., «El Jesús histórico», 21-23.

137. Lo mismo sucede con los conocimientos acerca de la situación lingüística en Palestina. Véase a este respecto M. KARRER, *Jesucristo*, 258; F. VARO, «Hablar hoy», 505. 509-511. Contrario a ellos está la opinión de Meier, según el cual, Jesús normalmente hablaba en arameo, incluso posiblemente con acento regional o en un dialecto galileo, pero nada hace pensar que se expresase generalmente en griego, lengua de la que sólo conocería algunas nociones por razones profesionales o sociales. Véase J.P. MEIER, *Tomo I*, 267-279; ID., *Tomo III*, 625-626.

138. Remitimos al capítulo segundo para ver las imágenes resultantes de Jesús en las obras de los diversos autores de la *Third Quest*.

las ciencias humanas es, por lo tanto, en sí mismo bueno, pero quien lo practica en modo unilateral desfigura la figura del Jesús histórico, incluyéndole en el esquema de una ideología[139].

Amén de la fragmentación de la imagen de Jesús fruto del contexto cultural postmoderno en el que se enmarca la *Third Quest,* las interpretaciones unilaterales del Jesús histórico se producen también como reflejo de las variadas formas del judaísmo del siglo I[140]. Pero lo que también es cierto es que la personalidad de Jesús rompe todo esquema y trasciende cualquier forma de judaísmo de su época[141]. Por tanto, impera la necesidad de una visión de conjunto, unitaria, de la personalidad tan poliédrica de Jesús de Nazaret. La evolución que se percibe en las dos fases de la *Third Quest* perfila la tendencia a esta visión eidética, holística de Jesús[142]. Se tiene en cuenta que el Jesús que dice y el Jesús que obra y que es condenado a muerte, es la misma persona. No respetan esta visión de conjunto quienes se cierran a establecer críticamente la autenticidad de los datos contemplados en las fuentes (*Jesus Seminar,* Crossan); tampoco si se privilegian sólo los hechos (Sanders). Pero aunque se va posibilitando esa visión de conjunto, falta completarla con la experiencia religiosa que vivió el mismo Jesús[143].

En línea con esta visión holística de Jesús encontramos el marco de referencia que supuso la conflictividad intrajudía en la vida de Jesús. Desde ella nos podemos acercar a la conciencia del propio Jesús. Y figuran, además, dos hechos históricos incuestionables: su predicación centrada en el Reino de Dios y su muerte en cruz.

3.3.1 Conflictividad intrajudía en la vida de Jesús

Tan cierto es que Jesús pertenece al mundo judío de su tiempo –ésta es una de las cuestiones que plantea la *Third Quest*– y, por lo tanto, es totalmente incorrecto hablar de oposición de Jesús al judaísmo o de ruptura con él, como que

---

139. Cfr. R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 115-116; G. SEGALLA, «La terza ricerca», 234-235; F. VARO, «Hablar hoy», 501.

140. Cfr. R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 23.

141. R.A. Kereszty señala tres aspectos en los que el fenómeno Jesús trasciende cualquier explicación clásica: profetas, muerte-resurrección, divinización. Véase R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 117-118.

142. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 230-232.

143. «La *historia* y el *destino* revelan la *persona:* los tres son ya inseparables. Los hechos son de un sujeto consciente y libre (historia); lo que a uno le acontece desde fuera, termina siendo lo que uno hace con ello en integración o en rechazo (destino); el sujeto no existe en vacío de tiempo sino en respuesta y relación (persona). Por eso a la fe de Cristo es esencial el conocimiento de su historia; ella nos revela su identidad personal» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* 37).

Jesús fue al mismo tiempo distinto a lo común de su tiempo[144]; y eso pertenece, sin duda, a su perfil histórico. Dentro del mundo judío podemos descubrir la identidad de Jesús a partir de las relaciones que instaura, sin que sean necesarias palabras ni definiciones[145]. Al plantear tales relaciones se percibe una conflictividad intrajudía ya que Jesús promovió un movimiento de renovación intrajudío en un momento de crisis generalizada y grave en Palestina. Ciertamente habían surgido otros movimientos de renovación, que se caracterizaban por radicalizar las normas de pureza, por reafirmar la identidad étnica y que, por tanto, eran movimientos exclusivistas; pero el de Jesús se caracteriza por ser inclusivo, esto es, por buscar a la gente, por no marginar a nadie[146], por anunciar a todos la llegada de Dios y su Reino. No es ninguna casualidad que esta actitud y este anuncio, unidos a la interpretación que el mismo Jesús hace de la Ley, desencadenasen un fuerte conflicto intrajudío[147].

No parece razonable, pues, la posición de algunos autores, especialmente judíos, que pretenden eliminar toda conflictividad intrajudía en la vida de Jesús. Para los que así piensan –por ejemplo, G. Vermes–, la indudable conflictividad que figura en los relatos evangélicos es fruto de una trasposición a la época de Jesús de la conflictividad que se generó entre el mundo cristiano y el judío a partir sobre todo del año 70, cuando empieza a dominar la línea farisea. Pero esta postura no puede explicar entonces el acontecimiento indudable de la muerte de Jesús en la cruz. Si bien esta postura parece insostenible, la gran cuestión abierta es precisar la naturaleza de esta conflictividad intrajudía desencadenada por Jesús[148]. Para Theissen, Jesús atentaba contra los intereses inmediatos de la aristocracia sacerdotal y, de alguna forma, contra las gentes de Jerusalén.

---

144. La recuperación de un «Jesús judío» debe respetar la «unicidad» y excepcionalidad de Jesús. Es la advertencia que realiza G. Segalla, para quien el ambiente histórico judaico no puede funcionar como fuente alternativa de la historia de Jesús, allí donde calla la tradición evangélica o hasta cuando dice lo contrario, sino que debe ayudar a reconstruir la memoria auténticamente histórica de la tradición evangélica y no a su destrucción. Cfr. G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 18.

145. El estudio más amplio y completo sobre el mundo relacional de Jesús nos la presenta J.P. Meier en el Tomo III de su voluminosa obra *Un judío marginal*, tomo que dedica a los compañeros y competidores de Jesús. Puede verse también G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 215-271.

146. E.S. Fiorenza reacciona contra una excesiva «judaización» de Jesús que lo encierre en el marco «patriarcalista» del judaísmo rabínico. El trato que Jesús brinda a las mujeres, el admitirlas como discípulas (Lc 8, 1-3) es otra de las notas características que separan a Jesús del judaísmo del siglo I. Esta misma diferencia la destaca también J.P. MEIER, «The Present State», 477.

147. Cfr. R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 18-21; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 51-54.

148. Está suficientemente claro que Jesús adoptó actitudes un tanto contraculturales, que suponían un cierto desafío a los valores hegemónicos: plantea la realidad desde un cuadro muy distinto en las bienaventuranzas; cambia la perspectiva del honor; el dinero no es considerado como una bendición divina sino como impedimento para entrar en el Reino de Dios; las estructuras patriarcales quedan relativizadas. Cfr. R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 17.

Meier sostiene que ya el mismo hecho de que Jesús tratase de persuadir a sus paisanos judíos de que aceptasen su mensaje y siguieran sus directrices lo ponía inevitablemente en competición con otros grupos religiosos y/o políticos[149]. Según Borg, la crítica de Jesús a las normas de pureza constituía una amenaza radical contra la identidad del pueblo judío tal como lo entendían los fariseos y los sumos sacerdotes. Opina Horsley que Jesús era un profeta social que promovió un movimiento popular peligrosísimo a los ojos de la autoridad herodiana y de la sacerdotal. Para Sanders, era intolerable que un profeta escatológico reinterpretase el culto y la ley.

Recurriendo a un esfuerzo de síntesis, podemos establecer las relaciones conflictivas de Jesús que suscitan el rechazo de sus contemporáneos y hacen inteligible su muerte final. Siguiendo a R. Aguirre, en el conflicto de Jesús distinguimos tres aspectos[150]: a Jesús hay que situarle respecto a la tensión existente en Galilea entre el campo y la ciudad, entre las élites urbanas y el campesinado, y es precisamente en este último donde su mensaje del Reino de Dios encuentra gran eco; el gran conflicto de Jesús en Jerusalén fue con la aristocracia sacerdotal, y giraba en torno a dos elementos: la actitud crítica respecto al Templo y el gran eco popular alcanzado por Jesús, que le convertía en especialmente peligroso y consideraban necesario atajar su influencia; por último, Jesús había movilizado masas, había suscitado expectativas populares intensas, que los romanos interpretaban como mesiánicas –de hecho algunos judíos consideraron a Jesús un pretendiente mesiánico– y esto le convertía en un subversivo peligroso con el que había que acabar cuanto antes.

A la luz de estas relaciones descubrimos la autoconciencia de Jesús[151]. Para los autores de la *Third Quest* hay unanimidad en afirmar que los cristianos, después de pascua, expresaron sobre Jesús cosas más grandes y profundas de lo que el Jesús histórico había dicho sobre su persona. También hay unanimidad en afirmar que los «nombres mayestáticos» que el Jesús histórico utilizó, posible-

149. Cfr. J.P. MEIER, *Tomo III*, 30.

150. Cfr. R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 24-28. «Como estos debates se hallan impulsados por la teoría, y no se dedican tanto a las descripciones sociales al viejo estilo, existe el claro peligro de que a Jesús se le entienda únicamente como un reformador social, y no tanto como un profeta motivado religiosamente» (S. FREYNE, «La investigación», 68).

151. El estudio de la conciencia de Jesús no se realiza por un afán psicologicista imposible, sino que «tiene a la vez un interés teológico y un interés histórico, ya que al mismo tiempo que nos muestran cómo se comprendía Jesús a sí mismo, nos hacen inteligible por qué lo mataron» (O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 70). En el tema de la conciencia de Jesús lo que está en juego es su realidad humana y la posibilidad misma de nuestro seguimiento. Si Jesús fuera sólo un simple hombre, *no tendríamos* el deber cristiano de seguirlo; si sólo fuera Dios a costa de no ser hombre, *no podríamos* seguirlo. Por eso tiene relevancia no sólo el saber *qué hizo*, sino también *cómo* y *por qué* lo hizo.

mente, como expresión de su dignidad, derivan de tradiciones judías o tienen algún antecedente en ellas. Unánimemente se afirma, además, que Jesús mostró una conciencia de autoridad escatológica: vio en su actividad el inicio de un mundo nuevo[152]. Otra cosa distinta es el matiz con el que cada autor de esta tercera etapa de investigación precisa como sea ese mundo nuevo en función de su precomprensión del Reino de Dios, y desde ahí, su presentación del Jesús histórico. Sin embargo, el tema de los títulos cristológicos –en el que nos hace aterrizar la cuestión de cómo Jesús se entendía a sí mismo–, aunque sigue interesando en la actualidad, no es muy significativo entre los autores más destacados de la *Third Quest*[153].

Tal vez el historiador no pueda ir más allá. Pero sí se puede afirmar que la innegable autoridad personal y moral que mostraba Jesús hundía sus raíces en una honda y peculiar experiencia religiosa. Curiosamente, éste es un tema ausente en los estudios sobre el Jesús histórico en esta tercera etapa de la investigación, y, sin embargo, se reconoce generalmente que es imposible entender a Jesús al margen de esta experiencia[154]. De ella hablan Borg[155], Wright[156] y, en diversos momentos, Theissen-Merz, pero en este último caso, sin darle una mayor relevancia. Esta experiencia religiosa ayudaría a explicar aspectos decisivos de la vida de Jesús como el inicio de su ministerio separado del grupo del Bautista; o la persistencia en un comportamiento socialmente contracultural, que era duramente criticado, y que no se puede explicar sólo como un efecto del carácter itinerante de Jesús y sus discípulos. La conciencia de filiación de Jesús, presente no sólo en la invocación *«abba»* sino también en su misma forma de actuar, es

---

152. Sobre esta triple unanimidad véase G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 561-563. El tema de Jesús como profeta escatológico depende de un gran tema de discusión: el de las esperanzas escatológicas del judaísmo de aquel tiempo. Cfr. R. AGUIRRE, *El Jesús histórico,* 28-32; ID., *Estado actual,* 463; J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 284-307; J.P. MEIER, *Del profeta,* 96-107; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús historico,* 582-591; N.T. WRIGHT, *El desafío,* 144-156. En el tema de la autoconciencia de Jesús sigue siendo de gran relevancia la reflexión de K. RAHNER, *Ponderaciones dogmáticas,* 221-243; también el documento de la COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985).*

153. Una excepción a tener presente, dado el carácter de manual que le atribuyen a la obra, es G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús historico,* 569-573; la tesis de fondo que se sostiene es que el desarrollo cristológico posterior a la Pascua tiene un sólido fundamento en la comprensión que Jesús tenía de sí mismo y en las expectativas que despertó entre la gente. En opinión de Sanders, por el contrario, con el estudio de los títulos –al que dedica unas páginas– no se averigua exactamente lo que Jesús pensaba de sí mismo y de su relación con Dios; véase E.P. SANDERS, *La figura histórica,* 262-271.

154. En este sentido pueden verse las reflexiones de R. AGUIRRE, *Aproximación actual,* 34-35; ID., «El Jesús histórico», 31-32; M. BORDONI, «È possibile», 141-165; M. GELABERT, *La Revelación,* 176; A. GESCHÉ, *Jesucristo,* 70-71; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 57-58; G. SEGALLA, «La terza ricerca», 490-511.

155. Cfr. M.J. BORG, «Portraits of Jesus», 83-103.

156. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío,* 156-161.

otro aspecto de esta experiencia religiosa[157]. Que los autores de la *Third Quest* hayan puesto entre paréntesis dicha experiencia[158] tiene consecuencias importantes a la hora de entender la vida y predicación de Jesús. Por eso, se abre aquí un campo de investigación que requerirá nuevos acercamientos, y que sin duda arrojará nueva luz sobre la vida y la conciencia de Jesús.

3.3.2 Dos hechos históricos indudables

Para una visión holística de Jesús hay dos acontecimientos históricos que ayudan a comprender este conflicto intrajudío que supusieron los gestos y palabras de Jesús, y el efecto que consecuentemente supuso para su vida. Nos referimos, por una parte, al anuncio del Reino de Dios, que constituye el centro de su predicación, y, por otra parte, a su muerte en cruz. Como panorámica general donde encajar estos dos acontecimientos está «el horizonte general de expectativa escatológica inminente». Se trata de un sentimiento de fondo, difundido ya en amplios sectores de la sociedad judía de aquellos tiempos y motivado por una situación de crisis sociopolítica[159].

3.3.2.1 El anuncio del Reino de Dios

Se da por hecho que el centro de la predicación de Jesús es el Reino de Dios[160]. Y ciertamente Jesús proclamó la llegada inminente del Reino de Dios, pero no explicó el significado preciso de este término[161]. La tarea del intérprete actual consiste, pues, en averiguar las connotaciones que tenía este anuncio en una sociedad altamente contextualizada[162]. Para ello es necesario utilizar

---

157. Un estudio en este sentido lo ha realizado S. GUIJARRO, «Dios Padre», 33-69. Para perfilar quién es el Dios de Jesús se debe determinar el contenido significativo con el que Jesús se refiere al Reino de Dios, dado que la vida de Jesús al servicio del mismo es su respuesta a la voluntad de Dios. De su relacionalidad constitutiva con el Reino brota la revelación de Dios como Dios del Reino.

158. «Consideraba [Jesús] su relación con Dios especialmente íntima. (...) Otros profetas carismáticos, además de Jesús, creyeron tener una relación muy íntima con Dios, y no debemos insistir demasiado en la visión que Jesús tenía de sí mismo a este respecto. Tal vez haya habido numerosas personas que se sintieron tan cercanas a Dios como se sintió Jesús. Pero podemos estar seguros en lo que a él respecta: pensaba que se le había encargado especialmente hablar en nombre de Dios, y esta convicción se basaba en un sentimiento de intimidad personal con la deidad» (E.P. SANDERS, *La figura histórica,* 262).

159. Cfr. U.B. MÜLLER, *El origen de la fe,* 41-43.

160. Estudios interesantes sobre el Reino de Dios se pueden encontrar en D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 46-50; U.B. MÜLLER, *El origen de la fe,* 43-48.

161. Parece incluso verosímil que se diese una verdadera evolución a lo largo de la vida de Jesús en la comprensión de aspectos centrales de su mensaje. Véase S. VIDAL, *Los tres proyectos,* 14-20.

162. J.K. Riches plantea la cuestión de un cambio ligüístico y, por tanto, el cambio conceptual que Jesús introduce en la expresión Reino de Dios. Opina Riches, que se da por supuesto demasiado fácilmente que los convencionalismos lingüísticos no cambian; que, aunque éstos fuesen relativamente estables, los usos particulares de las expresiones lingüísticas estandarizadas pueden tener variaciones; y que, de este modo, se llega a desatender una parte importante de la manera en que llegamos a entender lo que alguien dice. Cfr. J.K. RICHES, «El judío Jesús», 15-85.

modelos sociales elaborados a partir de estudios sobre sociedades similares, y en esta tarea resulta de gran ayuda la antropología cultural sobre el mundo mediterráneo. Estos modelos muestran que en el mundo de Jesús no existía un sistema religioso independiente, sino que había una religión vinculada ala casa (doméstica) y otra vinculada a la ciudad (política). El anuncio de Jesús se sitúa claramente en el marco de esta segunda[163]. Reflejo de esto es que la actuación de Jesús no se circunscribe al ámbito del parentesco (el grupo de los discípulos), sino que mira sobre todo al ámbito público y a la dimensión política implicada en el anuncio del Reino. El parentesco, que cierra los círculos de relación y establece estrategias defensivas, cede paso a un proyecto político que abre e integra.

Ahora bien, si nos atenemos al grupo de los seguidores de Jesús después de la muerte y resurrección de éste, se distinguen –según Malina– tres tipos[164]: los grupos del Mesías Jesús, los grupos del Jesús mesiánico y los grupos del Jesús resucitado. El primer tipo es muy parecido al grupo de Jesús, y se sitúa como él en el marco de la religión política. Sin embargo, los otros dos tipos transfirieron el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios al ámbito de la religión doméstica, y dieron gran importancia a la casa como estructura básica del grupo. Éste fue un cambio muy importante que coincide con la época en que se redactaron los evangelios, y debe tenerse muy en cuenta cuando se busca en ellos al Jesús histórico. Esto ayuda a entender las interpretaciones tan diversas que aparecen sobre el Reino de Dios en los autores de la *Third Quest*. Y también que se busquen posibles equilibrios entre los dos modos de vivir la religión. Es el caso de R. Aguirre[165], para quien en Jesús se da una curiosa combinación de religión política y de religión doméstica, haciendo que el Reino de Dios sea el Reino del Padre, esto es, se acentúa el carácter de bondad del Dios que se acerca y se abre al ámbito familiar –no el de la realeza ni el de la servidumbre– para metaforizar las relaciones entre quienes lo aceptan.

3.3.2.2 La muerte de Jesús en una cruz

El conflicto intrajudío que provocó Jesús dado su modo de proceder y su proclamación del Reino de Dios, desembocó en un trágico final: su muerte en una cruz[166]. En explicar este punto se centra gran parte de la discusión actual so-

163. Cfr. B.J. MALINA, *The Social Gospel*, 1-13.

164. Cfr. B.J. MALINA, *The Social Gospel*, 113-161. Sobre el grupo de discípulos puede verse: G. BARBAGLIO, *Jesús*, 358-386; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 56-57; J.P. MEIER, *Tomo III*, 63-272; E.P. SANDERS, *La figura histórica*, 140-150; G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, 244-247.

165. Cfr. R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 32.

166. Sobre la fecha de su muerte véase D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 36-37.

bre Jesús. Para los autores de la *Third Quest* que piensan que Jesús no quiso actuar como mesías ni renovador político, sino sólo como sabio y carismático (Crossan, Mack, Fiorenza), les resulta muy difícil explicar el rechazo de la autoridad romana y la condena a muerte de Jesús.

Resulta, sin duda, problemática la participación del Sanedrín judío, pero es evidente que la aristocracia sacerdotal de Jerusalén participó de algún modo en su muerte. Y es más evidente todavía que el procurador romano le condenó como a un pretendiente mesiánico, como supone el título de la cruz (Mc 15, 26: «El rey de los judíos», lo que era simplemente la forma en que los romanos, gentiles, entendían al mesías real davídico) y la forma del suplicio (crucifixión). Lo que resulta curioso es el hecho de que las autoridades no persiguieran también a muerte a los discípulos de Jesús, en contra de lo que sucedió con otros pretendientes mesiánicos, como Teudas y el Egipcio[167]. En esta línea de presentar la condena a muerte de Jesús como un acto de comunes intereses entre procurador romano y aristocracia sacerdotal se sitúan Meier, Sanders, Theissen y Wright[168]; es decir, aquellos autores que clasificamos dentro de la tendencia escatológica de la segunda fase de la *Third Quest.*

En la investigación del Jesús histórico es importante, por tanto, que se precise cada uno de los modos como se entendió la muerte de Jesús: por un lado, cómo la entendieron las autoridades judías y romanas; por otro lado, cómo la entendió el mismo Jesús; y, por último, cómo la entendieron el grupo de discípulos seguidores de Jesús[169].

3.4 El imaginario pascual[170]

Lo que el historiador no está en posibilidad ni de desmentir ni de confirmar es la resurrección de Jesús. Los contornos de este acontecimiento desde un pun-

---

167. Cfr. X. PIKAZA, *La nueva figura,* 176-179.

168. En la condena a muerte de Jesús se señalan generalmente dos hechos de Jesús como decisivos: su entrada en Jerusalén como pretendiente mesiánico que había movilizado masas, lo cual le convertía para las autoridades romanas en un subversivo peligroso, y la denominada «purificación del Templo», hecho que fue visto por la aristocracia sacerdotal como un reto decisivo e inaceptable. Es clara pues la necesidad de relacionar la condena de Jesús con su actuación, pero hay un problema que no se trata con detalle: ¿por qué las acusaciones provocadas por la actuación de Jesús (comer y beber con pecadores y publicanos, curar en sábado, expulsar los demonios con el poder de Belcebú) no aparecen en los motivos de su condena? La constatación de esta ausencia la encontramos, por ejemplo, en G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 502-514; N.T. WRIGHT, *El desafío,* 153-156.

169. Véase J.P. MEIER, «Del profeta», 110; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 66-69; U.B. MULLER, *El origen de la fe,* 110-113; J. TAYLOR, *¿De dónde viene?,* 167-173; N.T. WRIGHT, *El desafío,* 121-123.

170. Un amplio y muy documentado estudio sobre el imaginario pascual lo ha realizado S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 401-454.

to de vista histórico quedan incomprensibles[171]. Sin embargo, sin la investigación sobre la resurrección de Jesús, en el centro de la historia del siglo I queda un gran agujero, independientemente de las precomprensiones que el investigador pueda tener al respecto[172].

No es posible salir del paso, en la cuestión sobre el origen de la fe en la resurrección, sin recurrir en cierta medida a la elaboración de hipótesis, hipótesis que dependen de la probabilidad psicológica de las referencias a los discípulos antes y después de la muerte de Jesús. Para ellos, Jesús fue crucificado como un supuesto mesías, tal y como reflejaba el título en la cruz. La resurrección constituye después un elemento nuevo, algo que los discípulos de Jesús no habían previsto de esa forma, de manera que no estaban preparados para recibirla y entenderla[173]. Pero la resurrección afirmaba que Jesús era después de todo «Mesías», aunque parecía que la crucifixión había refutado esa pretensión[174]. Por otra parte, las fuentes documentales no describen el fenómeno de la resurrección. Sólo un elemento es común: la afirmación de que el Cristo «se ha aparecido» (Lc 24, 34; 1 Co 15, 5-8; Hch 9, 17; 13, 31). Sobre este punto la tradición cristiana es unánime. De hecho, la resurrección fue considerada desde el primer momento como la prueba de la divinidad de Jesús. De este modo la resurrección y la encarnación quedaron unidas. Ahora bien, aunque la resurrección de Jesús no es un acontecimiento «histórico», los efectos de este fenómeno sí entran en el campo de la disciplina del historiador. Las repercusiones históricas de la Pascua son evidentes y objetivas. A partir de ahí, el creyente puede preguntarse si «la realidad pascual debe interpretarse desde las analogías de nuestro mundo empírico o, por el contrario, tal realidad, como irrupción de algo totalmente otro, debe ampliar nuestro mundo empírico»[175].

Los autores de la *Third Quest,* al plantearse el tema de la resurrección, u omiten su tratamiento (como es el caso de Meier[176]) o lo reflejan tratando de expli-

---

171. Hoy se puede leer, hasta en los textos más «ortodoxos», que la resurrección no es un acontecimiento «histórico»; con lo cual, naturalmente, no se pretende negar su carácter real, sino que sencillamente se la califica como una realidad no accesible en sí misma por los métodos de la historia científica. Cfr. U.B. MULLER, *El origen de la fe,* 5-6.

172. «Para comprender la Resurrección hay que partir de un presupuesto clave en teología fundamental: que Dios puede intervenir en la historia, aunque su presencia no pueda ser captada directamente por el hombre, sino sólo sacramentalmente. Por eso, quién no acepte este presupuesto, a saber, que Dios puede intervenir en la historia, no podrá comprender ni aceptar el hecho de la Resurrección de Cristo» (M. GELABERT, *La Revelación,* 184).

173. Cfr. X. PIKAZA, *La nueva figura,* 204-205.

174. Cfr. U.B. MÜLLER, *El origen de la fe,* 109-110; N.T. WRIGHT, *El desafío,* 100-101.

175. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 557.

176. «Se omite un tratamiento de la resurrección no porque se niegue ésta, sino simplemente porque la restrictiva definición del Jesús histórico que voy a utilizar no nos permite introducirnos en asuntos que sólo se pueden dar por ciertos mediante la fe» (J.P. MEIER, *Tomo I,* 42).

car los textos sobre la tumba vacía y las apariciones. Para algunos autores, como por ejemplo Crossan y Fiorenza, resulta difícil saber lo que ha pasado físicamente con el cadáver de Jesús: no se puede hablar históricamente de entierro, ni de una desaparición de su cadáver[177]; por alguna razón el cadáver de Jesús no se encontró[178]. Sus discípulos tomaron esta ausencia del cadáver como signo de presencia y triunfo pascual del crucificado. Sobre este punto de la tumba vacía, Theissen deja la cuestión abierta[179].

A esta referencia de la tumba vacía la fe cristiana añade una experiencia de encuentro personal con el Resucitado. No es fácil fijar los lugares, las personas y datos más antiguos de la experiencia pascual de Jesús, pero resulta indudable que algunos le vieron tras su muerte, recreando su mensaje[180]. En esta línea se mueven Sanders[181], Theissen-Merz[182], Wright[183]. En palabras de este último autor: «La línea que empieza con el Jesús histórico llega hasta el momento histórico presente, planteando al mundo actual del postmodernismo un desafío tan grande como el que planteó al mundo del judaísmo del segundo Templo y al imperio romano naciente».

Entre los planteamiento metodológicos abiertos señalamos que hay que seguir avanzando en el uso de las ciencias humanas, pero hay que usarlas correctamente, lo que puede beneficiar mucho a la exégesis y, por tanto, a la teología. Desde este acercamiento a Jesús, la investigación histórica nos advierte que las interpretaciones a las que estamos tan familiarizados de los relatos evangélicos podrían ser objeto de rigurosos cuestionamientos y objeciones, y que podríamos terminar leyendo esos textos de forma que no habíamos imaginado con

177. En Crossan aparecen dos planteamientos distintos: por una parte, que a Jesús lo habrían enterrado los propios soldados que ejecutaron la pena (J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 450-453); por otra parte, hace caso omiso de la sepultura por conveniencia, sugiriendo misteriosamente que el cuerpo de Jesús fue devorado por los perros cuando estaba colgado de la cruz, de modo que no quedó nada por sepultar (ID., *Jesús. Biografía,* capítulo 6). Pero este último planteamiento no parece tener fundamento alguno; cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús, hebreo de Galilea,* 509. En cuanto al planteamiento que hace de la interpretación de la Resurrección de Jesús, véase J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida,* 454-477. Respecto a las intepretaciones teológicas cristianas tempranas de la ejecución de Jesús, según Fiorenza, y su reflexión sobre la tumba vacía y las apariciones, véase E.S. FIORENZA, *Cristología,* 161-182.

178. X. Pikaza opina que el cuerpo sin vida de Jesús tal vez fue sepultado en una fosa común. Cfr. X. PIKAZA, *La nueva figura,* 229-231.

179. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 525-532.

180. Cfr. X. PIKAZA, *La nueva figura,* 232-234.

181. Cfr. E.P. SANDERS, *La figura histórica,* 299-304: «Que algunos seguidores de Jesús –y más tarde Pablo– tuvieron experiencia de la resurrección es, a mi juicio, un hecho. Cuál fue la realidad que originó tales experiencias, no lo sé» (p. 303).

182. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 532-558.

183. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío,* 188-193; las palabras citadas a continuación en el texto figuran en la p. 193.

anterioridad[184]. Esto no quiere decir que haya que renunciar a la investigación histórica, sino que debemos realizarla sin miedo preconcebido a que pueda cambiar la imagen de Jesús con la que estamos familiarizados. Pero queda pendiente alguna cuestión: ¿qué validez científica tiene una vida de Jesús, que pone entre paréntesis la experiencia religiosa de Jesús y la fe en su persona, desde la cual y hacia la cual están escritas las fuentes más fiables que tenemos para el conocimiento histórico de Jesús? Por ello, al realizar un estudio sobre el modo como la *Third Quest* plantea la investigación sobre el Jesús histórico, hay que tener en mente determinadas cautelas que nos ayudan a que no se extrapole o tergiverse el tema.

II. CAUTELAS CRÍTICAS

Las precauciones con las que debemos contar parten de las tres cuestiones que nos planteamos: ¿a qué nivel influye y qué efectos produce la postmodernidad en la *Third Quest*?; ¿es posible o no reconstruir el «Jesús de Nazaret» que vivió en el siglo I?; ¿qué peligros se están presentando en la investigación?

1. Influencia y efectos de la postmodernidad en la Third Quest

La postmodernidad presenta rasgos propios que la definen como un fenómeno novedoso, pero que, a la misma vez, consuma ciertas tendencias precedentes características de la cultura moderna[185]. Lo que se ha producido ha sido una filtración progresiva de ideas y conceptos desde los pensadores hasta la masa de la población y que son ahora propiedad común de todos. Los tres rasgos del pensamiento postmoderno que han impregnado en buena medida la mentalidad contemporánea son, como se indicó en el capítulo primero, la disolución del sujeto, de la verdad y de la historia. Esto ha llevado a que el horizonte normativo de nuestra sociedad ya no sea cristiano, por más que contenga muchos elementos que sin el cristianismo no se hubieran hecho presentes[186].

El clima intelectual que la postmodernidad lleva consigo se ha convertido en dogmático, en el sentido peyorativo de la palabra, pues pretende que sus planteamientos ideológicos sean asumidos como necesarios por la ciencia histórica[187].

---

184. Cfr. N.T. WRIGHT, *El desafío*, 35-36.

185. Cfr. T.G. DONNER, *Fe y postmodernidad*, 62-65.

186. Sesboüé analiza dos tipos de personas a las que se les puede aplicar la expresión «postcristiano»; véase B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas*, 199.

187. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 223-226.

Esto genera, por una parte, una cierta manera de entender los planteamientos hermenéuticos que acentúa el carácter mediato de nuestro acceso a la realidad. Según esto, la experiencia humana estaría tan condicionada por prejuicios de diversa naturaleza, que hablar de una experiencia originaria se torna quimérico. Por otra parte, se ha producido un giro lingüístico que rechaza la idea de una realidad objetiva y única externa al sujeto humano. Lo que podemos encontrar más bien son varios lenguajes acerca de la realidad, amén de la libertad del ser humano para adoptar el lenguaje que más le convenga[188]. Dicho de otro modo, la postmodernidad vacía el sentido y se queda con el «hecho bruto». Este modo de pensar tiene repercusiones en la exégesis bíblica contemporánea. Y, consecuentemente, lleva a desconfiar de la verdad y a que el mensaje cristiano –decisivamente mediado por el acontecimiento histórico de la encarnación, muerte y resurrección de Cristo– se enfrente a enormes dificultades para hacerse creíble, o incluso inteligible.

Como resultado de este ambiente cultural nos movemos entre fragmentos[189]. Y la *Third Quest* refleja esta fragmentación en la metodología científica elegida por los autores, en la misma forma de proceder cada uno de ellos y en las imágenes de Jesús que presentan como resultado obtenido. También presenta una mayor conciencia crítica que se manifiesta en la preocupación por una argumentación crítica, que puede ser a su vez criticada y, por tanto, falsificada[190]. Dada la fragmentación de imágenes, ninguna descripción de Jesús parece dominar el horizonte. Es más, aparecen también las huellas de preocupaciones de la época que vivimos en aspectos como la inserción de Jesús en el judaísmo, las preocupaciones sociales y feministas contemporáneas.

El peligro que conlleva todo esto es el de querer revestir a Jesús de ropaje postmoderno[191]. Si se busca presentar un Jesús que sea comúnmente aceptable, se puede terminar ofreciendo una imagen de Jesús a quien no se deja ser ni Cristo ni Hijo de Dios[192]. El enfoque que algunas obras de autores de la *Third Quest* dan de Jesús como sanador, contracultural, inconformista, revolucionario social, subversivo o líder carismático –como pueden ser, por ejemplo, las

188. Cfr. L. RODRÍGUEZ DUPLÁ, «El alejamiento práctico», 38-39. Una aplicación concreta respecto a la palabra «Dios» puede verse en N.T. WRIGHT, *El desafío,* 125-126.

189. Cfr. M. GELABERT, «El Espíritu», 56-57.

190. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 247.

191. Cfr. S. FREYNE, «La investigación», 69-70.

192. «En nuestros días, incluso el teólogo (siempre atento a presentar el mensaje cristiano de modo que pueda ser bien acogido por sus coetáneos) puede experimentar la tentación de no presentar abiertamente a Jesús como el Hijo Unigénito de Dios que se ha hecho hombre, como si al hacerlo estuviese alejando su figura de las mujeres y hombres de hoy» (F. VARO, «Hablar hoy», 517).

obras de Crossan, Fiorenza, Horsley–, en el que late detrás el atractivo por lo humano, puede llevar tras de sí el peligro de privar a Jesús de cualquier visión o intención global.

Haciendo una lectura de la *Third Quest* desde los caminos que la postmodernidad le puede estar abriendo a la investigación sobre el Jesús histórico, encontramos que se está en camino para hacer una lectura holística de Jesús de Nazaret, una lectura en la que vayan al unísono palabras y obras, ambientes e, incluso, la propia singularidad emergente de Jesús[193]. Deberían evitarse, para conseguir este fin, los prejuicios racionalistas, que eliminan lo sobrenatural, y los prejuicios teológicos, que desprecien la investigación histórica[194]. En este mismo sentido, tampoco se puede estar mirando con recelo la investigación que realiza la *Third Quest* acusándola de hacer resurgir problemas del pasado, cuando, posiblemente, los problemas que aparezcan sean consecuencia de los planteamientos del ambiente cultural en el que se realiza la investigación.

Es cierto que estudiar la figura histórica de Jesús comporta una serie de riesgos. Podemos comprometer el misterio de la persona de Jesús deformándolo desde abajo, por su humanidad (arrianismo, nestorianismo) o desde arriba, por su divinidad (monofisismo)[195]. Desde este planteamiento, y en sentido analógico, la línea de autores de la *Third Quest* que se centran exclusivamente en la humanidad de Jesús se acerca bastante al arrianismo[196]: en Alejandría a comienzos del siglo IV la situación económica se encontraba en un claro crecimiento; la situación económica que rodea la *Third Quest* es, también, la de un claro crecimiento (recuérdese que la tercera etapa de investigación surge en los Estados Unidos de América en la década de los ochenta de la centuria pasada). En las disputas teológicas iniciadas por Arrio no se trató el tema simplemente a nivel de escuelas sino que hubo una participación del pueblo, tomando a veces parti-

193. R. Aguirre considera necesarias también una serie de cautelas a la hora de realizar una lectura holística de Jesús, que él considera legítima y hasta necesaria, pero que debe dar una explicación plausible de dos hechos: que Jesús murió crucificado y que, tras su muerte, surgió un movimiento en su nombre. Cfr. R. AGUIRRE, *La Tercera Búsqueda,* 80-81.

194. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 241.

195. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema,* 173-174.

196. Cfr. B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas,* 32-34. Un brillante estudio sobre la herejía de Arrio puede verse en ID., «La divinidad», 188-198. Este dualismo estaba ya presente a finales del siglo IV en la tensión entre las escuelas teológicas de Alejandría y de Antioquía; véase a este respecto: ID., «Cristología y soteriología», 292-293. «Una de las tentaciones de la vuelta a Jesús es, pues, la de "olvidar la Pascua". Esta vuelta revive a su manera la oposición, en otros tiempos resaltada, a veces hasta la ruptura, entre el "Jesús de la historia" y el "Cristo de la fe". En la vida concreta, esta ruptura se hace las más de las veces en beneficio del Jesús de la historia. De esa manera, se cede a un dualismo destructor, "avatar" que reaparece continuamente del rostro de Jesús en el espejo deformado de la conciencia de los hombres» (ID., *Imágenes deformadas,* 41). Véase además N.T. WRIGHT, *El desafío,* 19.

do de manera apasionada; la *Third Quest* no ha permanecido encerrada en el mundo académico sino que ha instalado sus discusiones en sesiones y reuniones de grupo, llegando incluso a la prensa y la televisión, y el debate se hace en público. Una diferencia sí es clara, pero también es analógica: la reflexión de Arrio trata de recuperar el lado humano de la persona de Jesucristo motivado por el sentido que el mismo Arrio tiene de Dios; la *Third Quest* pretende recuperar el lado humano de Jesucristo, pero motivada por la concepción actual que se tiene del sujeto humano.

Sin embargo, ¿hasta qué punto el problema actual que presentan los autores que tratan de este modo la figura de Jesús es el arrianismo y no el gnosticismo, cuando, por ejemplo, las fuentes documentales que preferentemente usan están marcadas por esta corriente?; en la medida en que el hombre Jesús queda al margen del mensaje de la Palabra divina, ¿no volvemos a encontrar en las concepciones de estos autores, dentro de unos presupuestos culturales completamente diferentes, ciertas características del gnosticismo?; ¿no será más bien un reaparecer el gnosticismo a través de la construcción sincretista de Jesús que pretende la «Nueva Era», haciendo uso de un lenguaje inmediatamente significativo para un cristiano, pero desde una epistemología distinta?[197]

Son cuestiones que se presentan dada la fragmentación de la imagen de Jesús. Entonces se da lugar a una pregunta: si hubiese una imagen única de Jesús de Nazaret, ¿desaparecerían esos problemas? Pero, nos preguntamos nosotros, ¿es posible reconstruir su figura histórica?

2. Posibilidad o imposibilidad de reconstruir a «Jesús de Nazaret»

Toda investigación histórica parte de unos presupuestos: que tenemos acceso, aunque sea de forma imperfecta, a las intenciones del autor de un documento histórico; que la lectura de las fuentes documentales se debe hacer con el mejor conocimiento posible del contexto histórico en que se escribieron; que la interpretación que hace un historiador puede ser corregida y enmendada por otro; que es necesario establecer unos criterios objetivos para decidir entre interpretaciones diferentes; que la investigación histórica es una disciplina colectiva donde cada investigador somete los resultados de su investigación al juicio de los demás; que las precomprensiones del investigador deben objetivarse desde el inicio[198]. Todos estos presupuestos se dan también cuando el objeto de es-

197. Cfr. B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 222-224; ID., «Primeros discursos», 29-33.
198. Cfr. T.G. DONNER, *Fe y postmodernidad,* 96.

tudio son los textos bíblicos para un acercamiento a la persona de Jesús[199]. Además, partiendo de la necesidad de comprender a Jesús de modo siempre relativo a su contexto, hay también unos factores que condicionan la investigación sobre Jesús de Nazaret.

2.1 Limitaciones establecidas por las propias fuentes documentales

Las fuentes, por humanas, son falibles. Por consiguiente, los resultados de la investigación serán siempre certezas relativas, más o menos hipotéticas, máxime cuando se estudia una persona y un mundo lejanos en el tiempo. Además, no existen fuentes documentales históricas sobre Jesús de Nazaret que no sean testimonios de fe[200]. La fuente principal para el estudio histórico de Jesús son los evangelios canónicos, los cuales, aún basados en datos reales, no tienen una intención historiográfica sino teológica[201]. Por tanto, la crítica tropieza irremediablemente con una tradición sobre Jesús, conjunto de noticias sobre sus actos y sus palabras, sobre su vida y su muerte, que, además de escueta en información y múltiple en expresiones neotestamentarias, es notoriamente partidista: fue formada y transmitida por hombres en él creyentes. Dan, pues, una imagen de Jesús ya interpretada, pero no inventada por aquellos que la han transmitido hasta la redacción evangélica. El historiador puede refutar esta interpretación de los testimonios originales sobre Jesús, pero no puede refutar los hechos históricos ni el hecho originario objeto de esa interpretación, es decir, Jesús de Nazaret. Lo que le corresponde como historiador es registrar dicha interpretación de fe porque forma parte de la historia[202].

2.2 Reducciones provenientes de los propios métodos de investigación

Como planteamiento general debe tenerse presente que la reconstrucción de una figura histórica de Jesús podría ser malentendida si pensáramos que ella re-

---

199. J.P. Meier recurre a la fantasía del «cónclave papal» y, desde ella, hace la propuesta de realizar un encuentro entre un católico, un protestante, un judío y un agnóstico –todos historiadores serios y conocedores de los movimientos religiosos del siglo I– hasta que alcancen un acuerdo sobre quién fue Jesús de Nazaret (cfr. J.P. MEIER, *Tomo I*, 29-30). Pero el recurso a esta propuesta no ofrecería en modo alguno la garantía de un mayor grado de «verdad histórica», ya que no se podría acabar con las posibilidades de dibujar, con los mismos métodos científicos, diferentes cuadros de la persona histórica de Jesús. Cfr. J. SCHOTER, «Der historische Jesus», 573.

200. Cfr. J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 179; A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 223-224; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 31-32.

201. La *Third Quest* ha establecido el debate sobre el valor de algunos textos apócrifos, pero que, por sí mismos, no alteran los resultados de forma esencial.

202. Cfr. G. SEGALLA, «La terza ricerca», 246.

produce el orden de las cosas que acontecieron, y no el orden de nuestro acceso a esas cosas[203]. Esto lleva consigo que, aunque se elaboren unos criterios objetivos[204], los resultados, sin embargo, estén siempre condicionados por las precompresiones de los diversos investigadores.

A esto hay que añadir, por lo que respecta al método histórico-crítico, que lo que este método denomina «histórico» no es necesariamente todo aquello que formó parte de una realidad histórica determinada, sino tan sólo aquellos aspectos de dicha realidad histórica que son alcanzables con tal método. Y la acción de la divinidad en la historia no es uno de ellos[205]. Con lo cual, se produce necesariamente una limitación drástica de los contenidos de lo que puede ser considerado como histórico[206].

Por cuanto atañe a una aproximación a la figura de Jesús realizada desde las ciencias humanas, especialmente la sociología y la antropología cultural, se corren dos peligros, si se consideran los métodos de estas ciencias como claves primarias de interpretación: primero, describir el contexto histórico y social que rodeó a la persona, pero no a la persona en sí; segundo, presentar una imagen descontextualizada tanto del contexto como de la persona, si se prescinde de las

---

203. «La ciencia no dice "así fue", sino "así podría haber sido a tenor de las *fuentes*". (...) La ciencia no dice nunca "así es", sino "así se nos presenta en el estado actual de la *investigación*", y esto significa exactamente "en el estado actual de nuestros saberes y errores". (...) La ciencia no dice simplemente "éste es nuestro resultado", sino "éste es nuestro resultado a partir de determinados *métodos*". La vía por la que la ciencia alcanza su objetivo es para ella tan importante como el propio objetivo; a veces incluso más. Porque la vía puede ser correcta aunque el objetivo resulte ser una estación intermedia que luego es preciso abandonar. (...) La ciencia es consciente, en fin, de que sus resultados son más efímeros que los *problemas* a los que intenta dar respuesta. Esto vale también para la investigación sobre Jesús» (G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 9-10).

204. Ya hicimos referencia a los criterios de autenticidad histórica. Citamos ahora solamente algunas referencias a los mismos, especialmente sobre la necesidad de redimensionarlos: E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 71-73; R.A. KERESZTY, *Jesus Christ,* 22-31; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 32; S. PIÉ-NINOT, *La Teología Fundamental,* 356-357: «El *tercer capítulo,* la Cristología Fundamental, ha experimentado una importante remodelación a partir de la recepción de los nuevos estudios que comporta la llamada "*Third Quest*" acerca del Jesús histórico, lo que ha conllevado una reformulación tanto de los cristerios de autenticidad como de los datos básicos para una vida de Jesús, con una notable ampliación y precisión en todos ellos» (p. 10); T.P. RAUSCH, *Who is Jesus?,* 35-38; E. SCHILLEBEECKX, *Jesús,* 71-89; J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret,* 69-78; G. SEGALLA, «La terza ricerca», 235.

205. Cfr. A. PRAGASAM, «La búsqueda», 115; B. SESBOÜÉ, *Imágenes deformadas,* 156-158.

206. «Esta limitación constituye una ventaja, en cuanto que nos sirve para mostrar a todas las personas, con independencia de su fe, qué es lo que puede saberse científicamente sobre Jesús. Lo que sí constituye un error es pensar que la realidad de Jesús tiene que limitarse necesariamente a lo que la ciencia histórica considera el "Jesús histórico". Si en la realidad histórica de Jesús sucedió algo único y excepcional, el Jesús real de la historia es necesariamente más que el Jesús "histórico"» (A. GONZÁLEZ, *Teología,* 257). Es muy interesante –y a ella remitimos– la totalidad de la reflexión que hace A. González sobre el acceso a Jesús en la obra citada, pp. 254-260.

fuentes teológicas judías y cristianas[207]. Es decir, se corre el riesgo de ver en Jesús sólo al hombre de su tiempo, que es interesante, pero sólo desde el punto de vista social o político.

2.3 Cuatro definiciones necesarias

El paso del tiempo permite conseguir una perspectiva más rica de los acontecimientos del pasado y de sus protagonistas. Pero también hay que añadir que el paso del tiempo puede empañar la claridad de lo ocurrido, e incluso difuminar o desfigurar a los personajes, más aún cuando cada ser humano, en su irreductible singularidad, se sustrae a la investigación científica por ser –el sujeto humano– una realidad abierta, como hace ver de modo peculiar su ser relacional[208]. Así pues, dado que la razón no fundamenta sistemas axiomáticos absolutos, cerrados a nuevas posibilidades de sentido, sino abiertos, se hace manifiesta la imposibilidad de elaborar una única biografía de una misma persona.

Aplicado al caso de Jesús de Nazaret, cuando se intenta realizar un acercamiento a su persona, se necesita aclarar qué es lo que se está realmente indagando. Ciertamente, Jesús es un personaje histórico que tiene bien precisados los contornos geográficos e históricos de su existencia. De hecho los tiene más perfilados que ningún otro personaje histórico de su tiempo. Su existencia no puede ser puesta en duda; el significado único y universal de su figura singular es, por el contrario, más controvertido[209]. Por eso, el acercamiento a su persona siempre ha sido plural; se han hecho reconstrucciones o representaciones muy variadas de su persona. Es necesario, en función de la investigación histórica, matizar cuatro definiciones sobre la misma persona de Jesús[210]:

a) *El «Jesús de Nazaret»*. Es el Jesús tal cual existió. Se le suele llamar también el Jesús terreno, el Jesús real. Este Jesús en su totalidad es inalcanzable.
b) *El «Jesús histórico»*. Es el Jesús que puede ser reconstruido desde una investigación histórica, haciendo uso de las fuentes documentales disponibles y de los métodos científicos convenientes. Se trata, por lo tanto, de una construcción intelectual que presenta rasgos del Jesús de Nazaret, pero no explica toda su persona. A veces se hace referencia a él denominándolo el «Jesús de la historia».

---

207. Cfr. A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 66; F. VARO, *Rabí*, 221-224.

208. Cfr. E. SCHILLEBEECHX, *En torno al problema*, 56-57.

209. Cfr. A. CARRASCO ROUCO, «La puesta en cuestión», 215-216; M. GUERRA GÓMEZ, «Jesucristo y las sectas», 488-492.

210. Un estupendo estudio sobre las diversas definiciones lo ofrece J.P. MEIER, *Tomo I*, 47-52. Véase además J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 238.

c) *El «Jesús teológico»*. Es el Jesús definido básicamente en los cuatro primeros concilios: Nicea (año 325), Constantinopla (año 381), Éfeso (año 431) y Calcedonia (año 451); concilios en los que se definió 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. Este Jesús es fruto de la reflexión realizada por los teólogos. Otro modo de definirlo es el «Jesús encerrado en el dogma».
d) *El «Jesús de la fe»*. Es el Jesús de Nazaret interpretado por los primeros discípulos después de la experiencia de Pascua-Pentecostés, bajo la inspiración del Espíritu Santo. Y esta vivencia y experiencia de encuentro con el Resucitado la reflejaron en los escritos del Nuevo Testamento, especialmente en los evangelios canónicos. A este Jesús de la fe se le denomina también «Cristo».

Vistas estas cuatro definiciones se comprende que lo que la ciencia posibilita sobre Jesús de Nazaret no son los hechos brutos –por más que pueda acercarse cada vez más a ellos– sino que es una interpretación más sobre Jesús. La ciencia nos permite un cierto acceso a Jesús y una cierta crítica de muchas ideologizaciones. Al mismo tiempo, la ciencia ayuda al creyente a considerar seriamente la fundamentación histórica de su fe y a poder presentarla también a los no creyentes[211]. No se puede considerar, por tanto, al Jesús histórico como objeto de la fe, tal y como pretenden el *Jesus Seminar,* Crossan y Fiorenza. Tampoco se puede partir exclusivamente del Señor Resucitado, porque propiamente sobre las revelaciones del Señor Resucitado se fundamentan, por ejemplo, muchos escritos apócrifos de tinte gnóstico[212]. Jesús puede ser imaginado como un sabio o como un filósofo cínico, o como un revolucionario social, o como un profeta; pero Jesús de Nazaret es más que eso[213].

2.4 Jesús de Nazaret, una figura difícilmente domesticable

Bajo este epígrafe queremos realizar la conclusión sobre la posibilidad o imposibilidad de reconstruir a Jesús de Nazaret.

Hemos visto que se produce una situación de ambigüedad en el acercamiento a Jesús en función tanto de las fuentes documentales, como de los métodos usados y de la terminología empleada[214]. El resultado de todo esto, unido a la influencia de la postmodernidad, es un Jesús fragmentado en una variedad de

211. Cfr. G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 6-7.
212. Cfr. ID., «La terza ricerca», 241-247.
213. Cfr. A. PRAGASAM, «La búsqueda», 114-115.
214. Cfr. G. SEGALLA, «Un Gesù storico», 6.

imágenes. Pero esa diversidad de imágenes sobre Jesús no es nueva. Ya el evangelio según san Marcos (8, 27-30) nos presenta que el mismo Jesús de Nazaret es visto y entendido de modos muy dispares por sus paisanos. Es más, la imagen canónica de Jesús nos ha llegado fragmentada en cuatro perfiles distintos, según cada uno de los cuatro evangelios canónicos. La regla de la fe es, pues, la pluralidad de la figura de Jesús en las fuentes. Y es que la de Jesús no puede no ser una imagen fragmentada. En cualquier investigación sobre Jesús de Nazaret siempre tendremos una multitud de imágenes porque son dos subjetividades las que se confrontan: la del investigador y la del investigado.

Ahora bien, esto no quiere decir que haya que prescindir de la investigación histórica[215]. Si bien es verdad que no podemos reconstruir quién fue verdaderamente el nazareno, sí podemos, por el contrario, mostrar qué es lo que podemos decir de él sobre la base de las fuentes documentales críticamente valoradas[216]. Pero no se olvide que esta sistematización que se puede realizar de los datos históricos, aun siendo necesaria, no es más que un esbozo. Aún así, lo que sabemos de Jesús nos permite considerar legítima la interpretación que desde la fe se hace de Jesús, estableciendo así una continuidad razonable –en el seno de la indudable discontinuidad– entre la historia y la visión creyente[217].

La vida de Jesús se puede leer desde tres horizontes de fondo: su lugar de procedencia, el judaísmo; sus repercusiones posteriores, la Iglesia; su capacidad de ser siempre punto de apoyo para la humanidad, por ende, también para y desde la conciencia contemporánea. Las tres son referencias para acercarse a Jesús y las tres son coordinables. La cuestión peculiar está en saber a cuál de ellas otorgamos la primacía cuando se trata de fijar la identidad última de Jesús.

3. Neutralizar la cruz y la idea de Dios en Jesús

A la luz de las observaciones que venimos haciendo, debemos formular una pregunta: ¿no será que lo que se pretende en esta tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico es en realidad escapar de la verdadera imagen de Jesús y de su seguimiento, que está inexorablemente arraigado en los evangelios canónicos? Si miramos el entorno cultural en el que surge la *Third Quest,* un entorno postmoderno que se expresa en el consumismo, el hedonismo y el nihilismo, evidentemente hay realidades en la vida de Jesús que molestan: su idea de Dios

215. Cfr. G. BARBAGLIO, *Jesús,* 12; M. GELABERT, *La Revelación,* 157; N.T. WRIGHT, *El desafío,* 19-21.

216. J. Pélaez sostiene que estamos en condiciones de recuperar las grandes actitudes o comportamientos básicos del Jesús histórico. Véase J. PELÁEZ, «Un largo viaje», 120-123.

217. Cfr. A. CARRASCO ROUÇO, «La puesta en cuestión», 226-229.

y su muerte en cruz. El intento de ajustar a Jesús a los gustos contemporáneos lleva consigo, inevitablemente, neutralizar estas dos peculiaridades de la vida de Jesús[218]. Más que un esfuerzo por reconstruir el Jesús histórico desde el sentido del mensaje evangélico, el esfuerzo por reconstruirlo en conformidad con algún otro patrón parece ser un intento por escapar del «escándalo» del Evangelio.

También influye en esto el rebrote del gnosticismo que se produce con la postmodernidad. Para los gnósticos[219], Dios es trascendental, lejano e impersonal; lo esencial del cristianismo es el nuevo conocimiento que ha aparecido con Jesús, por lo cual, la salvación ya no es por la fe sino por conocimiento de nuestro origen; consecuentemente, la muerte de Jesús en la cruz carece de importancia, lo trascendental es que Jesús ha retornado a su verdadero origen celestial, preparando el camino que también nosotros habremos de seguir, pues el destino final no consiste en la resurrección de la persona entera, sino en la liberación de la chispa divina (el espíritu) de la cárcel de la materia.

Por lo que respecta a la idea de Dios, ya el judaísmo se refiere a Dios desde su inserción activa en la temporalidad[220]. El cristianismo prolonga esta conciencia de un «Dios con nosotros». De ahí que la encarnación sea la expresión suprema de este «estar con», el lugar teológico supremo para descubrir quién es Dios, cómo es, qué quiere de nosotros. Es decir, la idea de Dios en Jesús nos remite al mundo y a nuestra humanidad histórica para conocer a Dios. Sin embargo, la tendencia del secularismo actual lleva a volver a relegar a Dios a lo sublime y lejano. Por eso, la idea de Dios en Jesús queda reducida en algunos investigadores de la *Third Quest* (los de la primera fase y los de la tendencia sapiencial) a algo así como el carácter sagrado de la causa humana; Dios ya no sería el fundamento real de la humanidad plena de Jesús, sino sólo la expresión mítica de las aspiraciones universales del ser humano como tendente hacia el Infinito. Por ende, el misterio de la encarnación como autodonación de Dios se diluye y es sustituido por la mera tensión del hombre hacia lo Infinito. Estaríamos, otra vez, ante el pensamiento de Strauss o ante ese neoarrianismo que niega implícitamente la divinidad, la preexistencia y la Encarnación del Hijo de Dios.

Por otra parte, detrás de la neutralización de la muerte en cruz de Jesús se puede estar escondiendo la pretensión de someter la fe a la historia o de vaciar de contenido el kerigma cristiano. En ese sentido, la cruz de Cristo no tendría especial significado salvífico sino que quedaría en la vida de Jesús como una

218. Cfr. J.I. González Faus, *Acceso a Jesús*, 30-31.
219. Cfr. T.G. Donner, *Fe y postmodernidad*, 19; A. González, *Teología*, 273.
220. Cfr. O. González de Cardedal, «Dios en la historia», 192-194.

necesidad meramente accidental o circunstancial[221]. Lo sucedido en la cruz de Jesús no diferiría esencialmente de lo que sucede en cualquier asesinato de una persona que molesta a los poderosos. Con lo cual se inserta la cruz en su contexto histórico, pero no logra mostrar la interpretación de fe. Y la resurrección no significaría mucho más que una confirmación divina de la vida de Jesús, de su entrega.

Por expresarlo de otra forma, estamos ante un problema soteriológico: ¿cómo reconocer que ese hombre que muere en la cruz es Dios y que me salva? Más aún, la cuestión está en saber de qué nos ha de salvar. Hoy el término «salvación» puede estar vacío de contenido cristiano.

Visto todo lo cual, llega el momento de precisar las aportaciones y repercusión en la cristología que la *Third Quest* posibilita.

221. Cfr. G. SEGALLA, «"La terza ricerca"», 509-515. A esta forma de relativizar el significado de la crucifixión de Cristo la denomina A. González «espartaquista»; véase A. GONZÁLEZ, *Teología*, 274-275.

CAPÍTULO VI

APORTACIONES DE LA *THIRD QUEST* A LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA Y REPERCUSIÓN EN LA CRISTOLOGÍA

La tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico no ha conseguido el consenso en torno a ninguna de las reconstrucciones que propone sobre la figura de Jesús de Nazaret. El uso de los métodos empleados, la naturaleza de las fuentes históricas de las que se dispone, los intereses de cada autor llevan a presentar figuras diferentes sobre el mismo Jesús. Habrá que recordar, una vez más, que la misma tradición evangélica canónica presenta ya cuatro imágenes distintas de Jesús y testimonia la existencia de otras que los evangelistas no aceptaron o combatieron. En definitiva, la reconstrucción de la imagen de Jesús permanece siempre incompleta.

Amén de la disparidad de resultados, sí hay unos rasgos comunes en las diversas propuestas. Podemos decir –aunque las aportaciones no pueden darse aún por cerradas– que la imagen predominante en la *Third Quest* es la de un Jesús humano y judío. A esto habría que añadir lo que la tendencia escatológica de esta tercera etapa añade: que su «opción de fe» marcó su vida. Es necesario, por tanto, ir sacando a flote lo permanente de estos trabajos por encima de lo que responde a modas pasajeras o tendencias del momento.

A pesar de una mayor confianza en la capacidad de llegar al Jesús histórico, la dificultad de encuadrarle en una determinada ideología, impulsa a los teólogos en el avance de nuevos intentos. De esta manera, el estudio del Jesús histórico es un estímulo constante para la renovación teológica. Por eso, vamos a tratar de poner de relieve en el presente capítulo las aportaciones permanentes de la *Third Quest* a las señas de identidad del cristianismo y su repercusión en la cristología.

I. APORTACIONES DE LA *THIRD QUEST* A LA REFLEXIÓN TEOLÓGICA

En el transcurso expositivo del presente trabajo se han venido reflejando los diversos avances que presenta la *Third Quest* respecto a las investigaciones anteriores[1]. No volvemos ahora sobre ellos porque lo que interesa resaltar en este momento es el punto clave que ayuda a la reflexión teológica en la precisión de las señas de identidad del cristianismo, en una mejor fundamentación histórica de la fe. En este sentido, la *Third Quest,* mediante la utilización sistemática y consecuente de un método social muy definido por los aspectos culturales, ha puesto de relieve que Jesús forma parte, histórica y teológicamente, del judaísmo. Será después de la muerte de Jesús cuando unos judíos que creyeron en él, lo presenten como fundamento del cristianismo. A partir de entonces, judaísmo y cristianismo se desenvuelven por separado. Pero hay algo común a ambos: la responsabilidad ética de cara al mundo y la sociedad, y la vida en diálogo con el Dios uno y único[2].

1. Fidelidad a las raíces judías y cristianas

1.1 Raíces judías

Los nuevos datos de diversas procedencias, así como las nuevas metodologías que se han empleado, han permitido conocer mucho mejor diversos aspectos de la cultura mediterránea y de la vida en Galilea y Judea en el siglo I. Esto ha permitido situar a Jesús en su propio pueblo; también, ha permitido remover los obstáculos que, durante siglos, favorecieron la confrontación entre cristianos y judíos. Además, se presenta un marco histórico en el que no resultan inverosímiles los relatos evangélicos. Sin embargo, el resultado es que se conoce más el entorno que rodeó a Jesús que al mismo Jesús, pues los datos concretos sobre Jesús prácticamente no se han ampliado, pese al recurso a la literatura no canónica. No obstante, cuanto más se evidencian las raíces judías de Jesús, tanto más emerge su singularidad histórica, precedente a la teológica[3].

Sin dejar de reconocer que el judaísmo del siglo I no era una realidad homogénea, la mayoría de los autores de la *Third Quest* opta por situar a Jesús dentro

1. J. P. Meier los sintetiza en siete avances: carácter ecuménico e internacional; clarificación de las fuentes fiables; presentación de un cuadro más preciso del judaísmo del siglo I; empleo de nuevas visiones desde la arqueología, filología y sociología; clarifica la aplicación de criterios de historicidad; un tratamiento adecuado de la tradición de los milagros; toma con seriedad el judaísmo de Jesús. Cfr. J.P. MEIER, *The Present State,* 461-486. Véase también A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 442.

2. Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico,* 11 y 622.

3. Cfr. A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 460.

del judaísmo. En ese contexto, Jesús ha de ser situado de manera plausible, creíble y fundamentado en relación al judaísmo y al cristianismo primitivo (criterio de continuidad) y, considerar también aquello que le separa de ambos (discontinuidad). La individualidad de Jesús hay que verla, como su propia especificidad, en su contexto histórico y no como la absoluta irreductibilidad respecto de él. Desde ahí, el criterio de plausibilidad histórica ayuda a focalizar y a matizar aquello que podemos decir sobre Jesús aportando una visión integradora, situándonos más en la visión de la ambigüedad y la indefinición. Así las cosas, se entiende que Jesús pudo entrar en conflicto con su ambiente. Pero tal conflicto debe ser plausible con el contexto histórico. El conflicto que Jesús provocó no fue antijudío, sino intrajudío. Dicho de otro modo, a Jesús no se le perfila ya tanto en confrontación con el judaísmo de su tiempo, cuanto a partir de él y en su seno: entre Jesús y el judaísmo coetáneo a él habría existido mayor continuidad que enfrentamiento[4]. Por eso, el final cruento de Jesús en Jerusalén resulta crucial para iluminar su enigma personal.

1.2 Raíces cristianas

Hoy, aunque se admite normalmente la imposibilidad de escribir una auténtica biografía de Jesús, se puede llegar a conocer bastante bien la pretensión de Jesús y mucho de cuanto predicó. Y se es consciente de que la única manera de llegar al Jesús histórico es a través de los primeros testigos, de hecho también judíos al igual que Jesús. Resulta interesante, pues, el estudio de cómo los primeros cristianos comprendieron el impacto producido por Jesús de Nazaret y su mensaje, el cual formularon usando las categorías religioso-culturales de su tiempo. De ahí que sea necesario, además de útil, conocer esas categorías para expresar la novedad de la persona histórica de Jesús. Esta investigación de los orígenes del cristianismo es, por tanto, consecuencia lógica provocada por la *Third Quest*[5].

Otra importante puerta queda abierta al tratar el tema de las fuentes elaboradas por las comunidades cristianas primitivas. La tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico ha supuesto la revalorización de los evangelios canóni-

---

4. Cfr. R. AGUIRRE, «La "Tercera Búsqueda"», 79-80; J.J. BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 216-217; M. KARRER, *Jesucristo*, 477.

5. «De forma semejante a como ha sucedido con la cristología, quizá se pueda decir que una eclesiología desde abajo –que parte de la pluralidad de comunidades primitivas, que examina su evolución e institucionalización progresiva– debe preceder y acompañar a la habitual eclesiología desde arriba» (R. AGUIRRE, «La tercera búsqueda del Jesús histórico», 651). Es la línea de trabajo que sigue, por ejemplo, la obra de G. THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*. También es interesante ver el estudio realizado por J. Taylor, estudio del que emerge un cristianismo muy judío en sus instituciones, incluyendo sacramentos y dogmas; cfr. J. TAYLOR, *¿De dónde viene?*, 21-22.

cos y no canónicos, y también de algunos materiales transmitidos por los Padres de la Iglesia como fuentes históricas sobre la vida de Jesús. Pero el punto de avance está en la consideración de los evangelios canónicos como la fuente histórica más importante sobre Jesús. Ahora bien, en una investigación histórica sobre Jesús no se puede prescindir de que los Evangelios fueron compuestos una vez que los apóstoles y fieles de la Iglesia primitiva habían recibido el Espíritu Santo, es decir, después de Pascua y Pentecostés. Los textos del Nuevo Testamento dejan entrever que los discípulos de Jesús, tras haber sido testigos de su Resurrección y haber recibido el Espíritu Santo, pudieron reconocer muchos aspectos de la personalidad humana y sobrenatural de Jesús que no habían podido captar antes, al menos en toda su plenitud: que es Mesías y Señor. Dicho de modo más sencillo, los discípulos avanzaron en el conocimiento de Jesús, en el misterio de la salvación[6]. La relación de Jesús y posteriormente de la comunidad cristiana con el Espíritu Santo es, por consiguiente, la otra puerta que queda abierta[7].

Encontramos, de este modo, tres pasos que la investigación histórica sobre Jesús debe tener en cuenta a la hora de analizar los textos evangélicos: en primer lugar, lo descrito tal y como sucedió ante los que protagonizaron la escena; en segundo lugar, lo descrito tal y como se entendió más tarde a la luz de los acontecimientos pascuales; en tercer lugar, lo narrado para dejar constancia de una realidad percibida con la acción del Espíritu Santo[8].

2. Responsabilidad social

Hay un rasgo en el que coinciden prácticamente todos los estudiosos de la *Third Quest,* aunque cada cual lo explica de forma diversa: la figura de Jesús es la de un judío peculiar, cuyo mensaje era socialmente contracultural, y su comportamiento se presentaba como alternativo respecto a los valores establecidos. Prevalece, de este modo, el elemento ético en las imágenes del Jesús histórico. Quizá los diversos autores no han querido ofrecer más. En el fondo da la impresión de que consideran que esto es lo único que la Iglesia puede ofrecer en una

6. El recorrido de este avance en la vida de los discípulos y de la iglesia de los primeros siglos queda patente en la breve síntesis realizada por A. GARCÍA MORENO, «La "*Third Quest*"», 437-439.

7. Una explicitación de esta cuestión la encontramos en F. VARO, «Jesucristo y el don del Espíritu», 522-528. Véase, además, E. BUENO DE LA FUENTE, «Personeidad», 71-72. El cuadro cristológico-pneumatológico lo señala también la obra de M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito.*

8. «Los datos procedentes de la arqueología, lingüística y muchos otros campos de las ciencias humanas, así como todo lo relativo al desarrollo de la Iglesia primitiva de las primeras formulaciones de la fe, conocido todo ello a partir de un estudio serio de los documentos, proporcionan una ayuda de primera magnitud para realizar con ponderación ese discernimiento que requiere en nuestro tiempo el oficio de la buena teología» (F. VARO, «Hablar hoy», 516).

sociedad pluralista: que ir más allá sería transgredir las reglas de la convivencia concorde. A la luz de este perfil del Jesús histórico, la *Third Quest* lleva a vigilar sobre la responsabilidad social del cristianismo. Y es que, al establecer los vínculos históricos entre el proclamador y lo proclamado resalta el interés de Dios por la marginalidad y la particularidad humana.

El estudio de los motivos que tenían las autoridades judías y romanas para la condena a muerte y posterior ejecución de Jesús es el que ayuda a redescubrir y redimensionar las implicaciones sociales del mensaje de Jesús y, por ende, de la fe en su persona.

2.1 La condena y ejecución de Jesús

En el conjunto de la vida de Jesús, emerge su muerte en cruz como la piedra de choque, como el elemento más difícil de digerir. Y una imagen histórica de Jesús queda necesariamente incompleta mientras permanezcan oscuras las circunstancias históricas de la ejecución de Jesús, y con ello el nexo íntimo entre su muerte, su mensaje y toda su vida pública[9]. Desde el punto de vista de la teología cristiana, la muerte de Jesús tiene un significado soteriológico, aunque no es éste, obviamente, el punto de vista de las autoridades que decidieron su ejecución. La cruz de Jesús tuvo unas razones históricas muy concretas. Los motivos que tienen las autoridades para ejecutar a Jesús son muy importantes, porque sirven para conectar la muerte de Jesús con el resto de su vida. En su ejecución intervinieron tanto las autoridades judías como romanas. Así pues, los hechos y dichos de Jesús encierran contrapuntos serios con los poderes dominantes de la sociedad en la que vivió. Lo que no significa que las contradicciones no sean en cierto modo internas, aunque no se puede descartar también la presencia de una verdadera trascendencia. Si lo que tratamos es de contemplar la relevancia de Jesús para la fundamentación de las implicaciones sociales de la fe cristiana, las razones de su conflicto con los poderes de su tiempo constituyen un indicativo decisivo para entender cuál fue el impacto de Jesús sobre sus contemporáneos[10].

Aunque sea una visión muy limitada, la investigación histórica realizada por los autores de la *Third Quest* permite alcanzar un conocimiento bastante sólido

9. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús*, 291-302.

10. Los conflictos de Jesús con las autoridades judías y romanas hacen que aquél sea considerado como un blasfemo, un peligro para el Templo y un peligro político. Sobre las causas de la condena a muerte de Jesús y los responsables de la misma puede verse R. AGUIRRE, *El Jesús histórico*, 24-28; X. ALEGRE, «Los responsables», 47-65; S. FREYNE, «Jesús, el mártir», 61-64; A. GONZÁLEZ, *Reinado de Dios*, 159-171; ID., *Teología de la praxis*, 275-279; E.A. JOHNSON, «La Palabra», 201-207; D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 58-66; X. PIKAZA, *La nueva figura*, 176-179. 194-197.

de los principales sucesos referidos a la detención, condena y crucifixión de Jesús de Nazaret. Dentro de la tercera etapa, los autores de la primera fase y los de la tendencia sapiencial encuentran serias dificultades para justificar la muerte de Jesús en una cruz; los autores de la tendencia escatológica son quienes mejor la fundamentan. Según estos últimos, las obras y enseñanzas de Jesús tienen una enorme relevancia social[11]; y será una acusación política –como afirmaba el *titulus* de la condena fijado en la cruz– la que conduzca a Jesús a la muerte, dictada por el gobernador romano Pilato, previa denuncia de las autoridades judías. Quede claro que no se trata del postulado deísta puesto de relieve en la *Old Quest,* según el cual, el Jesús verdadero e histórico era un mesías político. No. La formulación realizada ahora en la tercera etapa de investigación por los autores de tendencia escatológica sostiene que la propuesta de Jesús no fue directamente política; con todo, las consecuencias de su mensaje y de su acción sí lo fueron.

De la muerte de Jesús se pueden realizar tres lecturas distintas: la del mismo Jesús, la efectuada por sus discípulos (antes y después de Pascua-Pentecostés) y la que realizaron las autoridades judías y romanas. Por eso, cuanto más aprendamos sobre la cruz, en todas sus dimensiones históricas y teológicas, más cosas descubrimos sobre aquel a cuya imagen hemos sido creados[12].

Si la muerte de Jesús en cruz es el hecho más cierto de su vida, la comprensión histórica de la proclamación del Reino se consigue únicamente en relación íntima con la ejecución de Jesús en la cruz. Es decir, la cruz es histórica; partir de las causas que condenan a muerte a Jesús nos lleva a releer todo su mensaje y percibir en él los componentes que impulsan a sus discípulos a una responsabilidad ética y social ante el mundo. Se clarifica, pues, la unidad necesaria que recorre la relación entre fe y empeño por lo social. Se justifica, consecuentemente, la posibilidad de una teología social.

3. La pregunta por Dios

Ciertamente sabemos algo de Jesús y ese algo que sabemos nos permite considerar legítima la interpretación que desde la fe se hace de Jesús, estableciendo

---

11. «La proclamación del Reino de Dios situado en su contexto histórico conllevaba necesariamente una carga de crítica respecto de la teología imperial. Por tal entiendo la ideología que sacralizaba las estructuras del Imperio Romano que absolutizaba la *Paz Romana* y divinizaba al emperador.

Esta teología imperial se encontraba por todas partes: en las monedas, en las inscripciones, en los monumentos, en las festividades y en las obras de los grandes autores. Proclamar el Reinado de Dios como valor central y supremo suponía una crítica radical de la ideología legitimadora del imperio que a los romanos no les podía dejar indiferentes» (R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 16-17).

12. Cfr. D. MARGUERAT, «Gesù di Nazaret», 66-69; U.B. MÜLLER, *El origen,* 109-113; N.T. WRIGHT, *El desafío,* 100-101.

así una continuidad razonable entre la historia de Jesús y la fe en él. Sin embargo, la relación de Jesús con Dios no está suficientemente trabajada en la *Third Quest*. Y esta relación, unida a lo que podemos saber de Jesús, nos ayuda, por una parte, a obtener una visión holística de su persona, ya que la acción del Espíritu Santo está presente en la vida de Jesús; por otra parte, a comprender que la inclusión de la identidad de Jesús en la identidad de Dios significa la inclusión de Dios en la relación interpersonal entre Jesús y su Padre. Dicho de otra manera, es posible la relación interpersonal de la identidad divina. Desde esta última anotación se ve como desde la tradición jesuática se ofrezca la oportunidad de reiniciar constantemente el diálogo con Dios. Lamentablemente, esta afirmación no puede ser evidenciada de modo suficiente mientras se considere a las fuentes históricas únicamente bajo el aspecto de «documentales de los hechos», haciendo abstracción del carácter propio de las fuentes evangélicas que ofrecen una historia testimonial iluminada por la experiencia de la fe pascual[13].

Así pues, la figura histórica de Jesús de Nazaret nos ayuda a rescatar la identidad del Dios cristiano. Cuando contemplamos la particularidad de Jesús, su actuar concreto, tantas veces desconcertante y escandaloso, estamos percibiendo el perfil del rostro de Dios y esto nos obliga a rectificar nuestras ideas preconcebidas de Dios. El rostro de Dios y lo divino se manifiesta en Jesús de Nazaret, un hombre concreto, y éste, judío. Esto tiene su consecuencia directa en el modo de interpretar «la revelación», pues habrá que descubrirla en el entramado mismo de lo real, como su interpretación más honda, definitiva y radical.

El círculo entre la historia y la percepción de la historia queda manifiesto. Jesús de Nazaret, con su enseñanza y su modo de obrar, penetró en el entralazado existente en esa dicotomía. Y este hecho abre el acceso hacia la cristología, pues es su punto de partida. Por eso, la investigación histórica sobre Jesús ha tenido y seguirá teniendo un influjo considerable sobre la cristología. En palabras de Haight: «Constituye una manifestación concreta de un fenómeno cultural mucho más amplio: la profundización de la conciencia histórica. Cuanto más profundamente cale esa conciencia histórica en la gente, más necesario resultará revisar el lenguaje de la cristología clásica. Crear un lenguaje acorde con la conciencia histórica contemporánea constituye el gran reto para la cristología actual»[14].

---

13. Cfr. M. BORDONI, «È possibile», 145-147.
14. R. HAIGHT, «El impacto», 134.

II. REPERCUSIÓN EN LA CRISTOLOGÍA

Señalamos dos factores que son evidentes: por un lado, no se puede hablar de «cristianismo» sino hasta después de Pascua-Pentecostés; por otro lado, la historia del cristianismo no puede prescindir de la que es su historia originaria, que es la historia de Jesús. Ahora bien, la Iglesia canonizó cuatro evangelios, con lo que ratificaba la pluralidad de accesos a Jesús de Nazaret y con esto, la imposibilidad de reivindicar una lectura única de la vida del Nazareno. La referencia a Jesús de Nazaret constituye, de este modo, el lugar obligado para la verificación de cada palabra sobre la salvación. Es decir, todo lo que nos ayude a profundizar en la experiencia histórica de Jesús tiene importancia para la cristología y para la reflexión sobre la Trinidad[15]. Y así, la cristología vendrá a ser cada vez más el intento de ver la figura de Jesús en su propia luz y de examinar y demostrar su coherencia, y tratar de ese modo de comprender por qué era necesario que «el Cristo padeciese estas cosas y que así entrase en su gloria» (Lc 24, 26).

1. Necesidad del Jesús histórico para la cristología

Al ser la cristología la reflexión sistemática sobre la identidad de Jesús, su origen, la naturaleza de su autoridad y la modalidad de su acción, todo aquello que podamos saber sobre el Jesús histórico es pieza irrenunciable en el puzle que es la vida en totalidad de Jesús de Nazaret[16]. Para nosotros, como para los primeros discípulos, la pregunta cristológica comienza siendo una pregunta sobre Jesús de Nazaret, el crucificado y resucitado. Y decimos que es irrenunciable por importante. La propia historia del cristianismo nos dice que si se socava la historicidad de Jesucristo, la cristología puede terminar convirtiéndose en ideología[17]; o tam-

---

15 Cfr S Guijarro Oporto, «Dios Padre», 69

16 Cfr E Bueno de la Fuente, *10 palabras clave*, 48-49

17 «*Et Verbum caro factum est* el kerigma cristiano predica que Dios ha reconciliado consigo al mundo por medio de un acontecimiento en la historia Un kerigma sin la historia de Jesús (caso, por ejemplo de Bultmann), podría quizás ejercer una fuerza provocadora Pero en tal caso, el cristianismo se convierte en un fenómeno casual en la vida de la humanidad religiosa, pudiendo desaparecer con la misma facilidad con que apareció No se puede creer permanentemente en ideas, pues con frecuencia las ideas engañan a los hombres o funcionan como ideologías Sólo se puede creer en personas (aunque a veces decepcionen) Igualmente, una cristología puramente pascual se hace ciega y autoritaria, basada en opiniones personales de teólogos y no en verificaciones críticas Si el núcleo de la fe cristiana consiste en el reconocimiento creyente de la acción salvífica de Dios en la historia, particularmente en la historia de Jesús de Nazaret, entonces la historia personal de ese Jesús no puede perderse en la bruma, so pena de que nuestra cristología se convierta en ideología» (M Gelabert, *La Revelación*, 161)

bién puede posibilitar una espiritualidad de evasión[18]; o bien, la opción que muchos han tomado de reinterpretar la enseñanza tradicional para acomodarla a las nuevas tendencias, dando el siguiente resultado: negar que Jesús fuera el Hijo de Dios, el Mesías, el Salvador. Estas personas no creen que Jesús naciera de una virgen, que hiciera milagros o que resucitara de entre los muertos. Para ellos, Jesús se convierte entonces en otro más entre los fundadores de religiones, y el cristianismo en tan sólo una alternativa entre muchas, una religión más.

Todo esto nos lleva a que el Jesús histórico sea irrenunciable para la cristología, tanto la fundamental como la sistemática[19]. Aún así, el hecho de que la cristología esté estrechamente ligada a la imagen concreta del Jesús histórico no quiere decir que no pueda ni deba trascender al Jesús de la historia proponiendo interpretaciones de él que sean significativas para cada época y cultura.

1.1 Cristología fundamental

La cristología fundamental tiene que ayudar a mostrar que «a Jesús se le llama Cristo no a pesar y al margen de lo que históricamente fue», como indica Schillebeeckx[20]. No nos referimos a que la figura resultante de la investigación histórica sobre Jesús se convierta entonces en norma y criterio de la fe cristiana, sino a que se contemple el proceso por el que los cristianos de las primeras comunidades, tras su encuentro con el hombre Jesús de Nazaret –que es fuente, norma y criterio de lo que experimentaron al interpretarlo–, pasan a la confesión de su transcendencia y articulan sistemáticamente el significado de esa confesión. Teniendo en cuenta este proceso en la fe de la primitiva comunidad cristiana, la investigación histórica puede ayudar a comprender cómo el contenido concreto del primer cristianismo fue «llenado» por la reflexión sobre la persona de Jesús de Nazaret[21].

Digamos que esto nos debe llevar a plantear la distancia que existe entre el «Jesús histórico», que sería –como se indicó en el capítulo anterior– el resultado de la investigación histórico-crítica, y el «Jesús de Nazaret», esto es, el hombre real que vivió en Palestina en el siglo I, y que trasciende con creces la imagen del Jesús histórico. Ciertamente, la investigación hecha con todo rigor sobre

---

18. «For a solidly grounded Christology, the historical Jesus is crucial. Without it, Christian faith and its Christology remain open to the accusations of divinizing Jesus and falsifying his message that have been heard in the quest for the historical Jesus from the time of Reimarus down to the pressent-day members of the Jesus Seminar» (T.P. RAUSCH, *Who is Jesus?*, 22).

19. Para el papel del Jesús histórico dentro del quehacer teológico, puede verse R.A. KERESZTY, «El papel de la investigación», 120-121.

20. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema*, 48.

21. Cfr. J.I. GONZÁLEZ FAUS, *Acceso a Jesús*, 20-21; E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema*, 54. Es también el intento que persigue CH. PERROT, *Jesús y la historia*, 16.

el «Jesús histórico» ofrece una aproximación al «Jesús de Nazaret», pero queda muy lejos de abarcar toda su realidad[22].

Y un paso más: debe llevarnos a comprender que entre «Jesús de Nazaret» y el «Cristo de la fe» existe diferencia, pero no ruptura[23]. La predicación apostólica y los evangelios ni deforman ni falsifican a Jesús de Nazaret, sino que presentan un conocimiento más profundo de su persona desde la fe. Digamos que hay un plus de sentido en las interpretaciones cristológicas del todo legítimas que la comunidad cristiana hace sobre Jesús. Pero esto no quiere decir que tales interpretaciones estaban ya implícitamente en la conciencia del Jesús histórico, es decir, no es siempre necesario proyectar en la conciencia de Jesús las interpretaciones que han dado posteriormente de él sus seguidores cristianos[24], ya que podemos decir más sobre Jesús de lo que él dijo. La historia es, pues, incapaz de limitar las interpretaciones sobre Jesús[25].

1.2 Cristología sistemática

Cada generación tiene que afrontar de nuevo la cuestión de Jesús, si quiere ser de verdad su Iglesia fiel. Hoy no se trata de elaborar una dogmática abstracta, sino de que la cristología sistemática se construya sobre la recuperación de la humanidad concreta y contextualizada de Jesús de Nazaret. Este redescubrimiento de su humanidad, ubicada en su *humus* propio –la Palestina del siglo I–, y el intento consecuente de pensar la divinidad de Jesús a partir de su humanidad, caracteriza buena parte de la reflexión cristológica actual y llega a considerarse como una verdadera «necesidad epocal»[26]. Se trata de insistir en que la divinidad de Jesús se nos revela y manifiesta en su completa y singular humanidad[27]. Pero, añadimos, Jesús es portador de rasgos divinos como el crucificado[28]. Por eso la

---

22. Cfr. A. GESCHÉ, *Jesucristo,* 18-19; P. HUNERMANN, *Cristología,* 29; F. VARO, «Hablar hoy», 517-518.

23. Una detallada consideración de la «continuidad» y «discontinuidad» que media entre historia y fe puede verse en J. LOIS, *Jesús,* 296-300.

24. Cfr. R. HAIGHT, «El impacto», 132-134.

25. Tal vez convenga recordar de nuevo la línea hermenéutica gadamariana por la que la interpretación no es tanto la determinación de un sentido que pueda ser tomado como una verdad intemporal y objetiva, sino una afirmación de naturaleza histórica, es decir, determinada por un contexto que a su vez integra las interpretaciones anteriores. Un modo de presentar esta teoría lo encontramos en U. ECO, *Interpretación,* 155-156.

26. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Cristología,* 179-260.

27. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *Jesús,* 562-563.

28. «En este nuevo clima, el papel que la cuestión de los títulos cristológicos y su entronque en el Jesús histórico desempeñó en otro tiempo, no parece tener el peso teológico que a veces se le atribuyó. Hoy se distingue entre cristología implícita –sin recurso a título cristológico–, cristología evocada y cristología explícita. Por ello, todo el "relato" de Jesús (el Jesús histórico y el Cristo presentado por la fe como resucitado) es el fundamento de la fe cristiana; los títulos son más bien abreviaturas

importancia de que, al igual que los primeros relatos que en las comunidades cristianas se escriben sobre Jesús tratan sobre su muerte y resurrección, ahora se parta en la reflexión desde este mismo acontecimiento de su muerte en cruz para explicar toda su vida, su mensaje y sus obras, su «pretensión de misión»[29].

No se trata de intentar demostrar la «verdad» de la interpretación creyente de Jesús, sino de situarnos metódicamente en la posición de los primeros discípulos de Jesús, para seguir el *itinerarium mentis* que ellos recorrieron al seguirle y que les llevó finalmente, tras su muerte, a confesarlo como el Cristo, el Hijo de Dios[30]. Con ello se puede evitar que la fe cristológica se realice al margen de Jesús de Nazaret y que la reflexión teológica se deslice hacia un idealismo abstracto. Y se enfatiza, por lo demás, el despliegue eclesial iniciado por Jesús.

2. Retos de la *Third Quest* a la cristología

Antes de adentrarnos en la puntualización de los retos de la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico a la cristología, queremos precisar que los historiadores no tienen un monopolio sobre Jesús por encima de lo que los teólogos puedan exigir. De hecho, a Jesús no se le puede entender al margen de las cuestiones teológicas de su tiempo y, concretamente, de su experiencia religiosa. De ahí, también, que la teología plantee preguntas que la investigación histórica debe tener presentes, especialmente aquellas referentes al modo como Jesús entendió y afrontó su propia muerte.

Por lo demás, en Jesús de Nazaret Dios se ha revelado. Resulta interesante, pues, discernir la importancia de la *Third Quest* por lo que se dice de Dios a la luz del Jesús histórico[31]. Y en esto encontramos caminos diversos: el escepticismo histórico (Crossan[32]); la existencia de una imagen de Jesús que no influye para la fe (L.T. Johnson[33]); la importancia del Jesús histórico por razones apo-

---

de la pretensión contenida en esa "historia". Tal pretensión es decisiva; hace que los distintos relatos aparezcan a una nueva luz. ¡Qué sentido tan distinto se desprende de la ejecución en la cruz según que cuelgue una persona "normal" o un personaje que reclama para sí una autoridad escatológica, o que sea hasta el "Hijo de Dios" quien muere en ella!» (A. DEL AGUA, «Jesús histórico», 54). Véase también CH. SCHÖNBORN, «El camino», 151-152.

29. No se quiere vincular la cristología implícita a la autoconciencia de Jesús ya que, como advierten los exégetas, los Evangelios no están interesados por mostrarnos la conciencia de Jesús. Por eso prefieren hablar de «pretensión de misión», vinculada a la capital importancia del contenido de su anuncio. Cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Repensar la Cristología*, 346-348.

30. Cfr. E. SCHILLEBEECKX, *En torno al problema*, 19. El historiador puede afirmar que la innegable autoridad personal y moral que mostraba Jesús hundía sus raíces en una honda y peculiar experiencia religiosa. La simple afirmación de la resurrección es incapaz de explicar el origen de la cristología. Cfr. R. AGUIRRE, «El Jesús histórico», 28-32.

31. Cfr. J.F. KEATING, «The Invincible Allure», 211-227.

32. Cfr. J.D. CROSSAN, *Jesús. Vida*, 23-32.

logéticas, para confirmar con la razón lo que se sostiene en la fe (J.P. Meier[34]); el abandono de la idea de que la fe debe ser puesta entre paréntesis como una condición para la objetividad (N.T. Wright[35]). Por tanto, dada la naturaleza histórica de la religión cristiana y su base en la Encarnación de Dios en Jesús de Nazaret, parece razonable reconocer algún valor a las reconstrucciones históricas de Jesús. De hecho, en el panorama actual de la investigación sobre el Jesús histórico descubrimos que los conceptos de «historia» y «fe» no sólo no están tan separados sino, todo lo contrario, aunque con autonomía, están estrechamente relacionados en lo que afecta al personaje Jesús de Nazaret[36].

Lo que la *Third Quest* plantea a la reflexión cristológica lo podemos sintetizar en cuatro puntos:

1). Una mejor contextualización de Jesús en las coordenadas de tiempo y lugar. La ubicación del hombre Jesús de Nazaret en su medio judío de Palestina en el siglo I viene reclamada por la importancia que en cristología se da a la Encarnación. Cuanto más se amplíe nuestro conocimiento del ambiente en el que vivió Jesús, indirectamente se ampliará también nuestro conocimiento del Jesús histórico[37]. Desde este punto de vista, la *Third Quest* ha puesto de relieve el conflicto «intrajudío» generado por Jesús, frente a la consideración postbulmaniana de un conflicto «antijudío»[38].

2). Aparecen con más claridad las repercusiones sociales y políticas del mensaje y actitud de Jesús, que le llevan a la muerte. Dos focos aparecen con claridad centrando las actitudes de Jesús: la defensa de la vida y la defensa de la paz. Desde estos dos focos, el diálogo con la sociedad y el diálogo interreligioso pueden encontrar una cimentación sólida sobre la que seguir construyéndose.

3). La encarnación supone unos límites con incidencia en la irreductibilidad individual de toda persona, también de Jesús de Nazaret. Por ello, no se trata ahora de descubrir meramente una especificidad histórica aislada, sino de am-

---

34. Cfr. J.P. Meier, *Tomo I*, 211-215.

35. Cfr. N.T. Wright, *El desafío*, 17-43.

36. «Lo mismo que no hay una sola historia que agote el significado del personaje histórico, tampoco existe una sola cristología que extraiga todo lo implicado por el personaje y las fórmulas de fe de la comunidad cristiana. Esta riqueza, y al mismo tiempo dificultad, reside en la complejidad que deriva de la existencia de una cristología previa al acontecimiento de la resurrección, que posteriormente es intensificada por este mismo acontecimiento. De aquí que se pueda admitir la aportación de las nuevas investigaciones, siempre y cuando no pretendan reducir a sus esquemas toda la historia y la teología implicadas en la siempre inabarcable "vida real" de Jesús» (A. del Agua, «Jesús histórico», 53).

37. Cfr. Id., «Jesús histórico», 60; A. García Moreno, «La "*Third Quest*"», 441-442.

38. Hay que evitar que la cristología caiga en pura mitología y dé alas, una vez más, a su implícito antijudaísmo. La cristología después de Auschwitz debe, en opinión de Metz, formularse en función de tres premisas: sensibilidad a la cuestión de la teodicea, con conciencia apocalíptica y dentro el paradigma sinóptico. Cfr. J.B. Metz, «Hacia una cristología», 111-116.

pliarla con lo que es plausible en el entorno en el que se desarrolla la vida de Jesús. Dicho con palabras de Torres Queiruga: «si antes se buscaba asegurar la diferencia de Jesús acentuando su diferencia, esto es, haciéndolo tanto más divino cuanto más separado y distinto de nuestra común humanidad, ahora se la busca en la plena y ejemplar realización de la misma: para poder ser tan humano, tiene que ser divino»[39].

4). Sobre el trasfondo de la investigación histórica, el tema de la «resurrección» entra de nuevo en la discusión cristológica. Parece claro que existió una mayor continuidad de lo que solía decirse entre el movimiento de Jesús antes y después de Pascua. Aspectos importantes del surgimiento de la fe pascual pueden explicarse a partir del judaísmo de Jesús y del de sus discípulos. Por ende, el origen histórico de la fe en la resurrección adquiere una comprensión nueva gracias a las perspectivas que abren tanto el conocimiento del judaísmo del siglo I como el uso de las ciencias humanas[40].

Estos cuatro puntos nos abren a una postura de mayor confianza en la posibilidad de llegar al Jesús histórico a partir de los relatos evangélicos. Y ello no en contraposición con el Cristo de la fe de los discípulos, sino en sustancial continuidad con él. Ahora, eso sí, se requiere, como indica A. del Agua, permanecer fieles a dos criterios fundamentales: «la *unidad* en la variedad y la *continuidad* en el desarrollo de la cristología. La unidad viene asegurada por tres elementos: *el contexto cultural hermenéutico* bíblico-judío; *la constante referencia a la persona de Cristo* y el hecho de que *los modelos más arcaicos son asumidos y revalorizados* en otros contextos interpretativos. La continuidad, a su vez, supone algunas constantes como *fidelidad a la tradición, selección y reinterpretación* de la figura de Jesús y de su enseñanza a la luz de la experiencia pascual del resucitado, así como la *concentración cristológica* de la teología, antropología, eclesiología y escatología que manifiestan cómo la figura de Jesucristo es el elemento unificador de toda la teología neotestamentaria»[41].

Pasemos, entonces, a ver si estos puntos están ya de algún modo presentes en determinadas obras de cristología escritas en los últimos decenios.

---

39. Prólogo a la obra U.B. MÜLLER, *El origen*, 12.

40. Cfr. ID., *El origen*, 109-113; M. WELKER, «Quién es Jesucristo», 113. Por muy importante que sea la cristología del Jesús histórico, hay que decir que tras ella y la cristología postpascual está el abismo de la muerte de Jesús y la fe en la resurrección, hecho inexplicable. El hecho trágico de la muerte de Jesús es como un mazazo en la inicial y frágil fe de los discípulos. El formidable viraje que da la actitud de los mismos no se podría explicar si no se hubiera producido un acontecimiento especialmente entusiasmante. Así como es obvio que la vida terrena de Jesús y su misma muerte son accesibles a la investigación histórica, no sucede lo mismo con la resurrección, que traspasa la experiencia empírica y es accesible sólo mediante la adhesión de fe. Cfr. A. DEL AGUA, «Jesús histórico», 56-57.

41. A. DEL AGUA, «Jesús histórico», 58.

3. Repercusión en algunas obras actuales de cristología

El paso de los siglos ha puesto de relieve que la cristología está siempre en continua formación y perfección, pues se encuentra una y otra vez en ese esfuerzo duro y glorioso de comprender a Cristo[42]. Y ninguna cultura ni época consiguió domesticar ni a la persona ni al evangelio de Jesús.

Una tendencia suficientemente compartida actualmente en cristología es la recuperación y revalorización de la importancia teológica tanto de la historia como de la historia misma de la persona Jesús de Nazaret. Estas cristologías que parten del «Jesús histórico» se presentan, en cierto modo, como «cristologías desde abajo». Por el contrario, aquellas que ponen el acento en la relación filial de Jesús con el Padre pueden denominarse «cristologías desde arriba». Muchos de los ensayos contemporáneos se esfuerzan en unir ambos aspectos, mostrando, a partir del estudio crítico del texto, que las cristologías, implícitas en las palabras de la experiencia humana de Jesús, presentan una continuidad honda con las cristologías explícitas del Nuevo Testamento[43].

Al comprobar que con la *Third Quest* se han abierto perspectivas de sumo interés, nuestra pretensión ahora es realizar unas puntuales catas en obras cristológicas de autores de habla inglesa, alemana, española e italiana, con la intención de reflejar el modo como la reflexión cristológica de los últimos decenios se está confrontando con este Jesús judío y enraizado en su tiempo, que ha puesto de relieve la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico[44].

---

42 «La época patrística puso los fundamentos de la cristología mediante las definiciones conciliares La época medieval sistematizó las convicciones logradas entonces por la fe y la razón La época moderna realiza la disección de la fe, búsqueda de sus fundamentos racionales, la verificación de su origen histórico, la confrontación de su pretensión de universalidad y absolutez salvífica frente a las otras religiones del mundo La primera esclareció *lo* que hay que creer sobre Cristo (contenido); la segunda *cómo* organizar coherentemente las realidades creídas (forma), la tercera *por qué* creer (posibilidad y fundamento de la fe) En el curso de la historia el evangelio va al encuentro de la filosofía y de las culturas humanas» (O GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* 322) Un buen estudio y clasificación de varias obras cristológicas del siglo XX en tipologías de conservadores, idealistas, liberales y radicales, sobre los ejes vertical (revelación y/u ontología) y horizontal (el Jesús histórico y conceptos sobre la «condición humana»), lo encontramos en S COWDELL, *Is Jesus Unique?,* 14-20

43 Cfr A GARCIA MORENO, *Jesús el nazareno,* 40-41 «La *teología de la liberación,* especialmente en América Latina, elaboró una cristología dialéctica, que arrancaba del Jesús histórico y de las gestas liberadoras de Yahvé de un lado, y de otro lado de la estructuración actual del mundo, que divide entre pobres y ricos por necesidad de un sistema injusto, no hay pobres, sino empobrecidos, y por ello ni la salvación ni el evangelio pueden tener resonancia y actualidad si no se posicionan en uno de los polos de la dialéctica El Jesús histórico aportó el ejemplo prototípico de tal opción, y por ello el seguimiento del creyente ha de acreditarse como compromiso por la transformación de las estructuras injustas» (E BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave,* 39)

44 Nos vemos obligados a seleccionar obras Y hemos de reconocer que tal selección es plenamente arbitraria, sólo se ha pretendido que sean obras publicadas con posterioridad a 1995

3.1 Roch A. Kereszty, Jesus Christ. Fundamentals of Christology

La obra fue publicada en New York el año 2002. Está completamente embuida en la reflexión sobre el Jesús histórico realizada por los autores de la *Third Quest* de habla inglesa, de hecho no cita, por ejemplo, la obra de Theissen-Merz. La obra está dividida en tres partes: bíblica, histórica y sistemática.

La parte bíblica tiene muy en cuenta los tan variados resultados de la *Third Quest*. Parte de dos hechos como roca fundante de la historia teológica de Jesús: su muerte en cruz y el posterior kerigma de los discípulos. La proclamación de la resurrección por parte de los discípulos de Jesús marca el inicio de la vida del cristianismo. Además, son la muerte y resurrección de Jesús las que ayudan a comprender la composición de los Evangelios y las que dan luz sobre las enseñanzas y las obras del mismo Jesús, sobre el Reino de Dios[45].

La muerte de Jesús es propiciada por la denuncia del Sanedrín y la condena del procurador romano Pilato, el más alto tribunal religioso de la nación y la máxima autoridad romana en Judea[46]. Indica la acción de Jesús en el Templo como la causa desencadenante de la irritación de los saduceos y la búsqueda de su muerte, asociando ésta a la imagen del siervo sufriente del Antiguo Testamento[47], que carga en sí la alienación y explotación injusta de todos los hombres. Y se plantea Kereszty el estudio de cómo la Iglesia Apostólica comprendió el misterio de Cristo muerto y resucitado[48]. Desde la muerte en cruz de Jesús y su resurrección, la salvación de Cristo llega a todas las personas a través del Espíritu Santo[49].

En la parte sistemática, en diálogo con los intereses y controversias contemporáneos, presenta una integral aproximación al misterio de Cristo con una intensa apelación a los cristianos católicos, protestantes y ortodoxos. A ellos indica los puntos para encontrar una articulación a su fe común en Jesús, el Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre[50].

---

45. Cfr. R.A. KERESZTY, *Jesus Christ*, 451.

46. «The torturer may ratinalize his crime by all sorts of excuses, but the victim, in feeling the pain, cannot avoid feeling the evil done to him. Thus Jesus, in becoming the victim of typical human sins, experiences the evil of all sins» (R.A. KERESZTY, *Jesus Christ*, 402). Véanse los diversos sentidos con los que se explica la muerte de Jesús en las pp. 401-415.

47. Cfr. ID., *Jesus Christ*, 126-130.

48. Cfr. ID., *Jesus Christ*, 148-186.

49. «It is in the Holy Spirit that the salvation achieved by Christ can be longed for and appropriated in various ways and to various degrees by all men and women wherever and whenever they lived, live or will live in this world» (ID., *Jesus Christ*, 329). Véase, además, las pp. 415-425.

50. Dedica todo el capítulo tercero de esta parte a la humanidad de Jesucristo (pp. 378-396) y el capítulo quinto al significado universal de Cristo en el contexto de otras religiones (pp. 430-441).

3.2 Martin Karrer, Jesus Christus im Neuen Testament

La obra[51] fue publicada en Göttingen el año 1998. Conoce, cita y usa las reflexiones de los autores de la *Third Quest* de habla inglesa y alemana. Y manifiesta una patente preocupación por el diálogo interreligioso y por el encuentro de las culturas, de modo concreto entre judaísmo, cristianismo e islam.

Adopta como punto de partida la teología de la comunidad cristiana primitiva[52], remarcando la importancia de la proclamación por dicha comunidad y posponiendo, consecuentemente, al Jesús terreno. Desde ahí, la línea directriz se centra en una estructura temática (resurrección, muerte, actividad terrena), con lo que aparecen las conexiones globales. Parte de la resurrección porque los enunciados de la resurrección de Jesús son mucho más antiguos que las exposiciones acerca del Jesús terreno, que con los Evangelios pertenecen al material más reciente del Nuevo Testamento. En cuanto a la muerte de Jesús sostiene que al final la crucifixión fue un acto político de la autoridad romana[53]; y presenta las cuestiones sistemáticas y hermenéuticas derivadas de la condena y muerte de Jesús.

Al ponerse a tratar sobre la actividad del Jesús terreno se plantea si éste tiene relevancia alguna para la cristología. Afirma que el Jesús terreno forma parte de la cristología «en el eco que su acción, su palabra y lo acontecido en él desencadenaron. En la actualización de los testimonios, él permanece y actúa vitalmente. La retrovinculación con el Jesús terreno asegura que la cristología no quede sin apoyo, por muy especulativamente que se desarrolle»[54]. Con lo cual, el Jesús terreno no sólo forma parte de la cristología, sino que la comprensión del mismo dio y da a la cristología impulsos esenciales[55]. Sin embargo, puesto que Dios actúa en Cristo, hay que enunciar más cosas que la estrecha facticidad terrena. En consonancia con esto último, la actividad terrena de Jesús desborda los límites del período de su actividad pública y se sitúa a lo largo de la acción de Dios y llega a tener la misma amplitud que ésta. La acción de Dios vincula la

---

51. Seguimos y citamos según la traducción española realizada por Constantino Ruiz-Garrido y publicada en Salamanca el año 2002, con el título *Jesucristo en el Nuevo Testamento*.

52. «Con los pasos que van desde Pascua hasta el Jesús terreno y con la integración de la importancia que tienen las Escrituras de Israel para la cristología, trato de seguir un camino propio» (M. KARRER, *Jesucristo*, 18).

53. Cfr. ID., *Jesucristo*, 106. «La ejecución les impone por la fuerza [a los primerios cristianos] el predicado de Rey. Ellos prefieren personalmente el de Cristo ("el Ungido"), y este predicado se convierte en clave de la cristología» (*Ibid.*, 98).

54. ID., *Jesucristo*, 261.

55. «En el Jesús terreno encontramos a aquel que, en la diferencia, actúa desde Dios para Dios; en la Pasión, a aquel que es tratado como quien es portador de la acción de Dios, y en la Resurrección, a aquel en quien Dios actua y que con ello se convierte de nuevo en portador de la acción» (ID., *Jesucristo*, 479).

cristología con el Espíritu[56], «con lo que Jesús se hace extensivo a la vida de su comunidad y al mundo entero, y la comunidad encuentra el predicado que la califica como Comunidad del *Señor*»[57].

3.3 Olegario González de Cardedal, Cristología

La obra fue publicada en Madrid el año 2001. Cita en unas pocas ocasiones a los autores de la *Third Quest,* pero sus obras no forman parte de las obras fundamentales por él citadas, pues sigue siendo deudor de los trabajos de J. Jeremias, Léon-Dufour, Latourelle, Moltmann, Fitzmeyer, Cullmann, Gesché y Rahner. De hecho, las reflexiones de los autores de la tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico no influyen en sus conclusiones.

La obra está dividida en tres partes: bíblica, histórica y sistemática. Plantea cómo al Jesús histórico sólo se puede acceder por el testimonio apostólico; esto hace que parta de la mediación de la Iglesia como lugar legítimo y necesario donde surge, vive y se piensa la fe en Cristo[58]. Sin embargo, y aun reconociendo que los textos evangélicos se escribieron desde el Resucitado y el Espíritu y que, por lo tanto, la resurrección, la muerte y el Reino son los tres ejes desde los que comprender la historia de Jesús[59], González de Cardedal lee la vida de Jesús desde su acción y proclamación del Reino hacia su muerte y resurrección[60]. Y aún reconociendo que hay que comprender a Jesús dentro de la historia del pueblo judío, se queda en la innovación que supone su vida pública, su muerte y resurrección[61].

En el momento de plantear la responsabilidad de la condena y muerte de Jesús, sí se preocupa por justificar el error teológico que llevó a una lectura antisemítica y por abrir las causas de la condena, no haciéndolas recaer ya exclusivamente en los judíos o los romanos. Es decir, presenta como verdaderos protagonistas activos y pasivos de la muerte de Jesús, además de los del orden histórico, a los del orden teológico: el amor de Dios y el pecado de todos los hombres[62]. Esto le lleva a presentar diversas lecturas que interpretan la muerte

---

56. Cfr. ID., *Jesucristo,* 480-481.

57. ID., *Jesucristo,* 489.

58. Cfr. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología,* 10-11. «La cristología de los primeros discípulos comenzó *desde dentro,* es decir a partir de la experiencia de la resurrección y de Pentecostés (Jesús vivo en medio de ellos-derramamiento del Espíritu). Desde ella recordaron, recuperaron y repensaron primero la historia de Jesús y después la relación entre Jesús, el Padre y el Espíritu. Así debe comenzar, fundamentarse y construirse la cristología de cada generación. La contraposición reciente entre una cristología ascendente (desde abajo, el Jesús histórico) y una descendente (desde arriba, la Trinidad), si es metodológicamente legítima, es objetivamente estéril y equivocadora» (*Ibid.,* 570).

59. Cfr. ID., *Cristología,* 37.

60. Cfr. ID., *Cristología,* 39-174.

61. Cfr. ID., *Cristología,* 569-570.

62. Cfr. ID., *Cristología,* 108-111.

de Jesús: cristológica, teológica, soteriológica, social-política, moral-humanista, metafísica, centrando su atención en las tres primeras[63].

Cristo es visto por González de Cardedal, en un orden ontológico, como Dios mismo que se da mediante signos de amor y perdón; en un orden intelectual, como revelación de verdad e ilustración de realidad; y en un orden moral, como paradigma de vida nueva[64].

3.4 Romano Penna, I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi

La obra fue publicada en Cinisello Balsamo (Milán) el año 1996[65]. Cita y sigue las reflexiones de los autores de la *Third Quest* tanto de habla inglesa como alemana, tomando sus propias opciones.

Justifica la necesidad de que la cristología parta del Jesús histórico porque de lo contrario se vería privada la Iglesia de su fundamento histórico y de continuidad. No elabora una jesuología, que define como la mera reconstrucción social, religiosa y cultural del judío Jesús, y que terminaría teniendo dos efectos: uno, responder a la necesidad de buscar siempre más realistamente la figura de Jesús en aquello que de hecho fue su verdadero contexto de vida, la Palestina judía del siglo I; y otro, el peligro de reducir a Jesús a un simple maestro o exorcista o profeta o apocalíptico de su tiempo y de su ambiente, sin ninguna repercusión en la vida de aquel que él sea[66].

Su obra es una cristología con dos inicios: uno viene de la acción y de la predicación de Jesús en Galilea; el otro procede de su gloriosa resurrección en Jerusalén. Se centra así en estudiar la fase jesuana y los primeros pasos de la cristología postpascual[67]. Esto lleva a la afirmación de la existencia de una cristología ya en el Jesús terreno. Esta cristología consiste en la manifestación indirecta de la identidad personal de Jesús, que revela su propia autoconciencia tanto en la acción cuanto en las palabras en las que está materializado su ministerio público. Si después la Iglesia dice de Jesús mucho más de cuanto había dicho él mismo, se debe al nuevo evento de la Pascua, que no sólo ilumina sino que potenció su dimensión personal[68].

---

63. Cfr. ID., *Cristología,* 111-123.

64. Cfr. ID., *Cristología,* 580-581.

65. Aunque la obra está publicada en dos tomos, por el tema que nos afecta nos centramos en el primero de ellos. Citamos en función de la segunda edición de la obra, contemplada en la bibliografía.

66. Cfr. R. PENNA, *I ritratti,*11-13.

67. Cfr. ID., *I ritratti,*27-30.

68. Cfr. ID., *I ritratti,*15-19: «Il passaggio dalla cristologia indiretta di Gesù a quella diretta della Chiesa postpasquale andrà giudicato quindi non come un salto di qualità, ma nel segno della continuità anche se dello sviluppo» (*Ibid.,*17).

El tema de la muerte de Jesús es presentado no desde los hechos históricos ni desde la lectura teológica de los textos evangélicos, sino desde el intento de explicitar la intencionalidad que Jesús atribuye a su propia muerte[69]. Y la resurrección viene a ser explicada como el triunfo de la vida y la reivindicación del justo sufriente[70].

Como se puede apreciar por los ejemplos de cristologías presentados, la investigación sobre el Jesús histórico llevada a cabo por los autores de la *Third Quest* va teniendo incidencia en la reflexión cristológica posterior. A veces la influencia llega incluso a dar una estructura metodológica a la misma obra: seguir los pasos de la fe de la comunidad cristiana primitiva. Sólo, de los casos expuestos, la cristología de González de Cardedal no está afectada por los resultados de la investigación. No obstante, todos afirman la necesidad de ubicar al judío Jesús de Nazaret en el contexto de la Palestina del siglo I.

69. Cfr. ID., *I ritratti*,153-166: «Gesù non poteva che annettere alla propria morte una profonda intenzionalità, implicante comunque una sua ricaduta al di fuori di sé in favore degli altri uomini» (*Ibid.*, 166).

70. «Credere nel risorto significa anche contemporaneamente affidarse all'irresistibile potenza di Dio, che si rivela doppiamente come superamento dei limiti della natura e come esaltazione di chi è stato umiliato dagli uomini. La risurrezione di Gesù è insieme il trionfo della vita e la rivendicazione del sofferente» (ID., *I ritratti*, 222).

EPÍLOGO

Contemplar ahora, desde el final de este trabajo realizado, el conjunto de la *Third Quest,* nos lleva, en función del método empleado, a no terminar con un resumen general, sino dirigiendo nuestra mirada al fondo de la problemática. Nos referimos a una cuestión epistemológica marcada por la dialéctica razón-fe. Y esta cuestión epistemológica refleja el cambio de paradigma.

Efectivamente, desde mediados del siglo XX, el agotado paradigma cartesiano va dejando paso al paradigma cuántico. El primero era lineal; de relación causa-efecto; era objetivo y, por lo tanto, excluia al observador de los procesos del conocimiento; definía el todo a partir de las partes; era estructuralista y reduccionista y, como tal, buscaba los postulados y los componentes fundamentales de cada una de las partes; se empeñaba en encontrar la verdad absoluta y final. Se podría resumir en la típica frase cartesiana: «Pienso, luego existo».

Por el contrario y en contraste, el paradigma cuántico no es lineal; incluye al observador como parte y conciencia del proceso; define las partes en función de la dinámica de las interacciones del todo; sostiene que toda estructura implica la existencia de un proceso subyacente; es epistemológico puesto que incluye y relaciona el proceso del conocimiento con la identidad y descripción del fenómeno, percibiendo la realidad como una red o entretejido de relaciones e interacciones intrínsecamente dinámicas y no jerarquizadas. Dicho de otra manera, no pretende encontrar la verdad absoluta, sino que se conforma con descripciones limitadas y aproximadas de la realidad, dado que la realidad cambia constantemente. Es decir, que la realidad se crea en el proceso de conocerla. Parafraseando a Descartes, el paradigma cuántico se podría resumir en la frase: «Siento, luego soy».

Marcados por el paradigma cartesiano, que primaba la razón como medio para conocer la verdad, los cristianos nos hemos inspirado excesivamente en el modernismo. Cuando venimos asistiendo al derrumbe estrepitoso de las viejas estructuras lineales y se comienzan a perfilar las cuánticas realidades en todos los ámbitos de la vida, los cristianos en el mundo postmoderno –que prima la voluntad como medio para conocer la verdad– no debemos aferrarnos a los viejos sueños, sino que la misión que tenemos por delante es ir descubriendo la voz de Dios que resuena en la nueva cosmovisión que está surgiendo, en el nuevo con-

Desde esta perspectiva, la *Third Quest* puede estar poniendo de relieve la necesidad de una actualización en el lenguaje de los datos dogmáticos. Al igual que en los primeros siglos de la historia de la Iglesia, los santos padres y los concilios de Nicea, Constantinopla, Éfeso y Calcedonia, procedieron a actualizar el mensaje bíblico en las categorías griegas y latinas para inculturizar la fe cristiana en esos mundos social, cultural y religiosamente distintos al mundo semítico (tradición en la que estaban expresadas las categorías bíblicas)[1], ahora corresponde realizar la actualización del mensaje bíblico en los términos en los que se está expresando la sociedad y cultura postmoderna. Estaríamos, por lo tanto, en una situación semejante a los primeros siglos[2]: las verdades cristianas se expresaban en términos distintos, algunos perdiendo el sentido de la propia verdad; los concilios fueron un «es decir», esto es, una actualización determinando los términos verbales y contenidos que mejor expresaban el mensaje cristiano; las demás explicaciones quedaron fuera de la fe apostólica. Hoy, la *Third Quest* nos presenta múltiples modos de hablar de Jesús de Nazaret; hay que volver a precisar el lenguaje recogiendo los términos y contenidos que mejor expresan el mensaje cristiano.

No se trata, sin embargo, de antiguos problemas de la tradición dogmática y teológica que retornan, sino de que a través de las épocas, cada vez que cambia el lenguaje, el conjunto de las afirmaciones dogmáticas establecidas se transforman en otras tantas preguntas a la razón, pues, dada la condición humana, perduran las mismas dificultades racionales. Por eso, hoy se hace necesaria una presentación de la fe en términos actuales, como se viene dejando entrever desde el siglo XVII, cuando la Guerra de los treinta años y el paradigma cartesiano estaban avisando de una serie de cambios. He aquí, por ende, que la mirada a los primeros siglos del cristianismo tiene una finalidad teológico-inculturacional: sin contradecir el sentido de la interpretación propuesta por los concilios, aprender cómo se hizo la actualización terminológica de la fe para proceder de modo semejante en la postmodernidad, el nuevo contexto cultural en el que nos encontramos.

También esto nos puede ayudar a comprender que la investigación sobre el Jesús histórico no sólo arroja luz sobre las formas de pensamiento de un momento histórico determinado, sino que la pregunta sobre Jesús es la pregunta sobre la verdad del hombre. Por eso, este proceso de investigación conduce a precisiones y matizaciones en el campo de las ideas y a la apertura de nuevas perspectivas, que nos permiten definir con mayor profundidad la existencia humana desde el misterio de Cristo (*Gaudium et spes* 22).

---

1. Cfr. B. SESBOÜÉ, *Creer*, 421-433.

2. Para poder precisar convenientemente la correlación entre las dos épocas –nos referimos a los primeros siglos del cristianismo y a la postmodernidad–, sería necesario un estudio histórico, que aunque evocado en el cuerpo del presente trabajo, cae fuera de él.

¿Qué es lo que viene sucediendo coetáneamente a la *Third Quest* y que repercute en la investigación sobre Jesús de Nazaret? Que el cambio en el modo de concebir al hombre se está produciendo demasiado rápido. Y esto se manifesta como «caos». Pero el caos no es sino la manifestación palpable de un proceso de cambio. De ahí la advertencia de que no veamos desde un ángulo puramente de «sospecha de herejía» lo que en un primer momento se puede estar expresando de forma absurda y efímera, pero que comporta –desde un proceso lento de cambio– una parte inalienable de verdad. Con esto no estamos diciendo que se pueda decir cualquier cosa sobre Jesús de Nazaret. La pluralidad de los puntos de vista tiene sus límites: los que marca la identidad real del único Mediador entre Dios y los hombres. Lo que tratamos de decir es que, aunque existe una verdad sobre Jesús y un mundo de errores acerca de Él, evitemos portarnos como identificados con esa verdad e identificadores del error de los demás. Primero, porque la verdad de Cristo nos supera con creces a todos: estamos infinitamente por debajo de la plenitud de la verdad de Jesucristo. Y segundo, porque cada uno de nosotros tiene también su imagen particular de Jesús, la cual ha sido reducida a la propia escala y hecha «aceptable» a su universo de comprensión. Verdaderamente, la imagen que cada uno tiene sobre Jesús exige un verdadero discernimiento[3].

La cuestión de fondo es epistemológica: cómo se produce el acercamiento para conocer a Jesús de Nazaret. Y no caben más que dos posiciones ante Jesús: o con fe, o sin fe. La primera postura se basa en el misterio de la persona del Hombre-Dios, pero supuesto esto, se explican sus paradojas y su carácter sobrehumano. Para el que no tiene fe, Jesús de Nazaret es el gran enigma de la historia[4]. En este sentido, la dialéctica razón-fe (historia-fe) viene marcando desde su inicio la investigación sobre el Jesús histórico. La Ilustración nos enseñó a suponer que la razón y la fe son antitéticas, de modo que apelar a una es prescindir de la otra. Ha sido la *Third Quest* la que ha clarificado, a nivel de discusión –aunque no siempre en la imagen resultante por la investigación de los historiadores–, la unidad necesaria existente entre Jesús de Nazaret y el Cristo proclamado por los discípulos, entre la historia de Jesús y la teología actual; y esto se hace notar en el diálogo judeo-cristiano o en la relación entre fe y el empeño por lo social[5].

---

3. Este mismo punto de vista es el que presenta B. SESBOUÉ, *Imágenes deformadas,* 233-237.

4. «Vistas las cosas, pues, desde esta óptica, quizá nos sintamos invitados a creer que sólo el Jesús de la historia, el de los historiadores, puede interesar al hombre de hoy. ¿No podía suceder que el Cristo de la fe, es decir, Jesús tal como ha sido experimentado y comprendido por los creyentes, pueda interesar también de la misma manera al hombre de hoy? El Cristo de la fe también puede dar que pensar. (...) El Cristo de la fe pertenece, él también, a la historia. Porque la forma de comprender y de transmitir a Jesús a través de la fe se extendió por todo el Occidente a lo largo de los siglos, quedando así constituido en un verdadero hecho de civilización» (A. GESCHÉ, *Jesucristo,* 11).

5. Cfr. G. SEGALLA, *La terza ricerca,* 246-247. Los prespuestos desde los que parte la obra de J.P. Meier dejan bastante que desear en esta dialéctica razón-fe, ya que practica sistemáticamente una dicotomía metodológica. Véase lo que él mismo expone: J.P. MEIER, *Tomo I,* 29. 34. 222-228. 236.

En una palabra: el estudio crítico de las fuentes documentales sobre Jesús de Nazaret muestra que no se puede hacer una aproximación histórica a Jesús al margen de los evangelios, las fuentes documentales más ricas y consistentes; ni al margen de la comunidad cristiana primitiva, el receptáculo de la tradición sobre Jesús y ámbito del cual surgieron los textos evangélicos. Es decir, la verdad sobre Jesús no es accesible si no es a través del prisma de la respuesta creyente de sus discípulos[6]. La razón histórica está llamada, pues, a constatar la perfecta adecuación a la realidad de la propuesta de comprensión apostólica, que, en sus categorías fundamentales, continúa presente como acontecimiento interpretativo vivo en la tradición católica[7]. No se puede, por consiguiente, limitar la totalidad del cristianismo a un aspecto parcial: exterioridad contra interioridad, antropología contra teología, razón contra fe. La tercera etapa de investigación sobre el Jesús histórico pone de relieve en sus intuiciones que hay otra dimensión del conocimiento: la dimensión del amor. Y ¿cómo verificar el amor de modo objetivo? Sólo a través de los testigos que se encontraron con ese amor y se dejaron envolver totalmente por él, por su influjo vital, descubriendo dentro de la tradición de la Iglesia profundidades de significado que nunca habían imaginado[8].

Es lícito, útil y conveniente, por tanto, recurrir al Jesús histórico, intentar aprender el significado de las aportaciones de la investigación histórico-crítica y aprender de sus éxitos y fracasos. Junto a esto deben tenerse en cuenta dos cosas: primera, que lo que Jesús de Nazaret fue para su pueblo en Palestina en el siglo I, debe serlo hoy –como en cualquier otro tiempo– la Iglesia, el «cuerpo místico de Cristo», para el mundo[9]; ya que creemos que somos llamados a ser el pueblo de Dios para el mundo, debemos asumir toda la tarea histórica con la máxima seriedad. Y segunda cosa a tener en cuenta, que la figura de Jesús sigue teniendo mucho de un enigma que, tal vez, solamente se pueda ir descifrando si, a la luz de la historia, sumamos la experiencia de la fe, para poder confesar con y como los primeros cristianos que «Dios hizo Señor y Cristo a este Jesús, a quien vosotros crucificasteis» (Hch 2, 36).

---

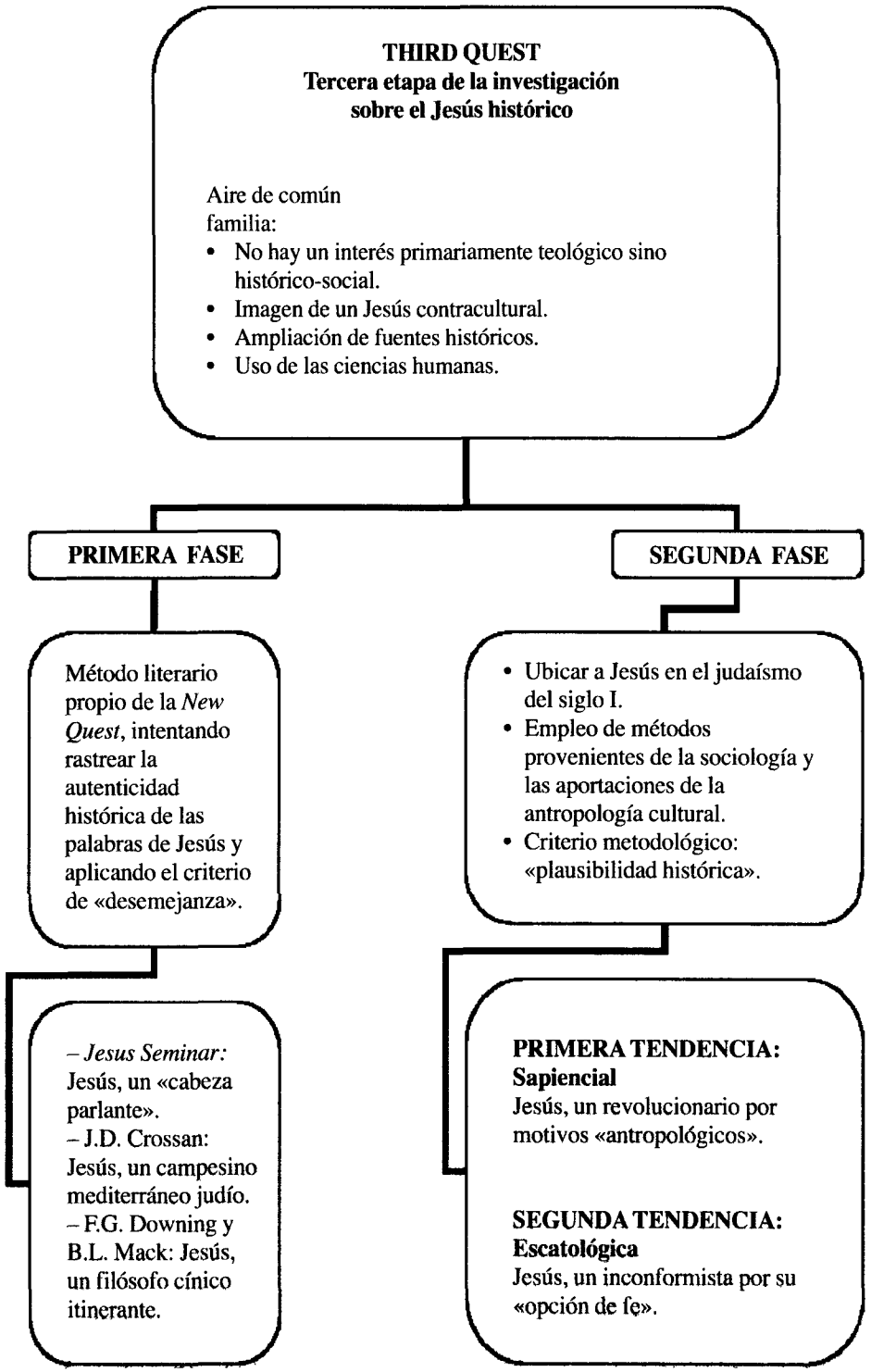
6. Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Chi è Gesù?*, 19-21. «La noción "Jesús sacramento de Dios" permite comprender el misterio de Jesús, tal como lo proclama la fe de la Iglesia; y hace justicia a la trascendencia de Jesús sin por ello tener que negar la dimensión creada, finita e histórica de Jesús; ayuda, pues, a dar una respuesta creíble a la condición de Jesús como revelador del Padre en nuestra humanidad, o dicho de otra manera, al hecho de que él es la manifestación del Absoluto en la historia» (M. GELABERT, *La Revelación*, 180).

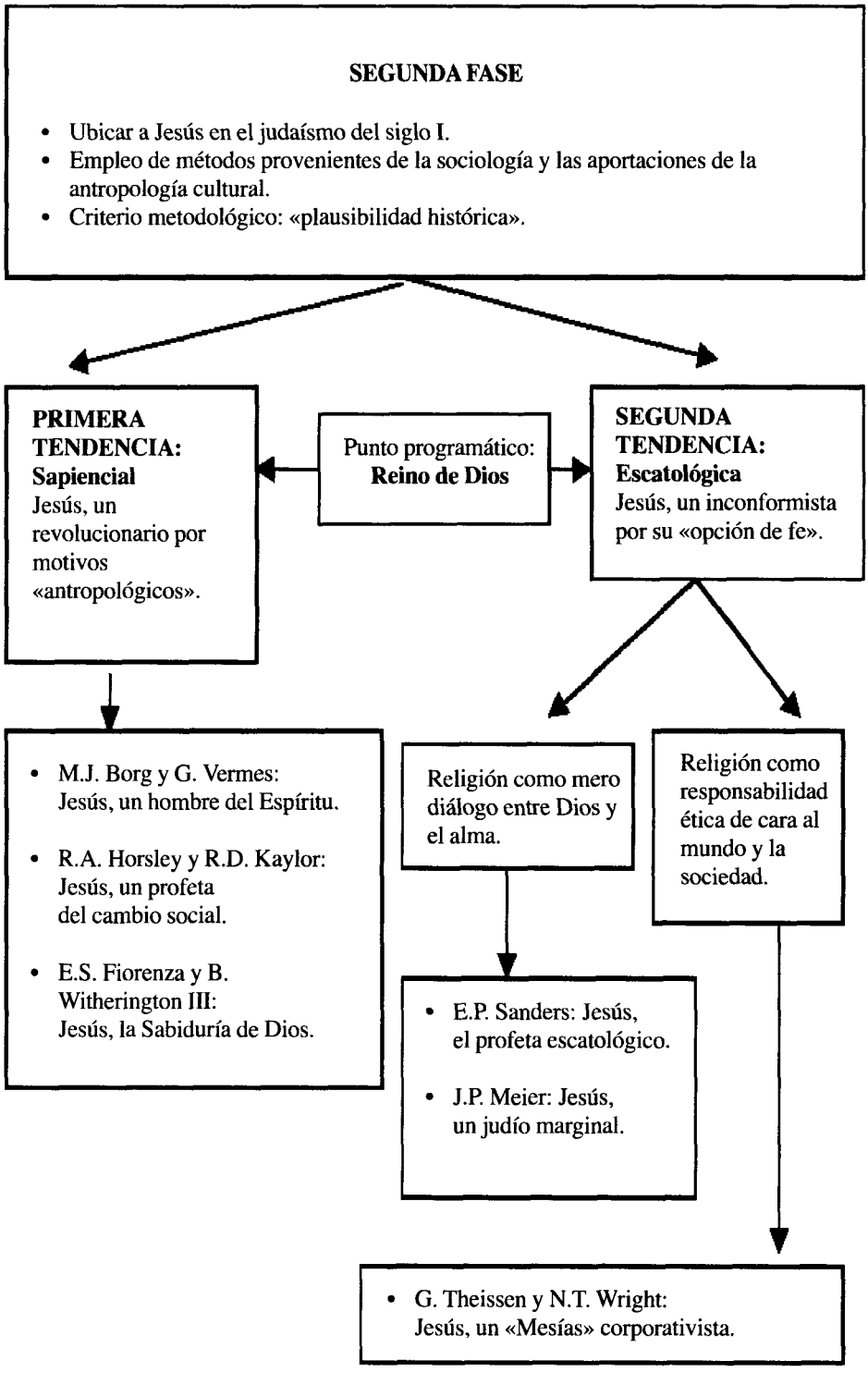
7. Cfr. E. BUENO DE LA FUENTE, *10 palabras clave*, 123-125; A. CARRASCO ROUCO, *La puesta en cuestión*, 222-229; R.A. KERESZTY, *El papel de la investigación*, 118-120.

8. Cfr. B. FORTE, *La esencia*, 174-175; N.T. WRIGHT, *El desafío*, 216-221.

9. «Todo lo que descubrimos sobre lo que Jesús hizo y dijo en el judaísmo de su tiempo debe ser examinado en la clave de lo que la Iglesia debería hacer y ser para el mundo. Si debemos dar forma a nuestro mundo, y tal vez hasta perfeccionar la redención de nuestro mundo, debemos hacerlo de ese modo» (N.T. WRIGHT, *El desafío*, 70).

ANEXO


THIRD QUEST
Tercera etapa de la investigación
sobre el Jesús histórico
Aire de común
familia:
• No hay un interés primariamente teológico sino histórico-social.
• Imagen de un Jesús contracultural.
• Ampliación de fuentes históricos.
• Uso de las ciencias humanas.
PRIMERA FASE
SEGUNDA FASE
Método literario propio de la *New Quest*, intentando rastrear la autenticidad histórica de las palabras de Jesús y aplicando el criterio de «desemejanza».
• Ubicar a Jesús en el judaísmo del siglo I.
• Empleo de métodos provenientes de la sociología y las aportaciones de la antropología cultural.
• Criterio metodológico: «plausibilidad histórica».
– *Jesus Seminar:* Jesús, un «cabeza parlante».
– J.D. Crossan: Jesús, un campesino mediterráneo judío.
– F.G. Downing y B.L. Mack: Jesús, un filósofo cínico itinerante.
PRIMERA TENDENCIA: Sapiencial
Jesús, un revolucionario por motivos «antropológicos».
SEGUNDA TENDENCIA: Escatológica
Jesús, un inconformista por su «opción de fe».


SEGUNDA FASE
• Ubicar a Jesús en el judaísmo del siglo I.
• Empleo de métodos provenientes de la sociología y las aportaciones de la antropología cultural.
• Criterio metodológico: «plausibilidad histórica».
PRIMERA TENDENCIA: Sapiencial
Jesús, un revolucionario por motivos «antropológicos».
Punto programático: Reino de Dios
SEGUNDA TENDENCIA: Escatológica
Jesús, un inconformista por su «opción de fe».
• M.J. Borg y G. Vermes: Jesús, un hombre del Espíritu.
• R.A. Horsley y R.D. Kaylor: Jesús, un profeta del cambio social.
• E.S. Fiorenza y B. Witherington III: Jesús, la Sabiduría de Dios.
Religión como mero diálogo entre Dios y el alma.
Religión como responsabilidad ética de cara al mundo y la sociedad.
• E.P. Sanders: Jesús, el profeta escatológico.
• J.P. Meier: Jesús, un judío marginal.
• G. Theissen y N.T. Wright: Jesús, un «Mesías» corporativista.

	OLD (First) QUEST			NEU QUEST	
	Estímulos críticos a la investigación de Jesús	***Investigación liberal de la vida de Jesús***	***Colapso en la investigación. NO QUEST***		***«Nueva pregunta» por el Jesús histórico***
AUTORES	Reimarus (1694-1768), Lessing (1778), Herder, Strauss.	Holtzmann, Hase, Beyschlag Schmidt, Wrede.	Scheweitzer, Bultmann (1921).	Dodd / Léon Dufour / Cullmann / J. Jeremias.	Käsemann (1953), Bornkamm, Fuchs, Ebeling, Braun.
TESIS	H. S. REIMARUS: – Distinción entre el Jesús histórico y el Cristo eclesial. — La teoría del engaño consciente explica la discrepancia. – Jesús interpretado en el contexto judío. D. F. STRAUSS: – Teoría del mito: la tradición jesuática (especialmente Jn) tiene un claro ingrediente mítico.	Reconstrucción histórico-crítica de la vida de Jesús desde las fuentes más antiguas: – Evangelio Mc como marco (desarrollo biográfico: inflexión en Mc 8). – Inserción de la doctrina de Jesús reconstruida sobre la base de Q.	– Carácter proyectivo de las imágenes de la vida de Jesús (Schweitzer). – Carácter fragmentario de la tradición jesuática: pequeñas unidades, marco secundario. – Carácter kerigmático de la tradición jesuática.	Aunque no todos lo sostienen así, pero parece que estos autores no pueden ser tachados de pertenecer a la nueva búsqueda post-bultmanniana ya que no han estado nunca bajo la influencia de Bultmann y comenzaron sus investigaciones sobre el Jesús histórico mucho antes de que se pusieran de moda, a raíz de la conferencia de Käsemann.	– La fe en la identidad del Jesús terreno con el Cristo elevado, necesaria para la pregunta por el Jesús histórico. – Punto de apoyo del kerigma de Cristo: la plena autoridad que Jesús se atribuye («cristología implícita»). *Consecuencia:* Jesús es visto en contraste con el judaísmo.
MÉTODO CRITERIO	– Reimarus: cuestión puramente histórica. – Strauss: enfoque mítico (historia de las formas).	Crítica literaria (teoría de las dos fuentes).	– Historia de las formas. – Historia de la redacción. – Historia de las religiones.		Criterio de la diferencia o desemejanza (Jesús, distanciado del judaísmo y del cristianismo primitivo).
CONTEXTO HISTÓRICO TEOLÓGICO FILOSÓFICO	– La Ilustración exige aplicar métodos histórico-críticos a los textos bíblicos. – La filosofía de Hegel influye en Strauss.	La crítica a la Iglesia es el móvil de teología liberal: librar la fe del dogma y renovarla desde la historia.	–Teología dialéctica (basta el «acontecimiento»). – Existencialismo (contra la fe basada en los hechos históricos). – Escuela, historia de las religiones (Jesús inscrito en el judaísmo).		Exponentes recientes de la teología dialéctica intentan salvar el foso entre la revelación y la historia.

Cfr. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*. Manual, Salamanca 1999, p. 29.

BIBLIOGRAFÍA

AGUA PÉREZ, A. DEL, «Jesús histórico y Cristo de la fe»: *Reseña Bíblica* 28 (2000) 53-60.

AGUIRRE, R., *Aproximación actual al Jesús de la Historia,* Bilbao 1995.

AGUIRRE, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo,* Pamplona 1998.

_____, «El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente»: *Iglesia Viva* 210 (2002) 7-34.

_____, «El método sociológico en los estudios bíblicos»: *Estudios Eclesiásticos* 60 (1985) 305-331.

_____, «Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann»: *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 433-463.

_____, *La mesa compartida. Estudios del NT desde las ciencias sociales,* Santander 1994.

_____, «La "Tercera Búsqueda" del Jesús de la historia»: *Razón y Fe* 242 (2000) 69-82.

_____, «La tercera búsqueda del Jesús histórico y la cristología»: *Sal Terrae* 92 (2004) 643-651.

_____, «Los estudios bíblicos como frontera cultural y eclesial», en BOCH, J. (ed.), *Panorama de la Teología española,* Estella 1999, 65-78.

AGUIRRE, R. – RODRÍGUEZ CARMONA, A., *Evangelios Sinópticos y Hechos de los Apóstoles,* Estella 1992.

ALEGRE, X., «Los responsables de la muerte de Jesús»: *«Staurós» Teología de la cruz* 40 (2003) 39-65.

ALLEN, C., *The Search for the Historical Jesus,* New York-London 1998.

APOSTEL, L. (dir.), *Interdisciplinariedad y ciencias humanas,* Madrid 1983.

ARON, R., *Así rezaba Jesús de niño,* Bilbao 1988.

_____, *Los años oscuros de Jesús,* Bilbao 1992.

BARBAGLIO, G., *Jesús, hebreo de Galilea. Investigación histórica,* Salamanca 2002.

BARON, E., «Jesús visto por los judíos»: *Proyección* 27 (1980) 251-262.

BARTOLOMÉ, J.J., «La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica»: *Estudios Bíblicos* LIX (2001) 179-241.

BAUBÉROT, J., «Il protestantesimo», en MAYEUR, J.M. – PIETRI, CH. E L. – VAUCHEZ, A. – VENARD, M., edizione italiana a cura di ALBERIGO, G., *Storia del cristianesimo. Tomo XII: Guerre Mondiali e Totalitarismi (1914-1958),* Roma 1997, 79-105.

_____, «Le Chiese protestanti», en MAYEUR, J.M. – PIETRI, CH. E L. – VAUCHEZ, A. – VENARD, M., edizione italiana a cura di ALBERIGO, G., *Storia del cristianesimo. Tomo XII: Guerre Mondiali e Totalitarismi (1914-1958),* Roma 1997, 246-331.

BAUER, W., *A greek-english lexicon of the New Testament, and other early christian literature,* Chicago 1979.

_____, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältestem Christentum,* Tübingen 1964.

BENITEZ, J.J., *El Caballo de Troya,* 6 vols., Barcelona 1989-2004.

BERZOSA MARTÍNEZ, R., «¿Hacer teología desde la postmodernidad?»: *Burgense* 31 (1990) 201-212.

BIEMA, D. VAN, *The Gospel Truth?,* [acceso: 13.02.2004], http://www.time.com/time/archive/preview/0,10987,984367,00.html

BLOMBERG, C.L., «¿Dónde empezar la investigación sobre la persona de Jesús?», en WILKINS, M. – MORELAND, J.P. (eds.), *Jesús bajo sospecha. Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico,* Terrasa (Barcelona) 2003, 35-77.

BOCK, D.L., «Las palabras de Jesús en los Evangelios: ¿versión original o invención?», en WILKINS, M. – MORELAND, J.P. (eds.), *Jesús bajo sospecha. Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico,* Terrasa (Barcelona) 2003, 107-143.

BORDONI, M., «È possibile accedere a Gesù Cristo attraverso gli Evangeli?»: *Revista Española de Teología* 63 (2003) 141-164.

_____, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito,* Brescia 2003².

BORG, M.J. (ed.), *Jesus at 2000,* Boulder-Oxford 1994.

BORG, M.J., *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus,* New York 1984.

_____, *Jesus. A New Vision,* San Francisco 1987.

_____, *Jesus in Contemporary Scholarship,* Valley Forgey 1994.

_____, *Meeting Jesus Again for the First Time. The Historical Jesus and the Heart of Contemporary Faith,* San Francisco 1994.

_____, «Portraits of Jesus», en SHANKS, H., *The Search for Jesus. Modern Scholarship Looks at the Gospels,* Washington 1994, 83-103.

_____, «Reflections on a discipline: A North American Perspective», en CHILTON, B. – EVANS, C.A. (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research,* Leiden 1994, 9-31.

BORNKAMM, G., *Jesús de Nazaret,* Salamanca 1996⁵.

BOURKE, J., «El Jesús de la Historia y el Cristo del Kerygma»: *Concilium* 11 (1966) 29-50.

BRAMBILLA, F.G., *Chi è Gesù? Alla ricerca del volto,* Comunità di bose Magnano 2004.

BRAUN, H., *Jesús, el hombre de Nazaret y su tiempo,* Salamanca 1977.

BUBER, M., *Eclipse de Dios,* Salamanca 2003.

_____, *On the Bible,* New York 1982.

BUENO DE LA FUENTE, E., «Personeidad y personalidad de Jesucristo. Cristología de lo personal y unión hipostática»: *Burgense* 41 (2000) 33-72.

_____, *10 palabras clave en Cristología,* Estella 2000.

BULTMANN, R., *Historia de la tradición sinóptica,* Salamanca 1999.

BUSTAMANTE, J., «Ciencia, tecnología y sociedad y estudios de género: nuevas visiones de la ciencia en la sociedad del conocimiento»: *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales* 18 (2001) 167-189.

CABA, J., *De los Evangelios al Jesús histórico,* Madrid 1971.

CARLSON, J. – LUDWING, R.A. (eds.), *Jesus and Faith. A Conversation on the Work of John Dominic Crossan,* New York 1994.

CARRASCO ROUCO, A., «La puesta en cuestión histórico-crítica del testimonio apostólico sobre Jesucristo»: *Revista Española de Teología* 61 (2001) 207-231.

CARRO CELADA, J.A., «El Jesús novelesco de Saramago»: *XX Siglos*, X, 40 (1999/2) 30-33.

CHARLESWORTH, J.H., *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaelogical Discoveries*, New York 1988.

_____, *L'ebraicità di Gesù*, Torino 2001.

CHARLESWORTH, J.H. – EVANS, C.A., «Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels», en CHILTON, B. – EVANS, C.A. (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, 479-533.

CHILTON, B., «The Gospel According to Thomas as a Cource of Jesus' Teaching», en WENHAM, D. (ed.), *The Jesus tradition Outside the Gospels*, Sheffield 1984, 155-175.

CHILTON, B. – EVANS, C.A. (eds.), *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden 1999.

CHORIN, S.B., *Bruder Jesu. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München 1973.

COMBLIN, J., «El cristianismo en el umbral del tercer milenio»: *Selecciones de Teología* 39 (2000) 345-354.

COMISIÓN EPISCOPAL DE APOSTOLADO SEGLAR, *El anuncio de Jesucristo en una sociedad de increencia*, por la profesora Carmen Aparicio, Madrid 2002.

COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «El cristianismo y las religiones (1996)», en ID., *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998, 557-604.

_____, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión (1985)», en ID., *Documentos 1969-1996. Veinticinco años de servicio a la teología de la Iglesia*, Madrid 1998, 377-391.

CONCEJO ÁLVAREZ, P., «La interdisciplinariedad como factor de humanización»: *XX Siglos*, VII, 29 (1996/3) 123-131.

CONCILIO VATICANO II, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione*, 18 noviembre 1965, en AAS 58 (1966) 817-836.

CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración «Dominus Iesus». Sobre la unicidad y la universalidad salvífica de Jesucristo y de la Iglesia*, 6 agosto 2000, en AAS 92 (2000) 742-765.

_____, *Instrucción «Libertad cristiana y Liberación»*, 22 marzo 1986, en AAS 79 (1987) 554-599.

CONSEJO PONTIFICIO DE LA CULTURA – CONSEJO PONTIFICIO PARA EL DIÁLOGO INTERRELIGIOSO, *Jesucristo, portador del agua de la vida. Una reflexión cristiana sobre la NEW AGE*, Madrid 2003.

CONZELMANN, H., *El centro del tiempo. Estudio de la teología de Lucas*, Madrid 1974.

COWDELL, S., *Is Jesus Unique? A Study of Recent Christology*, New York 1996.

CROSSAN, J.D., *Jesús. Biografía revolucionaria*, Barcelona 1996.

_____, *El Jesús de la historia. Vida de un campesino mediterráneo judío*, Barcelona 2000[2].

_____, *El nacimiento del cristianismo: qué sucedió en los años inmediatamente posteriores a la ejecución de Jesús*, Santander 2002.

D'ANGELO RODRÍGUEZ, A., *Evolucionismo y Progresismo: Evolución y Evolucionismo*, Buenos Aires 1982.

DEPARTAMENTO DE PENSAMIENTO SOCIAL CRISTIANO, *Una nueva voz para nuestra época (PP 47)*, Madrid 2000.

DIBELIUS, M., *La Historia de las Formas Evangélicas,* Valencia 1984.
DONNER, T.G., *Fe y postmodernidad. Una cosmovisión cristiana para un mundo fragmentado,* Terrasa (Barcelona) 2004.
DOUGLAS GEIVETT, R., «¿Es Jesús el único camino?», en WILKINS, M. – MORELAND, J.P. (eds.), *Jesús bajo sospecha. Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico,* Terrasa (Barcelona) 2003, 243-277.
DOWLING, L.H., *El Evangelio de Acuario, de Jesús el Cristo,* Barcelona 1986.
DOWNING, F.G., *Christ and the Cynics: Jesus and Other Radical Preachers in First Century,* Sheffield 1988.
_____, *Cynics and Christian Origins,* Edinburgh 1992.

ECO, U., *Interpretación y sobreinterpretación,* Gran Bretaña 1995.
_____, *Los límites de la interpretación,* Barcelona 1992.
_____, *Tratado de semiótica en general,* Barcelona 2000.
ESPEJA PARDO, J., *Jesucristo. Ampliación del horizonte humano,* Salamanca 2002.
EVANS, C.A., *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies,* Leiden 1995.

FABRIS, R., *Jesús de Nazareth. Historia e interpretación,* Salamanca 1998³.
FALK, H., *Jesus the Pharisee: A New Look at the Jewisness of Jesus,* New York 1985.
FARIAS, J., «El nombre de Dios y la búsqueda de la verdad»: *Communio* 15 (1993) 63-75.
FERNÁNDEZ MARCOS, N., «Un siglo de investigación bíblica en España, en los cien años de *Razón y Fe*»: *Razón y Fe* 244 (2001) 129-142.
FIORENZA, E. S., *Cristología feminista crítica. Jesús, Hijo de Miriam, Profeta de la Sabiduría,* Madrid 2000.
_____, *En memoria de Ella: Reconstrucción teológico-feminista de los orígenes del cristianismo,* Bilbao 1989.
_____, *Pero ella dijo. Prácticas feministas de interpretación bíblica,* Madrid 1996.
FLUSSER, D., *El cristianismo, una religión judía,* Barcelona 1995.
FLUSSER, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Madrid 1975.
FORTE, B., «Cristo, "Nuestra Esperanza", revela el sentido de la vida y de la historia»: *Scripta Theologica* 33 (2001/3) 827-841.
_____, *La esencia del cristianismo,* Salamanca 2002.
FREYNE, S., «Jesús, el mártir»: *Concilium* 39 (2003) 55-65.
_____, «La investigación acerca del Jesús histórico. Reflexiones teológicas»: *Concilium* 33 (1997) 57-73.
FULLER, R.H., *A critical introduction to the New Testament,* London 1966.
FUNK, R.W., *Honest to Jesus. Jesus for a New Millenium,* San Francisco 1996.
FUNK, R.W. – HOOVER, R.W., (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus,* New York 1993.

GADAMER, H.-G., *Elogio de la teoría. Discursos y artículos,* Barcelona 1993.
_____, *La actualidad de lo bello,* Barcelona 1991.
_____, *Poema y diálogo. Ensayos sobre los poetas alemanes más significativos del siglo XX,* Barcelona 1993.
_____, *Verdad y método,* Salamanca 1991⁴.

GARCÍA, J., «El rostro de Cristo en el cine»: *Ecclesia* XVIII (2004/2) 165-178.

GARCÍA CORDERO, M., *Jesucristo como problema. Los grandes interrogantes en torno al Hombre-Dios,* Salamanca 1961.

GARCÍA HERNÁNDEZ, F.R., «Las tres hijas de la razón: Las post-modernidades»: *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales* 17 (2001) 17-34.

GARCÍA MORENO, A., *Jesús el nazareno, el rey de los judíos. Estudios de cristología joánica,* Navarra 2001.

_____, «La "Third Quest": reflexiones en torno a la obra *Jesus' Jewishness,* editada por J.H. Charlesworth»: *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 437-460.

GARCÍA MUÑOZ, M., «Breve historia de la investigación sobre la Fuente Q»: *Reseña Bíblica* 43 (2004) 5-14.

GARCÍA-JALÓN DE LA LAMA, S., «Una acotación crítica a la antropología cultural. La función heurística de los escenarios de lectura»: *Estudios Bíblicos* 61 (2003) 307-317.

_____, «Uso referencial del significado y actualización de la comunicación lingüística»: *Salmanticensis* 50 (2003) 185-199.

GELABERT BALLERSTER, M., «El Espíritu, aliento para una esperanza utópica»: *Corintios XIII* 85 (1998/1) 51-73.

_____, *La Revelación, acontecimiento con sentido,* Madrid 1995.

GERHARDSSON, B., *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity,* Copenhague 1961.

_____, *Prehistoria de los Evangelios,* Santander 1980.

GESCHÉ, A., *Jesucristo. Dios para pensar VI,* Salamanca 2002.

GESTEIRA, M., «Las "Vidas de Jesús"»: *XX Siglos,* X, 41 (1993/3) 25-29.

GIDDENS, A., *The Consequences of Modernity,* Cambridge 1990.

GINER, S., *Historia del pensamiento social,* Barcelona 1994[9].

GLAZER, N., *Americam Judaism,* Chicago 1972.

GNILKA, J., *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia,* Barcelona 1995[2].

GONZÁLEZ, A., *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental,* Santander 1999.

_____, *Reinado de Dios e imperio. Ensayo de teología social,* Santander 2003.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O., *Cristología,* Madrid 2001.

_____, «Dios en la historia. El Holocausto como lugar y problema teológico en el judaísmo»: *Salmanticensis* 30 (1983) 191-224.

_____, «¿Dios funcional o Dios real? Verdad y plausibilidad como problema fundamental del cristianismo contemporáneo»: *Salmanticensis* 49 (2002) 5-58.

GONZÁLEZ FAUS, J.I., *Acceso a Jesús. Ensayo de teología narrativa,* Salamanca 1983[5].

_____, *La Humanidad Nueva. Ensayo de Cristología,* Santander 1984[6].

GONZÁLEZ LAMADRID, A., *Los descubrimientos del Mar Muerto. Balance de 25 años de hallazgos y estudio,* Madrid 1971.

GUERRA GÓMEZ, M., «Jesucristo y las sectas religiosas, mágicas e ideológicas de nuestro tiempo»: *Burgense* 38 (1997) 433-492.

GUIJARRO OPORTO, S., *Dichos primitivos de Jesús. Una introducción al "Proto-evangelio de dichos Q",* Salamanca 2004.

_____, «Dios Padre en la actuación de Jesús», en *Estudios Trinitarios* 34 (2000) 33-69.

_____, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica,* Salamanca 1998.

_____, «¿Fuente Q?, ¿Documento Q? o ¿Evangelio Q? Reflexiones sobre la naturaleza literaria de Q»: *Reseña Bíblica* 43 (2004) 29-36.

GUTIÉRREZ MARTÍN, D., *La humanidad de Jesús de Nazaret,* Madrid 1995.

HABERMAS, G.R., «¿Hacía Jesús milagros?», en WILKINS, M. – MORELAND, J.P. (eds.), *Jesús bajo sospecha. Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico,* Terrasa (Barcelona) 2003, 165-193.

HAIGHT, R., «El impacto de la investigación del Jesús histórico sobre la cristología»: *Selecciones de Teología* 37 (1998) 127-134.

HARRINGTON, D.J., «Jesús y los rollos del mar Muerto», en DONNELLY, D. (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa,* Estella 2004, 39-62.

HARRIS, M., *Antropología cultural,* Madrid 2003[5].

_____, *Teorías sobre la cultura en la era postmoderna,* Barcelona 2004.

HARVEY, A.E., *Jesus and the Constraints of History. The Bampton Lectures 1980,* London 1982.

HEDRICK, C.W. (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels,* Atlanta, Georgia 1988.

HENGEL, M., *Ebrei, Greci e Barbari. Aspetti dell'ellenizzazione del giudaismo in epoca precristiana,* Brescia 1981.

_____, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística,* Salamanca 1978.

_____, *Jesús y la violencia revolucionaria,* Salamanca 1973.

HORSLEY, R.A., *Jesus and the Spiral of Violence. Popular Jewish Resistance in the Roman Palestine,* Minneapolis 1993.

_____, *Sociology and the Jesus Movement,* New York 1994[2].

_____, «The Death of Jesus», en CHILTON, B. – EVANS, C.A. (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research,* Leiden 1994, 395-422.

HORSLEY, R.A. – HANSON, J.S., *Bandits, Prophets, and Messiahs. Popular Movements in the Time of Jesus,* San Francisco 1988.

HÜNERMANN, P., *Cristología,* Barcelona 1997.

ILLANES, J.L., «Interpretación teológica de la historia y espiritualidad»: *Scripta Theolgica* 33 (2001/3) 623-648.

JEREMIAS, J., *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento,* Salamanca 1993[3].

_____, *La última cena. Palabras de Jesús,* Madrid 1980.

_____, *Las parábolas de Jesús,* Estella 1970.

_____, *Palabras de Jesús. El sermón de la montaña. El Padrenuestro,* Madrid 1974[3].

_____, *Palabras desconocidas de Jesús,* Salamanca 1976.

_____, *Teología del Nuevo Testamento. I, La predicación de Jesús,* Salamanca 1997[3].

JOHNSON, E.A., «La Palabra se hizo carne y habitó entre nosotros: investigación sobre Jesús y fe cristiana», en DONNELLY, D. (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa,* Estella 2004, 185-213.

JOHNSON, L.T., *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels,* San Francisco 1996.
JOHNSON, P., *Estados Unidos. La historia,* Buenos Aires 2001.
_____, *La historia de los judíos,* Barcelona 2003.
JUAN PABLO II, *Encíclica «Fides et ratio»,* 14 septiembre 1998, en AAS 91 (1999) 5-88.
_____, *Encíclica «Veritatis splendor»,* 6 agosto 1993, en AAS 85(1993) 1133-1228.

KARRER, M., *Jesucristo en el Nuevo Testamento,* Salamanca 2002.
KÄSEMANN, E., *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978.
KASPER, W., *Jesús, el Cristo,* Salamanca 2002[11].
KAYLOR, R.D., *Jesus the Prophet: His Vision of the Kingdom on Earth,* Louisville, Ky. 1994.
KEATING, J.F., «The Invincible Allure of the Historical Jesus for Sustematic Theology»: *Iris Theological Quarterly* 66 (2001) 211-227.
KEE, H.C., *¿Qué podemos saber sobre Jesús?,* Córdoba 1992.
KERESZTY, R.A., «El papel de la investigación sobre el "Jesús de la historia" en el quehacer teológico. Algunas precisiones metodológicas»: *Communio* 19 (1997/2) 108-121.
_____, *Jesus Christ. Fundamentals of Christology,* New York 2002.
KLAUSNER, J., *Jesús de Nazaret. Su vida, su época, sus enseñanzas,* Barcelona 1989.
KLOPPENBORG, J.S., *Excavating Q: The History and Setting of the Saying Gospel,* Edimburgo-Minneapolis 2000.
KNOHL, I., *El mesías antes de Jesús. El siervo sufriente de los manuscritos del Mar Muerto,* Madrid 2004.
KÜNG, H., «Cristianesimo e giudaismo», en CHARLESWORTH, J.H., *L'ebraicità de Gesù,* Torino 2001.
_____, *El Judaísmo. Pasado, Presente, Futuro,* Madrid 1991.

LABOA, J.M., «El Modernismo en España»: *XX Siglos,* III, 9 (1992/1) 102-114.
_____, «Saavedra Fajardo en la Guerra de los Treinta años»: *XX Siglos,* XI, 45 (2000/3) 66-70.
LAGRANGE, J.M., *El Evangelio de Nuestro Señor Jesucristo,* Barcelona 1942.
LAPIDE, P., *Der Rabbi von Nazaret,* Tréveris 1974.
LATOURELLE, R., *A Jesús el Cristo por los Evangelios. Historia y hermenéutica,* Salamanca 1992[3].
LÉON-DUFOUR, X., «Los Evangelios Sinópticos», en ROBERT, A. – FEUILLET, A., *Introducción a la Biblia. Tomo II. Nuevo Testamento,* Barcelona 1970[3].
LEWIS GADDIS, J., *El paisaje de la historia. Cómo los historiadores representan el pasado,* Barcelona 2004.
LOIS FERNÁNDEZ, J., *Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann,* [acceso: 13.02.2004], http://www.servicioskoinonia.net/relat/245.htm
_____, *Jesús de Nazaret, el Cristo libertador,* Madrid 1995.
LOWE, M., «The Critical and the Skeptical Methods in New Testament Research»: *Gregorianum* 81 (2000) 693-721.
LUNEAU, R., *Jesús, el hombre que «evangelizó» a Dios,* Santander 2000.

MACK, B.L., *A Myth of Innocence. Mark and Crhistian Origins,* Philadelphia 1988.

_____, *El evangelio perdido. El documento Q*, Barcelona 1994.

MALINA, B.J., *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella 1995.

_____, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis 2001.

MALINA, B.J. – ROHRBAUGH, R.L., *Los evangelios sinópticos y la cultura mediterránea del siglo I. Comentario desde las ciencias sociales*, Estella 1996.

MANUCCI, V., *Bibbia come Parola di Dio. Introduzione generale alla Sacra Scrittura*, Brescia 1981.

MARGUERAT, D., «Gesù di Nazaret», en MAYEUR, J.M. – PIETRI, CH. E L. – VAUCHEZ, A. – VENARD, M., edizione italiana a cura di ALBERIGO, G., *Storia del cristianesimo. Tomo I: Il Nuovo Popolo (dalle origini al 250)*, Roma 2003, 25-71.

_____, «Jésus de l'histoire», en LACOSTE, J.Y. (dir.), *Dictionaire critique de théologie*, París 1998, 596-605.

_____, «La "Troisième quête du Jésus de l'historie» : *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 397-421.

MARGUERAT, D. – BOURQUIN, Y., *Cómo leer los relatos bíblicos. Iniciación al análisis narrativo*, Santander 2000.

MARSHALL, I.H., *I Believe in the Historical Jesus*, London 1977.

MARTIN, R., *The Elusive Messiah. A Philosophical Overview of the Quest for the Historical Jesus*, Colorado 1999.

MARTÍN GARCÍA, V., «Una perspectiva de la enseñanza universitaria en el nuevo milenio»: *Sociedad y Utopía. Revista de Ciencias Sociales* 11 (1998) 223-231.

MARTÍNEZ VILLAMIL, J.R., *El problema de Jesús I. ¿Cuál Jesús? (La búsqueda del Jesús histórico)*, [acceso: 13.02.2004], http://www.menteabierta.org/html/articulos/ar_elprobl_J_I.htm

_____, *El problema de Jesús II. El «Seminario de Jesús»*, [acceso: 13.02.2004], http://www.menteabierta.org/html/articulos/ar_elprobl_J_I.htm

_____, *El problema de Jesús III. El «Seminario de Jesús»: Evaluación*, [acceso:13.02.2004], http://www.menteabierta.org/html/articulos/ar_elprobl_J_I.htm

MAYEUR, J.M., «La Chiesa Cattolica», en en MAYEUR, J.M. – PIETRI, CH. E L. – VAUCHEZ, A. – VENARD, M., edizione italiana a cura di ALBERIGO, G., *Storia del cristianesimo. Tomo XII: Guerre Mondiali e Totalitarismi (1914-1958)*, Roma 1997, 283-331.

MCCLOSKEY III, C.J., «La evangelización de los Estados Unidos: pasado, presente y futuro»: *Scripta Theologica* 24 (1992) 165-176.

MEIER, J.P., «Del profeta como Elías al mesías real davídico», en DONNELLY, D. (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Estella 2004, 63-111.

_____, «The Present State of the *Third Quest* for the Historical Jesus: Loss and Gain»: *Biblica* 80 (1999) 459-487.

_____, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona*, Estella 2001[4].

_____, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II/1: Juan y Jesús. El reino de Dios*, Estella 2001[3].

_____, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo II/2: Los milagros,* Estella 2002².

_____, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Tomo III: Compañeros y competidores,* Estella 2003.

MEN, A., *Jesús. El maestro de Nazaret,* Madrid 2002.

METZ, J.B., «Hacia una cristología después de Auschwitz»: *Selecciones de Teología* 40 (2001) 111-116.

MEYER, B.F., *The Aims of Jesus,* London 1979.

MIRET MAGDALENA, E., «Del Jesús de la historia al Jesús de la ciencia-ficción», en PIÑERO, A., (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* Córdoba 1993, 480-517.

MOLTMANN, J., *Cristo para nosotros hoy,* Madrid 1997.

_____, *El camino de Jesucristo. Cristología en dimensiones mesiánicas,* Salamanca 1993.

_____, «La esperanza mesiánica en el cristianismo»: *Concilium* 97 (1974) 265-273.

_____, «La justicia crea la paz»: *Concilium* 215 (1988) 129-144.

MORRIS, J., «Can Christology benefit from "Life of Jesus" Research?: A theological reflection on Crossan's "The Historical Jesus"»: *Angelicum* 72 (1995) 160-194.

MÜLLER, U.B., *El origen de la fe en la resurrección de Jesús. Aspectos y condiciones históricas,* Estella 2003.

MUÑOZ IGLESIAS, S., *Doctrina Pontificia I. Documentos Bíblicos,* Madrid 1955.

MUSSNER, F., *Tratado sobre los judíos. Para el diálogo judeocristiano,* Salamanca 1983.

NAVARRO PUERTO, M., «La exégesis feminista del NT: con acento extranjero»: *Sal Terrae* 88 (2000) 643-654.

NEIL, S. – WRIGHT, T., *The Interpretation of the New Testament 1861-1986,* Oxford 1988².

NEUSNER, J., «Judaísmo y cristianismo. Encuentros contemporáneos»: *Reseña Bíblica* 26 (2000) 39-44.

NUEVO TESTAMENTO, Valencia 1993.

OSTLING, R.N., *Contributors,* [acceso: 13.02.2004], http://www.time.com/time/archive/preview/0,10987,984371,00.html

PAGELS, E., *Los evangelios gnósticos,* Barcelona 2004.

PANNENBERG, W., *Fundamentos de Cristología,* Salamanca 1974.

_____, *Teología sistemática,* Volumen II, Madrid 1996.

PAUL, A., *La Inspiración y el Canon de las Escrituras,* Estella 1985.

PELÁEZ, J., «Un largo viaje hacia el Jesús de la Historia», en TAMAYO ACOSTA, J.J., *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret,* Estella 1999, 57-123.

PELAYO, A., «El crecimiento de la población no es la causa primera de los problemas medioambientales»: *Ecclesia* 2.583 (1992) 21.

PELIKAN, J., *Jesús a través de los siglos. Su lugar en la historia de la cultura,* Barcelona 1989.

PENNA, R., *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. I. Gli inizi,* Cinisello Balsamo (Milano) 1997².

PÉREZ PRIETO, V., «"O pensamento cristián é trinitario, simbólico e relacional". Encontros con Raimon Panikkar»: *Encrucillada* 138, Vol. XXVIII (2004) 42-55.

PERRIN, N., *Rediscovering the Teaching of Jesus,* London 1967.

PERROT, CH., *Jesús y la historia,* Madrid 1982.

PETUSCHOWSKI, J., «La esperanza mesiánica en el judaísmo»: *Concilium* 97 (1974) 259-265.

PIÉ-NINOT, S., *La Teología Fundamental. Dar razón de la esperanza (1 P 3, 15),* Salamanca 2002[5].

PIKAZA IBARRONDO, X., «El Jesús histórico: Nota bibliográfico-temática»: *Iglesia Viva* 210 (2002) 85-90.

_____, *Éste es el hombre. Manual de cristología,* Salamanca 1997.

_____, *La nueva figura de Jesús. Guía evangélica,* Estella 2003.

PIÑERO, A., «Los Evangelios Apócrifos», en PIÑERO, A. (ed.), *Fuentes del Cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* Córdoba 1993, 367-454.

PIÑERO, A. – PELÁEZ, J., *El Nuevo Testamento. Introducción al estudio de los primeros escritos cristianos,* Córdoba 1995.

PONCE CUÉLLAR, M., *Cristo, Siervo y Señor,* Valencia 2007.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *Bible et Christologie,* Paris 1984.

_____, *De sacra scriptura et christologia,* 1984, en *Enchiridion Vaticanum* 9 (1983-1985) 1174-1283.

_____, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana,* Ciudad del Vaticano 2002.

_____, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia,* Ciudad del Vaticano 1993.

_____, *Sancta Mater Ecclesia. Instructio de historica evangeliorum veritate,* 21 abril 1964, en AAS 56 (1964) 712-718.

PRAGASAM, A., «La búsqueda del Jesús histórico en los estudios contemporáneos»: *Selecciones de Teología* 39 (2000) 109-115.

PUIG I TÀRRECH, A., *Jesús. Un perfil biogràfic,* Barcelona 2004.

_____, «Les quêtes récentes du Jésus historique»: *Revista Catalana de Teología* XXV (2000) 95-120.

RAHNER, K., «Ponderaciones dogmáticas sobre el saber de Cristo y su consciencia de sí mismo», en *Escritos de Teología* V, Madrid 1964, 221-243.

RAUSCH, T.P., *Who is Jesus? An Introduction to Christology,* Minnesota 2003.

RICHES, J.K., «El judío Jesús: su interacción con el judaísmo de sus días»: *Concilium* 33 (1997) 75-85.

_____, *Jesus and the Transformation of Judaism,* London 1980.

RIESENFELD, H., *The Gospels Reconsidered,* Oxford 1960.

RIGAUX, B., «L'historicité de Jésus devant l'exégese récent» : *Revue Biblique* 65 (1958) 481-522.

ROBINSON, J.M., *A New Quest of the Historical Jesus,* London 1968[5].

_____, *The New Hermeneutic,* New York 1964.

ROBINSON, J.M. – HOFFMANN, P. – KLOPPENBORG, J.S. (eds.), *El Documento Q en griego y en español con paralelos del evangelio de Marcos y del Evangelio de Tomás,* Salamanca 2002.

RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., «El alejamiento práctico de Dios como nuevo fenómeno de masas»: *XX Siglos,* XI, 43 (2000/1) 32-40.

RORTY, R., *Consecuencias del pragmatismo,* Madrid 1986.
_____, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos,* Barcelona 1996.
_____, *La filosofía en la historia,* Barcelona 1990.
_____, *La filosofía y el espejo de la naturaleza,* Madrid 1983.
_____, *Objetividad, relativismo y verdad,* Madrid 1996.
_____, *Verdad y progreso,* Barcelona 2000.
ROSE, P.I., *The Ghetto and Beyond. Essays on Jewish Life in America,* New York 1969.
RUETHER, R., *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Antisemitism,* New York 1979.
RUIZ ARENAS, O., *Jesús, Epifanía del amor del Padre. Teología de la Revelación,* Bogotá 1994³.

SALAS, A., «Los inicios. Las "formas" anteriores a los evangelios», en PIÑERO, A. (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* Córdoba 1993, 17-44.
SÁNCHEZ BOSCH, J. (dir.), *Qumrán treinta años después,* Valencia 1984.
SANDERS, E.P., *Jesus and Judaism,* London 1985.
_____, «Jesús en Galilea», en DONNELLY, D. (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa,* Estella 2004.
_____, *La figura histórica de Jesús,* Estella 2000.
SANTOS OTERO, A. DE, *Los evangelios Apócrifos. Colección de textos griegos y latinos,* Madrid 1996⁹.
SANZ DE DIEGO, R.M., «¿Silencio de Pío XII en la II Guerra Mundial?»: *XX Siglos,* X, 42 (1999/4) 52-59.
SARAMAGO, J., *El evangelio según Jesucristo,* Barcelona 1992.
SCHENK, J.E., «Guerra mundial y Estados totalitarios (I)», en FLICHE, A. – MARTÍN, V., (dirs.), *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días,* Tomo XXVI, Valencia 1979.
_____, «Pío XII y Juan XXIII. Tomo I», en FLICHE, A. – MARTÍN, V., (dirs.), *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días,* Tomo XXVII, Valencia 1983.
SCHILLEBEECKX, E., *En torno al problema de Jesús. Claves de una cristología,* Madrid 1983.
_____, *Jesús. La Historia de un Viviente,* Madrid 1983².
SCHLOSSER, J., *Gesù di Nazaret,* Roma 2002.
SCHÖNBORN, CH., «El camino de la cristología moderna. Intento de diagnosis»: *Communio* 21 (1999) 142-152.
_____, *Dios ha enviado a su Hijo. Cristología,* Valencia 2007.
SCHÖTER, J., «Der historische Jesus in seinen jüdischen Umfeld – Eine Bestandsaufnahme angesichts der neueren Diskussion»: *Biblica* 83 (2002) 563-573.
SCHMIDT, K.L., «La cuestión del marco de la historia de Jesús: historia y principios», en AGUIRRE, R. – RODRÍGUEZ CARMONA, A., (eds.), *La investigación de los envangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles en el siglo XX,* Estella 1996, 17-35.
SCHWEITZER, A., *Investigación sobre la vida de Jesús,* Segunda parte, Valencia 2002.
_____, *Investigaciones sobre la vida de Jesús,* Primera parte, Valencia 1990.
SEBASTIÁN, L. DE, *Mundo rico, mundo pobre,* Santander 1992.

SEGALLA, G., *La Cristologia del Nuovo Testamento,* Brescia 1985.

_____, «La terza ricerca del Gesù storico e il suo paradigma postmoderno», en GIBELLINI, R. (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo,* Brescia 2003, 227-250.

_____, «"La terza ricerca" del Gesù storico. Il Rabbi ebreo di Nazaret e el Messia crocifisso»: *Studia Patavina* 40 (1993) 463-515.

_____, «La verità storica dei vangeli e la "Terza ricerca" su Gesù»: *Lateranum* 61 (1995) 461-500.

_____, *Panoramas del Nuevo Testamento,* Estella 2000³.

SEGALLA, G., «Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede?»: *Studia Patavina* 45 (1998) 3-19.

SEGUNDO, J.L., *La historia perdida y recuperada de Jesús de Nazaret. De los Sinópticos a Pablo,* Santander 1991.

SESBOÜÉ, B., *Creer. Invitación a la fe católica para las mujeres y los hombres del siglo XXI,* Madrid 2000.

_____, «Cristología y soteriología. Éfeso y Calcedonia (siglos IV-V)», en SESBOÜÉ, B. – WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas. Tomo I: El Dios de la Salvación,* Salamanca 1995, 269-326.

_____, *Imágenes deformadas de Jesús,* Bilbao 1999.

_____, «"La cuestión bíblica". Desde la doctrina de la *Providentissimus Deus* hasta la recepción de la exégesis histórico-crítica por la *Divino afflante Spiritu*», en SESBOÜÉ, B. – THEOBALD, CH., *Historia de los dogmas. Tomo IV: La Palabra de la Salvación,* Salamanca 1997, 271-299.

_____, «La divinidad del Hijo y del Espíritu Santo (siglo IV)», en SESBOÜÉ, B. – WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas. Tomo I: El Dios de la Salvación,* Salamanca 1995, 187-221.

_____, «Primeros discursos cristianos y tradición de la fe», en SESBOÜÉ, B. – WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas. Tomo I: El Dios de la Salvación,* Salamanca 1995, 21-56.

_____, «Siguiendo los pasos de Calcedonia: La cristología y la soteriología desde el siglo VI», en SESBOÜÉ, B. – WOLINSKI, J., *Historia de los dogmas. Tomo I: El Dios de la Salvación,* Salamanca 1995, 327-395.

SÖDING, T., «Con lo judío ¿pierde o gana la identidad cristiana? Tesis de un especialista en Nuevo Testamento»: *Selecciones de Teología* 40 (2001) 197-210.

STIVER, D.R., «Theological method», en VANGOOZER, K.J. (ed.), *The Cambridge companion to postmodern theology,* United Kingdom 2003, 170-185.

STUHLMACHER, P., *Jesús de Nazaret – Cristo de la fe,* Salamanca 1996.

TABORDA, F., «¿Qué no se mueve hoy en teología?»: *Sal Terrae* 92 (2004) 683-690.

TAMAYO ACOSTA, J.J., «Los nuevos escenarios de la cristología», en TAMAYO ACOSTA, J.J. (dir.), *10 palabras clave sobre Jesús de Nazaret,* Estella 1999, 11-55.

TATUM, W.B., *In Quest of Jesus. A Guidebook,* London 1982.

TAYLOR, J., *¿De dónde viene el cristianismo?,* Estella 2003.

THEISSEN, G., *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica,* Salamanca 1997.

_____, *La religión de los primeros cristianos. Una teoría del cristianismo primitivo,* Salamanca 2002.

_____, *La sombra del Galileo. Investigación del Jesús de la historia en forma narrativa,* Salamanca 1997.

THEISSEN, G. – MERZ, A., *El Jesús histórico. Manual,* Salamanca 2000².

TILLIETTE, X., *El Cristo de la filosofía. Prolegómenos a una cristología filosófica,* Bilbao 1994.

TORRES QUEIRUGA, A., *Repensar la Cristología. Sondeos hacia un nuevo paradigma,* Estella 1996.

TREBOLLE BARRERA, J., «Los descubrimientos de Qumrán, sin ánimo de escándalo», en GARCÍA MARTÍNEZ, F. – TREBOLLE, J., *Los hombres de Qumrán. Literatura, estructura social y concepciones religiosas,* Madrid 1993, 31-44.

TREVIJANO, R., *Estudios sobre el evangelio de Tomás,* Madrid 1997.

_____, *La Biblia en el cristianismo antiguo. Prenicenos. Gnósticos. Apócrifos,* Estella 2001.

_____, *Orígenes del cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo,* Salamanca 1995.

_____, Recensión sobre el libro «C.W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels,* Atlanta, GA 1988, 140 pp.», en *Salmanticensis* 37 (2000) 373-377.

TRILLING, W., *Jesús y los problemas de su historicidad,* Barcelona 1970.

UREÑA PASTOR, M., *Instrucción Pastoral, «Ante los nuevos signos de los tiempos»,* en Plan Pastoral 2002-2005, Diócesis de Cartagena, Murcia 2002.

VANHOOZER, K.J., «Scripture and tradition», en VANGOOZER, K.J. (ed.), *The Cambridge companion to postmodern theology,* United Kingdom 2003, 149-169.

VARGAS-MACHUCA, A., «Composición y redacción de la fuente Q: su función en el cristianismo primitivo»: *Reseña Bíblica* 43 (2004) 15-28.

_____, *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna,* Madrid 2004.

_____, «La investigación actual sobre el Jesús histórico»: *Giennium* 5 (2002) 7-82.

_____, «La llamada fuente Q de los evangelios sinópticos», en PIÑERO A. (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús,* Córdoba 1993, 63-94.

VARO, F., «Hablar hoy de Jesús en Teología»: *Scripta Theologica* 32 (2000) 495-518.

_____, «Jesucristo y el don del Espíritu»: *Scripta Theologica* 29 (1997) 511-539.

_____, *Rabí Jesús de Nazaret,* Madrid 2005.

VERMES, G., *Jesus and the World of Judaism,* London 1983.

_____, *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador,* Barcelona 1977.

_____, «Jesus the Jew», en CHARLESWORTH, J.H. (ed.), *Jesus' Jewishness: Exploring the Place of Jesus in Early Judaism,* New York 1991, 108-122.

_____, *La religión de Jesús el judío,* Madrid 1996.

VIDAL, S., *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente. Un ensayo de reconstrucción histórica,* Salamanca 2003.

VILAR HUESO, V., *En torno a la Biblia. Arqueología, exégesis e historia,* Valencia 1992.

WEAVER, W.P., *The Historical Jesus in the Tweintieth Century. 1900-1950,* Harrisburg 1999.

WELKER, M., «Quién es Jesucristo para nosotros, hoy»: *Selecciones de Teología* 42 (2003) 106-116.

WELLS, G.A., *The Jesus Myth,* Chicago 1999.

WILKINS, M. – MORELAND, J.P., «El fenómeno de Jesús», en WILKINS, M. – MORELAND, J.P., (eds.), *Jesús bajo sospecha. Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico,* Terrasa (Barcelona) 2003, 13-31.

WILLAERT, L., «La Restauración católica», en FLICHE, A. – MARTIN, V., (dirs.), *Historia de la Iglesia. De los orígenes a nuestros días,* Tomo XX, Valencia 1976.

WILLS, G., *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence,* New York 1979.

WITHERINGTON III, B., *Jesus the Sage: The Pilgrimage of Wisdom,* Minneapolis 1994.

_____, *The Christology of Jesus,* Philadelphia 1990.

_____, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jew of Nazaret,* Illinois 1997².

WRIGHT, N.T., *Christian Origins and the Question of God. I. The New Testament and the People of God,* Minneapolis 1992.

_____, *El desafío de Jesús,* Bilbao 2003.

_____, *Jesus and the Victory of God,* London 1996.

_____, *The Original Jesus. The Life and Vision of a Revolutionary,* Grand Rapids 1996.

_____, *Who was Jesus?,* Gran Rapids 1992.

YAMAUCHI, E.M., «Evidencias sobre Jesús fuera del Nuevo Testamento», en WILKINS, M. – MORELAND, J.P., (eds.), *Jesús bajo sospecha. Una respuesta a los ataques contra el Jesús histórico,* Terrasa (Barcelona) 2003, 279-306.

ZOLLI, E., *Christus,* Roma 1946.