

*Qué
se sabe
de...*



Jesús de Nazaret

Rafael Aguirre
Carmen Bernabé
Carlos Gil

evd

*Qué
se sabe
de...*

Jesús
de Nazaret

Qué se sabe de...

Colección dirigida y coordinada por:

CARLOS J. GIL ARBIOL

*Qué
se sabe
de...*

Jesús de Nazaret

Rafael Aguirre
Carmen Bernabé
Carlos Gil

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 05
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

Diseño de la colección: Francesc Sala
Diseño de cubierta: Francesc Sala

© Carlos J. Gil Arbiol, Rafael Aguirre, Carmen Bernabé
© Editorial Verbo Divino, 2009

Fotocomposición: NovaText, Mutilva Baja (Navarra)
Impresión: I.G. Castuera, S.A. (Navarra)

Impreso en España - *Printed in Spain*

Depósito legal: NA 1.650-2009

ISBN: 978-84-8169-922-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos: www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Presentación de la colección «Qué se sabe de...»

Los estudios bíblicos han crecido tanto y son tan plurales, y a veces confusos, que cualquiera se puede sentir desbordado y perdido. Si alguien nos ofreciera un breve y sencillo «mapa» que nos orientara en cada tema bíblico, sería magnífico. «Qué se sabe de...» es una colección que ofrece eso: una serie de libros sobre temas bíblicos que nos dicen cómo hemos llegado hasta aquí, cuáles son los argumentos que se están debatiendo en los foros más acreditados, cuáles las referencias para profundizar y las cuestiones más relevantes para el diálogo en la sociedad y en la Iglesia.

Esta colección nace con la vocación de contribuir positivamente al debate, al diálogo y la colaboración de los saberes en la tradición bíblica y cristiana. Se trata de un conjunto de libros sobre temática bíblica que abordan con rigor y seriedad, pero con brevedad, algunos de los temas más importantes que se han planteado en la historia de Occidente al leer los textos bíblicos. La vuelta sobre estos temas, solo en apariencia antiguos, nos permite enfrentarnos con problemas y preguntas que siguen candentes en nuestra vida social. Occidente está marcado por la tradición bíblica, de modo implícito

o explícito; el planteamiento serio, sin eludir las cuestiones problemáticas, de los temas que se presentan en estos libros, puede enriquecer el proceso de construcción de nuestra sociedad.

Los destinatarios de esta colección son todas aquellas personas que, sin conocimientos previos sobre los temas abordados, desean conocer los temas bíblicos con rigor y seriedad, tomándose en serio la relación de la fe con la cultura que exige la voluntad de asumir los presupuestos de las ciencias históricas para mostrar la racionalidad de la fe. Por lo tanto, son destinatarios tanto creyentes como no creyentes que consideran que es posible abordar racionalmente los temas bíblicos más influyentes de nuestra cultura y que aceptan entrar en diálogo con las disciplinas históricas.

Todos los libros que la componen tienen una estructura común, además de esta perspectiva. Cada uno aborda «lo que se sabe» del tema que desarrolla; es decir, cada libro hace una presentación de los aspectos más importantes de cada tema, los autores, posiciones, ideas, resultados y perspectivas para el futuro inmediato. Así, tras una breve introducción, todos ofrecen una primera parte con un breve recorrido de los hitos más importantes por los que hemos llegado a donde estamos; una segunda parte con una presentación amplia de las claves para comprender del mejor modo el tema en cuestión; y una tercera con las perspectivas que se abren actualmente. Así mismo, ofrecen también una bibliografía comentada y, por último, las cuestiones que hacen referencia a la relevancia social y eclesial del tema abordado; es decir, los temas y preguntas, sugerencias, reflexiones o intuiciones que pueden ser útiles para que el lector reflexione en su propio contexto.

«Qué se sabe de...» nos ayuda a saber cómo hemos llegado hasta aquí, quiénes somos... y, también, hacia dónde vamos.

Introducción

¿Es oportuno publicar un nuevo libro sobre Jesús de Nazaret? ¿Es posible decir algo nuevo que no se haya dicho en estos últimos dos mil años? ¿No hay una exageración de libros que hablan sobre Jesús? ¿Qué puede aportar otro más a esta desmesura editorial y mediática? ¿Quién se atreve a publicar un libro sobre Jesús en un contexto en el que será examinado con lupa? Estas preguntas, y sus respuestas negativas o escépticas, serían suficientes para abortar este libro; sin embargo, muy al contrario, son precisamente las que mejor legitiman el objetivo de este libro: ante tantas publicaciones y opiniones, ante tanta polémica y crítica, es posible y oportuno presentar *Qué se sabe de... Jesús de Nazaret*.

Así pues, el objetivo de este libro no es, propiamente, presentar a Jesús de Nazaret; o no lo es de modo inmediato. El propósito es mostrar cuáles son los temas más importantes de los estudios sobre Jesús, qué se sabe sobre él, cómo se ha presentado y cómo hemos llegado a donde estamos, qué perspectivas predominan, cuáles son los temas candentes o polémicos... No pretendemos, por tanto, «echar más leña al fuego» o añadir controversia, ni presentar las opiniones de los autores de este libro al debate sobre cada tema y aspecto, sino hacer una pre-

sentación sintética y equilibrada de «lo que se sabe» sobre Jesús de Nazaret.

Aclarado el por qué, debemos justificar el cómo; es decir, de qué modo este libro va a presentar lo que se sabe de Jesús de Nazaret. El primer punto que hemos de aclarar es cuáles son los límites de aquello que consideramos «lo que se sabe» de Jesús. Los modos de conocimiento son muchos, dependiendo del objeto de estudio y de la perspectiva del estudioso; esta es una de las razones que ha favorecido la proliferación de libros sobre Jesús. Algunos estudios, basados en el hecho de que Jesús fue, ante todo, una persona sometida a las leyes de la historia, son exclusivamente históricos, arqueológicos o socioculturales, y presentan lo que estas ciencias pueden decir sobre Jesús. Otros estudios, basados en la naturaleza teológica de las fuentes, es decir, en el hecho de que las fuentes que hablan de Jesús reflejan en su gran mayoría el proceso de reflexión de los primeros cristianos sobre la identidad de Jesús, son, además, literarios, exegéticos y teológicos, mostrando lo que estas ciencias han aportado al conocimiento de Jesús. Por su parte, otras presentaciones de Jesús prescinden de la historia y de sus condicionantes y hacen una presentación exclusivamente teológica y creyente, mostrando lo que de Jesús ha ido confesando la fe a lo largo de veinte siglos.

Todos estos estudios son legítimos, siempre y cuando respeten sus propias limitaciones: aquellas que imponen los presupuestos, herramientas y método que asumen desde el inicio; así, las conclusiones de cada uno de estos estudios no deben trascender sus linderos. Ninguno de esos estudios es, ni puede pretender ser, exclusivo; y mucho menos absoluto. Ningún fenómeno histórico se agota con la perspectiva de una ciencia, del mismo modo que ninguna disciplina puede pretender poseer la verdad completa sobre una realidad histórica, sino interpretaciones más o menos legítimas en función de su adecuación al objeto

de estudio. Por esta necesaria pluralidad, que es el mejor modo de acercarse a la verdad, surgen continuamente (y seguirán surgiendo) libros sobre Jesús de Nazaret.

Sin embargo, algunos se preguntan: lo que se sabe de Jesús ¿es únicamente lo que los métodos científicos históricos pueden saber de él? ¿O tiene la fe alguna aportación al respecto, es decir, puede la confesión de Jesús como Hijo de Dios añadir algo a lo que se sabe de él? La convicción de los autores de este libro es que lo que se puede saber de Jesús no está limitado única y exclusivamente a lo que las ciencias históricas pueden decir sobre él y que la confesión de Jesús como Hijo de Dios añade una perspectiva legítima que es necesario incluir en una presentación de Jesús. La razón fundamental es que las ciencias históricas no agotan, ni mucho menos, la comprensión de Jesús y dejan sin resolver una infinidad de cuestiones que, no obstante, se han ido resolviendo a lo largo de los siglos de modos diversos. La cautela ineludible para incluir esta perspectiva es cotejarla continuamente con los datos históricos para que, del diálogo entre ambas (fe e historia), el conocimiento de Jesús se acerque cada vez más a la verdad.

En este punto, una afirmación teológica viene en ayuda del historiador que quiere poner en diálogo las perspectivas teológica e histórica: la fe cristiana afirma que el Verbo divino se encarnó en Jesús para revelarse a los hombres y mujeres de todos los tiempos (*Lumen Gentium* 9; *Dei Verbum* 12) y así asumió las condiciones sociales y culturales concretas de las personas con las que convivió (*Ad Gentes* 10). Por tanto, la historia con todos sus condicionantes no es prescindible; es, más bien, el camino ineludible, el campo de trabajo sobre el que se sostienen las afirmaciones de fe y la disciplina que aporta las herramientas para contrastar la fe. Con todo, la historia, como hemos dicho, ni agota ni totaliza el conocimiento de Cristo, porque no puede acceder a la realidad más que a través de los rastros que deja y estos son siempre parciales.

En este libro adoptamos un enfoque histórico, aquel que puede ser compartido por creyentes y no creyentes, sobre el que la fe cristiana puede construir su entramado teológico. Jesús no es patrimonio de ningún grupo ni iglesia: es legítimo y necesario, por tanto, contribuir a la socialización de su persona desde aquellos presupuestos y bases que son compartidos por cualquier persona que se acerque a él, independientemente de su posición religiosa. Por las características de esta colección y de este libro, no queremos hacer una presentación apologética, ni polémica, ni excluyente. En cada parte se percibirá este enfoque histórico que acepta sus límites: no presentamos al Jesús real, ni al Jesús de la fe, sino a Jesús de Nazaret de acuerdo a lo que las ciencias históricas pueden mostrarnos de él, apuntando, en la medida de lo posible, algunas líneas de desarrollo que ha adquirido el Jesús de la fe.

Este enfoque ha supuesto para algunos el llamado ocaso de la ingenuidad narrativa bíblica, aquella lectura de los textos bíblicos (especialmente los evangelios) que los leía como si transmitieran verdades ahistóricas o crónicas históricas cuya aceptación al pie de la letra era necesaria para la confesión de fe. La admisión por parte de las iglesias de los métodos histórico-críticos ha supuesto el fin de aquella ingenuidad, pero no del fundamento histórico de la fe, como algunos se empeñan en mostrar. La lectura crítica no se contrapone a una lectura narrativa «ingenua» ni la anula. De hecho, en determinados contextos (liturgia, culto, etc.), la lectura narrativa «ingenua» de los textos bíblicos es legítima y necesaria; como también lo es su recuperación tras la lectura crítica de los mismos. Es, por tanto, posible incorporar la pregunta crítica a los textos sin ahogar su carácter y dimensión teológica; es, incluso, necesario hacerlo si queremos abordar con seriedad la pregunta teológica.

Todo ello supone, lógicamente, que en este libro abordamos cuestiones hipotéticas. El enfoque histórico que adoptamos, lógicamente le-

gítimo, tiene los límites que hemos mencionado (y otros que es imposible presentar de modo breve en esta introducción). No vamos a presentar, pues, la totalidad de Jesús, su misterio, su identidad y alcance desde el punto de vista de la revelación de Dios. Vamos a exponer únicamente algunos de los rasgos históricos de Jesús de Nazaret, de acuerdo a lo «qué se sabe» de él teniendo en cuenta las ciencias históricas. De este modo creemos que se entenderá la necesidad de este enfoque, así como sus límites, que deberán ser completados con otras aportaciones que van más allá de los objetivos de este libro y de esta colección.

Para nuestro objetivo, como veremos en el siguiente capítulo, contamos, entre otras, con unas fuentes especialmente significativas: los evangelios canónicos. Este libro no es una presentación de los evangelios ni pretende decir cómo deben ser leídos; su objetivo es facilitar el acceso al Jesús histórico a través de los evangelios. Hay muchas cuestiones que no podemos abordar en el libro sobre la naturaleza de estas fuentes ni sobre su carácter histórico. Con la necesaria justificación en cada momento, asumimos que estas fuentes son históricas, no en su literalidad, sino por el enraizamiento histórico que tienen: son relatos teológicos basados en la historia. La profundidad y alcance histórico de cada dato será presentado en cada caso cuando sea necesario, asumiendo que es un aspecto que no podemos abordar aquí en su conjunto ni en detalle y que hay bibliografía accesible que lo hace con suficiente solvencia y garantía.

Los tres autores del libro hemos trabajado con una misma metodología y en diálogo. Se trata, pues, de un trabajo en equipo, que ha supuesto una dinámica de diálogo y discusión sobre la mayoría de los temas abordados, así como el enfoque de cada uno de ellos y el esquema del conjunto. No obstante, la responsabilidad intelectual de cada parte recae en aquel de los tres que la ha redactado.

Introducción (Carlos Gil)

Primera parte: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?

1. La pregunta por el Jesús histórico: historia de la investigación y su importancia (Carmen Bernabé)

Segunda parte: ¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?

2. El contexto de la vida de Jesús (Carlos Gil)
3. Los orígenes de Jesús (Carlos Gil)
4. La enseñanza de Jesús (Rafael Aguirre)
5. Los hechos de Jesús (Carlos Gil)
6. Las relaciones de Jesús (Carmen Bernabé)
7. La experiencia religiosa de Jesús (Rafael Aguirre)
8. El conflicto final de Jesús (Carmen Bernabé)
9. ¿Quién es Jesús? (Rafael Aguirre)

Tercera parte: Cuestiones abiertas en el debate actual

10. El origen de la fe Pascual (Carmen Bernabé)

Cuarta parte. Para profundizar

11. Relevancia actual de la historia de Jesús (Rafael Aguirre, Carmen Bernabé y Carlos Gil)
12. Bibliografía comentada sobre el Jesús histórico (Rafael Aguirre y Carlos Gil)

El esquema del libro responde, en parte, a la identidad y características de la colección en la que se enmarca y que le exige un estilo, límites y enfoque determinado. Así, tras esta introducción, el lector o lectora se encontrará con una primera parte («¿Cómo hemos llegado hasta aquí?») dedicada a presentar el camino que la investigación más relevante ha recorrido hasta llegar a nuestros días: las etapas de investigación, los logros y problemas más significativos (aquellos que más han ayudado o bloqueado el conocimiento de Jesús de Nazaret), así como los criterios de historicidad.

En la segunda parte («¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?»), presentamos los puntos más importantes de lo «que se sabe» de Jesús de Nazaret en varios capítulos: el contexto de su vida, los orígenes de Jesús, su enseñanza, sus hechos, sus relaciones, su experiencia religiosa, su conflicto final y un capítulo final de carácter integral sobre la identidad de Jesús. En la tercera parte («Cuestiones abiertas en el debate actual»), presentamos el paso de la historia a la fe, los inicios de la fe en la resurrección, el puente más claro entre la exégesis y la teología. Se trata de un capítulo peculiar porque trasciende el enfoque puramente histórico; tiene por objeto mostrar la coherencia, no exigencia, de la confesión de fe en Jesús como Hijo de Dios a partir de los datos históricos.

La cuarta parte («Para profundizar») tiene dos capítulos. El primero quiere ofrecer pistas, sugerencias, reflexiones, analogías o intuiciones que hacen que ese tema sea relevante para la vida cotidiana de cualquier persona de hoy. El último capítulo consiste en una bibliografía comentada sobre Jesús de Nazaret para que el lector o lectora pueda ampliar y profundizar las cuestiones aquí planteadas. Los comentarios ofrecidos sobre cada libro no juzgan su contenido y su autor; pretenden únicamente ofrecer pistas de lectura para el lector o lectora interesado en algún tema particular o en una perspectiva específica.

Con todo ello, estimado lector o lectora, queremos introducirte en la lectura de estas páginas; esperamos que sirvan para lo que pretenden: que comprendas mejor «qué se sabe...» de Jesús de Nazaret.



PRIMERA PARTE

¿Cómo
hemos llegado
hasta aquí?

La pregunta por el Jesús histórico: historia de la investigación y su importancia

CAPÍTULO 1

1. El interés por el Jesús de la historia

Desde diferentes perspectivas y posicionamientos sociales, se constata actualmente una «popularización» creciente del interés perenne por la figura de Jesús de Nazaret. Libros, novelas, películas, ensayos serios y no tan serios han inundado los expositores de las librerías, las pequeñas y las grandes pantallas, y las hojas de revistas y diarios. El tratamiento es, en muchos casos, sensacionalista y poco informado. Se extiende una sospecha de que «la Iglesia» ha secuestrado o tergiversado la verdad, y cualquier fantástica teoría parece ser más digna de crédito que lo que aquella mantiene. Un Jesús miembro de la secta de Qumrán o iniciador de una dinastía emparentada con la saga artúrica o con los merovingios parecen alternativas más creíbles que la versión tradicional. Si bien es cierto que, en muchas ocasiones, el negocio y la ignorancia se alían en la difusión de semejante literatura, también lo es que esta situación deja al descubierto otros factores; entre ellos, el que no ha habido una divulgación suficientemente clara, elaborada, extensa y continuada de los estudios bíblicos críticos llevados a cabo desde principios del siglo XX. Pero el interés mostrado por

la figura de Jesús de Nazaret es un dato que señala un reto y una posibilidad.

Este estudio tiene como objeto el Jesús histórico gracias al cual obtendremos fragmentos del Jesús real. Al decir esto se están utilizando dos conceptos precisos y, por tanto, es necesario, antes de seguir, explicitar la terminología empleada de forma que quede clara la perspectiva del libro. La tarea de precisar las categorías utilizadas es una tarea imprescindible, pues el lenguaje que utilizamos es un código de signos a los que se ha atribuido ciertos significados, más o menos convencionalmente, de forma que el grupo social que lo comparte pueda comunicarse y entenderse al referirse a la realidad que le rodea. Ninguna persona puede pretender ser entendida si no utiliza las convenciones del lenguaje, a menos que, mediante las mismas convenciones, explique el porqué y el cómo de su ruptura y abandono de estas.

J. P. Meier, uno de los más reconocidos exegetas católicos, comienza el capítulo 1 de su gran obra *Un judío marginal* con esta frase categórica: «El Jesús histórico no es el Jesús real. El Jesús real no es el Jesús histórico», pues constata que en el tema del Jesús histórico «surge una interminable confusión debido a la falta de una distinción clara entre estos dos conceptos».

En la investigación histórica, el adjetivo «real» tiene diferentes grados: desde la realidad total de una persona, con todo lo que esta pensó, sintió, hizo o dijo –algo que es imposible conocer tanto para la misma persona como para los demás–, hasta el retrato razonablemente completo del personaje que puede componer un biógrafo y sobre el que puede ejercerse, en el caso de los personajes modernos, un control que elimine ciertas interpretaciones, debido a los materiales documentales existentes. Sin embargo, este conocimiento de la persona real se hace más complejo y difícil –si no imposible– cuando se trata

de un personaje del pasado, debido a la escasez de documentos que han perdurado. Por eso, «es imposible reconstruir no ya la totalidad de la vida de Jesús, sino tan siquiera hacer un esbozo medianamente completo, dada la distancia temporal y la escasez de fuentes». Esta observación sirve para la mayoría de los personajes de la historia antigua, si se exceptúa a algunos pocos que dejaron escritos personales y documentos públicos.

Pero también es cierto que sobre Jesús se tiene una cantidad de escritos mucho mayor de la que se dispone normalmente para otros personajes del pasado. Eso hace que, utilizando los medios científicos de la investigación histórica moderna, se pueda recobrar al Jesús histórico. Es cierto que no será el Jesús real en cuanto totalidad de su existencia; y que la imagen obtenida será, con un ejemplo del mismo Meier, como la de un mosaico en el que falten algunas teselas, pero ningún historiador serio pone hoy en cuestión la posibilidad de acceder al Jesús de la historia.

El «Jesús histórico» no es, por tanto, el «Jesús real», pero tampoco es el «Jesús teológico». El «Jesús teológico» es el obtenido por los teólogos partiendo de sus propios métodos y criterios. La búsqueda del Jesús histórico debe ser distinguida cuidadosamente de la cristología, es decir, de la reflexión teológica sistemática sobre Jesucristo como objeto de la fe cristiana (Meier I, p. 34).

El objeto de este estudio no es pues el «Jesús real» ni el «Jesús teológico», sino el «Jesús histórico», que es una reconstrucción –sin connotación negativa alguna– hecha por los estudiosos, recuperada mediante los métodos de la moderna investigación de las ciencias históricas, que coincide solo parcialmente con el Jesús real que vivió en Palestina en el siglo I. Somos conscientes de que la reconstrucción siempre será limitada y perfectible. Y este es un hecho que nos ayuda a ser humildes y a estar siempre en camino.

Ahora bien, ¿por qué, entonces, intentar buscar al Jesús histórico si se reconoce que no es el Jesús real, sino una reconstrucción parcial? La pregunta es legítima. Y a primera vista semejante pretensión podría parecer corta y empobrecedora. Pero existen varias razones para afrontar semejante tarea.

2. La importancia del estudio sobre el Jesús histórico

El Jesús histórico es un tema central para la reflexión teológica, puesto que tiene que ver con el elemento central de la fe cristiana que confiesa que Dios se ha encarnado, es decir, que ha entrado en la historia y, en cierto modo, se ha hecho historia. La fe cristiana no tiene como centro una idea, un mito, sino una persona histórica, cuya comprensión ha sido transformada por la experiencia pascual, pero una persona histórica con una forma de ser y unas actitudes y unas opciones concretas. El Resucitado y confesado como «ascendido a la derecha de Dios», por los discípulos de entonces y de todos los tiempos, es el mismo Crucificado –ajusticiado por vivir de una forma determinada– al que Dios exalta y glorifica.

Si la fe se aliena de su raíz histórica, corre el peligro de caer en el docetismo. Se entiende por «docetismo» aquella doctrina de los primeros siglos que refleja un problema con la forma de pensar la simultaneidad de la humanidad y la divinidad en Jesús. Defendía que el sufrimiento y la muerte de Cristo no habían sido reales. En tanto que Dios no podía tener un cuerpo igual que los demás mortales y tampoco sufrir y morir de verdad, algunos pensaban que Jesús no había sido en realidad un ser humano auténtico, sino que solo parecía (*doceo*) serlo; mientras para otros la realidad divina había entrado en Jesús en el bautismo y le había abandonado en la cruz, antes de morir.

La relación entre el estudio del Jesús histórico y el Cristo de la fe es un tema complejo que suscita debates apasionados y no siempre libres de prejuicios e intereses y que será retomado al final del libro.

El estudio histórico de Jesús tiene un enorme interés cultural y es también muy importante para la propia fe cristiana y la reflexión teológica.

3. A la búsqueda del Jesús de la historia: unos jalones en la historia de la investigación sobre el Jesús histórico

El interés por el Jesús histórico no es un fenómeno exclusivo de nuestro tiempo. Hace ya unos siglos que la pregunta por su relación con el Cristo confesado en la fe es motivo de debate y reflexión. Cuando en la Ilustración el uso de la razón comenzó a examinar de nuevo toda la experiencia y a poner en duda el paradigma anterior y las convicciones recibidas, también la religión y la fe fueron objeto de examen y sospecha. Fue entonces cuando la imagen tradicional de Jesús, que hasta ese momento no se había discutido, comenzó a sufrir una revisión y a ponerse en duda, siempre en paralelo con el estudio crítico de los evangelios; de forma que un avance en la investigación sobre estos repercutía en el estudio del Jesús histórico.

Hasta hace poco se ha admitido, con casi total unanimidad entre los estudiosos, la división de la historia de la investigación en tres grandes periodos (o cinco, si el primero se subdividía en tres). La «Antigua búsqueda» (*Old Quest*), que iría de Reimarus (s. XVIII) hasta Bultmann (mediados del siglo XX), con tres diferentes subperiodos; la «Nueva búsqueda» (*New Quest*), que habría comenzado –tras un periodo de no búsqueda– con los discípulos de Bultmann, Käse-

mann y Bornkamm, hacia finales de los años 50 del siglo XX; y por último, la «Tercera búsqueda» (*Third Quest*), donde, comenzando con E. P. Sanders, se habría iniciado una nueva etapa en la búsqueda del Jesús histórico. Sin embargo, actualmente se pone en cuestión, cada vez con más frecuencia, la idoneidad de semejante división, sobre todo en lo que respecta a la última fase. Se discute que la llamada «Tercera búsqueda» (*Third Quest*) sea en realidad una etapa diferente y que los criterios aducidos para su denominación sean tan evidentes como pretenden.

Al repasar la historia de la investigación, se aprecia una relación entre los avances en el estudio de los evangelios y el cambio en la investigación sobre el Jesús histórico. Veámoslo un poco más despacio:

1. Hay unanimidad casi total en señalar la obra póstuma de H. S. Reimarus (1694-1768), publicada por G. E. Lessing (1774-1778), como el inicio de la búsqueda del Jesús histórico, «liberado de las cadenas del dogma», y como la primera en proponer una imagen de Jesús en contradicción con la que tradicionalmente se había dado.

H. S. Reimarus parte del principio metodológico de separar la predicación de Jesús y la fe posterior de los apóstoles. Para este autor se debe diferenciar, por tanto, lo que Jesús hizo de lo que sus discípulos interpretaron y contaron después. Pensaba, este autor, que la predicación de Jesús, de acuerdo al contexto de su época, era el anuncio de la llegada del reino de los cielos, entendido este como un reino mesiánico en el mundo, y por lo tanto Jesús habría sido un típico personaje profético-apocalíptico judío, con un mensaje político fracasado que los discípulos, tras su muerte, cambiaron mediante un engaño. Después de robar su cadáver, anunciaron su resurrección y lo transformaron en un maestro espiritual y en un redentor universal por su muerte en cruz.

Es fácil imaginar el escándalo que produjo semejante opinión, pero fue el comienzo del debate histórico-crítico sobre Jesús. H. S. Reimarus estableció una separación metodológica entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe que iba a ser fundamental en la investigación posterior.

Otro autor importante de este momento fue E. G. Paulus, que intentó hacer la primera *Vida de Jesús* (1828), en cuatro volúmenes, como base para comprender el cristianismo primitivo en clave puramente histórica. Este autor pensaba que los discípulos, al referir acciones milagrosas de Jesús, lo hacían de buena fe, no querían engañar –como había propuesto Reimarus–, pero semejantes prodigios pueden recibir una explicación natural y sostiene que la persona y enseñanza de Jesús se justifican en sí mismas, sin necesidad de prodigios. Él fue el primero de una serie de autores que escribieron *Vidas de Jesús* en las que, con la pretensión de ser rigurosamente histórico-críticos, reinterpretaron la figura y el proyecto de Jesús desde los esquemas ideológicos propios de su época.

En 1835, un profesor de Tubinga, D. F. Strauss, publicó el primer volumen de su obra *La vida de Jesús elaborada críticamente*. Este autor introdujo la categoría de «mito» en el estudio del Jesús histórico como clave para encontrar el núcleo histórico que debía quedar después de descartar todos los revestimientos simbólicos que los primeros cristianos habrían puesto sobre Jesús, proyectando así en los relatos evangélicos sus propias categorías e imágenes religiosas como si fueran acontecimientos históricos. En Strauss se aprecia la influencia de F. C. Baur, su maestro y fundador de la llamada «Escuela de Tubinga», que había presentado a Jesús como un maestro de moral elevada, un rasgo que será típico de la escuela liberal.

2. Un segundo hito en la historia de la investigación fue el descubrimiento de la mayor antigüedad del evangelio de Marcos. Junto con

ello hay que señalar la propuesta de una fuente de dichos (Q) de la que habrían tomado parte de su material Mateo y Lucas. Como fruto de esto, comenzaron entonces a escribirse *vidas de Jesús* a partir de estas fuentes, ya que se consideró que contenían la tradición más antigua sobre él y respondían a la historia de una manera que no lo hacían los demás. Este avance en el conocimiento de las fuentes reforzó la confianza en el valor histórico de los evangelios y a la vez dio como resultado una imagen de Jesús que subrayaba su mensaje moral. Un representante insigne de esta orientación fue A. von Harnack (1851-1930).

3. Sin embargo, a comienzos del siglo XX, W. Wrede (1901) escribió un libro en el que hacía ver cómo el evangelio de Marcos, que había sido considerado cronológicamente el primero y el más fiable para la reconstrucción de la figura histórica de Jesús, era también un documento teológico que dejaba ver las ideas teológicas de su autor, como se percibía de forma clara en el llamado «secreto mesiánico», el mandato de silencio que el Jesús de Marcos impone a los espíritus impuros que le reconocen y confiesan como Mesías e Hijo de Dios cuando Jesús les exorciza mostrando su poder sobre ellos. Un mandato que es un recurso literario del evangelista, que no es un dato histórico, sino un producto de la fe pospascual de la comunidad cristiana primitiva. Este hallazgo supuso una desilusión respecto a la esperanza de contar con un material histórico que permitiera llegar fácilmente al Jesús histórico y un cierto *impasse* en la investigación, aunque en realidad nunca se abandonó.

Esta obra supuso la consolidación de una investigación anterior que ya había creado una línea de reflexión y había influido en estudiosos y obras. Ya A. Schweitzer, en 1901 y poco después, en su estudio sobre el Jesús histórico, declaró que el objetivo de reconstruir una imagen de Jesús sobre las fuentes evangélicas y la psicología, como había querido la escuela liberal, era impracticable. Es célebre su frase, en la que resu-

mió esa idea: «Jesús, libre de ataduras con las que desde hacía siglos había estado atado a la roca de la doctrina eclesiástica [...], no se detuvo en nuestro tiempo, sino que se volvió al suyo». Un tiempo caracterizado por la espera escatológica-apocalíptica, como había subrayado en su obra sobre Jesús. Para Schweitzer, el verdadero conocimiento de Jesús era el que se hacía teniendo la vivencia de su espíritu. Consecuente con su convicción, estudió medicina y se fue a ejercerla en África, viviendo así la espera del reino escatológico.

Esta posición había influido también en teólogos como M. Kähler, que publicó en 1892 *El llamado Jesús histórico y el auténtico Cristo bíblico*. Para él, «el Cristo real es el Cristo predicado», el Cristo de la fe. Una posición que, a su vez, tendría mucha influencia en R. Bultmann.

Sin embargo, a pesar de que se ha dicho que esta época de finales del siglo XIX y principios del siglo XX fue un momento de «no búsqueda» del Jesús histórico, la verdad es que hubo estudiosos que siguieron investigando sobre el Jesús histórico: M. J. Lagrange y A. Loisy fueron dos grandes figuras que continuaron el empeño. De su misma época es J. Klaussner, el primer autor judío en estudiar a Jesús de Nazaret.

4. De nuevo, una profundización en la índole de los evangelios tuvo como consecuencia una profundización en el estudio sobre la figura histórica de Jesús. En este caso fue lo que se denominó *historia de las formas*. Según esta teoría, los evangelios tuvieron una prehistoria oral en las comunidades, en forma de tradiciones que se utilizaban en diferentes contextos comunitarios, antes de ser reunidas y reelaboradas como relatos unitarios. Fue una gran aportación de M. Dibelius (1919). En la misma línea, pero fijándose más en los diferentes contextos comunitarios donde se produjeron las tradiciones preevangélicas, R. Bultmann escribió también una obra, hacia 1921. Con ello se vuelve a plantear la cuestión de la fiabilidad histórica del material evangélico y, en conse-

cuencia, de la posibilidad de acceder al Jesús histórico. Se dieron diferentes posiciones, desde la más escéptica de R. Bultmann a las más confiadas de sus discípulos.

Bultmann desconfiaba de que el material transmitido y elaborado por las comunidades permitiera llegar al Jesús histórico. Además, siguiendo la posición de Kähler, pensaba que lo importante era el Cristo predicado en el kerigma y la adhesión existencial al mismo. Por eso, defendía que no es posible ni necesario saber algo del Jesús histórico.

Por otra parte, sus discípulos comenzaron la reacción ante semejante escepticismo. En concreto, E. Käsemann, en una conferencia pronunciada en 1953, se desmarcó de la posición del maestro. Partía de una confianza mayor en las formas preevangélicas y en el proceso de reelaboración y transmisión de las tradiciones, y defendía la posibilidad y la necesidad de la investigación sobre el Jesús histórico. Merece la pena leer sus propias palabras:

Tampoco puedo estar de acuerdo, de ningún modo con los que dicen que, en presencia de situación semejante, son la resignación y el escepticismo los que tienen que decir la última palabra y que conviene que nos hagamos a la idea de que hemos de desinteresarnos del Jesús terreno. Esto sería, no solamente desconocer o eliminar al estilo de los docetas aquella preocupación de la cristiandad primitiva por identificar al Señor elevado con el Señor rebajado, sino también dejarse escapar que existen en la tradición sinóptica unos cuantos elementos que el historiador, si quiere seguir siendo realmente historiador, tiene que reconocer sencillamente como auténticos [...]. El problema del Jesús histórico no ha sido inventado por nosotros, sino que es el enigma que nos propone él mismo (*Ensayos exegeticos*, Salamanca 1978, p. 159).

En la misma posición estaba G. Bornkamm, como se puede apreciar en su famosa obra *Jesús de Nazaret*:

Lo que los evangelios relatan del mensaje de los hechos 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 reducir; todo esto remite a la persona de Jesús» (*Jesús de Nazaret*, pp. 24-25).

Estos autores de la llamada *Nueva búsqueda* declaraban no solo su confianza en que era posible, sino también la necesidad del estudio del Jesús histórico. Subrayaron el principio metodológico: el de la desemejanza. Será histórico aquello que cumple el principio de doble discontinuidad. Es decir, será de Jesús lo que no esté en continuidad con el mundo que le rodea y tampoco con el cristianismo primitivo que le sigue. Este principio metodológico parte de una posición teológica: la cualidad de ser único de Jesús.

5. Sin embargo, el estudio de los evangelios siguió avanzando, surgió la historia de la tradición, y más tarde la aplicación de las ciencias sociales a la exégesis, el aumento de los estudios arqueológicos, la profundización en el estudio del contexto gracias a los nuevos documentos hallados (Qumrán) y al estudio de aquellos otros procedentes de la tradición rabínica.

Por otra parte, la investigación pasó en gran medida del centro de Europa, sobre todo Alemania, a los países de lengua anglosajona y en gran medida a Estados Unidos; pasó del ámbito de los seminarios o facultades eclesiásticas a los departamentos de estudios religiosos de las universidades.

Se ha dicho que estos estudios producidos sobre todo a partir de 1980, a los que se ha englobado en un movimiento denominado «Tercera búsqueda» (*Third Quest*), se caracterizaban, además de por el interés de enraizar a Jesús en su contexto, por la ausencia de interés teológico. Sin embargo, últimamente se han alzado algunas voces discrepantes que cuestionan la adecuación del apelativo «tercera búsqueda» a esta

etapa, porque consideran que establece un corte demasiado grande con la fase anterior y porque dudan de que se den efectivamente algunas de las características principales que han llevado a definirla como una nueva etapa, por ejemplo la pretendida falta de interés por cualquier cuestión teológica (Holmé).

Suele citarse como obra de inicio de esta nueva dirección en los estudios del Jesús histórico a *Jesús y el judaísmo*, de J. P. Sanders, donde, como su título indica, se estudia a Jesús en su contexto judío. Entre los autores modernos se presentan diferentes imágenes de Jesús de Nazaret, dependiendo de la fuerza que se da y la historicidad que se atribuye a ciertas partes del material evangélico. Así están los autores que tienden a subrayar el aspecto sapiencial del mensaje y enseñanza de Jesús y lo presentan como «sabio» —a veces, con ciertas similitudes a los filósofos cínicos de la antigüedad—; entre estos están J. D. Crossan, R. Funk, F. G. Downing y B. Mack. Algunos de ellos pertenecen al grupo que se denomina «Jesus Seminar». Otros autores subrayan más el aspecto apocalíptico del mensaje de Jesús y lo presentan como un profeta apocalíptico (B. Ehrman, J. P. Meier, E. P. Sanders, P. Fredriksen); otros subrayan el aspecto carismático y experiencial, y lo muestran como un hombre de Espíritu (M. Borg, S. L. Davies, G. Vermes), algunos prefieren subrayar su aspecto profético y su denuncia y lo hacen ver como profeta del cambio social (G. Theissen, R. Horsley); y aún otros lo presentan como salvador (N. T. Wright, L. T. Johnson).

El panorama de los estudios actuales sobre el Jesús histórico, como se ha visto, es muy plural, pero, a pesar de las diferencias de acento y perspectiva en su estudio y enfoque, se puede decir que existe un consenso amplio sobre unos rasgos básicos que definen el Jesús histórico. Estos estudios tienen, además, unas características propias: son interdisciplinarios; tienen en cuenta documentos que no entraron en el canon; dan mucha importancia a la contextualización; muestran un

menor interés teológico –aunque no se pueda calificar de nulo sino de menos evidente–; no se hacen ya exclusivamente en seminarios y centros teológicos, sino que se realizan también en los departamentos de religión de las universidades; su producción se ha desplazado de Europa central (Alemania) a los países de habla inglesa. Todo ello les confiere unas características propias.

4. Criterios en el estudio del Jesús histórico

Ya se ha dicho que el Jesús histórico, una parte del Jesús real, es aquel que se puede recuperar utilizando los instrumentos científicos de la investigación histórica. Uno de esos instrumentos son las reglas que se usan en la lectura crítica de las fuentes con el fin de determinar el grado de historicidad de las afirmaciones contenidas en ellas y poder proceder a la reconstrucción, siempre conscientes de su debilidad. Son los llamados «criterios de historicidad». A veces varían en número y denominación según autores, pero hay varios que se consideran más útiles de cara a la obtención de resultados más fiables. Siguiendo la nomenclatura utilizada por Meier, nombraremos los criterios primarios (lo que supone unos criterios secundarios que dependen de estos primeros):

a) *Criterio de dificultad*. Aquello que parece haber creado dificultad a las primeras comunidades pero se ha conservado tiene muchas probabilidades de ser histórico. Por ejemplo, el bautismo de Jesús a manos de Juan Bautista para perdón de los pecados e ingreso en el tiempo definitivo. Es evidente, recorriendo de forma cronológica los evangelios, la tendencia a difuminar y explicar el hecho.

b) *Criterio de discontinuidad* (o *doble discontinuidad*). Aquello que no está en continuidad con el judaísmo del tiempo (o no era algo muy habitual en esa época) y tampoco era común entre las primeras comuni-

dades, tiene muchas probabilidades de ser propio y característico de Jesús. Un ejemplo sería el uso del símbolo «reino de Dios», que no era habitual en el judaísmo del tiempo y dejó de serlo en la Iglesia primitiva. Este criterio hay que utilizarlo con cuidado para no desenraizar a Jesús de su contexto.

c) *Criterio de testimonio múltiple.* Aquellos hechos o dichos que aparezcan en fuentes diferentes (Mc, Q, Jn, Pablo, material propio de Lc y Mt), y a la vez en géneros diversos (sumarios, dichos, parábolas, discursos, etc.) tendrán muchas más probabilidades de ser históricos.

d) *Criterio de coherencia.* Depende de los anteriores, pues solo después de tener una «base de datos» y una cierta imagen de Jesús, tendrá más posibilidades de ser histórico aquello que «encaje» en esa imagen formada.

e) *Criterio de rechazo y ejecución.* Este criterio es más general. Se parte de la constatación de que a Jesús lo ajusticiaron y se pregunta qué acciones y qué enseñanzas pueden dar razón de ese final. Por ejemplo, el eco popular y el peligro de levantamiento que suponía pueden ayudar a explicar por qué los jefes religiosos judíos (y Pilato) quisieron acabar con él. Y ese razonamiento, a su vez, nos ayuda a la hora de valorar ciertos datos que aparecen sobre el tema en las fuentes.

G. Theissen por su parte ha propuesto una configuración más holística de los criterios. Él habla del criterio de *plausibilidad histórica*, que considera la historicidad de un material teniendo en cuenta su relación tanto con las fuentes como con el contexto. Algo será histórico según las huellas que haya dejado ese dato (hecho, dicho, etc.) en las fuentes (lo que él llama *plausibilidad efectual*) y su adecuación al contexto (lo que denomina *plausibilidad contextual*). A su vez, cada una de estas dos variables se complica un poco más. Por una parte, el estudio de las fuentes y las huellas que ha dejado en ellas la vida de Jesús, sus hechos y dichos, tiene que tener en cuenta que la coincidencia entre fuentes

diversas y la existencia de elementos en tensión (en parte lo que pueda parecer incoherente con la imagen general de Jesús y, en parte, aquello que parece haber planteado dificultad a los primeros seguidores) aumenta la probabilidad de que ese dato sea histórico. Como puede verse, Theissen combina aquí varios criterios tradicionales para enjuiciar la historicidad de los materiales. Por otra parte, al examinar el contexto donde deben leerse y comprender las fuentes y lo que ellas dicen, Theissen tiene en cuenta que un personaje puede, a la vez, ser parte del contexto y mostrar su individualidad. Lo que no puede encajar en el judaísmo del siglo I probablemente no es histórico, pero también ha de tomarse en cuenta que una persona puede, desde su contexto, entrar en conflicto con él, y transformarlo. Es decir, que lo individual, incluso la genialidad, puede y debe insertarse en el contexto; será una peculiaridad ligada al contexto y no algo desenraizado de él. La importancia del conocimiento del contexto, necesidad que por otra parte no es nueva, constituye, sin embargo, una característica determinante de esta fase del estudio del Jesús histórico.

Ciertamente la crítica histórica no es una ciencia exacta, como no lo es ninguna ciencia humana. Los previos metodológicos y gnoseológicos que tenga quien analiza las fuentes son sumamente importantes para los resultados. Hay que tenerlo en cuenta y partir de una toma de conciencia de la propia posición en ambos campos.



SEGUNDA PARTE

¿Cuáles
son los aspectos
centrales
del tema?

El contexto de la vida de Jesús

CAPÍTULO 2

La historia de Jesús de Nazaret, como la de toda persona, está determinada por dos coordenadas: el tiempo y el espacio. Jesús nació en una época de grandes tensiones sociales, políticas y religiosas, marcada por el creciente dominio que el Imperio romano estaba alcanzando en el Mediterráneo oriental; y en un lugar de este Imperio, Galilea, marcado por sus tradiciones religiosas y una particular concepción nacionalista. Las dos coordenadas permiten situar a Jesús en su contexto y percibir su originalidad.

La conquista de Judea por Pompeyo (63 a.C.) y su incorporación a la provincia romana de Siria resolvieron de un modo inesperado la particular batalla por el poder entre dos herederos de la familia de los Asmoneos en Judea. Un astuto asesor de uno de ellos (Antípatro, de la región de Idumea) aprovechó sus contactos para medrar en el poder y nombrar a su propio hijo, sin ascendencia real, gobernador de Galilea; a pesar de las lógicas resistencias de los Asmoneos, logró incluso que César lo nombrara rey de Judea (37 a.C.); así comienza la fulgurante carrera de Herodes el Grande.

Su reinado (de treinta y cuatro años) estuvo marcado por tres características: la obsesión por eliminar a todos sus opositores, la fiebre constructora y el descontento del pueblo. Llegó a matar, entre otros muchos, a su propia mujer (Mariamme) y a varios de sus hijos porque creía que amenazaban su continuidad real. Para contrarrestar a sus oponentes, creó una nueva clase alta de idumeos como él y amigos, una oligarquía que controlaba el sanedrín y los magistrados. Algunos de estos amigos eran paganos, lo que colaboró al descontento de un pueblo muy sensible a la identidad judía. Y aunque su fiebre constructora aportó riqueza y trabajo, no logró con ello reducir el rechazo del pueblo llano. Gran parte de las construcciones, no obstante, respondían a su obsesión por la defensa (su propia protección); así reforzó fortalezas anteriores asmoneas (como la Torre Antonia en Jerusalén o Masada) y construyó nuevas residencias defensivas (como el Herodium o Maqueronte); construyó, además, nuevas ciudades (como Cesarea Marítima o Sebaste, esta última con un templo en el que se adoraba a Augusto). Todo ello contribuyó a dar a Judea un ambiente helenístico que compaginó con un respeto por las normas y costumbres judías (reconstruyó el templo de Jerusalén dándole un esplendor que nunca había conocido). Sin embargo, estos gestos no lograron que el pueblo dejara de considerarle siempre un rey ilegítimo: no era judío, castigaba las protestas del pueblo de modo brutal, aumentó los impuestos y nombró sumos sacerdotes no queridos por el pueblo. Sus servicios secretos y la rápida respuesta militar evitaron su caída del poder durante mucho tiempo.

Al morir repartió el territorio entre tres de sus hijos: a Arquelao, con el título de rey, le dio Judea, Samaría e Idumea; a Antipas, con el título de tetrarca, le dio Galilea y Perea; a Filipo, con el título de tetrarca, le dio Gaulanítide, Batanea y Traconítide. Nos fijaremos en los dos que tuvieron más importancia para Jesús de Nazaret: Antipas y Arquelao.

1. Galilea

Herodes Antipas gobernó Galilea durante cuarenta y tres años; fue un periodo relativamente tranquilo en el que las tropas romanas no tuvieron que intervenir. Sin embargo, la situación social degeneró progresivamente por una combinación de varios factores. Tuvo una cierta independencia económica (acuñó moneda propia) y desarrolló una política de control de la tierra que favoreció la concentración parcelaria en manos de unos pocos terratenientes que alquilaban la tierra a precios muy altos. Alivió esta falta de tierra con la mano de obra creada para la construcción de ciudades como Tiberias y Séforis, pero contribuyó con ello a aumentar las tensiones entre la ciudad y el campo, siendo aquellos centros de helenización y éste reducto de las tradiciones judías. Su fracaso para lograr la aceptación del pueblo le hizo volcarse en las relaciones internacionales, aunque no le dieron más éxitos que su política interna, como se puede comprender en el episodio de la muerte de Juan el Bautista, de acuerdo a los datos coincidentes que aportan las fuentes cristianas (Mc 6,14-19) y el historiador Flavio Josefo (*Antigüedades XX*, 109-119).

La vida cotidiana en Galilea estaba determinada por el tipo de trabajo. Aunque la ocupación principal era la agricultura, también la pesca en el lago ocupaba a los habitantes de las orillas. El factor más determinante de la política de Antipas fue el progresivo paso de la economía de reciprocidad a la de redistribución, por la que se introdujo la figura del intermediario que determinaba los precios de las mercancías en función de las necesidades del mercado, de la exportación y de los propietarios. El equilibrio que había existido hasta entonces mediante el intercambio de productos dio paso a una nueva situación que perjudicó gravemente a quienes se encontraban en lo más bajo de esta nueva estructura económica, que perdieron todo control económico. El uso generalizado de moneda y la llegada de aquellos administradores y

funcionarios desposeyó a muchos propietarios de sus pequeñas propiedades por la imposibilidad de vivir de acuerdo a las nuevas circunstancias. Esto favoreció la venta de tierras y la concentración en manos de unos pocos; aquellos pasaron de ser propietarios a ser jornaleros que debían trabajar mucho más para pagar la renta (a veces la mitad de la cosecha) y comprar el resto de productos básicos.

Las casas de patio común eran las más extendidas en Galilea, ya que permitían concentrar la administración de una familia extendida como una única unidad de producción, maximizando los recursos. Estas familias extendidas (junto quizá a las familias nucleadas) eran los lugares privilegiados en los que se educaba y se cultivaban los valores religiosos y sociales. Los terratenientes rara vez vivían en las villas rurales de sus tierras; estaban a cargo de administradores; su presencia les recordaba la explotación a la que estaban sometidos los que antes habían sido propietarios de sus tierras. Las ciudades jugaban un papel también ambiguo: por una parte eran focos de consumidores, pero, por otra, como los precios de los productos se establecían allí, eran símbolos de la nueva situación de opresión. La relación entre el campo y la ciudad era tensa: se necesitaban pero se despreciaban.

Las comunicaciones, por otra parte, hicieron de Galilea un centro de intercambio de mercancías que generaba riqueza (por los aranceles y el comercio) y facilitaron que los productos propios pudieran exportarse. Pero aunque pasaba mucho dinero por Galilea, allí se quedaba muy poco. El interés de las autoridades romanas se centró en proteger el comercio con Egipto, que generaban muchos dividendos.

Si algo hacía peculiar a Galilea, era el modo de ser judíos de sus habitantes. Esta peculiaridad estaba marcada por la tensión que vivían con el fariseísmo de Judea. El movimiento fariseo, marcado por la centralidad de la Torá como signo de identidad judía y, probablemente, por

su cierta connivencia con las autoridades religiosas y políticas, había desarrollado una tradición legal orientada a las áreas urbanas. Los habitantes de áreas más alejadas de Jerusalén veían este desarrollo legal como una interpretación inadecuada para su vida; por su parte, para los fariseos de Jerusalén, los judíos de las áreas rurales de Galilea «despreciaban la Ley». Sin embargo, estos tenían sus propios modos de cumplir la Ley, sus propias tradiciones legales (*halaká*); no discutían el valor de la Torá, sino el modo de cumplirla en sus circunstancias particulares y de acuerdo a sus tradiciones. Eran observantes a su modo.

Lo mismo ocurre con su vinculación al Templo y a la tierra. Es llamativo que en Galilea el pago del impuesto voluntario estuviese tan extendido: muchos judíos galileos pagaban el medio shekel y el diezmo de su producción para el mantenimiento del Templo (que visitarían muy de vez en cuando). En este mismo sentido, resulta significativa la masiva protesta que protagonizaron galileos judíos en Tiberias contra Calígula cuando quiso poner una estatua suya en el templo de Jerusalén. Son datos que reflejan la fuerte vinculación afectiva de los galileos con el Templo y su significado como presencia de Dios en medio de su pueblo. Por otra parte, su clara conciencia de que la tierra es propiedad de Dios y se la había entregado a los habitantes de Galilea empeoraba el problema de la concentración parcelaria en manos de paganos: para los judíos galileos resultaba una grave ofensa contra Yahvé. Todo ello dibuja un perfil muy judío, si bien con matices y subrayados diferentes a los de las áreas urbanas de Judea.

La lejanía física del Templo se mitigó fuera de Jerusalén con la creación de una institución que al inicio no tuvo una estructura física: la sinagoga. Originalmente era una asamblea de judíos con el fin de orar, leer la Sagrada Escritura y discutir su interpretación (atendiendo a los problemas de la vida cotidiana). Tenía, pues, funciones religiosas, políticas y económicas; era un reflejo de la unidad de los asuntos públicos en el Mediterráneo oriental durante este periodo. La escasez de datos

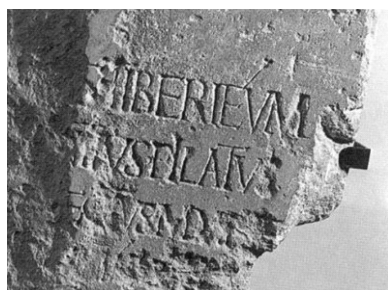
arqueológicos sobre las sinagogas de este periodo en Galilea refleja que los lugares de reunión podían ser casas particulares u otros espacios públicos donde los hubiera. En algunas ciudades, sin embargo, como en Gamla, los arqueólogos encontraron los restos de una sinagoga del siglo I, una de las más antiguas de toda Galilea y Judea, que ilustra bien las escenas que las fuentes recogen de Jesús.

Es característico de Galilea, por tanto, una relación con Jerusalén de amor-odio. Por una parte, Jerusalén es el lugar del Templo, donde Yahvé habita en medio de su pueblo; pero, por otra, de Jerusalén apenas llega a Galilea más que incomprensión, desprecio y opresión. Galilea es una región de fuerte identidad judía, caracterizada por su idiosincrasia rural e histórica y que mantenía una relación tensa con los representantes del judaísmo jerosolimitano: los fariseos.

2. Judea

De los hijos de Herodes el Grande, Arquelao fue el único que obtuvo el título de rey de Judea. Sin embargo, esta situación de preeminencia sobre sus hermanos no duró mucho, porque en el año 4 d.C. una protesta popular que fue reprimida por el rey con una enorme crueldad acabó muy mal para el pueblo y para él: murieron muchos habitantes de Judea, y Arquelao fue depuesto y exiliado por las autoridades romanas. A esta situación se había llegado tras un periodo de unos ocho años de creciente presión sobre el pueblo, que terminó estallando. A los impuestos que cobraba para Roma, Arquelao añadió un *plus* para su propia corte, que agravó la ya pesada carga fiscal; mantuvo la política de su padre de nombrar a los sumos sacerdotes, con el consiguiente descontento del pueblo; ejerció el poder con mano de hierro y las protestas se multiplicaron; su gestión económica fue mala y aumentó el desarraigo y la esclavitud del pueblo.

Las protestas crecientes tuvieron eco en las autoridades romanas, que modificaron el modo de gobierno: hicieron depender Judea del gobernador romano de la provincia de Siria y enviaron un prefecto (*praefectus*) dependiente de aquel para gestionar in situ Judea. El prefecto generalmente residió en Cesarea, ciudad construida por Herodes el Grande, helenizada (tenía un magnífico teatro), con unos tres mil soldados y con muy buenas comunicaciones por barco con Roma (tenía el mayor puerto del Mediterráneo oriental). Sus visitas a Jerusalén eran ocasionales, lo que permitió que el sumo sacerdote y el sanedrín tuvieran la independencia necesaria para controlar la vida cotidiana, aunque todos eran conscientes de la omnipresencia (mediata) de Roma, que tenía una discreta presencia militar en la capital. El día a día tenía, por tanto, un marcado carácter propio y, en general, un judío podía vivir como tal en Jerusalén y Judea; solo cuando estallaban revueltas o serias protestas, la presencia militar se intensificaba y, como ocurrió en varias ocasiones, descargaba todo su poder de represión violenta.



TIBERIEVM
(PON)TIUS
(PRAEF)ECTVS IUDA(EAE)

Inscripción encontrada en Cesarea, el año 1961, en la que se lee:
«Poncio Pilato, prefecto de Judea».

Una de las fuentes de conflicto siguió siendo la elección del sumo sacerdote; igual que Herodes el Grande y su hijo Arquelao, el prefecto se reservó el derecho de nombramiento y custodiaba las vestiduras sacerdotales en su palacio (como signo de que ningún sumo sacerdote podía ejercer como tal sin el consentimiento del prefecto), pero le permitía ejercer sus funciones (como la gestión del tributo al Templo, la policía del Templo, etc.). Generalmente era elegido de entre las pocas familias aristocráticas sacerdotales que había en Jerusalén. Y, aunque tenía cierta autoridad sobre muchas áreas de la vida (poderes legislativos y ejecutivos), su prestigio era más bien escaso, al ser identificado por el pueblo como un colaborador del poder dominante; era un signo de su identidad religiosa y nacional, pero también del dominio de Roma sobre Judea.

En los primeros años de gobierno de los prefectos (del 6 d.C. al 41, año en que fue nombrado rey Herodes Agripa I), hubo cuatro protestas serias, que motivaron la intervención de las tropas y terminaron con violencia. Anteriormente, en el 4 d.C., una seria protesta motivada fundamentalmente para rebajar los impuestos que Arquelao exigía tuvo como consecuencia su destitución y exilio (se puede leer la descripción de Flavio Josefo, *Guerra de los judíos* II, 4 y *Antigüedades de los judíos* XVII, 204). La primera del periodo de los prefectos tuvo lugar nada más comenzar, en el 6 d.C., cuando Quirino, gobernador de Siria, quiso hacer un censo; la protesta fue mitigada, en este caso, por el mismo sumo sacerdote, que convenció a la población de la inutilidad de la rebelión (Flavio Josefo, *Antigüedades* XVII, 2). La segunda, entre los años 26 y 30 d.C., estuvo causada por el intento del prefecto Poncio Pilato de introducir unos estandartes del César en el Templo, lo que provocó una fuerte protesta que llegó hasta Cesarea (Flavio Josefo, *Guerra* II, 169-174). La tercera protesta ocurrió poco más tarde, cuando Pilato quiso utilizar el dinero del Templo para construir un

acueducto; la protesta fue brutalmente reprimida (Flavio Josefo, *Guerra II*, 175-177); esta brutalidad y sus sucesivas muestras de arbitrariedad obligaron a Pilato a dar cuenta a Roma tras la muerte de varios samaritanos y terminó juzgado y condenado allí (Flavio Josefo, *Antigüedades de los judíos*, XVIII, 85; Filón, *Legación ante Gayo* 38). La última gran protesta, en el año 39 d.C., tuvo como protagonista al emperador Calígula, que mandó erigir una estatua suya en el Templo, para lo que envió la mitad del ejército romano de Siria; la noticia corrió como pólvora y miles de judíos (de Judea y Galilea) protestaron de diferentes modos; solo la muerte repentina del emperador frenó el desastre (Filón, *Legación ante Gayo* 30; Flavio Josefo, *Guerra II*, 185-203).

A partir del año 44 d.C., los prefectos pasan a ser procuradores y tienen jerarquía sobre toda Palestina, no solo sobre Judea. En este periodo también hubo varias protestas similares. Todo ello da cuenta de la extrema sensibilidad religiosa de la población de Galilea y Judea; era una población que se rebelaba con más facilidad ante ofensas de carácter religioso que ante la pésima gestión económica y social que sumía a la mitad de la población en la miseria.

Uno de los resultados de las investigaciones y descubrimientos del siglo XX ha sido el cambio de una imagen unívoca y sólida del judaísmo a otra más plural y porosa. Los manuscritos del Mar Muerto, entre otros descubrimientos, han contribuido a mostrar que el judaísmo aglutinaba grupos y movimientos de diferentes tendencias, con tensiones y luchas internas, a veces muy fuertes. Fariseos, esenios, saduceos o celotes, no son más que una pequeña muestra; dentro de estos grupos existían diferencias muy significativas; los esenios de diferentes ciudades tenían costumbres muy diferentes; fariseos de Judea o de la diáspora podían discutir sobre el lugar del Templo en la vida e identidad judía...; etc. Esto no resta un sentido de unidad por

encima de las diferencias; lo que les unía era más que lo que les separaba.

Uno de los factores que condicionaron o influyeron en la gobernabilidad de los judíos fue la tensión entre fariseos y saduceos. Los primeros, de talante más piadoso (fundamentados en el cumplimiento de las leyes de pureza ritual, el sábado y el pago del diezmo), tenían mucha influencia en la gente sencilla, a la que se habían ganado mediante una gran preocupación por la enseñanza y el conocimiento; se opusieron fuertemente al secularismo de los Asmoneos y de los sumos sacerdotes, pero durante el reinado de Herodes fueron perdiendo influencia. Los saduceos, por su parte, procedentes de familias aristocráticas y sacerdotales, estaban alejados del pueblo, pero tenían apoyos entre los sectores más ricos. Habían sufrido un proceso de helenización, quizá en parte inconsciente, por su simpatía hacia el poder extranjero. Aprovecharon el declive de la influencia de los fariseos para alcanzar más proyección e influjo y constituyeron uno de los apoyos de las autoridades romanas para el gobierno cotidiano.

El sanedrín era un consejo de gobierno presidido por el sumo sacerdote, que, en tiempo de Herodes el Grande, tuvo poca influencia, al nombrar él a todos los miembros de entre sus partidarios, pero que recuperó parte de sus funciones con el gobierno de los prefectos y procuradores, siempre bajo la atenta mirada de Roma. En su composición se podía percibir la influencia de unos grupos y otros en la vida política. El grupo más numeroso estaba formado por saduceos (sacerdotes y ancianos); otro grupo era el de los escribas, en muchos casos fariseos. Como se verá en detalle en el capítulo 8 («El conflicto final de Jesús»), las funciones alcanzaban a todos los aspectos de la vida cotidiana, sobre los que juzgaban e imponían sentencias, excepto la pena de muerte (limitada a un único caso). Los celotas reclamarán con fuerza este derecho cuando estalle la guerra en el 66 d.C.

3. Valores culturales compartidos del Mediterráneo oriental

Si tenemos en cuenta que Galilea y Judea pertenecen, con su propia idiosincrasia religiosa y política, a un ámbito cultural que sobrepasa estas regiones, podemos destacar algunos rasgos dominantes de estos territorios, durante el siglo I, que eran compartidos con otros pueblos y lugares de la cuenca mediterránea. Estos son los valores del honor y la vergüenza, la oposición del mundo doméstico y el mundo político, la personalidad diádica y el valor de la pureza e impureza.

Mientras que la sociedad y la cultura occidental se han construido, dicen los especialistas, sobre el concepto de culpa, la unidad cultural que formaba la cuenca mediterránea durante los siglos en torno al cambio de era estaba sostenida por el concepto del honor, que sería muy cercano a lo que un occidental entiende como respeto, reconocimiento público de la propia dignidad y valor social; el punto de contacto entre el estatus reclamado por alguien y el reconocido por los demás. Este concepto del honor es lo que determinaba el lugar de alguien en la sociedad. Se trata de un bien limitado (si alguien lo gana es porque otro lo pierde, y viceversa); fundamentalmente heredado de la propia familia o grupo de pertenencia (determinado por el linaje, por el tipo de matrimonios contraídos, los negocios y relaciones sociales que se mantienen, etc.); es posible, no obstante, ganarlo o perderlo mediante los mecanismos de desafío y respuesta (cada intercambio social es un implícito y explícito desafío en el que el honor de todo el grupo de pertenencia está en juego y hay que saber conservarlo y, si es posible, aumentarlo). Los varones son los representantes del honor y los encargados de defenderlo mediante actitudes y comportamientos de autodominio, agresividad, coraje, justicia, etc. Las mujeres, por su parte, son responsables de que la vergüenza (valor negativo contrapuesto

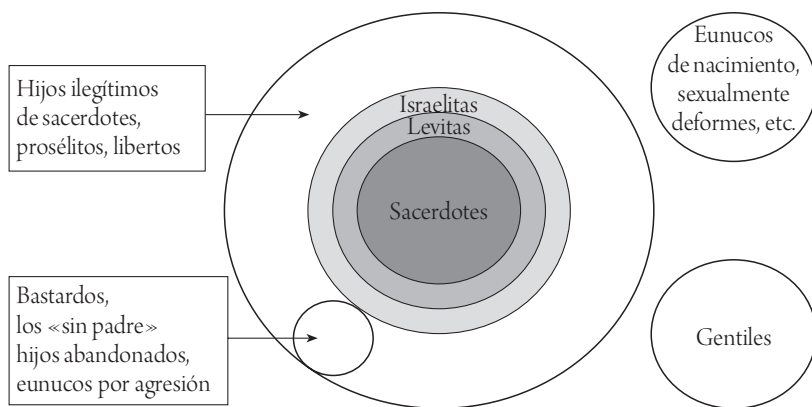
al honor) no penetre en la familia, mediante actitudes y comportamientos de silencio, recato, castidad, obediencia, etc. Esto revela, por otra parte, la división del mundo político (de la ciudad/aldea), en el que se cultivan las relaciones para aumentar el poder, los privilegios y el prestigio, y del mundo doméstico (de la casa/familia), donde predominan las relaciones afectivas, la identidad y la lealtad. Una persona, por tanto, no se define nunca por sí misma, sino por su grupo de pertenencia; su valor y reconocimiento social, su honor, dependen de su familia; cualquier comportamiento o actitud que produce un cambio en su honor repercute al honor de su grupo de pertenencia; este es el sentido de la personalidad diádica (o colectivista), y explica en gran medida muchas de las cuestiones que se desarrollarán en los siguientes capítulos, como las sanaciones de Jesús, sus relaciones sociales, etc.

Una cita de un estudioso de las sociedades mediterráneas ilustra esto mismo:

El honor aparece ante todo como ejercicio de la autoridad de un hombre sobre sus dominios [...]. Pero un hombre de honor no puede contentarse con ejercer su autoridad sobre su casa, su mujer, sus tierras; debe tomar la delantera de los demás, desafiarlos y aceptar sus desafíos [...] ya sea denigrando la autoridad que el otro ejerce, ya sea atacando o destruyendo su dominio de lo prohibido, es decir, transgrediendo [...]. En este contexto, desempeñar la trasgresión es una modalidad principal de intercambio de violencia. Estos intercambios toman tres formas; los gastos ostentosos, la violencia física y las justas oratorias, en las que el menor paso en falso acarrea la humillación, el deshonor (R. Jamous, *Honneur et baraka. Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*, Cambridge, 1981, p. 223).

Para comprender el mundo, los antiguos utilizaban unos «mapas de significados», unas referencias por las que saber que cada cosa tiene su

lugar en el mundo. Se califica a algo como «puro» si está en el lugar que ese «mapa» le asigna; algo será impuro si está fuera; a esto se llama *sistema de pureza*, porque establece fronteras y mantiene el orden, separa lo beneficioso de lo perjudicial. Este «mapa» incluye el tiempo (fiestas, sábado, descansos, etc.), los lugares (la tierra, los templos, etc.), las personas (matrimonios, comensalidad, cualidades, etc.) y las cosas (alimentos, ofrendas, utensilios, etc.). Un ejemplo de estos mapas es el mismo templo de Jerusalén, reflejo de la concepción del mundo que tenían los judíos en este tiempo. El Templo está construido de acuerdo a espacios concéntricos que gradúan la santidad o pureza del mundo de modo que lo más impuro queda fuera y lo más puro en el centro. B. Malina presenta el «mapa» judío de acuerdo al siguiente cuadro:



En la Misná (tratado *Kelim* 1-3) se puede leer una descripción muy elocuente:

El área entre los muros es más santa (que lo de fuera) [...]. El monte del templo es más santo, porque ni impuros, ni menstruantes, ni mujeres tras dar a luz pueden entrar. El atrio mayor es más santo, porque ni los idólatras ni los que tienen impureza por contacto con cadáver puede entrar. El atrio de las mujeres es más santo porque no pueden

entrar impuros [...]. El atrio de los israelitas es más santo porque solo puede entrar el varón que ha hecho sus sacrificios de pureza. El atrio de los sacerdotes es más santo porque ningún israelita puede entrar si no se le pide hacerlo [...]. El área entre el altar y el Santo es más santo, porque no puede entrar nadie defectuoso [...]. El Santo es más santo porque requiere mayor purificación (de pies y manos) [...]. El Santo de los Santos es más santo porque solo el sumo sacerdote el día de la expiación puede entrar...

Esta división de los espacios, quizá sin tanto detalle, era común en las ciudades y templos paganos, que poseían atrios y barreras que marcaban el destinado a cada tarea. Vitruvio (*De Architectura*, libro 1, cap. 7) presenta los lugares en los que deben ir los diferentes templos de una ciudad de acuerdo a su función religiosa:

Las áreas para los templos de los dioses titulares de la ciudad, como también para Júpiter, Juno y Minerva, se destinarán en el sitio más elevado, desde donde se descubra la mayor parte de la ciudad. A Mercurio en el foro o en el mercado, como también a Isis y a Serapis. A Apolo y a Libero Padre junto al teatro. A Hércules en las ciudades donde no hubiere gimnasios ni anfiteatros, se pondrá junto al circo. A Marte fuera de la ciudad, hacia el campo. A Venus junto a las puertas. Todo esto lo hallamos también establecido en los preceptos y ritos de los agoreros etruscos en la siguiente forma. A Venus y Vulcano y Marte se les edifican los templos extramuros para que no se haga común a las jóvenes o a las matronas la lujuria dentro de la ciudad; para que removiendo de ella el rigor de Vulcano con sacrificios y actos religiosos, parezcan estar seguros los edificios del temor de los incendios; y a Marte dándole su templo fuera de la ciudad, no habrá guerras y discordias civiles...

Todo ello nos muestra un panorama dominado por unos conceptos que, salvo las diferencias locales del entorno de Galilea y Judea, eran compartidos por muchos pueblos del Mediterráneo oriental del siglo I.

Los orígenes de Jesús

CAPÍTULO 3

Jesús nació el 748 de la fundación de Roma, lo que equivale aproximadamente al año 5 antes de nuestra era. Sin embargo, Dionisio el Exiguo, monje que vivió entre los siglos V y VI, calculó erróneamente que fue el 753 de la fundación de Roma; a partir de entonces, la datación histórica de acuerdo al nacimiento de Jesús arrastra un desfase de unos cinco años.

Jesús nació probablemente en Nazaret, aunque este es también un dato de difícil verificación. Si bien los evangelistas Mateo y Lucas sitúan el nacimiento en Belén, podría tratarse de una construcción teológica para enlazar a Jesús con la dinastía davídica (cf. Miq 5,1-3; 1 Sm 16,1-13), ya que ellos mismos presentan a Jesús como «nazareno» (Mt 2,23; Lc 1,26; Hch 24,5) y Belén no aparece mencionado en el primer evangelio (donde «su casa» se sitúa en Galilea: Mc 1,9; 3,20; 6,1-6).

1. La familia de Jesús

Respecto de su familia, tampoco las fuentes ofrecen datos muy claros, más allá de ciertas generalidades. La madre de Jesús, sus hermanas y

hermanos, son mencionados en diferentes momentos en las fuentes canónicas y extracanónicas. Su padre, sin embargo, apenas es mencionado (más allá de los relatos de la infancia; Mt 1,25); ni siquiera el dato de su profesión (*tektôn*, carpintero o albañil [ver más abajo]) resulta seguro, puesto que es un cambio que introduce el evangelista Mateo (Mt 13,55: «este es el hijo del carpintero») a Mc 6,3 («este es el carpintero») para evitar identificar a Jesús como carpintero.

Un dato importante es la polémica que reflejan algunos textos (Mc 3,20-21.31-35 y par.) entre Jesús y su familia (madre, hermanos y hermanas). Aunque podría reflejar una controversia cristiana entre diferentes grupos de seguidores, es impensable que un texto tan duro fuese creación posterior (máxime cuando la tendencia fue suavizar su dureza; ver la versión de Mt 12,46ss que omite la dura afirmación de Mc 3,21). Es plausible suponer que, aunque posteriormente su familia se unió al grupo de seguidores (cf. Hch 1,14), al inicio tuvo dificultades para aceptar su vida desarraigada y vagabunda.

Un aspecto discutido en la investigación sobre la familia de Jesús ha sido la existencia de hermanos y hermanas, ejemplo de la dificultad de poner en diálogo los datos históricos y su interpretación teológica. La afirmación de la virginidad de María (idea iniciada por Justino e Ireneo de Lyon en el siglo II, y desarrollada por Clemente de Alejandría y Orígenes en el siglo III) dificulta o imposibilita a algunos investigadores aceptar el sentido inmediato del término «hermano/a» (*adelphos*, *adelphê*) y prefieren traducir por «hermanastro/a» (como aparece en Epifanio) o «primo/a» (como defiende Jerónimo), sentidos posibles, por otra parte, de acuerdo al uso en la tradición bíblica. Sin embargo, lo que es indiscutible es que para los primeros seguidores de Jesús, hablar de los «hermanos» y «hermanas» carnales de Jesús no causó ningún problema (cf. Mc 3,31-35 y par.; 6,3 y par.; Gal 1,19; 1 Cor 9,5), puesto que no sustituyeron este término por otro que no significara «hermano carnal» (como «primo»,

anepsios; cf. Col 4,10). Incluso después de la composición de los textos evangélicos y las cartas de Pablo, el obispo de Jerusalén Hegesipo (s. II) subraya el carácter carnal de los «hermanos» de Jesús (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* II, 23,4; III, 19 y 20,1), distinguiendo los «hermanos de Jesús» de los «primos de Jesús» (Eusebio de Cesarea, *Historia Eclesiástica* IV, 22,4). Más adelante todavía, Tertuliano, a finales del siglo II e inicios del III, en su polémica contra Marción, defendió con claridad el carácter carnal y real de los «hermanos de Jesús» (*vere mater et fratres eius*: Tertuliano, *Adversus Marcionem* IV, 19). Desde un punto de vista puramente histórico, esta opinión no podría ser descalificada.

Respecto a un posible matrimonio de Jesús, nada dicen las fuentes. Algunos autores, con más sensacionalismo que datos históricos, han querido ver en algunas referencias gnósticas (*Evangelio de Felipe*, 55; *Evangelio de María*, 10) datos para afirmar un matrimonio entre Jesús y María Magdalena. Sin embargo, además de fuentes tardías, su tenor simbólico y figurativo impide sacar tales conclusiones. Otros autores (W. Phipps) han interpretado este silencio como una afirmación tácita del matrimonio de Jesús, partiendo de la extrañeza del celibato para un judío piadoso como Jesús y de los testimonios de los matrimonios de Pedro y otros apóstoles (1 Cor 9,5). Sin embargo, este silencio de las fuentes es interpretado por otros autores (J. P. Meier) como una negación tácita del matrimonio de Jesús, basándose en las abundantes alusiones a la familia de Jesús sin esposa, a los modelos de celibato en el judaísmo (esenios o terapeutas), a los modelos proféticos (Jr 16,1-4), a los testimonios de algunos rabinos que renunciaron al matrimonio (como Simeón ben Azzai), a modelos paganos (Epícteto o Apolonio de Tiana). En este último sentido, la ausencia de referencias conclusivas sobre este aspecto de la familia de Jesús es coherente con otras opciones de Jesús que resultaron voluntariamente estigmatizantes (como el abandono de casa, familia, posesiones, futuro, estatus, honor, etc.), con algunos dichos de Jesús (Mt 19,12: «hay

quienes se hacen eunucos por el reino de los Cielos») y con la comprensión de su misión mesiánica. En cualquier caso, sigue siendo una cuestión abierta que exige un tratamiento riguroso y no superficial de las fuentes.

Por último, respecto a la relación con su familia, los investigadores coinciden básicamente en conceder bastante credibilidad histórica al dato que aporta el evangelista Marcos (cf. Mc 3,20-21.31-35): su familia, al inicio, le tuvo por loco y mantuvo con él una relación tensa y quizá distante; es impensable que este dato fuese una creación postpascual cuando la tendencia fue, precisamente, suavizar la dureza de estas afirmaciones. De esa relación tensa da cuenta la serie de dichos sobre las disensiones familiares (cf. Lc 12,51-53 y par.) o sobre la renuncia a la familia para la condición de seguidor (cf. Lc 14,26). Probablemente, tras la pascua de Jesús, su actitud cambió y pasaron a formar parte del grupo de seguidores en Jerusalén (cf. Hch 1,14), incluso hasta tener un rol de liderazgo (cf. Gal 1,18-19; Hch 12,17).

2. Educación

Palestina era una región plurilingüe; conservamos de la época de Jesús restos de inscripciones y documentos escritos bien en griego, bien en hebreo, bien en arameo. Esto no quiere decir, evidentemente, que todo el mundo hablara todas las lenguas; en realidad cada una tenía sus ámbitos propios de utilización: el latín para las elites romanas, el griego para las transacciones económicas y para las gentes urbanas de las ciudades palestinas, el hebreo para la élite judía y la liturgia del Templo, el arameo para la mayoría de los judíos en ámbitos rurales. Este panorama y las alusiones en las fuentes ha llevado a los estudiosos a concluir que Jesús hablaba generalmente arameo y que enseñaba en esta lengua. Probablemente, como otros judíos galileos que se habían tenido que relacionar

laboralmente con ciudades como Séforis, tenía un escaso dominio del griego y, aunque podría hacerse entender en esta lengua, no lo utilizó para su actividad misionera. Por último, es probable que aprendiera algo de hebreo en la sinagoga de Nazaret, y que lo utilizara ocasionalmente en la liturgia sinagoga o en algún debate con escribas jerosolimitanos. Por tanto, lo más probable es que Jesús hablara arameo y utilizara esta lengua para dirigirse a sus discípulos y a la gente de Galilea. Así lo confirman las repetidas alusiones en las fuentes a palabras o expresiones arameas, cuando los lectores de esas obras tardías ni conocían esta lengua (cf. Mc 5,41; 7,34; 14,36; 15,34; Gal 4,6; Rom 8,15; etc.).

La educación de un niño en Galilea en tiempo de Jesús es una cuestión difícil de resolver porque las fuentes que nos hablan de ello son tardías (siglos II al V). Los estudiosos se han movido en este punto entre dos extremos: por una parte, la aceptación para Galilea del bajo nivel de escolarización y de educación de acuerdo al de todo el Mediterráneo; y, por otra, la adhesión a los datos que la Misná (s. II d.C.) y el Talmud (s. V d.C.) ofrecen sobre la escolarización generalizada y el alto nivel de lectura. Por su parte, los textos bíblicos que nos informan aparentemente sobre la capacidad de lectura de Jesús son vistos generalmente como textos que reflejan la situación pospascual y que son difícilmente aplicables a Jesús (cf. Lc 4,16-30; Jn 7,15; 8,6).

Sin embargo, varios datos apuntan a la existencia de un cuidado esmerado por el aprendizaje de la lectura en el siglo I d.C. (no así de la escritura, entendida como una labor profesional). En primer lugar, los abundantes restos arqueológicos que muestran grabados en arameo en objetos de uso cotidiano, como jarras, platos y cerámica en general. En segundo lugar, el aprecio sin parangón que los judíos tenían a la Sagrada Escritura, a la que vinculaban su identidad, su pertenencia y su modo de vida, exigía una capacidad mayor que los pueblos de su entorno para relacionarse con ella mediante la lectura; este aprendizaje se llevaba a cabo

tanto en la propia casa como en la escuela sinagoga o «casa del libro» (*bet ha-sefer*); algunos estudiantes destacados podían proseguir estudios en la «casa de interpretación» (*bet ha-midrás*). Así, aunque la escolarización no fuese una necesidad para la vida cotidiana ni un fenómeno generalizado, es plausible (incluso muy probable) que en Palestina y Galilea los niños del tiempo de Jesús recibieran una capacitación para la lectura superior a la de otros pueblos mediterráneos.

Por último, los datos indirectos sobre las continuas discusiones de Jesús con escribas y fariseos, aunque sean elaboraciones tardías de sus seguidores, apuntan un escenario que es plausible históricamente: Jesús pudo discutir con los letrados sobre cuestiones referidas a la Sagrada Escritura, lo que confirmaría el escenario presentado; Jesús tenía una capacitación suficiente para la lectura del hebreo y el arameo. El contexto más probable de esta educación de Jesús es el de la escuela sinagoga de Nazaret, unas instituciones que comenzaron a generalizarse a partir de la época de Jesús. No es probable, sin embargo, que Jesús prosiguiera sus estudios en la «casa de interpretación».

3. Profesión

Jesús vivió en una sociedad agraria, en una región eminentemente campesina, donde el sustento de la mayor parte de la población dependía del campo, bien de su cultivo directo, bien del intercambio de productos o de la venta de los mismos a los núcleos urbanos. Era muy frecuente que cada familia cultivase una pequeña parcela de la que se obtenían productos para el consumo propio y el intercambio tradicional. En este sentido podríamos afirmar que Jesús era campesino, en cuanto que procedía de una sociedad campesina, basada en el cultivo de la tierra; incluso él mismo probablemente tuvo que cultivar la tierra. Muchas de sus parábolas utilizan imágenes propias de este contexto vital.

Por otra parte, el evangelista Marcos (Mc 6,3), como hemos visto antes, dice de modo indirecto que Jesús era *tektôn*, cuya traducción podría ser tanto ebanista, como carpintero o albañil o cantero o constructor... Es decir, hace referencia a un tipo de artesano que trabaja en un taller con materiales duros; un *tektôn* necesita combinar habilidad, técnica y fuerza. Su situación en la escala social es más bien baja: se sitúa al nivel de subsistencia; es decir, necesita trabajar todos los días para vivir. Esta es la profesión que se le ha atribuido casi siempre a Jesús. Algunos autores, sin embargo (R. Riesner; G. Vermes), mostraron que la expresión «hijo del carpintero» (*bar naggara'*) se utilizó en algún caso en la literatura rabinica (Talmud de Babilonia, tratado *Abodá Zará* [Idolatría], 50b) para identificar a un estudiante de un rabino; de este modo concluyen que la formación de Jesús había sido muy intensa. No obstante, parecen lecturas tardías que no tienen anclaje en la época de Jesús, como hemos visto en el punto anterior.

Por el contrario, sí encaja con los datos históricos de la época de Jesús la referencia al afán constructor de Antipas, tal como hemos visto antes. Los primeros treinta años del siglo I fueron relativamente estables en Galilea y permitían una cierta libertad de movimiento a los habitantes. Tras la muerte de Herodes el Grande, una revuelta del pueblo atrajo las iras del gobernador de Siria, que redujo Séforis a cenizas el año 4 a.C. Su hijo Antipas, siguiendo la costumbre de su padre, reconstruyó Séforis con mano de obra de toda Galilea, especialmente artesanos (*tektôn*). Su reconstrucción, a juicio de los datos que da el historiador Flavio Josefo (*Guerra* II, 511; *Antigüedades* XVIII, 27), hizo de ella la ciudad más bella; probablemente Antipas le dio la categoría de capital de Galilea. La posibilidad de que Jesús fuese, quizá con su padre, uno de aquellos contratados para la reconstrucción de la capital es una hipótesis plausible. Séforis está situada a 6 kilómetros al norte de Nazaret, «en lo alto de la colina, como un pájaro en el nido», según

la descripción del Talmud de Babilonia (tratado *Meguilá* [Rollo de Esther], 6a), que explica de ese modo su nombre (*Zippuri*, pájaro). Las excavaciones que se llevan realizando los últimos años en Séforis muestran algunos datos interesantes.

La característica más significativa es que se trataba de una ciudad con mezcla de cultura griega y judía, con población de diferente origen, aunque probablemente en barrios diferentes. Tenía, por una parte, un teatro con capacidad para unas tres mil personas y algún gimnasio y, por otra, casas con baños rituales judíos (*mikvot*) y sinagogas. La población judía que vivía en Séforis se caracterizaba por ser cercana a las elites romanas que dominaban Palestina (probablemente saduceos y sacerdotes), lo que la alejaba de la sensibilidad predominante en el resto de Galilea. De hecho, esta ciudad sirvió de refugio a familias sacerdotales jerosolimitanas tras la destrucción del Templo el año 70 d.C.

4. Juan el Bautista

Tras un largo periodo del que sabemos muy pocas cosas de Jesús, todas las fuentes coinciden en presentar un episodio de su vida como el momento inaugural de su actividad misionera. Es un episodio en el que aparece Jesús vinculado a Juan el Bautista pero tras el que se despega totalmente de él. Para comprender el alcance que pudo tener para Jesús su bautismo a manos de Juan, vamos a ver algunas características de la vida y el mensaje de este último.

La familia de Juan el Bautista era, probablemente, de origen sacerdotal (cf. Lc 1,5), pero de un grupo menor, humilde y modesto (cf. 1 Cr 24,10), que sufrió, como tantos otros, las afrentas y el desdén de los grupos sacerdotales más aristocráticos de Jerusalén. Este contexto, probablemente, influyó en la retirada de Juan al desierto, en su visión profético-apocalíptica de la realidad y en su discurso de denuncia con-

tra la corrupción sociorreligiosa que reinaba en Israel. Algunos autores sostienen que pasó un tiempo en la comunidad esenia de Qumrán, pero es una hipótesis que no se puede probar, aunque fuera posible. Su mensaje tenía como centro la inminente llegada del día de la cólera, que traería condena por fin contra aquellos impíos e injustos que no se arrepintieran y fueran bautizados para iniciar una nueva vida marcada por acciones de justicia que permitieran una radical revisión del sistema sociorreligioso (cf. Mt 3,8-10). Las fuentes, tanto bíblicas como extrabíblicas, subrayan un aspecto importante de la predicación de Juan: la denuncia de la trasgresión de las tradiciones judías. Así, a Antipas le echó en cara su negligencia para las normas de pureza al construir Tiberíades sobre un cementerio, o las leyes conyugales al casarse con Herodías, mujer de su medio-hermano. Ahí estaba la raíz de los males que conllevarían la destrucción de Israel. Su retirada al desierto, fuera de la tierra de Israel, y el signo del bautismo en el Jordán sugieren que Juan simbolizaba con ello una nueva entrada en la tierra (rememorando la entrada de Moisés y Josué; cf. Dt 34,1-12; Jos 1,1-5), una renovación para tomar justa posesión de la herencia de Dios a su pueblo.

La respuesta de los poderosos, aquellos a quienes iba dirigido primeramente su mensaje (saduceos, sacerdotes, herodianos), fue más bien pacata: la mayoría le rechazaron, colaborando probablemente en su detención y muerte, aunque algunos reaccionaron positivamente (cf. Mt 3,7). Este hecho, y el efecto positivo en las clases bajas judías, debió generar, además del lógico rechazo de los dirigentes judíos, una cierta expectativa de cambio y, quizá, la esperanza de que tras su misión alguien (o Dios mismo) llevara a término su tarea transformando Israel en una nación justa y santa. Es lo que se puede extraer de su anuncio sobre «otro más fuerte» que él (cf. Mc 1,7-8 y par.).

En cualquier caso, de su anuncio destaca la ausencia de interés por crear un movimiento de seguidores o una escuela que viviera de acuer-

do a unas normas éticas más elevadas con las que dar ejemplo. Su mensaje está pensado para que, tras el acto del bautismo con el que simbolizaba el arrepentimiento, cada judío volviera a su vida cotidiana e intentara con su nueva actitud de justicia y piedad un Israel digno de Dios. Sin embargo, algunos de aquellos oyentes colaboraron con su misión siguiéndole y llevando una vida similar; se hicieron discípulos (cf. Mt 11,2; Lc 11,1; Jn 1,35; 3,25; 4,1). Su vida se caracterizaba por unas prácticas ascéticas y de piedad (ayuno y oración; cf. Mc 2,18 y par.) que tenían como finalidad, probablemente, simbolizar su esperanza en la llegada del «más fuerte» o en la intervención definitiva de Dios. La existencia de este grupo se extendió bastante en el tiempo y en el espacio (cf. Hch 19,3), caracterizándose por una visión y práctica profética que pudo encontrar muy buena acogida, en un primer momento, por parte de Jesús.

5. Los inicios de su vocación

Las fuentes ofrecen algún dato para afirmar la gran estima que Jesús tenía por Juan y su misión (cf. Mt 11,7-15; Mc 9,9-13; 11,27-33), así como la posible relación de ambos: algunos textos sugieren la presencia de discípulos de Juan en el grupo de discípulos de Jesús (cf. Jn 1,35-39) y, quizá, la práctica bautismal del mismo Jesús con algunos del grupo de Juan (cf. Jn 3,22-26). Estos datos han llevado a algunos estudiosos a presentar los inicios de la vida de Jesús como discípulo de Juan; es una hipótesis posible, aunque no se puede demostrar fácilmente. El mensaje de denuncia de la injusticia, de renovación existencial y ética, de nuevo comienzo para Israel, de preparación para la posterior intervención de Dios (directamente o a través de su Mesías) pudo ser enormemente atractivo para Jesús, como para otros jóvenes judíos devotos y enraizados profundamente en la tradición religiosa de su pueblo. Es difícil ex-

plicar el hecho histórico del bautismo de Jesús (dato que pocos estudiosos niegan, en unión con la retirada de Jesús al desierto y su práctica bautismal) si no es como inicial asunción por parte de Jesús del proyecto de Juan (o porque inicialmente coincidieran ambos).

Sin embargo, la tradición que sus seguidores transmitieron sobre los inicios de la misión de Jesús, reorientó el dato histórico del bautismo para comunicar un contenido nuevo que habían ido descubriendo a lo largo de la vida de Jesús: su experiencia de Dios. Este es el corazón del relato del bautismo que han recogido las fuentes cristianas. En él se subraya insistentemente una experiencia vocacional de Jesús: Dios le amaba como se ama a un hijo único (cf. Mc 1,11 y par.) y esa experiencia le arrojó a vivir de acuerdo a lo que ahí descubrió de Dios. De diferentes modos, los relatos del bautismo de Jesús sostienen unos datos importantes. En primer lugar, que esa experiencia de Dios original de Jesús consistió en descubrir un rostro de Dios que es, por encima y más allá de cualquier otro, amoroso e incondicional. En segundo lugar, que Jesús interpretó esa experiencia como llamada, como vocación a transmitir lo que acababa de descubrir, que expresó con la idea del «reino de Dios». En tercer lugar, que concibió su vida y misión como la presencia actuante de Dios en la historia y, aunque quizá más adelante, como el momento definitivo y decisivo de la historia de la salvación. En cuarto lugar, que se vio lleno del Espíritu de Dios para asumir una tarea que conllevaría una absoluta identificación de Jesús con el Padre hasta valorar esa misión como mayor y más importante que su vida. Y en quinto lugar, que esta nueva experiencia transcendía sus propias expectativas y que el proyecto de Juan, de haberlo asumido, resultaba ya insuficiente.

Así lo transmitieron sus discípulos y, probablemente, así mostraron una realidad cuyo alcance real es difícilmente comprensible e imposible de demostrar, más allá de la coherencia de esa interpretación con

los datos de la vida y muerte de Jesús. En cualquier caso, esta explicación que permanece en las fuentes es coherente y plausible para comprender la vocación y el itinerario de Jesús de Nazaret, su mensaje y sus obras, su entrega y su trascendencia histórica.

La enseñanza de Jesús

CAPÍTULO 4

Hace no tantos años, la gran preocupación de la investigación histórica sobre Jesús era dar con sus *ipsissima verba* («sus mismísimas palabras»). Este interés por el tenor literal de las palabras obedecía a la preocupación teológica de mostrar la continuidad entre el mensaje de Jesús y el de la Iglesia posterior. La investigación actual, con muy buen criterio, se preocupa no tanto por el tenor literal de unas palabras, que pudieron ser dichas muchas veces y no siempre de la misma manera y que, además, fueron transmitidas con cierta libertad entre sus discípulos, sino por su intención primitiva; con la conciencia, además, de que las enseñanzas no se pueden aislar de las acciones y de la vida de Jesús. Así se hace en este libro.

Pero es indudable que Jesús fue tenido por maestro (Mc 4,38; 9,17; 10,17; 12,14, etc.) y profeta (Mt 16,14; 21,11.46; Lc 7,39; 24,19). ¿Qué proclamó? ¿Cuál fue su enseñanza? Una aclaración previa. Jesús no hizo una enseñanza sistemática. Su lenguaje está muy lejos de la casuística rabínica; es un lenguaje sugerente, penetrante, poético, sencillo, con ejemplos sacados de la vida práctica. Su forma de enseñar está en íntima relación con la naturaleza de lo que enseña. Lo suyo no era

explicar la Torá elaborando, como otros maestros, un cuerpo legislativo y casuístico propio. Jesús hablaba de Dios y de su cercanía a los seres humanos con una enorme autoridad, buscaba suscitar una transformación en sus oyentes y despertar una experiencia. Hay profundidades humanas que solo los poetas son capaces de expresar. Ha sido una dramática desvirtuación de la enseñanza de Jesús el reiterado afán de los teólogos de encuadrarla en un sistema cerrado y sin fisuras. La explicación de una buena poesía nunca puede dar razón de toda su riqueza, ni de su capacidad de evocación, ni sustituir su lectura. Esta es, simplemente, una apreciación que hace el historiador sobre Jesús y su lenguaje. Otra cosa es que después se le considere un iluminado, un fracasado o un hombre con una peculiar experiencia de Dios o, incluso, que viene de Dios.

Si en algo insiste la investigación de nuestros días, es en que Jesús fue siempre un judío fiel, que pretendió renovar la vida de su pueblo en un momento de profunda crisis social y cultural. Como se explica en el capítulo 2 («El contexto de la vida de Jesús»), el judaísmo anterior al año 70 era enormemente plural, con variedad de grupos y doctrinas. ¿Cómo situar a Jesús y sus doctrinas dentro de este mundo rico y complejo? Más aún, una persona no se diluye en su medio social, y siempre es legítimo preguntarse por su especificidad personal, por sus rasgos individuales. Cuando de una personalidad excepcional se trata, como indudablemente es el caso de Jesús, entonces la pregunta es perentoria: ¿cuáles son los rasgos propios y típicos de su persona y de su doctrina? ¿Qué hubo en su vida, en su enseñanza y en su actuación que explique el que las autoridades le quitasen de en medio con extremada violencia y bien pronto, pero que explique también el que un movimiento social continuase reivindicando su memoria tras su trágica muerte? Una reconstrucción histórica de Jesús será plausible en la medida en que sea capaz de responder adecuadamente a estas preguntas. La investigación actual,

a diferencia de la de épocas recientes, está interesada, con mucha razón, en dar una interpretación de conjunto de la persona histórica de Jesús. Nuestro propósito ahora es contribuir a esta tarea en un aspecto decisivo: penetrar en la enseñanza de Jesús, con las cautelas mencionadas y bien conscientes de que es inseparable del conjunto de su actuación.

1. Jesús y el reino de Dios

El reinado de Dios y el judaísmo

Que Jesús anunció el reinado de Dios es un dato histórico que ningún investigador discute. Aparece continuamente en sus labios: en la tradición marcana 12 veces; en Q (fuente común a Lc y Mt), 11; en textos exclusivos de Lc, 14; en textos solo mateanos, 26 (Mateo usa habitualmente la expresión «Reino de los Cielos», por el uso judío de recurrir a una perífrasis para evitar, por respeto, la palabra Dios, pero no hay diferencia en cuanto al sentido). Si contamos los paralelos, la expresión se encuentra 94 veces en los sinópticos. En cambio en Juan solo aparece 2 veces y en las Cartas auténticas de Pablo 7. Aquí sí que vale el criterio de semejanza: el reinado de Dios tuvo que ser la proclamación de Jesús, porque en el judaísmo del tiempo era una expresión no muy usada y no se puede explicar cómo proyección de la predicación de la Iglesia.

Joachim Jeremias, gran conocedor del arameo del siglo I, ha hecho notar que hay una serie de expresiones en torno al reino de Dios («entrar en el Reino», «ser expulsado del Reino», «buscar el Reino») que solo se han encontrado, hasta ahora, en boca de Jesús. ¿Qué implica que Jesús utilizase esta expresión? Él, como toda la tradición bíblica, no habla de Dios en sí mismo, sino de Dios en su relación con los seres humanos. Pero tenía a mano otras expresiones como «alianza», «mun-

do futuro», «mundo nuevo», «éxodo», etc. Las expresiones lingüísticas no son meras etiquetas arbitrarias, sino que proceden de experiencias concretas y contribuyen a fomentarlas. Está claro que *reinado de Dios* procede de la experiencia política. Y es una expresión especialmente ambigua, como podemos comprobarlo con nuestros propios ojos: en nombre del reino de Dios se ha intentado legitimar regímenes confesionales que atribuyen a la Iglesia un puesto central, pero también se ha intentado impulsar, a partir de una crítica radical a la sociedad vigente, otro tipo de convivencia más igualitaria y fraterna. Tanto las teologías conservadoras y teocráticas del «Reinaré en España», como la teología de la liberación se han inspirado en el reino de Dios. En nombre del reino de Dios se ha justificado la pasividad («hay que dejar las cosas en manos de Dios») y el activismo («construir el reino de Dios»). Esta ambigüedad la encontramos en la Biblia misma. En efecto, hay tradiciones antimonárquicas basadas en que el único rey de Israel era Yahvé (Samuel recrimina al pueblo: «me habéis dicho que reine un rey sobre nosotros, siendo así que vuestro rey es Yahvé, Dios vuestro»: 1 Sm 12,12. Cfr. el irónico apólogo de Jotán en Jue 9,7-16). Sin embargo, se impuso otra tradición que legitimaba teológicamente al rey como el ungido de Yahvé y su representante.

Esta ambigüedad del símbolo «reino de Dios» es una cuestión lacerante en la vida de Jesús: ¿cómo había que entender el reino de Dios?, ¿cuáles eran sus signos y sus caminos históricos?, ¿qué papel le correspondía a Jesús en su venida? Los adversarios, los discípulos, con toda probabilidad Jesús mismo, tuvieron que confrontarse con esta cuestión. Con toda probabilidad –y el asunto reaparecerá más tarde en este libro–, el papel de Jesús y su relación con el reino de Dios jugó un papel decisivo en la muerte de Jesús.

De primeras Jesús no explica qué entiende por reino de Dios. Considera que su auditorio judío podía comprenderlo. En efecto, aunque la ex-

presión solo aparece una vez en la Biblia (Sab 10,10), sin embargo existía la convicción de que Dios es rey de todo lo creado y esa realeza se cantaba en el culto (Sal 44; 97-99). En la teología rabinica se consideró que cumplir la Ley significaba «aceptar el yugo del reino de los Cielos». Pero es en la tradición profética donde encontramos los antecedentes directos de la proclamación jesuánica del reino de Dios. Tenemos que fijarnos en dos profetas que escriben en momentos de singular dificultad y opresión del pueblo, el Deutero-Isaías y Daniel: el primero se dirige a los desterrados en Babilonia y el segundo al pueblo judío que se encuentra en unas circunstancias críticas, sometido al poder político de los seléucidas y con su identidad amenazada por el avance del helenismo. El Deutero-Isaías y Daniel son dos de los textos más citados en los evangelios y, con toda probabilidad, se encuentran en el trasfondo del mensaje de Jesús. Ambos profetas recurren al reino de Dios para fortalecer la resistencia y la esperanza de un pueblo pequeño y sufriente, críticamente amenazado por dos imperios poderosos.

El Deutero-Isaías anima a los desterrados con la promesa del reinado cercano de Dios, que supondría la liberación, el regreso a la tierra y la paz: «Qué hermosos son sobre los montes los pies del mensajero que anuncia la paz, que trae buenas noticias, que anuncia salvación, que dice a Sión: Ya reina tu Dios» (52,7).

El libro de Daniel usa unas imágenes de estilo apocalíptico. En el capítulo 2 se trata de una estatua de brillo extraordinario y aspecto terrible, con la cabeza de oro puro, el pecho y los brazos de plata, el vientre y los lomos de bronce, las piernas de hierro y los pies mitad de hierro y mitad de barro (2,32-33). Pero de repente, «sin intervención de mano humana», se desprendió una piedrecita que fue rodando y golpeó a la estatua imprecionante que quedó destrozada; y la pequeña piedra se convirtió en una gran montaña que llenó toda la tierra (2,34-35). Después se explica el sueño: la estatua representa los imperios que sucesivamente han ido

oprimiendo al pueblo de Dios (asirios, caldeos, persas, seléucidas), que van a ser destrozados por el reino de los santos, el reino de Dios.

El mismo libro de Daniel, en el capítulo 7, recurre a otra visión, por cierto de enorme importancia en la evolución posterior de la cristología. Primero se describe la visión nocturna de Daniel: de lo profundo del mar, el abismo negativo, van surgiendo, una tras otra, cuatro bestias espeluznantes si la última de las cuales es especialmente feroz (alusión a Antíoco Epífanes y su política idolátrica). Pero después, no del mar sino sobre las nubes del cielo, aparece otro ser, no una bestia, sino un humano («un hijo de hombre») que se encamina hacia el trono solemne y glorioso, donde está sentado el Anciano (Dios), que confiere a este ser humano el poder, el reino y la gloria; su poder es eterno y su reino no será destruido (7,11-14). La explicación es similar a la del capítulo 2: las bestias, que son destrozadas, son los imperios aterradores pero efímeros; el ser humano representa el reino de los santos, los que resisten, esperan y acogen a Dios, destinados, contra las apariencias, a prevalecer para siempre.

Jesús se dirige a un pueblo que vuelve a sentirse en una situación crítica; para el campesinado galileo subsistir era una aventura cada día, la identidad judía estaba amenazada, el Imperio romano edificaba su «pax» sobre pirámides de sufrimientos y opresión. Pues bien, Jesús proclama un mensaje de resistencia y esperanza, y para ello, como el Deutero-Isaías y Daniel, anuncia el reinado de Dios.

Presente y futuro del reinado de Dios

En castellano, a diferencia de otros idiomas, no tenemos dos palabras que diferencien claramente los diversos sentidos de la expresión griega «*basileia tou Theou*»; se puede entender como la afirmación de la soberanía o del poder de Dios que se ejerce (la palabra «reinado» es

más adecuada) o como el conjunto de personas o el territorio sobre el cual se ejerce o en el que se acepta la mencionada soberanía (parece mejor la traducción «reino»). El sentido preciso de la expresión en los diversos textos evangélicos, con frecuencia, no es claro, pero, en general, parece predominar la comprensión dinámica y operativa de la soberanía de Dios en ejercicio, es decir la comprensión reseñada en primer lugar. Pero, como veremos, si Dios reina e irrumpe con su reinado que no se impone, sino que es una posibilidad liberadora y gratuita a la que acogerse, el correlato necesario es la configuración de un reino, un grupo humano que lo acepta y visibiliza los efectos humanizadores de la acogida de Dios en la vida personal y social.

Jesús afirma que el reinado de Dios, de alguna manera, está irrumpiendo ya en la historia, y esta es la novedad que de forma apremiante y gozosa quiere hacer llegar a su auditorio; y que esta irrupción está vinculada a su ministerio e, incluso, a su persona. Aquí radica lo más típico y novedoso del anuncio de Jesús. El evangelista Marcos lo enuncia al comienzo de su obra con frases redaccionales, pero que recogen con fidelidad la proclamación de Jesús: «el tiempo se ha cumplido y el reinado de Dios está cerca; convertíos y aceptad la buena noticia» (1,14-15).

En otro texto, de más valor histórico, se afirma la presencia del reino de Dios con más claridad: « Si por el Espíritu de Dios [Lc: «por el dedo de Dios»] expulso los demonios es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Mt 12,28; Lc 11,20). En un texto único en la tradición evangélica, cuando los discípulos regresan de la misión de anunciar el reino de Dios (Lc 10), a la que les había enviado, Jesús exclama: «Yo veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18). Jesús proclama que Satanás y los espíritus impuros que –en la concepción del mundo de aquella época– dominaban en el mundo entran en crisis radical, porque ha llegado el momento en que Dios va a establecer su reinado.

A los enviados de Juan Bautista que le preguntan si es él quien tenía que venir o si deben esperar a otro, Jesús les responde: «los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan, se anuncia a los pobres la buena noticia» (Lc 7,22; Mt 11,5). Esta respuesta encadena alusiones a los signos anunciados por los profetas para los tiempos mesiánicos. La soberanía de Dios irrumpe con Jesús y se hacen visibles sus signos de humanización y vida.

En la tradición judía se esperaba que el reino de Dios llegara con signos espectaculares. Jesús plantea las cosas de manera diferente: «La venida del reino de Dios no se producirá aparatosamente, ni se dirá; “Vedlo aquí o allá”, porque el reino de Dios está ya entre vosotros» (Lc 17,20-21). Sería un anacronismo total pensar que Jesús habla del reino de Dios como de una entidad inverificable en los corazones individuales. El reino de Dios no se manifiesta aún en toda su plenitud y no impone su presencia, pero es una realidad que está ya actuando, que se ofrece y puede cambiar la vida. Jesús tiene la convicción de vivir en el momento decisivo de la relación de Dios con su pueblo: «muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis y no lo vieron, y oír lo que vosotros oís y no lo oyeron» (Lc 10,24). Esta misma convicción de vivir el tiempo escatológico, es decir, la irrupción decisiva de Dios en la historia, se encuentra en la tradición marcana con otras imágenes, cuya raigambre bíblica no hace falta señalar: es el momento de las bodas y el novio está presente, se despliega el vestido nuevo que arrumba el viejo, se sirve el vino nuevo que no puede verterse en odres viejos (Mc 2,15-22). Estas palabras destilan alegría contagiosa, la convicción de anunciar el alba de un tiempo nuevo.

Insistimos: lo más típico y novedoso del mensaje de Jesús radica en esta sorprendente y audaz afirmación de que, contra las apariencias y al margen de las expectativas convencionales, Dios se está haciendo presente en medio de su pueblo. Pero Jesús afirma también con mucha

claridad que la plenitud del reino de Dios es algo reservado al futuro. Hay un consenso prácticamente unánime sobre la historicidad de este dicho de Jesús: «En verdad os digo que no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25). Jesús es consciente de que su muerte se avecina, de que aquella es su última cena con los discípulos, pero muestra su confianza en volverse a reunirse con ellos en la manifestación definitiva del reino de Dios: en el vino nuevo subyace la imagen bíblica tradicional del banquete escatológico (Is 25,6-9). Los dichos sobre el reino de Dios futuro son muy numerosos. En la oración los discípulos claman a Dios para que «Venga tu Reino» (Lc 11,2; Mt 6,10). Se espera para muy pronto su manifestación futura (Mc 9,1); pero el cuándo solo Dios lo sabe (Mc 13,32) y Jesús previene contra quienes anuncian los signos precursores del fin (Mc 13,5-8). Hay descripciones de la venida del reino (Mc 13,24-27), que responden al género apocalíptico, que quizá se remonten a Jesús, pero que –contra lo que con mucha frecuencia se ha solido sostener– no significan que se esté hablando del fin del mundo. El reino de Dios es siempre una transformación histórica. La imagería apocalíptica, llena de convulsiones cósmicas, es una forma de subrayar la importancia de los acontecimientos históricos que se avecinan: así hay que interpretar tanto los textos proféticos (Is 28,18b-23) como los evangélicos (Mc 13,24-27; Lc 17,22-23).

Juan Bautista anunció una intervención divina definitiva de tipo justiciero para un tiempo cercano. Pablo esperaba la parusía inminente. La comunidad cristiana primitiva vivía en la expectación de la pronta venida del Señor Jesús. Es imposible negar que Jesús esperaba una intervención decisiva de Dios que cambiaría la historia y en la que sus discípulos tendrían un protagonismo importante. En el mensaje de Jesús, ¿qué efectos tendría la anunciada irrupción plena de Dios como soberano de la historia? Jesús –ya lo hemos señalado– no hace construc-

ciones doctrinales sistemáticas, y mucho menos le interesa especular sobre el futuro. La liberación plena que Dios realizará en el futuro está muy presente para sostener la esperanza y para suscitar la responsabilidad en el presente. Tengamos además en cuenta que las esperanzas hebreas se expresaban de formas muy variadas, porque combinaban dos tradiciones: una más terrestre (restauración del reino de David, purificación de Jerusalén, derrota de los enemigos) y otra más espiritual y trascendente (resurrección de los muertos, juicio universal, etc.). En Jesús encontramos alusiones a una vida humana profundamente transfigurada (Mc 12,24-27) junto a temas como la realización plena de la justicia (Lc 6,20-21), la renovación de Israel (Mt 19,28) y la peregrinación de los pueblos a Sión (Mt 8,11-12).

Nos encontramos aquí con las cuestiones más controvertidas en la investigación histórica sobre Jesús desde los grandes autores del siglo XIX y que hoy vuelven a replantearse con mucha fuerza, tras unos años en que los autores alemanes discípulos de Bultmann eludieron las dificultades con el expediente fácil de una interpretación existencial y anacrónica de los textos. Albert Schweitzer, del que ya hemos hablado, eminente exegeta de inicios del siglo XX, músico, médico y premio Nobel de la Paz por su trabajo en África, donde terminó sus días trabajando en un hospital, decía que la investigación histórica sobre Jesús empezó llena de optimismo para reencontrar a un gran personaje secuestrado por la dogmática de la Iglesia, pero que pasó de largo regresando a su tiempo y nos dejó decepcionados. Se refería Schweitzer a que históricamente Jesús fue un profeta apocalíptico, que anunciaba el fin del mundo, que su ética era impracticable porque estaba pensada para el breve interin antes del final. Esta imagen del Jesús histórico fue defendida por eximios autores y reaparece sin cesar. En la actualidad hay un movimiento que reacciona eliminando todo elemento futurista en la escatología de Jesús: es la característica central del «Jesús

Seminar» norteamericano, que tanto ha trascendido a la opinión pública. El procedimiento es negar la historicidad de todos los textos que hablan de reino de Dios futuro y el resultado es un Jesús mucho más aceptable para nuestros contemporáneos; pero el precio de tal operación es demasiado alto: desarraigar a Jesús de su contexto judío y forzar extraordinariamente los textos.

Precisamente por la importancia de la cuestión resumimos lo que, en mi opinión, es el resultado en este punto de la investigación histórica.

- Jesús anunció que a través de su ministerio se hacía presente el reinado de Dios. Este término es una afirmación de la soberanía de Dios que irrumpe en la historia de una forma nueva y decisiva. Probablemente aquí se encuentra lo más típico y propio del mensaje de Jesús.
- El reinado de Dios no es primariamente un mensaje ético, sino la proclamación de la soberanía de Dios que se hace presente de una forma irrevocable, escondida y misteriosa, como oferta de gracia y de vida.
- Jesús anunció para un futuro, probablemente cercano, una intervención decisiva de Dios que supondría la manifestación definitiva del reinado de Dios.
- Esta intervención divina no supondría el fin del mundo, pero sí una profunda transformación histórica.
- Jesús usa un lenguaje no especulativo, sino poético, y no pretende proporcionar un cuadro acabado del futuro.
- El reinado de Dios es un mensaje de resistencia y esperanza para un pueblo muy especialmente oprimido.
- Los signos actuales del reinado de Dios tienen un carácter liberador de lo que aliena al ser humano («espíritus impuros»), humanizador (sanaciones) e inclusivo (come con pecadores y publicanos). La

manifestación definitiva del reinado de Dios será el triunfo pleno de la justicia y de la vida.

- La comunidad cristiana primitiva acentuó el elemento futurista de la predicación de Jesús con la introducción de imágenes apocalípticas. A la luz de la fe pascual, la venida del reino de Dios es inseparable de la venida del Señor o del Hijo del hombre (Mc 13,24-27; Lc 12,25-27). Es decir, la comunidad pospascual explícita y subraya la vinculación que Jesús ya estableció entre su persona y el Dios del Reino, proyectándola hacia el futuro.

Enseñanza sobre el reinado de Dios

Llega un momento en que no le basta a Jesús con proclamar el reino de Dios. Y es que van surgiendo muchas cuestiones. ¿Está presente el reino de Dios y nada parece cambiar? ¿Si el reino de Dios se acerca cuáles son sus signos precursores? Son preguntas que plantean los adversarios, también sus discípulos; no sabemos hasta qué punto se las hacía el mismo Jesús. Era cada vez más claro que el anuncio del profeta galileo no respondía a las expectativas judías más convencionales.

Así se explica la enseñanza de Jesús sobre el reino de Dios. Utiliza parábolas, un procedimiento popular y pedagógico que parte de un episodio de la vida cotidiana e invita al oyente a reflexionar y a sacar conclusiones. La parábola no es un mero ejemplo de una doctrina previamente establecida. Es un recurso dialógico para interpretar la realidad y descubrir aspectos, con frecuencia, desapercibidos; y después el oyente es invitado a aplicar esas conclusiones a su propia vida. La parábola es sugerente, con frecuencia de evocaciones múltiples y pretende dar que pensar. Y el interlocutor queda invitado a sacar conclusiones sobre su propia vida. La parábola, más que transmitir doctrinas, pretende transformar la vida porque la ilumina con una luz nueva.

Jesús es un maestro en el arte de las parábolas. Se caracterizan por su sencillez, su penetración y porque –a diferencia de las rabínicas– no están al servicio de la interpretación de la Torá, sino de suscitar una peculiar experiencia de Dios y de su cercanía. Es indudable que Jesús es un maestro peculiar, con una autoridad sorprendente, que escandaliza a unos y entusiasma a otros (Mc 1,23; 6,2): unos (Mc 12,12,37; 14,1-2; 4,1-3), el pueblo sencillo, le escuchan embelesados; y otros, las autoridades sacerdotales sobre todo, quieren acallarle porque –dicen– es un impostor (Mt 27,63), engaña al pueblo (Jn 11,48), y enseña doctrinas que pueden provocar una subversión (Lc 23,1).

La tradición posterior tendió a relacionar las parábolas de Jesús, cuyo sentido primitivo es incierto, con el reino de Dios. No vamos a entrar en problemas críticos y nos limitaremos a algunas parábolas con las que Jesús mismo pretendió deshacer malentendidos en torno al reino de Dios, sugerir su naturaleza y fortalecer la esperanza en él. El reino de Dios es como una semilla arrojada en tierra por un hombre y que va creciendo sin que él sepa cómo y sin que él haga nada; sale la hierba, luego la espiga, después el trigo abundante y, al final, viene la siega (Mc 3,26-29). Es una parábola de contraste entre los inicios modestos y un final espléndido (la siega es imagen conocida de la plenitud del Reino). Invita a interpretar el tiempo presente como el de la germinación de la semilla: no se ve nada, pero la fuerza de la semilla es imparable y todo cambiará. Resistir y confiar aunque no veáis signos explícitos. «Sin que el hombre sepa como», el reino de Dios ya está actuando, es obra de Dios y un día se manifestará glorioso. Pero, además del contraste, la parábola expresa también una cierta continuidad. Sin la semilla enterrada ya hoy, no habría siega espléndida el día de mañana.

Los exegetas han discutido acaloradamente si el reino de Dios en la predicación de Jesús hay que entenderlo como una entidad futura, aunque inminente (así desde Schweitzer, Weiss y Loysi, numerosísi-

mos autores), o como una realidad presente (Dodd y, en versión actual, Crossan, Borg y su escuela). El problema es que estos exegetas parten de los esquemas preexistentes en el judaísmo: el reino de Dios es una realidad actual sobre el universo que se canta en el culto o es una expectativa futura para los apocalípticos. Pero si hacemos justicia a todos los dichos de Jesús, sin quedarnos con unos en detrimento de otros, encontramos una respuesta coherente: el reinado de Dios está ya presente entre los seres humanos, es una oferta gratuita y estamos invitados a descubrirla, acogerla, agradecerla y hacerla fructificar; y, precisamente porque está ya presente y actuante, su manifestación futura en plenitud es segura e irrevocable. Jesús no invita simplemente a vivir desde las tradiciones pasadas de Israel. Nadie debe vanagloriarse de ser hijo de Abraham. Más bien, proclama un futuro, cuya avanzadilla impele a interpretar y vivir de forma nueva el presente. Todos estamos llamados a vivir desde el reinado de Dios.

Otras parábolas abundan en estas mismas ideas, cada una con sus propios matices. La parábola de la mostaza (Mc 4,30-32) acentúa aún más si cabe el contraste, pero también mantiene la continuidad: «es la semilla más pequeña que cualquier semilla que se siembra en la tierra», pero luego «echa ramas tan grandes que las aves del cielo pueden anidar en sus ramas» (imagen bíblica de la plenitud del reino de Dios: Dn 4,9.18).

Es muy instructiva la diferencia entre Jesús y la mentalidad apocalíptica estricta. Según la apocalíptica, «el mundo nuevo» de Dios se afirmará tras la destrucción de «este mundo» que está totalmente dominado por el mal. Para Jesús, en cambio, la salvación de Dios interpenetra ya en este mundo; el reinado de Dios está ya presente y es, además, la realidad definitiva y la que, pese a la presencia aún de tantos sufrimientos, injusticias y «espíritus impuros» –realidades que Jesús conoce como nadie–, acabará prevaleciendo y se manifestará ple-

namente en el futuro con todo su carácter humanizador y liberador. Si se nos permite la digresión, algo semejante encontramos en Pablo, que sabe muy bien del poder del pecado en el mundo, pero que afirma que «donde abundó el pecado sobreamundó la gracia». Continuando con la digresión, diré que es una tergiversación radical del mensaje de Jesús evaluar la acción salvadora de Dios –su reinado actuante en el mundo– por el grado de reconocimiento o poder social de la Iglesia. El fracaso histórico le llevó a Jesús a profundizar en el misterio de los caminos de Dios en la historia, pero alejándose siempre de la mentalidad apocalíptica que no cree en la presencia constante, aunque oculta, de Dios en medio de nuestra historia.

En nuestra Biblia solo ocupa un versículo, pero es una parábola sobre el reino de Dios, de inaudita belleza y profundidad, que me voy a permitir glosar (Mt 13,44). Un hombre pasea por el campo y se encuentra extraordinariamente bien: la hora de la mañana, el sol palestino aún no quema, la tranquilidad es total, los pájaros y las flores le acompañan. Pero, de improvisto, este hombre encuentra en aquel campo un tesoro escondido. Es obvio que no es un mero producto del campo. Alguien lo ha dejado allí, probablemente porque quiere hacerle un regalo. Entonces todo cambia, se olvida de lo que le llenaba de satisfacción hasta aquel momento, y ve el campo de una forma radicalmente nueva. ¿Qué hace?: «por la alegría que le da, va, vende todo lo que tiene y compra el campo aquel». Se puede vivir tranquilo y satisfecho sin Dios. De hecho cada día más gente vive así en nuestro mundo occidental. Dios es un tesoro, pero también un regalo gratuito. Y cuando se le descubre de verdad, todo cambia, empezando porque llena la vida de alegría; encontrarse con el Dios de Jesús –él lo dice– es una experiencia de gozo, de apertura de horizontes insospechados, algo enormemente valioso. No es un sacrificio oneroso cambiar de vida, dejarlo todo, porque se ha descubierto algo mucho más valioso, que

confiere a la vida un sentido nuevo y superior. Jesús, con esta y otras parábolas, quiere suscitar la experiencia de descubrir el reinado de Dios, interpreta el presente no como el tiempo de la ausencia de Dios –que no se manifiesta en signos espectaculares ni elimina la dureza de la historia–, sino como el tiempo de su presencia escondida. Pero, insiste, es posible descubrirle y llenarse de gozo, aceptarle y decidir vivir erigiendo su soberanía en principio de interpretación y valoración de toda la realidad.

El reino del Padre

Hay dos aspectos inseparables que están en la raíz del anuncio del reino de Dios: su peculiar toma de conciencia de la realidad que le rodea y su profunda experiencia religiosa. En este libro vamos a tratar ambos aspectos por separado por razones metodológicas, aunque los autores establezcamos las relaciones imprescindibles que el lector nunca deberá perder de vista.

El gran avance de la investigación actual sobre Jesús es contextualizar su predicación y su actuación en su tiempo, en el judaísmo del siglo I, en las circunstancias de Galilea y Jerusalén. Jesús no es mero predicador de verdades universales, aunque muchos de sus dichos tengan una fuerza transcultural evidente y para los creyentes su figura haya adquirido una trascendencia que supera sus circunstancias concretas.

La toma de contacto de Jesús con la realidad está caracterizada por dos notas, la indignación y la misericordia. Más allá de la historicidad de unas palabras concretas, creo que nos encontramos con dos rasgos tan presentes y determinantes en la actuación y predicación de Jesús, que tienen que reflejar la realidad histórica. La indignación y la misericordia son, en Jesús, las dos caras de la misma moneda. Tiene misericordia del pueblo vejado y abatido (Mt 9,36), de los enfermos (Mt 20,34;

Mc 1,41; 9,22), de la muchedumbre (Mc 6,34; 8,2), de la viuda desamparada (Lc 7,13). Y se indigna ante quienes ponen el sábado por encima del ser humano (Mc 3,5), cuando los fariseos le piden signos para ponerle a prueba (Mc 8,11-12), ante los malos pastores que descarrián al pueblo (Mt 9,3), ante quienes imponen cargas pesadas sobre los hombros de la gente sencilla (Mt 23,4), ante quienes se preocupan de las minucias legales de la pureza y se olvidan de la justicia, la misericordia y la fe (Mt 23,23), ante quienes con preceptos humanos desvirtúan el verdadero sentido de la ley divina (Mc 7,8-13).

La indignación es una toma de conciencia primaria ante la realidad injusta. La misericordia no es un sentimiento superficial o pasajero, sino el descubrimiento del sufrimiento del prójimo y la solidaridad efectiva para eliminarlo. Entre la experiencia de Dios como Padre y la indignación y la misericordia como primeras reacciones ante la realidad, existe una relación indisoluble. Dios es Padre y no puede tolerar que se ofenda a sus hijos o que estos sufran. Porque le conmueven hondamente las mil dificultades por las que pasaba el campesino galileo, porque los enfermos le rodeaban por todas partes (Mc 3,8; 6,53-56), eleva su espíritu a un Dios que haga justicia, consuele y venga con su reino.

Estamos en un punto clave y típico de Jesús. Habla continuamente del reinado de Dios, pero ni utiliza la imaginería real ni habla de Dios como rey (solo en algunos textos redaccionales de Mateo). En otro lugar se explica con más detenimiento lo que significa para Jesús la paternidad divina. Baste aquí señalar que el reino de Dios es el reino del Padre, que ama, busca y acoge a sus hijos.

El reino de Dios es un mensaje de fortaleza en el presente y de esperanza en el futuro para los pobres, los hambrientos, los afligidos: para todos los desgraciados. Las bienaventuranzas no son, en primer lugar, un pro-

grama moral, sino un mensaje teológico: hablan de Dios que promete la liberación de los pobres y quiere que, en medio de sus dificultades y sin resignarse a ellas, encuentren esperanza y fortaleza todos los que sufren. Insistimos, no se trata de que Dios vaya a recompensar las virtudes de los pobres y de los hambrientos. No hay ninguna idealización de la pobreza. Al contrario, la pobreza, el hambre y el sufrimiento son un mal y Jesús anuncia que el reinado de Dios será la liberación de todo ello; más aún, les invita a que encuentren consuelo, fortaleza y esperanza en Dios, cuya acción real en la historia, aunque escondida, él anuncia.

El historiador queda aquí con la pluma en suspenso. ¿Qué sentido puede tener repetir estas palabras hoy en día?, ¿quién puede hacerlo?, ¿cómo?; ¿las bienaventuranzas fueron un paliativo ilusorio, desmentido por los hechos, o una fuerza innovadora, una esperanza real? De hecho, muy pronto –con claridad ya en el evangelio de Mateo–, las bienaventuranzas se reelaboraron para hacer de ellas un mensaje moral.

Pero el historiador constata que el anuncio de Jesús del reino de Dios, el reino del Padre, se traducía en actitudes de acogida a los pecadores, de respeto y reivindicación para las mujeres estigmatizadas, en sanaciones de enfermos, en liberación de los «espíritus impuros». La traducción histórica del reino del Padre era la fraternidad entre los seres humanos. Aceptar la salvación en Dios Padre situaba la vida humana bajo el paradigma radical de la misericordia.

La religión política de Jesús. Reino de Dios y Pueblo de Dios

Hay que situar el reino de Dios que Jesús proclama y cuyo sentido va sugiriendo en su contexto antropológico y en la teología del judaísmo.

Jesús no dirige su anuncio del reino de Dios a las personas tomadas aisladamente ni tampoco es un proyecto dirigido de forma inmediata

a toda la humanidad (aunque, como insinuaremos, es un mensaje que contribuiría con el paso del tiempo a la toma de conciencia tanto del valor del individuo como de la fraternidad universal). Jesús se dirigió al pueblo de Israel. Pudo tener contactos esporádicos con gentiles, pero no se dirigió expresamente a ellos. En la mentalidad bíblica, reinado de Dios es correlativo a Pueblo de Dios. Hace falta un pueblo que acepte y acoja el reinado de Dios, que muestre el valor humanizante que tiene su aceptación y se convierta así en «luz para las naciones»; es decir, que atraiga a todas las naciones al reconocimiento de Yahvé. Jesús está en la línea de la escatología profética, pero afirma algo muy peculiar: el reino de Dios está ya haciéndose presente, a través de su ministerio, de una forma nueva y definitiva, e Israel está convocado para renovarse en el momento culminante de la historia.

Una característica propia y distintiva del movimiento de Jesús es su carácter inclusivo. Los movimientos de renovación intrajudía del tiempo se caracterizaban por ser exclusivistas, por dirigirse a unas élites espirituales con especial capacidad de cumplir la Ley. «Fariseos» etimológicamente quiere decir «separados»; en efecto, entendían que pertenecían a fraternidades en las que se cultivaba el cumplimiento de la Ley a diferencia del *'am ha'aretz* o gente del pueblo. Los esenios que se establecieron en el desierto de Judá, a orillas del mar Muerto, expresaban su separación del pueblo corrompido incluso físicamente: solo ellos eran el verdadero Israel, el nuevo Templo, el pueblo de la nueva alianza, preparado para acoger al Mesías mediante un cumplimiento estricto de un severo conglomerado de normas de pureza.

Jesús, por el contrario, se dirige a todo Israel, sin discriminaciones, con una preferencia, incluso, por quienes eran tenidos por pecadores o estaban estigmatizados socialmente: come con pecadores y publicanos, acepta el trato con mujeres de mala reputación, le echan en cara que es un «comilón y borracho», señal inequívoca de que le preocupaban

poco las normas de pureza alimentaria, que se habían introducido en el pueblo como señal de fidelidad religiosa, probablemente porque comía con toda clase de gente sin plantearse problemas. Y es que Jesús no busca la renovación de Israel por un reforzamiento de las leyes de pureza, sino anunciando la cercanía de un Dios misericordioso, que ofrece su amor y quiere introducir una dinámica de misericordia, de reciprocidad gratuita por todas las relaciones, estructuras y engranajes de la vida de Israel. En otros lugares de este libro se abundará en estos rasgos de Jesús, bien típicos por cierto. Aquí nos interesa destacar que sus enseñanzas no son esotéricas, reservadas para unos pocos elegidos, sino que, en principio, se dirigen a todo Israel y quieren configurar la vida de todo el pueblo.

Quisieramos que el lector no pierda el hilo de la exposición, pero hay que decir que Jesús tiene también un agudo sentido de la responsabilidad y de la dignidad personal. Para él, la persona no se diluye en el colectivo (de hecho, él rompió con el colectivo más vinculante, con su propia familia), ni está determinado por fuerzas externas. La frase que Marcos pone en boca de Jesús dirigida al enfermo de la sinagoga –«ponte ahí en medio» (Mc 3,3)– expresa una característica central en Jesús. No hay ningún pecador que no pueda cambiar y ningún fiel debe creerse justo del todo. Jesús insiste en el juicio final como apelación a la responsabilidad y a la libertad personal. No es cuestión de desviarnos del tema, pero se reconoce generalmente el papel que jugó el cristianismo en la conciencia de la dignidad del individuo y de su libertad; es cierto y sus raíces están en el impulso inicial de Jesús mismo.

Avancemos ahora con una sencilla contextualización antropológica. En la cultura mediterránea antigua había dos ámbitos privilegiados de experiencia, el de la *polis*, la ciudad, la política entendida como la organización de la vida social, y el de la *oikos*, la casa, todo lo referente a la vida doméstica y familiar. *Polis* y *oikos* son diferentes, pero están rela-

cionadas. La casa es la unidad básica y la ciudad está compuesta de varias casas. La economía y la religión no eran actividades autónomas, sino que se encontraban subsumidas o en la *polis* o en la *oikos*. Había una economía basada en la casa y caracterizada por la reciprocidad y una economía basada en la *polis*, en un poder central cada vez más fuerte, y que se caracterizaba por la redistribución. Igualmente había una religión política, los cultos públicos, de la ciudad, y una religión doméstica, que se practicaba en la casa y que estaba dirigida por el padre de familia. En el mundo grecorromano muy frecuentemente la religión política y la doméstica eran totalmente independientes.

También en Israel encontramos una religión política (el Templo, el culto, la sinagoga) y una religión doméstica (pensemos en la Pascua, el sábado, los ritos de paso), pero con una particularidad muy importante: independientemente de lo que pudo suceder en épocas anteriores, en el judaísmo del tiempo de Jesús no hay ningún divorcio entre la religión política y la doméstica, ambas eran expresiones del yahvismo.

Es claro que la religión de Jesús tiene un marcado carácter político en el sentido anteriormente explicado. Se dirige a Israel, convoca a todo el pueblo, propone una profunda transformación de la vida social. De forma inmediata aspira a que el campesinado galileo recupere unas relaciones de reciprocidad, que se establezcan las vinculaciones rotas por la irrupción de la civilización urbana y por el acaparamiento de la tierra por los grandes propietarios favorecidos por la política de los herodianos. Pero la aspiración de Jesús es que la típica «reciprocidad» de la vida familiar se extienda más allá y configure toda la vida social.

Una vez en Jerusalén, Jesús será implacable con la aristocracia sacerdotal, aliada incondicional de los romanos, la cual verá en el reinado de Dios una amenaza directa a sus intereses materiales, porque tal como el profeta galileo lo proclamaba, no solo incluía el fin futuro del Tem-

plo, sino que ya desde ahora hacía inútil el complicado sistema sacrificial para conseguir el perdón de los pecados y anulaba las sobreprestaciones que los sacerdotes habían añadido a las normas de pureza presentes en la Torá. Y es especialmente peligroso porque su predicación del reinado de Dios movilizaba a sectores populares y, además, se revestía de una especial conciencia de autoridad religiosa. ¿Es un iluminado?, ¿un blasfemo?, ¿un carismático especialmente peligroso por su legitimación religiosa?

El reino de Dios frente al Imperio

La relación de Jesús con el Imperio romano ha sido objeto frecuente de estudio y discusión. Casi siempre los planteamientos eran anacrónicos (Jesús separaba la religión de la política) o espiritualistas (el reino de Dios es espiritual y no tiene nada que ver con este mundo) o partían de un equivocada contextualización histórica (había un movimiento armado antirromano y para unos Jesús simpatizaba o pertenecía a él, mientras que para otros, la mayoría, se distanciaba y preconizaba la no violencia). Para aclararnos y de pasada, diremos que el tal movimiento armado antirromano no existía en tiempos de Jesús, sino que surgió más tarde. Pero evidentemente el dominio imperial creaba problemas y tensiones muy serias, con posturas pro romanas, como las de los herodianos galileos y la aristocracia jerosolimitana, y sectores hostiles y disconformes.

En la actualidad hay una serie de autores que están planteando la cuestión de una forma mucho más adecuada, partiendo de que la relación con el Imperio tuvo que tener mucha importancia y que los evangelios tienden a limar aristas por las necesidades de supervivencia de las comunidades para las que se escribieron. Pero es obvio que Jesús no hubiese sido ajusticiado en cruz –patíbulo romano reservado a los esclavos y subversivos no romanos– si la autoridad imperial no se hubiese visto afectada por su ministerio.

Pero vayamos a la enseñanza de Jesús. La mera proclamación del reinado de Dios tenía que sonar de forma muy crítica a los oídos del Imperio. En el Deutero-Isaías y en Daniel, el reino de Dios es directamente la proclama antiimperialista de un pueblo sojuzgado. Afirmar que lo primero es el reinado de Dios (Mt 6,33) y que este reinado estaba llegando tenía que verse como un desafío al reino del César.

En el fondo, la proclamación del reinado de Dios era una radicalización de las implicaciones históricas del monoteísmo y esto conllevaba una fuerte carga antiimperial. Analicemos brevemente la famosa escena en la que preguntan a Jesús –«para cazarle» dice Mc 12,14– si es lícito pagar tributo al César o no. Como de costumbre, Jesús no responde directamente a las preguntas que le formulan. En los 13 primeros capítulos del evangelio de Marcos, se plantean a Jesús 17 preguntas, y en 13 casos él responde con otra pregunta. Se ha dicho que el uso de la interrogación en las respuestas se aprecia como una característica del lenguaje de Jesús. En el caso que nos ocupa pide que le traigan un denario para que lo vea. Parece que él no tiene dinero. Les dirige, entonces, su pregunta: «¿De quién es esta imagen y la inscripción?». La controversia termina con una frase rotunda de Jesús: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12,13-17). Todo el énfasis de la afirmación de Jesús está en su final, donde saca a colación un elemento por el que no le habían preguntado: «Dad a Dios lo que es de Dios». Jesús revierte la cuestión y quiere dirigir la atención de sus interlocutores en otra dirección: hacia Dios, a quien todo pertenece, a quien hay que amar con todo el corazón, con toda el alma y con todas las fuerzas (Mc 12,30; Dt 6,5), cuyo reinado estamos invitados a aceptar en nuestras vidas. En realidad Jesús deja abierta la cuestión de lo que pertenece o no al César. No entra en esta casuística. En el evangelio de Lucas vemos que su respuesta podía entenderse como una negativa a pagar el tributo (Lc 23,1; cfr. 20,20-26). En todo

caso, es claro que el reinado de Dios, al menos, relativiza la autoridad del Emperador y, desde luego, socava por su base la legitimación teológica de la que revistió su poder y el orden social (la *pax romana*).

Pero queremos subrayar que si hemos recurrido al episodio del tributo al César es porque en él aflora la crítica imperial que pertenece intrínsecamente a la proclamación del reinado de Dios. Evidentemente, este aspecto será retomado cuando se estudien los conflictos de Jesús, su proceso y crucifixión.

Los valores alternativos del reinado de Dios

Jesús es profeta que proclama el reinado de Dios y sabio que enseña su naturaleza e implicaciones. No hay contradicción entre ambas dimensiones. Queremos ahora resaltar otros aspectos de la enseñanza de Jesús (sin ánimo alguno de exhaustividad) y hacer ver algunas de sus características típicas. La motivación de su enseñanza es el reino de Dios, pero también otras tradiciones bíblicas, sobre todo la de Dios creador. Ambas dimensiones están entrelazadas y su diferenciación requeriría entrar en análisis que no proceden en este lugar.

Gerhard Theissen habla mucho en sus últimas publicaciones de la «revolución de los valores» que Jesús promueve. Por otra parte, en la investigación actual se habla mucho del carácter contracultural y marginal de Jesús. Algunos le comparan con los filósofos cínicos desarraigados y socialmente críticos. Los datos son abrumadores y serían inexplicables sin una base histórica. Jesús es un desarraigado sin hogar («no tiene donde reclinar su cabeza») y en malas relaciones con su familia, lo que suponía que carecía de la protección fundamental en aquella sociedad; le acusan de «comer con pecadores y publicanos», de que es «un comilón y un borracho», de que acepta la relación con mujeres de mala reputación, de que actúa «con el poder de Belcebú»,

de que es un seductor... Lo menos que se puede decir es que su comportamiento no se atenía a los convencionalismos vigentes.

De las actitudes de Jesús hablaremos en el próximo capítulo de este libro. Aquí nos limitamos a señalar la «revolución de los valores» presente en su enseñanza. Comencemos constatando algunos datos.

El honor, como ya hemos dicho, era el valor central en aquella cultura y consiste en el reconocimiento social de que se gozaba y que cada uno interiorizaba; dependía, ante todo, del grupo social al que se pertenecía; en realidad, el honor era patrimonio del grupo, fundamentalmente de la familia, que por eso controlaba estrechamente el comportamiento de sus miembros. También podía adquirirse o aumentar el honor de diversas formas, por ejemplo a través de obras de beneficencia a favor de la ciudad o el patrón que veía crecer el número de sus «clientes». El honor y su correlato, la vergüenza, se regía por esquemas muy diferentes en el caso de los varones y de las mujeres. El honor se manifestaba en signos externos, en los ropajes, en los saludos y tratamientos, en los lugares que se ocupaban en las sinagogas y en los banquetes. Pues bien, es claro que Jesús desafía las normas convencionales del honor. Critica los signos honorables tan del gusto de los escribas («pasearse con amplios ropajes, ser saludados en las plazas, ocupar los primeros asientos en las sinagogas y en los banquetes»: Mc 12,39), enseña a no buscar los lugares considerados como más honorables (Lc 14,7-11), a no invitar a la gente distinguida que prestigia con su presencia, sino a los tenidos por deshonorables (Lc 14,12-14); ante Dios, el honor es muy diferente que ante los hombres (Mt 6,1-18). Jesús conoció el colmo de lo deshorable, de la vergüenza: la muerte en cruz.

En una importante tradición judía, las riquezas y la abundancia de bienes materiales eran signo de la bendición divina. Jesús lleva una vida pobre y envía a sus discípulos en un ministerio pobre sin ningún tipo de recursos materiales; tienen que confiar en la hospitalidad que se les

quiera brindar (Mc 6,6-13). El tesoro que vale no es el que se acumula en la tierra, sino el que se deposita en el cielo, lo cual implica desprendimiento y generosidad (Mt 6,19-24; Lc 13,13-21.33-34). Jesús y sus discípulos, con la confianza puesta en Dios, que alimenta a las aves del cielo y viste a las flores del campo (Mt 6,28-34; Lc 12,22-32), llevaban una vida de itinerancia, pobre y desinstalada, proclamaban una alternativa social –el reinado de Dios– y hacían de su vida una denuncia visible de los valores dominantes entre las élites.

La invitación a hacerse esclavo de los demás, la renuncia total al honor asumiendo las tareas de menor estima social, está tan presente en la tradición y se opone tan radicalmente a las expectativas humanas y a los mismos comportamientos que se observan muy pronto en las comunidades cristianas, que solo se explica si se remonta históricamente a Jesús (Mc 9,35; 10,41-44; Lc 22,24-27; 12,36-37; Jn 13,2-15).

En la sección de los evangelios en la que el tema central es precisamente la reconversión de valores en virtud de la forma tan paradójica como Jesús entiende el reinado de Dios, encontramos un dicho formulado en el lenguaje hiperbólico, paradójico y provocativo, típico de Jesús; con toda probabilidad procede de él: «quien quiera ganar su vida la perderá, pero el que la pierda por mi causa [por el reinado de Dios] la ganará» (Mc 8,35). Aquí se expresa toda una forma de entender la vida humana como veremos enseguida.

La actitud de Jesús con los niños requiere que nos metamos en la mentalidad de aquel tiempo. En el judaísmo del siglo I, el niño no podía aún cumplir la Ley, y por eso no se le idealizaba moralmente, como sucederá más tarde. Por otra parte, la suerte de los niños, sobre todo de las niñas, era con frecuencia muy penosa en el mundo grecorromano. No pocas veces se daba la *expositio* de los niños, es decir, su abandono, de modo que no era extraño encontrarse con bandas de niños callejean-

do y mendigando. Por no hablar de los infanticidios o matanzas de los recién nacidos indeseados, sobre todo en el caso de las mujeres. Con estos antecedentes podemos entender con toda su fuerza original el texto de Mc 10,10-13 y paralelos. Nada más normal que los niños, numerosos, que jugueteaban por la calle y se metían por todos los sitios, se acerquen a Jesús. Y Jesús se enfada con los discípulos que quieren alejarles: les acaricia y les bendice y afirma que hay que hacerse como un niño para entrar en el reino de Dios. ¿Cuál es el sentido originario de estas palabras? Hacerse como un niño, en aquella sociedad, era solidarizarse con los más despreciados, con quienes menos contaban y menos honor tenían. A veces Jesús se expresa de una forma más cortante y atrevida: «los últimos serán los primeros y los primeros últimos» (Mt 20,16; 19,30; Mc 10,31; Lc 13,30). (Nos podemos preguntar si en nuestra sociedad occidental, lo que en su tiempo Jesús decía de los niños, ahora no lo diría de los ancianos. Ellos son los que estorban, los que no cuentan... El Maestro les acariciaría, les escucharía, perdería el tiempo con ellos, se solidarizaría con ellos...)

¿En qué se funda esta enseñanza (y comportamiento) tan contracultural de Jesús? Si descubrimos, aceptamos y nos identificamos con el reinado de Dios, entonces toda la realidad se ve y valora de manera diferente. Ante todo aparecen en primer lugar tantos aspectos preteridos o interesadamente olvidados: injusticias, sufrimientos, gentes marginadas, hipocresía, sobre todo la legitimada religiosamente, muerte... Dios sensibiliza ante estas realidades. Su reinado definitivo será su superación total. Los signos históricos de su reinado serán la justicia, la promoción de la vida, la recuperación de los marginados, la liberación de los alienados, el resplandor de la verdad. Jesús enseña que los signos del reino de Dios no son espectaculares acontecimientos cósmicos ni caprichosas modificaciones de la naturaleza. Dios reina en la medida en que los seres humanos viven en libertad y fraternidad.

En el fondo, las enseñanzas de Jesús nos invitan a adelantar al presente los valores definitivos que Dios afirmará en el futuro. La de Jesús no es una doctrina teórica sistemática, sino la introducción en una forma de vida transformada por la aceptación de Dios como valor supremo, del reinado de un Padre que se afirma como fraternidad entre los seres humanos, un reinado que entra en conflicto con muchos convencionalismos establecidos, hace superar el miedo («no temáis»: es la continúa invitación que Jesús dirige a sus discípulos), introduce la dinámica del amor abierto por la cercanía sorprendente del Padre que nos ama, y nos urge a buscar y respetar, ante todo, a los últimos y más necesitados.

2. Jesús y la Ley

Precisar la actitud de Jesús ante la Ley no es nada fácil, porque no hizo pronunciamientos generales y sus actitudes no tenían una interpretación unívoca. Por eso, muy pronto nos encontramos discusiones apasionadas y actitudes muy diferentes al respecto entre sus mismos seguidores, y todos reivindicaban la fidelidad al Maestro. Pensemos, por ejemplo, en la diferencia notable en cómo presentan las cosas el judeocristiano Mateo y el paganocristiano Marcos. Por otra parte, estas grandes controversias que se dieron sobre el tema en la Iglesia primitiva se proyectaron sobre los textos evangélicos dificultando aún más la crítica histórica. Añadamos que, como ya se ha dicho, lo propio de la enseñanza de Jesús no consistió en hacer su propia interpretación de la Ley. A Hillel y Shamai se les conoce porque fundaron escuelas de interpretación de la Ley cada una con sus características propias. Jesús anunciaba el reino de Dios en línea profética y sus tomas de postura ante la Ley son colaterales y siempre en función de problemas concretos. Por fin, el judaísmo antes del año 70 era sumamente plural y existían opiniones

muy diversas sobre la consideración de la Ley. Es decir, nos encontramos ante un problema sumamente oscuro, con frecuencia abordado desde esquemas simplistas y peyorativos del judaísmo, y sin embargo no podemos dejar de preguntarnos por las características de la actitud de Jesús ante la Ley dada la importancia que esta tenía. Se comprenderá que solo de forma muy discreta e hipotética podamos avanzar, y nos limitamos a sintetizar en una serie de puntos la actitud de Jesús.

- Jesús fue siempre un judío fiel y, por tanto, respetuoso y cumplidor de la Ley. En general tiene una notable afinidad con el judaísmo abierto de Hillel, aunque en algún caso, concretamente en lo referente al divorcio, se acerca más a la postura de Shamai.

Al rico que le pregunta qué tiene que hacer para alcanzar la vida eterna, le responde «cumple los mandamientos» (Mt 19,17); y además los enuncia: «No matarás, no cometerás adulterio, no robarás...» (Mt 19,18-19; Mc 10,19). La frase que Mateo pone en boca de Jesús puede reflejar su verdadera actitud: «No he venido a abolir la Ley y los profetas, sino a llevarla a cumplimiento [*plêrôsai*]» (5,17). El problema radica en cómo hay que entender el «cumplimiento». ¿En un mero llevar a la práctica?; lo que sigue (5,21-48) parece que implica algo más. ¿Como una interpretación que va más allá y, en algunos casos, puede ser crítica, incluso, con su letra?

Sin embargo, insistimos, el punto de partida de la predicación de Jesús y lo más importante de ella no reside en la explicación de la Ley.

- Jesús radicaliza aspectos de la Ley. No basta con no matar, sino que hay que evitar otro tipo de agresiones menores e incluso los insultos (Mt 5,21-26). Pensemos también en la prohibición del divorcio. Esta enseñanza de Jesús parecía no tener paralelo alguno en el mundo judío de la época, pero se ha encontrado una doctrina muy similar en el Rollo del Templo (1 Q Rollo del Templo 57,17-19). En el Do-

cumento de Damasco se fundamenta la prohibición del divorcio en el orden primigenio querido por Dios en la creación (Documento de Damasco 4,20-21), que es exactamente lo que hace Jesús (Mc 10,5-9).

- Jesús denuncia tradiciones humanas que ocultan y desvirtúan la intención profunda de la Ley. Así, pone de manifiesto la hipocresía de quienes declaran «Korbán», es decir ofrenda, un cierto dinero y se consideran eximidos de ayudar a sus padres en necesidad: «Moisés dijo: Honra a tu padre y a tu madre y el que maldiga a su padre o a su madre, sea castigado con la muerte. [Pero vosotros] anuláis la palabra de Dios con tradiciones humanas». Y este no es un caso aislado: «hacéis muchas cosas semejantes a estas» (Mc 7,10-13).
- Esta diferencia entre tradiciones bíblicas y tradiciones humanas superpuestas tiene una especial relevancia en el caso de las normas de pureza. Sobre todo la aristocracia sacerdotal había extendido de forma rígida y abrumadora preceptos, en principio culturales, a la vida cotidiana, lo que suponía no solo un control ideológico, sino también un magnífico negocio, por ejemplo con el monopolio de los utensilios de uso cotidiano que sus normas consideraban los únicos puros (vasijas de piedra, baños rituales, etc.). Aquí se sitúan las palabras de Jesús: «... pagáis el diezmo de la menta, del anís y del comino, y descuidáis lo más importante de la Ley: la misericordia, la justicia y la fe. Esto es lo que habría que practicar, aunque sin abandonar lo otro» (Mt 23,23; Lc 11,42); «Dejando el precepto de Dios os aferráis a la tradición de los hombres [...] anulando así la palabra de Dios por vuestra tradición que os habéis transmitido y hacéis muchas cosas semejantes a estas» (Mc 7,8.13).
- Jesús no declara abolido el precepto del sábado, pero da una interpretación coherente con su más primigenia intención, que es po-

nerlo al servicio del ser humano. El episodio de las espigas arrancadas en sábado plantea un problema muy discutido entre los maestros judíos de la época, ¿qué trabajos es lícito realizar en sábado? Jesús se decanta por la postura más abierta: «el sábado ha sido hecho para el hombre y no el hombre para el sábado» (Mc 2,27). En la tradición judía encontramos un paralelo con una forma muy parecida: «A vosotros se os ha entregado el sábado, no sois vosotros los que habéis sido entregados al sábado» (*Mekhilta* sobre Ex 31,13-13 y *Talmud de Babilonia*, Joma 95b). En el dicho de Jesús hay una matiz importante y característico de su enseñanza sapiencial: la vinculación del precepto de la Torá con el plan primitivo de la creación («el sábado *ha sido hecho* para el hombre...»: Gen 2,1-2; Ex 20,8-11; Ex 21,12-17). El dicho de Jesús «¿Quién de vosotros que tenga una sola oveja, si esta cae en un hoyo en sábado, no la agarra y la saca? Pues ¿cuánto más vale un hombre que una oveja! Por tanto, es lícito hacer bien en sábado» (Mt 12,11) se opone directamente al precepto del Documento de Damasco 11,13.14.

- La relativización jesuánica de las normas de pureza fue acentuada por la Iglesia posterior por razones polémicas. Hay dichos que pueden proceder de él: «No es lo que entre de fuera sino lo que sale de su boca lo que puede hacer impuro al hombre» (Mc 2,27; Mc 7,15; Mt 15,11); «Ay de vosotros que purificáis el exterior de la copa y de los platos pero dentro estáis llenos de robo y de codicia» (Lc 11,39; Mt 23,25; *Evangelio de Tomás* 89). Jesús aceptó la relación con gente considerada impura, como pecadores y publicanos, probablemente prostitutas, y lo hacía sin importarle las críticas porque quería anunciar y hasta visibilizar que el reino de Dios se ofrece a todos y a nadie excluye.

Nos permitimos un apunte sobre un aspecto que será desarrollado en el siguiente capítulo, pero cuya alusión, al menos, es imprescindible al tratar de Jesús y la Ley. Relativizar los preceptos rituales y las

normas de pureza era poner en peligro la identidad étnica que estos garantizaban. En efecto, como saben bien los antropólogos, las normas de pureza son barreras que separan a los judíos de los demás pueblos, a la vez que suponen el control de los cuerpos de los miembros de Israel por parte de sus autoridades religiosas.

Jesús promovió un movimiento de renovación intrajudío en un momento de una crisis generalizada y grave en su pueblo. Habían surgido otros movimientos de renovación, que se caracterizaban por radicalizar y crear nuevas y onerosas normas de pureza, por reafirmar la identidad étnica, y que, por tanto, eran movimientos exclusivistas; se dirigían a una élite de puros y elegidos. Como antes hemos indicado, esto es lo que caracteriza a los fariseos, nombre que quiere decir «los separados»; los esenios de Qumrán traducían esta separación físicamente y se iban al desierto, lejos de un pueblo y de unas instituciones corrompidas y contaminadas; ellos eran el verdadero Israel que esperaba al Mesías.

El movimiento de Jesús se caracteriza por lo contrario, por ser inclusivo, por buscar a la gente, por no marginar a nadie, por anunciar a todos la llegada de Dios y su Reino. No es ninguna casualidad que esta actitud y este anuncio desencadenasen un fuerte conflicto intrajudío.

También queremos apuntar que el desarrollo posterior del cristianismo, con la apertura a los paganos, con toda la novedad que introdujo respecto a lo que fue el horizonte histórico de Jesús, estuvo posibilitado, de alguna forma, por el carácter inclusivo del más primitivo movimiento de Jesús y por su relativización de las fronteras étnicas con las que Israel protegía su identidad.

- Lo más característico de la interpretación jesuánica de la Ley es la importancia dada al amor al prójimo. «¿Cual es el primero de todos los mandamientos?», le preguntan. Responde: «El primero es: Escucha Israel: el Señor, nuestro Dios, es el único Señor, y amarás al Señor tu

Dios [...]. El segundo es amarás al prójimo como a ti mismo» (Mc 12,28-31). Jesús está citando el mandamiento de Lv 19,18. Había grandes discusiones en el judaísmo en torno a cómo había que entender «el prójimo» de este texto, concretamente a qué extensión tenía.

Cuando le preguntan a Jesús su opinión («¿Quién es mi prójimo?»), responde con la parábola del buen samaritano (Lc 10,29-37), que probablemente es histórica y responde al más puro estilo de Jesús: replantea de forma provocadora la pregunta que se le hace. Es muy probable que el sacerdote y el levita no quieran atender al hombre caído en el camino porque podría estar muerto, y el trato con un cadáver suponía incurrir en impureza legal. El samaritano no hace cálculos de este estilo. Él tiene misericordia y esto desencadena todo un proceso de solidaridad eficaz, descrito con buscada minuciosidad: le ve y no pasa de largo, se baja de la cabalgadura arrojando el peligro de que los bandidos, que pululan por las quebradas de aquel camino desértico, puedan volverse contra él, venda sus heridas, echando en ellas aceite y vino, le montó en su cabalgadura y le llevó a una posada, entregó un dinero al posadero y, además, se hizo cargo de los demás gastos que pudiera ocasionar la atención de aquel pobre hombre. Al final Jesús cambia la pregunta que le habían dirigido: «¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en el camino?». El punto de referencia no es el propio yo (¿quién es *mi* prójimo?), sino la víctima, el caído en el camino; Jesús invita a hacerse prójimo del caído en el camino, a repensar toda la moral desde él, a ver la realidad desde las víctimas, a no pasar de largo ante ellas, a la solidaridad efectiva con ellas. Ver la vida así es verla desde los valores del reino de Dios. El amor al prójimo entendido de forma tan provocativa es la gran clave hermenéutica de la Ley de Dios. En esta parábola Jesús denuncia implacablemente una religión vivida como forma de ceguera ante las necesidades del prójimo.

En el judaísmo del tiempo de Jesús había quienes limitaban el prójimo a los miembros del pueblo judío. Así los LXX traducen «prójimo» por «prosélito» en Lv 19,18; es decir, paganos convertidos al judaísmo. Sin embargo, en el judaísmo helenista sobre todo, pero también en el judaísmo palestino, había interpretaciones más amplias que se abrían al amor al extranjero. Parece que es lo que piensa Jesús.

- La llamada «moral del Sermón del Monte» es una cuestión ampliamente debatida y afecta a la entraña misma de la enseñanza de Jesús. En las llamadas «antítesis» de Mt 5,21-48, Jesús se confronta con la Ley misma y no solo con interpretaciones diversas, aunque el redactor deja claro que esto no significa ruptura alguna con ella (5,17). Todo el conjunto está profundamente reelaborado por Mateo, pero nos lleva probablemente a algo esencial en la enseñanza de Jesús.

¿Cómo hay que entender exigencias tan radicales, que parecen imposibles en la vida cotidiana? Hay opiniones muy habituales, pero claramente descartables. Jesús no establece una moral de dos grados: el Sermón del Monte serían las exigencias para unos seguidores más fieles y entregados, mientras que a los demás les bastaría con cumplir la ley moral del Antiguo Testamento. (Ha sido la respuesta católica tradicional que distinguía entre el «estado de perfección» de los religiosos y el resto del pueblo cristiano.) Jesús se dirige a todos por igual (7,28). Schweitzer y otros muchos autores han defendido que se trata de una moral radical, «de ínterin», para un breve espacio de tiempo porque Jesús esperaba el reino de Dios inminente, que supondría el fin del mundo. Pero esta comprensión de la predicación apocalíptica de Jesús no es sostenible. El error consiste en interpretar el Sermón del Monte en clave legal. Hay que decirlo una vez más: Jesús no es un legislador ni establece códigos concretos de conducta. Anuncia el reino de Dios, que abre un horizonte nuevo a la vida humana y señala unos ideales a los que se debe tender, pero sin pretender dar normas concretas de actuación.

Hay que captar la intención del género literario de esta enseñanza: con fórmulas, a veces casuísticas, se está usando un lenguaje sugerente y provocativo para fomentar la creatividad moral, suscitar posibilidades nuevas de actuación, promover unos valores alternativos en el presente precisamente por la plenitud futura que se acerca. El respeto al género literario que Jesús utiliza evitaría las contradicciones flagrantes en que no pocas veces incurrían los intérpretes. El mandato de la no violencia (5,38-42) reviste una forma legal no menor que la prohibición del divorcio (5,31-32). Se trata de ideales irrenunciables para los seguidores de Jesús, pero no expresan leyes o preceptos en el sentido jurídico de la palabra. Si no se ha tomado lo de presentar la otra mejilla o lo de entregar el manto como un precepto estricto, al pie de la letra y sin excepciones, ¿por qué se ha hecho de la prohibición absoluta del divorcio un precepto absoluto y sin excepciones? No se trata de rebajar la seriedad de las exigencias de Jesús, sino de entender la naturaleza de su enseñanza, de comprender que no proporciona una casuística propia de la Ley, sino que abre perspectivas que pueden ir no contra la Ley, pero sí más allá de ella y que nacen de la aceptación del reino de Dios.

- Es muy claro, sobre todo, cuando inculca la no violencia y el amor a los enemigos, que sin duda proceden de Jesús y constituyen el culmen de su moral. No se refiere solo al enemigo personal, sino también al del pueblo como tal (Mateo, el evangelista más judío, así lo entendió, porque en 5,41 se refiere a una imposición romana). Hasta ahora no se ha encontrado a ningún judío contemporáneo que haya formulado el mandamiento del amor con tanta radicalidad. Sin embargo, estas afirmaciones de Jesús, por lo menos hasta cierto punto, se pueden y se deben situar en el contexto judío de su tiempo, porque no son meras doctrinas intemporales. Concretamente, como hemos apuntado en el capítulo 2 («El contexto de la vida de Jesús»), hubo un par

de movilizaciones populares judías no violentas frente a Pilato que resultaron eficaces (*Antigüedades XVIII*, 271s; *Guerra II*, 174.195-198).

La justificación teológica del amor a los enemigos es muy rica, pero nos fijamos solo en un aspecto: «Para que seáis hijos de vuestro Padre que está en los cielos, que hace salir su sol sobre malos y buenos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45). Se encuentra aquí un motivo clave de la espiritualidad judía: la imitación de Dios. Lo propio de Jesús es que se trata de imitar a un Dios que es bueno, que es amor, y cuya bondad se manifiesta en la creación («hace salir su sol...») y también en la llegada de su Reino: «sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso» (Lc 6,36). Jesús enseña en parábolas que de la experiencia de la misericordia infinita de Dios (¡diez mil talentos es una deuda totalmente impagable!) surge la exigencia de la misericordia sin límites con el prójimo («¿no debías tener misericordia de tu compañero como yo tuve misericordia contigo?»: Mt 18,23-35).

Los hechos de Jesús

CAPÍTULO 5

Además de por su mensaje y sus enseñanzas, Jesús se destacó por una serie de hechos, de prácticas, que atrajeron mucha atención y crearon enorme expectativa. Entre estos hechos peculiares de Jesús estaban las curaciones y exorcismos, las comidas con la gente y con sus discípulos, los signos proféticos en el Templo, etc. El significado que tenían para el mismo Jesús no es siempre evidente, puesto que estos hechos fueron recordados y transmitidos por los primeros discípulos tras su Pascua con el fin de ofrecer una respuesta sobre quién es Jesús, no para contarnos qué sentido les dio Jesús mismo. Sin embargo, teniendo en cuenta lo que hemos dicho sobre la enseñanza de Jesús y, sobre todo, lo que las ciencias sociales (especialmente la antropología cultural, la historia de las religiones y la sociología de la religión) nos revelan del significado de estas acciones en el contexto cultural del Mediterráneo oriental del siglo I, es posible aproximarnos al sentido que pudieron tener en primer lugar para los destinatarios de estas acciones y, en segundo lugar, en coherencia con lo más peculiar del mensaje de Jesús, para él mismo.

Más que cualquier otro aspecto de la vida de Jesús, sus hechos forman parte de un entramado simbólico que resulta bastante lejano para una

persona de hoy. El mundo de los espíritus, el sistema de pureza y de salud, la existencia de dioses sanadores, taumaturgos y magos, etc., hacen del mundo cultural de los destinatarios de las acciones de Jesús un mundo muy complejo, abigarrado y extraño para nosotros. Los «milagros» pueden resultar un problema para las personas del siglo XXI si no tienen modelos análogos en su propia cultura con los que interpretarlos. Por otra parte, no es lo mismo un exorcismo, una curación o un milagro de la naturaleza, si utilizamos una clasificación bastante extendida. Ni el significado, ni los mecanismos culturales implicados, ni su incidencia social, ni su valoración pueden ser iguales. Así, por ejemplo, mientras que a Jesús le conocían sus contemporáneos muy probablemente por sus exorcismos (cf. Mc 1,28; 3,22-26) y curaciones (cf. Mc 1,32.40-45), los milagros de la naturaleza (de dádiva, de salvación o epifanías) son creaciones pospascuales para transmitir una idea teológica.

Así, tras la pascua de Jesús, mientras que los relatos de exorcismos fueron desapareciendo del imaginario de sus seguidores, los de curaciones y, especialmente, los de milagros de la naturaleza crecieron y se multiplicaron. Esto quiere decir que para sus discípulos los exorcismos de Jesús fueron cada vez más incómodos, porque no reflejaban con suficiente claridad quién es Jesús, y los nuevos destinatarios del Evangelio los entendían cada vez peor. Por el contrario, estos entendían muy bien los milagros de la naturaleza (como «calmar tempestades» [cf. Mc 4,35-41], «andar sobre el agua» [cf. Mc 6,47-52], etc.) porque presentaban a Jesús dominando la creación (como Yahvé o como Zeus). De ahí que los investigadores concluyan que los relatos de exorcismos de Jesús (y en gran medida los de curaciones) tienen más garantía de ser históricos, porque es difícil que los hubieran creado si eran incómodos y poco útiles, mientras que los milagros de la naturaleza son muy probablemente composiciones tardías para proporcionar materiales catequéticos a los discípulos.

Teniendo en cuenta todo ello, vamos pues a presentar, en primer lugar, algunos datos para comprender la popularidad de estos fenómenos que nos resultan tan extraños. Posteriormente veremos el significado de las curaciones y los exorcismos de Jesús, para terminar con una visión del sentido de las comidas de Jesús y la autoestigmatización o la asunción de valores en apariencia desviados o negativos como alternativa sociorreligiosa.

1. Un mundo de dioses, taumaturgos, exorcistas y magos

Uno de los fenómenos más extendidos en el Mediterráneo oriental era la creencia en los dioses salutíferos (o sanadores) y el recurso a ellos. Así, por ejemplo, a finales del siglo IV a.C., los sacerdotes de Epidauró (pequeña ciudad del Peloponeso griego) hicieron inscribir en lápidas algunas de las curaciones atribuidas al dios Asclepio. Una de ellas decía así:

Cleo estuvo cinco años encinta. Esta, cuando llevaba ya cinco años encinta, llegó como suplicante al dios [Asclepio] y durmió en el recinto sagrado. Y tan pronto como salió de él y estuvo fuera del santuario, parió a un muchacho que, nada más nacer, se lavó a sí mismo tomando agua de una fuente y caminó con su madre. Habiendo obtenido este favor, inscribió en el exvoto: «no se ha de admirar la magnitud de la tabla, sino lo divino, pues Cleo llevó cinco años un peso en el vientre hasta que durmió en el templo y el dios la puso sana» (cf. J. Leipold-W. Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento. II. Textos y documentos*, Madrid, 1975, p. 73).

El mundo de los dioses con poderes sanadores era muy extendido; era muy común acudir a un templo del dios sanador, dormir allí (*incuba-*

tio) y despertar sanado, como en el caso de Cleo. Era también posible atraer los poderes de la divinidad mediante ciertas prácticas de carácter mágico, sincretista, que sumaban tradiciones de todo el Mediterráneo y que producían epifanías mágicas. Así lo recoge un papiro del siglo III que actualmente se encuentra en el British Museum:

Coge un lagarto del campo y déjalo que se muera metido en aceite de lilas. Luego graba una imagen de Asclepio en un anillo de acero procedente de un grillo y mételo en el aceite de lila. Cuando necesites una epifanía, toma el anillo y muéstralo a la Osa Mayor, pronunciando siete veces la fórmula: «*Menofrí*, tú que estás sentado entre los querubines, envíame al verdadero Asclepio sin ningún demon de error semejante a un dios». Luego lleva el incensario al lugar donde vayas a dormir y quema tres granos de incienso y mueve el anillo alrededor del humo del incienso diciendo siete veces la fórmula: «*Chauaps oaeiaps oais Lisifta*: Señor Asclepio, muéstrate»; y ponte el anillo en el dedo índice de la mano derecha (Leipold-Grundmann, *El mundo del Nuevo Testamento*, p. 75).

Además de los dioses sanadores, existían hombres sanadores, taumaturgos o exorcistas (llamados *Theios Aner*), tanto en el mundo pagano como en el judío, que tenían el poder de curar o de expulsar demonios, haciendo de intermediarios entre la divinidad y las personas necesitadas. Así, por ejemplo, encontramos a Apolonio de Tiana, del siglo I, de quien Filóstrato (*Vita Apollonii* 4,20.45) cuenta algún exorcismo y la revivificación de una joven:

Apolonio discutía sobre el modo de hacer las libaciones y decía que no había que beber directamente de la copa que se usaba para la libación, sino que había que conservarla pura e intacta para los dioses. Estaba presente un joven elegante, cuya fama de disoluto era tal que había sido objeto de canciones populares. Se reía de cosas que a nadie producían risa, lloraba por lo que a nadie entristecía, hablaba y canta-

ba para sí mismo. La gente creía que todo se debía a la edad o al efecto de la bebida. Cuando Apolonio pidió que se usara para la libación un vaso provisto de asas y que se bebiera del contenido sin tocar el vaso, el joven gritó con una risa estridente e insolente. Apolonio le miró y le dijo: «No eres tú el que me insulta de ese modo, sino el demonio que te incita sin que tú lo sepas». El joven, en efecto, estaba poseído y no lo sabía. En cuanto Apolonio lo miró fijamente, el espíritu empezó a lanzar rugidos de miedo y de furor, iguales que los de un condenado a la tortura, y juraba que dejaría libre al joven y no entraría más en ningún otro hombre. Pero Apolonio le dirigió la palabra en tono airado, como un amo a un esclavo ladino, vicioso y grosero, y le ordenó que diera un signo de su partida. «Haré caer aquella estatua», dijo, indicando una de las estatuas del pórtico en el que transcurría la escena. La estatua, efectivamente, comenzó a moverse lentamente hasta que cayó. Enseguida, el joven se frotaba los ojos como si se acabara de despertar [...] y adoptó un aspecto modesto [...]. Pues ya no se mostraba licencioso, ni miraba fija y locamente a su alrededor, sino que volvió a su propio yo [...] y abandonó sus trajes delicados, sus vestiduras veraniegas y el lujo de su forma de vida sibarita; se enamoró de la austeridad de los filósofos, se puso el manto de estos y, despojándose de su viejo yo, en lo sucesivo tomó la vida de Apolonio como modelo de la suya.

Entre los taumaturgos judíos, destacan Hanina ben Dosa, también del siglo I, de quien el Talmud de Babilonia cuenta varios hechos milagrosos, como una curación a distancia (*Berakot*, 34b), o Honi el trazador de círculos, del siglo I a.C., que tenía una gran habilidad para hacer llover (cf. Misná, *Taanit* 3,8). Su poder residía en el carisma, en la autoridad que la divinidad les había concedido.

También existían los magos, que no eran propiamente intermediarios de la fuerza divina; no eran carismáticos, sino concededores de las propiedades de ciertos elementos naturales. Su capacidad residía en el co-

nocimiento de los diferentes eslabones de la «cadena del ser»; es decir, de cómo la manipulación de ciertos elementos naturales producía efectos que terminaban por afectar al enfermo; un ejemplo era un tal Eleazar, según cuenta el historiador Flavio Josefo (*Antigüedades* VIII, 46-49). Por último, existía una práctica muy extendida: la adivinación. Bien a través de la astrología o mediante los oráculos de los dioses, algunas personas interpretaban las estrellas, las vísceras u otros elementos naturales (además de las revelaciones de los dioses) para anticipar el futuro. Era, en resumidas cuentas, un mundo abigarrado y complejo.

2. Las sanaciones de Jesús

El sistema de salud en tiempo de Jesús tenía tres sectores: el popular, en el que se incluyen la familia y aquellas personas más allegadas al enfermo; el profesional, al que pertenecían los médicos; y el étnico, en el que podía haber un variado tipo de sanadores. Generalmente, cuando se producía algún síntoma asociado a una enfermedad, el primer sector (popular) era quien actuaba; si este no podía se recurría a uno de los otros dos (profesional o étnico). En cualquier caso, el concepto de enfermedad (y por tanto de sanación) varía respecto al occidental. Así, el sistema de salud moderno concibe la enfermedad como una disfunción del organismo del enfermo y la curación como una recuperación de su funcionalidad física. Sin embargo, en el mundo antiguo de Jesús, la enfermedad era una disfunción física, sociocultural y religiosa (todo unido) y la curación era la recuperación de la funcionalidad física, sociocultural y religiosa del enfermo.

La salud y la enfermedad tenían más relación con lo que una persona del siglo XXI llamaría su consideración social; recordamos que se trata de una sociedad colectivista, como hemos dicho en el capítulo 1. Todo aquello que le hacía descender su consideración y valoración social,

lo que le hacía perder «su lugar», podía ser interpretado como enfermedad. La antropología cultural explica este proceso como una pérdida de significado del entramado físico, sociocultural y religioso; algo de su entorno (familiar, social, religioso, etc.) altera el equilibrio en el que se encontraba y provoca cambios que afectan tanto a su cuerpo (físico), como a sus relaciones (social), a sus valores (cultural), a su relación con Dios (religioso). Así pues, las alteraciones en el entorno social o en la valoración religiosa de una persona pueden producir efectos físicos en su cuerpo y, viceversa, los desequilibrios físicos de su cuerpo pueden producir cambios y alteraciones en las relaciones sociales y en la valoración religiosa de esa persona. La curación, de acuerdo a esto, busca intervenir e invertir ese proceso de enfermedad. Si redujéramos la enfermedad solo al desequilibrio físico, dejaríamos de lado la mayor parte del problema, y, por tanto, su solución.

Pongamos un ejemplo. Las mujeres eran especiales víctimas en este sistema, puesto que estaban sujetas a las interpretaciones dominantes (masculinas) de la dolencia, la disfunción y la normalidad. Elisa Estévez ha mostrado recientemente las estrechas relaciones entre las dolencias físicas y su valoración social:

La construcción del espacio corporal de las mujeres, anclada en los conceptos socioculturales imperantes del período helenístico-romano, gira en torno a sus órganos reproductores, a los que se adjudican características cuyas bases empíricas son discutibles. El mayor desarrollo de los pechos femeninos y el hecho de que almacenen la leche para alimentar a la criatura recién nacida, junto con la realidad mensualmente constatada del fluir de la sangre menstrual, sirven para adjudicarle una naturaleza fría y húmeda que acumulan en exceso. La movilidad de su útero causa graves trastornos a su cuerpo si no mantiene relaciones sexuales continuadas y si no da a luz, función esencial del cuerpo femenino. Pero lo importante son los juicios de valor que

se adjudican a estas características: debido a ellas, las mujeres son inferiores, irracionales, inestables e incapaces de controlarse por sí mismas, algo que se percibe con más nitidez cuando se comparan los datos con los elementos que caracterizan al varón. Ellos son secos y calientes y, por consiguiente, racionales, dotados de capacidad para autocontrolarse, superiores y más perfectos (E. Estévez, *El poder de una mujer creyente*, Verbo Divino, Estella 2003, p. 234).

Es difícil distinguir, si una mujer se rebela contra la identidad maternal que el entorno le adjudica, si se trata de una disfunción física o social, puesto que, como vemos, van unidas. La renuncia al matrimonio y a la maternidad, hecho exclusivamente social, tiene en la cultura de Jesús una lectura y explicación física: como su cuerpo está hecho para la maternidad, esta renuncia generará un sinfín de dolencias porque altera el equilibrio (cualquier dolencia podrá ser interpretada desde esta clave). Es un ejemplo de las consecuencias físicas de las disfunciones sociales. En sentido inverso, una mujer con una disfunción física que no le permita desarrollar plenamente su maternidad, será considerada disfuncional para la sociedad, y será marginada. En ambos casos queda afectada su valoración cultural y religiosa.

De acuerdo a este panorama, cada tipo de sanador interviene sobre un elemento diferente de esa cadena. Así, el taumaturgo interviene en el entorno social y religioso del enfermo para que tenga un efecto sobre el cuerpo físico; el mago o el médico, por su parte, intervienen sobre el cuerpo físico para que tenga efectos en su entorno social y religioso. En cualquier caso se trata de recuperar el equilibrio de todo el entramado físico, sociocultural y religioso: devolver al enfermo a «su lugar». Todo ello da cuenta de que la enfermedad es un acontecimiento público que funciona socialmente a base de etiquetas, por lo que la curación debe ser también pública. La interpretación de las causas y efectos es una cuestión fundamental; por eso, por ejemplo, en el Levítico se le

atribuye al sacerdote la autoridad de interpretar ciertos signos como lepra o eccemas (cf. Lv 13,2; 14,2). La sanción de la enfermedad y su curación son una cuestión de interpretación; una persona puede tener dolencias que no son interpretadas como enfermedad y, por tanto, puede mantener el equilibrio de su vida social y religiosa; por el contrario, una persona puede no tener ninguna dolencia, pero ser sancionada como enferma y alterar así los equilibrios en los que vive. El sanador en tiempos de Jesús debía tener en cuenta todo el sistema si quería ser un sanador con autoridad reconocida.

Las curaciones de Jesús en las fuentes que conservamos presuponen este contexto sociocultural y, lógicamente, no lo explicitan. En algunos pasajes, Jesús aparece interviniendo como un mago (cf. Mc 7,31-37; 8,22-26), aunque son pasajes que no tienen paralelos y es probable que no sean históricos. Lo que no plantea ninguna duda es que en todos los textos de curación de Jesús el acento está puesto en la fe del enfermo que reconoce en Jesús la autoridad necesaria para intervenir sobre los desequilibrios que se han producido en su vida física, socialcultural y religiosa. Y eso es lo que hace Jesús. Veámoslo en el ejemplo de la mujer con flujo de sangre tal como aparece en Mc 5,25-34 (y paralelos).

El relato, aunque está sin duda retocado por la tradición y por la mano del evangelista, recoge en esencia la práctica sanadora de Jesús y, sobre todo, su significado. No nos interesa aquí reconstruir la práctica de Jesús (puesto que no queremos repetir mimética, mecánicamente sus curaciones), sino recuperar el sentido que tenía para él y sus destinatarios; eso es lo que nos presenta este relato de curación. Se trata de una mujer cuya situación corporal (flujo de sangre) la excluye de su vida social y la infravalora desde el punto de vista religioso. Esta mujer está dentro de un entramado físico, sociocultural y religioso, en el que el desequilibrio físico provoca unas alteraciones en cadena que afectan profundamente a su lugar social y a su valoración teológica. Así se declaraba en el libro

del Levítico: «Cuando una mujer tenga flujo de sangre durante muchos días, fuera del tiempo de sus reglas o cuando sus reglas se prolonguen, quedará impura mientras dure su flujo, como en los días del flujo menstrual» (Lv 15,25); la misma idea se repetirá después en la Misná (tratado *Kelim* 1-3). Esto suponía la exclusión de la mujer en cuestión y la imposibilidad de que cualquiera se acercase ella («mantendréis alejados a los israelitas de sus impurezas para que no mueran por contaminar con ellas mi morada, que está en medio de ellos»; Lv 15,31).

Este relato de curación deja en evidencia la estrecha relación entre el cuerpo físico y su lugar social (junto con su valoración cultural y religiosa), pero sin confundirlos. De hecho, mientras que la sanación física acontece muy pronto en el relato (Mc 5,29), las consecuencias sociales y teológicas llegan bastante más tarde (Mc 5,34). Si la curación fuese una cuestión meramente física (una disfunción orgánica), tras la solución del problema el relato podía haber concluido; sin embargo, la mayor parte del mismo se detiene en mostrar cómo Jesús ofrece una sanación total (que incluye su lugar social y su valoración teológica). El punto clave es la fe de la mujer en la autoridad de Jesús: esa confianza en Jesús será lo que opere el cambio. ¿Cómo acontece esta curación de acuerdo al modelo de salud que hemos visto?

En este caso, el origen de la enfermedad había sido una disfunción orgánica que había causado una exclusión social, una pérdida de la significatividad social y una valoración religiosa negativa de la mujer: estaba impura. Sin embargo, la disfunción orgánica había sido valorada de acuerdo a unos valores y modelos religiosos de pureza, por lo que podríamos decir igualmente que el origen de su enfermedad es el sistema religioso de pureza que había dado un significado religioso negativo a una disfunción física y así había llevado a la mujer a la exclusión. Lo que en un origen había sido probablemente un modo de protegerse el grupo ante las disfunciones reproductoras que podían acarrear pro-

blemas de continuidad grupal, había terminado siendo un modo de exclusión injusta. La llegada de Jesús, primero, permite a la mujer romper ese círculo vicioso de causas y efectos simultáneos, eliminando un eslabón de esa cadena e impidiendo así el proceso de la enfermedad (integral); segundo, invierte los mecanismos de la enfermedad para operar la curación (integral).

La mujer inicia el proceso de curación rompiendo las barreras sociales y su exclusión (Mc 5,27). Lo que le permite romper este eslabón de la cadena es su fe en Jesús, en su poder y autoridad, que le ha permitido cambiar el significado de su dolencia: el flujo de sangre no tiene por qué ser valorado negativamente y, por tanto, no tiene por qué ser motivo de exclusión. Esa confianza en la autoridad de Jesús y el mismo poder de Jesús logran que el síntoma físico desaparezca (o sea irrelevante); sin embargo, la curación todavía no ha acontecido del todo, porque, aunque «la fuente de su sangre se secaa y sintiera que su cuerpo quedaba sano» (Mc 5,29), no ha sido pública. Jesús la declara «curada» y «salvada», lo que inmediatamente cambia su estatus social y religioso: ahora es «hija» (Mc 5,34). La fe de la mujer en el poder de Jesús y la declaración de este han reinterpretado la situación de la mujer y han invertido su proceso de enfermedad para devolverle a la sociedad con un estatus mayor. Jesús recupera el equilibrio supuestamente alterado del entorno de la mujer; pero, al hacerlo, altera para siempre los criterios de ese equilibrio, cambiando la valoración de su exclusión por la de filiación.

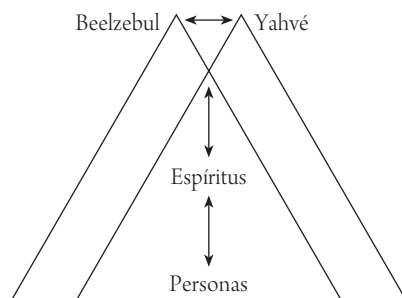
Como conclusión de este punto, podemos decir que las sanaciones de Jesús tienen una estrecha relación con el reino de Dios. Con ellas, Jesús establece unas nuevas formas de relacionarse con Dios y entre las personas; son un signo de la acogida de Dios de aquellos excluidos precisamente por quienes se atribuyen una función intermediaria con Dios. Jesús se presenta como único intermediario entre las personas y Dios y muestra el rostro de un Dios que no acepta aquellas exclusio-

nes y que ofrece una relación cara a cara con todos, especialmente con quienes eran considerados menos dignos de Dios. La recuperación del equilibrio que propicia la sanación abre a una nueva realidad: la de Jesús, la de Dios.

3. Los exorcismos de Jesús

A Jesús, como hemos dicho, lo conocían probablemente como exorcista; además de la multiplicidad de los testimonios, está el criterio de dificultad que hemos mencionado antes, su progresiva disminución en la tradición, su diferencia con la práctica del contexto judío y el hecho de que incluso los oponentes de Jesús nunca le negaran esa cualidad (sino hacerlo en nombre de Dios). La cuestión importante no es, por tanto, su historicidad, sino su significado. No es suficiente (ni quizá acertado) traducir los exorcismos en estados alterados de conciencia; es necesario, igual que en el caso de las curaciones de Jesús, comprenderlo en el marco de un modelo cultural propio que los explique.

El mundo de los espíritus, quizá lejano para una persona del siglo XXI, podemos representarlo en este gráfico.



La vida de las personas padecía la influencia de «seres intermedios», espíritus, que actuaban e intervenían en el día a día; aquellos cambios inesperados o inexplicables en la vida, como enfermedades, desgracias, azar, algunos comportamientos, etc., es decir, todo aquello que escapaba del control humano, podía ser interpretado como intervención de un espíritu. La pregunta no era, pues, ¿por qué (me) pasa esto?, sino ¿quién (me) ha hecho esto? De acuerdo al esquema mostrado, era fundamental aclarar si el espíritu en cuestión estaba bajo el dominio de Yahvé o de Beelzebul, puesto que sus ámbitos de poder estaban en continua batalla (las fuerzas del bien y del mal); es una visión dualista y apocalíptica de la historia.

De acuerdo a este modelo de la realidad, el «poseído/a» es aquella persona cuya conducta es desviada o anormal, cuya situación (comportamiento, síntomas) no puede ser explicado sino por influencia de espíritus. En este momento debían intervenir las autoridades religiosas del grupo para resolver la pregunta sobre el origen de la posesión. Se trata de un acto público y el consenso es fundamental para que se llegue a una respuesta y, así, a una solución. Si la autoridad religiosa, con el consenso general, sentencia que el espíritu es «bueno», se sigue, por ejemplo, que Dios envía una prueba al poseído para que la supere; si es «malo», el poseído necesita un exorcismo para librarse del espíritu (y así todo el grupo). Por tanto, el momento clave es el de la declaración del origen de la posesión; aquí es donde podemos captar el trasfondo sociopolítico del exorcismo (religión y política, como habíamos visto, son inseparables en la cultura de Jesús).

Los estudios sobre los exorcismos han mostrado que en aquellas sociedades en las que prevalece una fuerte presión pública (pueblos dominados, situaciones de fuerte injusticia y desigualdad, cambios profundos en las estructuras sociales, etc.), existe una tendencia a la posesión en los varones, mientras que en aquellas sociedades en las

que prevalece una fuerte presión doméstica (culturas patriarcales, fuerte segregación de sexos, etc.), existe una tendencia a la posesión en las mujeres. Lo que está en juego son las fuerzas de control social y de protesta; los poderosos (autoridades político-religiosas) son los que establecen y explican cómo son (y deben ser) las cosas, mientras que los dominados tienen sus propios mecanismos de protesta, de escape, subterfugios para evitar o mitigar el poder de control de los poderosos. La posesión (y los comportamientos desviados asociados) funciona como uno de esos mecanismos de escape que permite liberar parte de la tensión generada por el sistema sociorreligioso sobre los individuos y, así, estabilizar el sistema; es una forma socialmente aceptada de liberar esa presión. La declaración del origen de la posesión es otro mecanismo de control de las autoridades para intervenir, mediante la declaración del origen, en los posibles efectos del comportamiento desviado del poseído. Unos y otros mantenían de este modo el precario equilibrio en el sistema sociorreligioso.

En la Palestina de Jesús, tanto la presión pública como la doméstica era grande; la dominación romana por una parte y el sistema patriarcal por otro, hacían que tanto varones como mujeres liberasen mediante la posesión parte de esa doble presión. Sin embargo, el exorcismo (la liberación de la posesión) aparece en escena desde el margen: el exorcista no pertenece al sistema de control ni es un dirigente; su presencia amenaza la estabilidad del sistema. La liberación de la posesión por parte de Jesús tiene, en este contexto, un doble sentido político y religioso. En primer lugar, Jesús acoge al poseído (cf. Mc 3,20-30; 5,1-20; 7,24-30; 9,14-29; etc.) y lo libera; pero no lo hace anulando su protesta e incorporando al poseído a su antigua situación (que provocaría más posesiones), sino cambiando radicalmente las circunstancias y condiciones en las que vive. Es lo que se puede ver en los textos que acabamos de citar: al geraseno y a su pueblo los libra de la «legión»

(clara alusión a las tropas romanas), es decir, del exceso de presión pública; a la hija de la mujer sirio-fenicia y al niño epiléptico los libra de la presión doméstica (en ambos casos los protagonistas que demuestran su fe son los padres, los verdaderos transformados). Jesús, al librar a unos y otros de sus posesiones, está alterando el sistema sociorreligioso, está declarando sus injusticias, transformándolo.

Y en segundo lugar, los exorcismos de Jesús tienen un explícito significado religioso, según declara el mismo Jesús: «Si expulso los demonios por el dedo de Dios es que ha llegado a vosotros el reino de Dios» (Lc 11,20). Lo más importante de todo lo anterior es que Jesús hace esto como signo del reino de Dios: Yahvé está en guerra con Beelzebul y está ganando; sus exorcismos tienen un claro mensaje apocalíptico: revelan como Dios está venciendo al mal, a todo lo que oprime a las personas; ha comenzado el inicio de una nueva era en la que Dios hará que todos, especialmente los que han sufrido injustamente, tengan una vida plena.

Por tanto, los exorcismos de Jesús, probablemente la característica de Jesús más aceptada por la gente que le seguía u oía, tienen un doble sentido político y doméstico. Dios está tomando parte en la historia y en la vida de todos aquellos oyentes de Jesús, y eso tiene una repercusión directa en sus vidas; Dios rechaza de plano las injusticias, las opresiones (políticas y domésticas) y crea nuevas condiciones para que sus hijos e hijas vivan la vida que se merecen. Jesús actúa «por el dedo de Dios», con su autoridad, investido del mismo poder de Dios, el que ha recibido en el bautismo; el poder de Jesús viene directamente de Dios y está avalado por él. La actuación de Jesús, por tanto, tiene una doble dimensión: histórica, por cuanto crea nuevas condiciones que hacen que todos, especialmente quienes están excluidos por el sistema sociorreligioso, tengan la posibilidad de una vida plena; y cósmica, porque su actuación es signo de la victoria de Dios sobre Beelzebul y el

mismo Jesús está venciendo al mal y a sus fuerzas haciendo que su fuerza y su poder inicien la transformación de toda la creación de acuerdo al plan querido por Dios: su Reino.

La única condición que Jesús exige para que el poder de Dios con el que actúa vaya construyendo el reino de Dios es creer en él; creer que Jesús es el «dedo de Dios», que actúa por su Espíritu, y que sus acciones (curaciones y exorcismos) son el signo y anticipo de ese reino de Dios pleno que llegará más tarde. Sin esta condición resulta imposible que Jesús actúe. Así aparece con claridad en las fuentes: «Y no podía hacer allí ningún milagro [...] se asombraba de su falta de fe» (Mc 6,5-6); «el que blasfeme contra el Espíritu Santo no tendrá perdón nunca [...] porque decía: “Está poseído por un espíritu impuro”» (Mc 3,30). Sin fe, es decir, el reconocimiento de la autoridad de Jesús, la que le concede Dios mediante su Espíritu, ni Jesús puede actuar, ni el reino de Dios puede crecer.

4. Las comidas de Jesús

Otro de los datos sobre Jesús que difícilmente se inventarían sus discípulos tras la Pascua es el insulto que le lanzan a Jesús sus oponentes: «Ahí tenéis a un comilón y borracho, amigo de recaudadores y pecadores» (Mt 11,19; Lc 7,34). Este texto ofrece dos datos que resultan significativos: en primer lugar, la identificación de Jesús con alguien que frecuenta comidas públicas o es invitado con frecuencia a casa de otros (o se presenta sin invitación...); y, en segundo lugar, que en esas comidas compartían mesa con Jesús, con mucha frecuencia, personas catalogadas como pecadores por sus contemporáneos (recaudadores, prostitutas, gente de mala reputación, etc.). Comidas y excluidos son dos elementos que parecen ir juntos en la práctica de Jesús; así parecen confirmarlo otros textos similares (cf. Mc 2,15-17.18-22 y par.; Mc

6,8-10 y par.; Mc 7,1-2 y par.), sobre todo de la tradición lucana, que son probablemente textos elaborados por el evangelista, pero que resultan históricamente plausibles (Lc 7,36-50; 10,7; 11,37-54; 14,1-6.12-14.15-24; 19,1-10, etc.).

Lo que Jesús está proponiendo es una revalorización de la hospitalidad, de la comensalidad y de la relación con Dios. Parece que uno de los motivos más importantes que provocaron el calificativo de «comilón y borracho» es la frecuencia con la que Jesús participaba en algunas comidas, quizá incluso sin invitación, como él mismo pide que hagan sus discípulos (cf. Mc 6,7-11; Mt 9,35; 10,1-14; Lc 9,1-6; 10,1-16), imitando su práctica. La hospitalidad, tradicionalmente, se mostraba especialmente en la acogida del inesperado, del extraño, como en el caso de la bienvenida de Abraham a los tres extraños (cf. Gn 18). La llegada de huéspedes no invitados podía ser un signo de acogida de la divinidad y bendición, como el mismo Jesús subraya en Mc 14,3-9 (cf. Lc 7,36-50; Jn 12,1-8). Jesús elogia a quienes le reciben sin esperarle porque creen que es una buena noticia su llegada; y elogia a quienes reciben a los excluidos, porque de ese modo ponen en práctica la tradición de la acogida del huésped como signo de la acogida de Dios.

Las comidas en el contexto judío de Jesús tenían como función delimitar las fronteras del grupo, definir la identidad de los participantes estableciendo límites sobre las personas con quienes se puede comer o no; los paganos, pecadores públicos, impíos, impuros, etc. estaban excluidos en las comidas de quienes se consideraban religiosos y creyentes fieles en Yahvé. Las comidas de Jesús con los que quedaban excluidos por algunas tradiciones religiosas estaban redefiniendo esas fronteras. Estas comidas, por tanto, son un modo de presentar el reino de Dios como una comida en la que los excluidos tienen un lugar, y su presencia, además, puede traer bendiciones de Dios, como en el caso de Jesús (cf. Lc 19,9; Mt 21,31).

Parece pues una práctica coherente con el estilo de vida de Jesús: vivir aquellos valores que enseña y predica. Si el reino de Dios está llegando y este reino es la liberación de las estructuras socioreligiosas injustas, tal como lo percibimos en las curaciones y exorcismos, las comidas vendrían a ser el signo de las nuevas estructuras alternativas, inclusivas, que expresan el mensaje de Jesús y en las que nadie que ha sido previamente excluido por razones religiosas tiene, en principio, vetada su entrada, sino que está especialmente invitado. Esta práctica de Jesús debió de provocar, por su simbolismo, un gran rechazo por parte de las autoridades religiosas, que veían en esta costumbre de Jesús un modo de llevar a la práctica su renovación del judaísmo desde dentro, alternativamente a la religión institucionalizada, alterando los valores y estructuras que habían servido hasta entonces para la vida religiosa.

5. La autoestigmatización de Jesús

Las curaciones, exorcismos y comidas de Jesús parecen apuntar que el lugar socioreligioso de Jesús era el margen y esto le hizo cargar con una etiqueta estigmatizante. Jesús parece no solo asumir consciente y voluntariamente este estigma, sino que en algunos momentos parece intensificarlo. Es como si estos rasgos estigmatizantes fuesen la elección de Jesús para vivir y transmitir el mensaje del reino de Dios.

Este estilo de vida de Jesús, marcado por el estigma voluntario, coincide con lo que algunos sociólogos han descrito como *autoestigmatización*, que, según la sociología de la desviación, es un proceso por el que un carismático trata de asumir un estigma social y reevaluarlo positivamente para construir una alternativa a una situación negativa. Si bien el fenómeno de la estigmatización es un mecanismo que toda sociedad organizada utiliza para defender sus propias fronteras y mantener el or-

den social, los individuos o colectivos estigmatizados no siempre son un peligro real; incluso pueden llegar a tener un enorme potencial positivo. De hecho, los mecanismos de estigmatización esconden un complejo conjunto de intereses de unos determinados sectores sociales, los mejor situados, que desarrollan una serie de estrategias por las que etiquetan, estigmatizan y, por tanto, desvían efectivamente a individuos o grupos que tienen una serie de características que los diferencian del resto. Esto produce en los individuos o grupos estigmatizados una serie de consecuencias: la marginación y la segregación.

Jesús aparece sociológicamente como un carismático que está proponiendo la inversión de la situación de estigmatización a través de la asimilación e intensificación de las etiquetas negativas. Jesús eligió un modo de vida marcado por una serie de rasgos personales considerados desviados por sus contemporáneos (abandono de casa, familia y bienes, renuncia a fundar familia, vida de vagabundo, malas compañías, sin trabajo, presencia de indigente, etc.) y pronunció unos dichos (como hemos visto en el capítulo anterior) que sacudían el sistema de valores imperante y que lo identificaban como un desviado social.

Las ciencias sociales revelan que los valores culturales que están en juego en estos dichos son valores centrales en aquella sociedad. Su objetivo es generar una inversión simbólica de esos valores hegemónicos. Con ellos, Jesús va a provocar una crisis social; es decir, va a generar la necesidad de revisar el sentido y el significado de todos aquellos valores. Esto lo consigue atribuyéndoles un significado positivo con el fin de contrarrestar el efecto negativo que tienen sobre la persona desviada y permitir que esta se comprenda a sí misma y aquello que le hace ser desviado como verdadera posibilidad de una realidad mejor.

Así, los dichos sobre la familia («Deja que los muertos entierren a sus muertos»; «El que no odia a su padre o madre no puede ser discípulo

mío; el que no odia a su hijo o hija no puede ser mi discípulo»; cf. Lc 9,60; 14,26) resultan verdaderamente insólitos. A todas luces parece una provocación de Jesús para sacudir al oyente; no se trata de un rechazo de la familia en sí, sino de las funciones que la familia ejerce como mecanismo de control de un sistema que sujeta a sus miembros a través de estos lazos familiares y que no les permite introducir la novedad de su mensaje. Jesús quiere, probablemente, que el oyente descubra la necesidad de nuevas estructuras que propicien una alternativa social y religiosa nueva que revise las categorías sociales para que reflejen a Dios Padre. Lo más llamativo es que Jesús, como en otros dichos y gestos, lo hace asumiendo para sí y para sus seguidores unos valores negativos, pero los presenta como algo deseable, que es avalado y querido por Dios.

Del mismo modo, a aquellos que ya portaban un estigma («El que no cargue con su cruz y me siga no puede ser discípulo mío»; cf. Lc 14,27), Jesús les invita no a desprenderse de él, sino a asumirlo e intensificarlo para poder neutralizar el control que la sociedad ejerce a través del etiquetamiento. Igualmente, a quienes se encuentran en una situación de grave humillación según los valores de aquella sociedad («Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto no le niegues la túnica»; cf. Mt 5,39-40), Jesús les pide también que intensifiquen los gestos humillantes, porque así despojan a los agentes de estigmatización de su dominio y su poder.

En determinado momento de su vida, ante la pregunta de uno que quiere seguir a Jesús, este le dice: «Las zorras tienes guaridas, y las aves del cielo nidos; pero el Hijo del hombre no tiene donde reclinar la cabeza» (cf. Lc 9,58). Y en el discurso de envío a los discípulos a la misión, Jesús les da una serie de directrices que resultan verdaderamente chocantes según las convenciones sociales. Jesús les dice así: «Mirad que os envío como corderos en medio de lobos. No llevéis bolsa, ni alforja, ni sandalias. Y no saludéis a nadie por el camino. En la casa en

que entréis, decid primero: “Paz a esta casa” [...]. Permaneced en la misma casa, comed y bebed lo que tengan, porque el obrero merece su salario» (cf. Lc 10,3-5.7). La prohibición de llevar provisiones y sandalias los hacía totalmente dependientes de los demás, hasta para las necesidades más básicas; Jesús y sus discípulos parecían vagabundos y holgazanes, desprovistos de honor. La negativa al saludo, por el contrario, los presentaba por encima de las jerarquías sociales que exigían al inferior el saludo al superior como un modo de reconocimiento de su honor. Son, pues, los últimos, pero con la dignidad de los primeros.

Todo ello pretende provocar una crisis social en torno a los valores más importantes mediante la inversión simbólica del sentido de tales etiquetas y estigmas. Paralelamente, Jesús propicia la creación de una alternativa social mediante la desapropiación de las ataduras sociales, mediante un cambio de identidad, el desprendimiento de un pasado y la aceptación de un futuro mejor posible.

De este modo, Jesús, basándose en su propia experiencia religiosa, presenta el proyecto de Dios como un reino que se realizará en su plenitud en el futuro y esto le hace invertir unas situaciones de extrema necesidad («Bienaventurados los pobres, porque vuestro es el reino de Dios; bienaventurados los que tenéis hambre ahora, porque seréis saciados; bienaventurados los que ahora lloráis, porque reiréis»; cf. Lc 6,20-22). La pobreza, el hambre y el llanto eran, en algunas tradiciones del Antiguo Testamento, signos de la desgracia, del abandono de Dios, y estaban estrechamente ligados a la exclusión (Eclo 13,20-24; Dt 28,47-48; Am 5,16; Is 3,26; cf. también Platón, *Leges* XI, 936bc). Sin embargo, Jesús las propone como puertas para entrar en sus situaciones opuestas: reino de Dios, saciedad, risa. Es decir, presenta como fuente de felicidad aquellas situaciones que son consideradas desgraciadas y, por lo tanto, invierte la escala de valores sobre la que se basa la clasificación de personas. Esta subversión provoca primero perpleji-

dad, pero también una crisis de valores que obliga a un replanteamiento teórico de los principios sobre los que se sostiene la estratificación social. La esperanza de una inversión de estas situaciones de necesidad es un revulsivo que Jesús utiliza para comenzar a realizar aquello que se espera para el futuro; de este modo se hace realidad desde el momento de su proclamación.

Además, Jesús busca una revisión de las atribuciones sociales, de las etiquetas, pidiendo comportamientos absolutamente chocantes («Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan para que seáis hijos de vuestro Padre del Cielo»; cf. Lc 6,27). Este dicho y la actitud que propone constituyen un menoscabo del honor de la persona que lo realiza, puesto que no responder a un desafío era considerado como un deshonor. Con él, Jesús busca alterar las clasificaciones sociales al pedir un comportamiento que margina socialmente a quien lo cumple; busca también una reflexión sobre la hostilidad social y sus consecuencias; y busca, en fin, mostrar que su alternativa, la del reino de Dios, es inclusiva y no busca la desintegración social, sino la alternativa del amor, la de Dios. Jesús fundamenta sus palabras en la «imitación» de Dios: Mt 5,45: «... para que seáis hijos de vuestro Padre...». Con este dicho, Jesús provoca, sin duda, perplejidad e incertidumbre sobre los valores sociales aceptados; pero, además, plantea profundas cuestiones sobre las etiquetas, las clasificaciones sociales y la imagen de Dios al pedir un comportamiento antagonista al predominante, pero que imita a Dios.

Estos datos nos hacen percibir la fuerza y el potencial de la experiencia religiosa para provocar comportamientos sociales alternativos. En el fondo de esta propuesta de Jesús, se descubre la experiencia de Dios como causa de la autoestigmatización de Jesús: Jesús vive y habla así porque Dios es así. Por lo tanto, sus dichos, su mensaje, sus hechos, su estrategia de autoestigmatización no son algo accesorio o casual; son

consecuencia directa de la experiencia religiosa de Jesús, del descubrimiento de un rostro de Dios que pretende renovar Israel desde la asunción positiva de algunos valores considerados negativos para, así, desenmascarar las malévolas estrategias de los poderosos, provocar una revisión de las etiquetas sociales, alterar las clasificaciones sociales con el fin de propiciar una alternativa que aún no existe pero ya apunta, ofrecer una posibilidad a aquellos que nunca la han tenido y, en fin, mostrar ese nuevo rostro de Dios a través de todo ello. El Dios de Jesús se descubre, sobre todo, en el modo de vivir de Jesús: Dios es como vive y habla Jesús.

Las relaciones de Jesús

CAPÍTULO 6

1. Las imprescindibles relaciones humanas

Ninguna persona, por extraordinaria que sea, puede llegar a serlo si carece de relaciones con otras personas. El ser humano se hace persona dentro de los diferentes grupos humanos donde nace y se desarrolla. La familia, la vecindad, la escuela, los amigos, la entidad política-simbólica más amplia a la que pertenezca, incluso los adversarios, todos tienen un papel importante en su socialización, en su desarrollo integral, y todos ellos, así como las personas concretas que en ellos se relacionan de formas diversas, son parte necesaria en el proceso de hacerse persona de cada uno.

Estos grupos donde cada persona nace y crece le procuran los elementos conceptuales necesarios para comprender y nombrar la realidad que le rodea y para comprenderse a sí misma, le proporcionan los instrumentos de todo tipo que necesita para proyectar y actuar, incluso aquellos que le permiten nombrar e interpretar la realidad de otra forma. Sin grupo social de algún tipo, el ser humano no podría ser, y menos ser humano.

No fue distinto en el caso de Jesús de Nazaret, aunque suele subrayarse poco esta dimensión esencial. El que iba a ser confesado, tras su muerte, como el Cristo, el Hijo de Dios y el Señor, necesitó de los demás para desarrollarse y llegar a ser quien fue, incluso para saber de la existencia de Dios y poder llegar a nombrarle de forma personal.

Las relaciones que estableció Jesús no fueron mero pretexto para mostrar su poder, y las personas que se relacionaron con él no solo fueron receptoras de su misión. Las relaciones que tejieron su existencia, incluida la relación con Dios, ayudaron a construirla, ejercieron diferentes efectos sobre Jesús, de ellas aprendió y desde ellas construyó su peculiaridad.

Vamos a examinar las relaciones de Jesús de Nazaret en varios apartados. No nos detendremos en el primer círculo de socialización como es la familia, con sus expectativas, su historia, o su forma de hacer suyas las tradiciones comunes de Israel que, con toda seguridad, tuvieron que pasar a Jesús, en forma de primera socialización. De ello ya se ha hablado. Tampoco se hablará de Juan Bautista, la persona con la que Jesús inicia su vida de compromiso público. Es obvio que, el optar por el movimiento suscitado por el Bautista, de entre todos los que existían en aquel momento, suponía una primera toma de posición en la escena político-religiosa de Israel. Posicionamiento que después Jesús matizó, precisamente debido a su trato con la gente y a la experiencia de la realidad con la que se iba encontrando. Jesús se abre a la experiencia de la realidad que le llega a través del trato con las personas y sus situaciones vitales, y eso le hace ir profundizando y matizando su posición y su compromiso. Incluso parece ser una experiencia profundamente unida a su experiencia de Dios.

Este capítulo tratará en primer lugar de quienes, de formas diversas, se mostraron partidarios de Jesús, con mayor o menor cercanía, de forma

anónima o no. En segundo lugar, se tendrá en cuenta a sus adversarios y enemigos.

2. La gente que escuchaba a Jesús: los destinatarios del Reino

Jesús despierta entusiasmo entre la multitud. Era capaz de captar los anhelos y las necesidades más profundas, darles voz y forma en un horizonte de posibilidad. Pero además, la autoridad que irradiaba nacía no de la institución o la herencia, sino de su persona y de su experiencia religiosa, lo que hacía que la gente lo siguiera, confiara en él, y comenzara a experimentar la verdad de lo que se les anunciaba. Todas estas son algunas características que permiten hablar de él como un personaje carismático.

En aquella situación de crisis sociopolítica y religiosa que se vivía en Palestina, era mucha la gente campesina que buscaba una salida. Como se ha visto en el capítulo dedicado al contexto, ya se habían producido, en diversas ocasiones, movimientos de gente, sobre todo campesinas, que iban detrás de algún personaje o protestaban por algún incidente. Habían acudido donde el Bautista, y ahora salían a encontrarse con Jesús (Mc 3,7-12; 3,20; 4,1s; 6,34; Lc 6,20; 7,24; Jn 6,5.14; 7,48). En él encontraban la expresión de sus anhelos y una respuesta, al menos en primicias, a su esperanza en la intervención definitiva de Dios a favor de su pueblo.

La gente salía al encuentro de Jesús, le escuchaba, le llevaba sus enfermos; algunos se dejaban transformar por su mensaje, otros le interpretaban desde sus esquemas y esperanzas mesiánicas tradicionales, y ante todo ello Jesús tuvo que aprender a discernir. Jesús aprendió también de la gente y con la gente; viendo sus necesidades y anhelos, fue encon-

trando su camino, incluso profundizando su experiencia de Dios. Esa respuesta positiva y entusiasta de la gente se dio sobre todo en Galilea, aunque se ha discutido mucho si ese entusiasmo fue continuo o sufrió una crisis. Aunque, sin duda, no encontró en Judea y en Jerusalén un eco y una acogida como en Galilea, no puede decirse que fuera nula. Es evidente en los evangelios que también en Jerusalén y sus alrededores encontró apoyos. Era precisamente ese eco popular lo que hizo que fuera considerado peligroso por las autoridades político-religiosas.

La imagen que normalmente se tiene de la gente, del pueblo llano, en la pasión de Jesús, es la de una masa que cambia y le abandona, manejada hábilmente por quienes deseaban la muerte de Jesús (Mc 14,1-2; 15,6-14; Mt 26,3-4; 27,20); sin embargo, es muy posible que esto se deba más bien a las tendencias teológicas de las fuentes y que la realidad histórica fuera más matizada. Mateo acentúa la responsabilidad de esta gente en la muerte de Jesús (Mt 27,25), lo que deja ver la situación de confrontación que vivía la comunidad mateana; una acentuación que es evidente en el *Evangelio de Pedro* (4,10-5,17). Por su parte, Lucas tiende a exculparles mediante sutiles pinceladas como el poner a las mujeres lamentándose por la muerte de Jesús (Lc 23,13ss); por su parte, Juan no menciona al pueblo en la Pasión.

Una de las escenas donde «la gente» tiene mayor protagonismo es –además de en la entrada de Jesús en Jerusalén– en la elección que deben hacer entre Jesús y Barrabás como destinatarios de la amnistía pascual de Pilato. La historicidad de esta costumbre es muy discutida y, por tanto, también la historicidad de la elección del bandido por parte del pueblo. Ahora bien, con toda probabilidad, lo que esa perícopa está reflejando en forma de relato es una actitud ante Jesús por parte de un grupo de gente. De ser ese el caso, habría que diferenciar, probablemente, entre: por una parte, los campesinos de Galilea que llegan con Jesús a Jerusalén y algunos habitantes de Jerusalén y sus alrededor-

res que parecen simpatizar con él y cuya reacción podría haber sido la causa del temor de prender a Jesús en plena Pascua; y por otra, gente de Jerusalén que pudo sentirse atacada en el gesto simbólico de Jesús contra el Templo y en sus críticas respecto al sistema cultural. No hay que olvidar que Jerusalén era la ciudad del Templo y que gran parte del modo de vida de la ciudad y de sus habitantes giraba en torno a él.

Además de la gente que le escucha u oye hablar de él, a Jesús le rodeaba un grupo más cercano de gente que compartía de forma más estrecha su vida y su misión.

3. Jesús y sus seguidores

La iconografía cristiana tradicional presenta a Jesús de Nazaret rodeado de un grupo de doce varones, los llamados *apóstoles*. Sin embargo, los relatos evangélicos dejan ver que la realidad histórica fue un poco más compleja.

Cuando Jesús aparece por primera vez en los evangelios, está solo, y así se dirige al encuentro del movimiento de Juan Bautista. Después de aceptar su propuesta de bautismo y estar con él probablemente durante un tiempo, comienza una nueva etapa en la que se rodea de un grupo de gente e inicia su propio camino, que tendrá una orientación bastante diferente de la de Juan Bautista; en lugar de centrarse en el juicio inminente, Jesús comienza a proclamar la llegada del reino de Dios.

El grupo que se forma en torno suyo presenta unas características peculiares. Se les ha dado el nombre de *discípulos* porque ese es uno de los términos que aparece en los evangelios para denominarlos; sin embargo, su relación con Jesús no cumplía totalmente las características habitua-

les en las relaciones entre maestros y discípulos. Esta relación fue subrayándose con el tiempo, como demuestra la progresión del número de veces que aparece el término en cada uno de los cuatro evangelios. La relación entre Jesús y sus seguidores tenía unas características especiales que nacían de la peculiaridad de la figura de Jesús, considerado como profeta a la vez que como rabí, dos instituciones que reunían seguidores, aunque con características diferentes, en torno a una figura.

En el caso de los maestros de la Ley, eran los discípulos quienes elegían el maestro con el que aprender la Ley hasta llegar a alcanzar ellos mismos la cualificación necesaria para llegar a ser, a su vez, maestros, momento en el que pasaban a independizarse. Ese aprendizaje transcurría en la escuela, y su relación con el maestro no era puramente contractual, puesto que también conllevaba un grado de adhesión personal que muchas veces implicaba el servicio; no había mujeres entre los discípulos de un maestro de la Ley, pues la Ley no se enseñaba a las mujeres; si se hacía –como de hecho sucedía a veces–, debía hacerse en privado.

Por su parte, el seguimiento en el movimiento profético suponía una relación más estrecha y personal, con una menor institucionalización, como correspondía a la dimensión carismática propia del fenómeno. El ejemplo típico sería el de Elías y Eliseo (1 Re 19,19-21), sobre el que Lucas interpretó y plasmó el discipulado suscitado en torno a Jesús (Lc 9,61-62).

Podría decirse que entre los maestros de la Ley y sus discípulos predominaba el elemento de aprendizaje, mientras que entre los movimientos proféticos lo que unía al profeta y a sus discípulos era la vida vivida de una manera característica y la misión que el momento requería. Para referirse a la relación entre profeta y discípulos, Flavio Josefo utiliza el verbo *seguir* (*epesthai*) al desierto o al Jordán (*Antigüedades* XX,167.197); pero también utiliza una vez (*Antigüedades* XX, 188) otro verbo que también significa «seguir» (*akolouthein*), que es el que se utiliza para el seguimiento de Jesús en los evangelios.

Los relatos de vocación

Los relatos evangélicos narran de forma estereotipada el encuentro de Jesús con algunas personas a las que él llama a seguirle. Se denominan «relatos de vocación» y los hay de varios tipos, aunque todos ellos son formas estilizadas de un fenómeno mucho más complejo en el que se adivinan diferentes modos de ingreso en el grupo de Jesús y en su seguimiento. Esta variedad de relatos evangélicos, cuya elaboración teológica con fines pedagógico-comunitarios es evidente, muestran que el fenómeno del seguimiento de Jesús fue complejo y que, muy posiblemente, las formas en que este se inició fueron múltiples y diversas. Por lo que se ve en los evangelios, junto al llamamiento por parte de Jesús (Mc 1,16-20, Mt 4,18-22 y Lc 5,1-11; Mc 2,13-14; Mt 9,9 y Lc 5,27-28), debieron darse, con gran probabilidad, otros casos de personas que tomaron la iniciativa de unirse a su movimiento de forma voluntaria (Mt 8,18-22; Lc 9,57-60): algunos después de haber escuchado su mensaje; otros tras ser sanados por él (Mc 10,46-52; Mt 20,29-34; Lc 18,35-43; Lc 8,1-3); y es muy posible que, en una sociedad colectivista como era aquella, las redes familiares (Jn 1,40-42.45-46), laborales o de vecindad fueran un medio muy importante de conocimiento y anejió al movimiento. De ahí la presencia en el entorno del movimiento de Jesús de parejas de hermanos e incluso de alguna figura materna, como es el caso de la madre de los hijos de Zebedeo.

Características del discipulado

Los evangelios definen el discipulado como «seguimiento» (*akolouthèò*), que parece ser, como ya se ha visto, uno de los términos técnicos utilizados en aquel momento para definirlo. Pero ¿qué implica este seguir a Jesús?; ¿simplemente seguían a Jesús para aprender, como hacían los discípulos de un rabí, aunque sin una sede estable de enseñanza?; ¿qué contenido tiene el término «discípulo» aplicado a quienes rodeaban y

seguían a Jesús? La utilización de este término puede colorear la imagen de los seguidores de Jesús en una dirección muy concreta, centrada excesivamente en la enseñanza de Jesús. Pero está claro, por los relatos evangélicos, que los discípulos de Jesús eran algo más que meros *talmidim* (aprendices de rabí que memorizaban las enseñanzas y aprendían la Ley); los discípulos de Jesús iban con él y le acompañaban en la proclamación de la llegada del Reino, compartían la vida, la precariedad del camino y la estigmatización a las que eran sometidos por parte de quienes sentían atacadas o criticadas sus formas de vida y de piedad.

En palabras de Theissen, los discípulos comparten con Jesús tres características: la condición marginal asumida voluntariamente y presentada como un contravalor (autoestigmatización); el carisma de Jesús: su misión y sus poderes exorcizadores; la promesa de tener un puesto decisivo en el nuevo Israel escatológico (Mt 19,28; Lc 22,30). Estas son características que parecen responder mejor al seguimiento en el movimiento profético.

El grupo de los Doce

El relato evangélico dice que Jesús, de entre sus discípulos, «hizo Doce» para que estuviesen con él y para enviarlos a predicar y a tener poder para echar demonios» (Mc 3,14-15). La mayoría de los exégetas piensa que este es un dato antiguo que se remonta al Jesús histórico, y además parece que estaba establecido con fuerza en el recuerdo, más el número que los nombres concretos, a juzgar por las variaciones (mínimas) en los evangelios y fuera de ellos (1 Cor 15,5; Ap 21,14). También es cierto que su importancia parece disminuir con el paso del tiempo, cuando cambia la situación de la comunidad postpascual. En Hch 1,21-26, después de la traición de Judas y antes de recibir el Espíritu Santo que les constituiría en nuevo Israel, los discípulos de Jesús eligen a uno, precisamente de entre los que habían andado con ellos

desde el comienzo, para recomponer el grupo de Doce. Pero este grupo deja de ser nombrado una vez la fe en Jesucristo se abre a los gentiles por mediación de Pablo. Este último aspecto nos ayuda a entender el significado del gesto de Jesús en relación con los Doce. El significado de este grupo de Doce es claramente simbólico y va más allá de su exactitud numérica. La reunión del pueblo de Israel, representado en sus doce tribus, era uno de los signos de la llegada del tiempo escatológico. Esta es una idea que aparece en diferentes textos y tradiciones judías (Eclo 44,23; 1Q Rollo de Guerra 2,1-3 [la cita es del Rollo de la Guerra de los escritos de Qumrán]; 2 Bar 4-5; Eclo 36; 48,10; 2 Mac 2,18; Salmos de Salomón 17,28-3; Testamento Moisés 3,4; 4,9; *Misná*, Sanedrín 13,10; Ap 21,12).

La composición por parte de Jesús de un grupo de Doce fue, por tanto, un gesto simbólico, al estilo de los que solían hacer los profetas y de los realizados por él mismo en otras ocasiones (por ejemplo, el gesto en el Templo, cuando derribó los puestos de los que vendían lo necesario para el culto; la última cena, con el pan y el vino, etc.). La región de Palestina, en aquel momento, vivía con fuerza las esperanzas escatológicas, y la reunión de Israel, simbolizada en sus Doce tribus, era un signo esperado como comienzo del tiempo final de salvación. Los que escuchaban a Jesús debieron entender muy bien lo que Jesús quería decir cuando «hizo un grupo de Doce»: el tiempo final y definitivo, el tiempo escatológico, había llegado, estaban en él, la salvación de Dios estaba entrando. Los Doce no son constituidos como un cuerpo dirigente, sino como un símbolo. Representaban –ante los que escuchaban a Jesús– el pueblo de las doce tribus restaurado y, con ello, el anuncio de la llegada del tiempo escatológico.

Cuando se habla de los Doce, normalmente se les añade el calificativo de *apóstoles*, y, sin embargo, la unión de estos dos términos en una expresión única aparece muy pocas veces en los evangelios. Se hace sobre

todo en la obra lucana, donde se proyecta en vida de Jesús una realidad posterior procedente de las comunidades posteriores, donde *apóstol* designaba, como el mismo nombre indica, a los enviados por ellas a fundar otras comunidades o visitar las existentes. Pablo defiende vivamente su condición de apóstol (1 Cor 9,1ss; 2 Cor 11,5-12,13) y menciona a otros que también son llamados apóstoles, entre ellos a una mujer: Junia (Rom 16,7). Es evidente que Pablo muestra una idea de lo que significa ser apóstol muy diferente a la que se encuentra en la obra lucana (Hch 1,21-26), donde las condiciones para serlo son más restrictivas. El autor proyecta en el inicio su ideal de comunidad y un ideal de dirigente para los cristianos de tercera generación.

También había mujeres entre los seguidores más cercanos de Jesús

Hasta hace relativamente poco, los autores no hablaban de las mujeres en torno a Jesús si no era para mencionar a aquellas que habían sido curadas o perdonadas. Desde luego nada se decía de su cualidad de discípulas. Hoy, en los manuales, comienza a dedicarse al menos un apartado a discutir el tema de si fueron realmente discípulas o si su relación con Jesús y el grupo de discípulos (varones) fue tan solo de ayuda económica y logística, como parece decirse en Lc 8,2-3. Un hecho que, se dice, estaría en consonancia con las expectativas de lo que permitía el contexto sociocultural en el que se movió Jesús y con los propios esquemas mentales de los varones de aquella época y lugar.

Es cierto que los llamados relatos de vocación se centran, todos ellos, en personajes masculinos y también que, exceptuando Lc 8,1-3, las mujeres que tienen nombre y aparecen más cerca de Jesús solamente son mencionadas al final de los relatos evangélicos, en el momento de la crucifixión y de la sepultura de Jesús. Sin embargo, no se subraya suficientemente la importancia de estos pasajes: el que estén situados en

el relato de la Pasión –que contiene tradiciones muy antiguas procedentes de la comunidad de Jerusalén– y los términos utilizados para caracterizar a estas mujeres.

Los tres sinópticos, con algunas variaciones propias de su interés teológico, mencionan a un grupo de mujeres que estaban siendo testigos de la crucifixión de Jesús y las caracterizan como aquellas que seguían y servían a Jesús cuando estaba en Galilea (Mc 15,40-41; Mt 27,41; Lc 23,49).

Aunque algunos autores han tratado de quitar importancia al verbo *seguir* (*akolouthein*), diciendo que, en este caso concreto, se trataba de un mero seguimiento físico, la mayoría piensa que el término griego empleado para designar este seguimiento es un término técnico, máxime cuando las escenas están cargadas de significado teológico.

Por su parte, el verbo *servir* (*diakonein*) también es propio del discipulado. De hecho, aparece en boca del mismo Jesús, que lo pide como actitud y comportamiento propio de los discípulos: «quien quiera llegar a ser grande entre vosotros que sea el servidor de todos» (Mc 10,43-44; Mt 20,24-28; Lc 22,24-27). Sin embargo, Lc 8,1-3 difumina el significado discipular de este verbo al separarlo del verbo *seguir* y al añadirle la especificación «con sus bienes», un término griego que hace referencia a las posesiones y que aparece muchas veces en el libro de Hechos. Es muy probable que este evangelista, como hace en otras ocasiones, esté leyendo el pasado desde el presente y esté proyectando en las mujeres que siguen a Jesús la imagen de las mujeres ricas que ejercían de «patronas» de la comunidad, proponiendo así un modelo de ser discípulas a las mujeres de su tiempo.

Se puede mantener, por tanto, que las mujeres que son testigos de la crucifixión son presentadas como discípulas de Jesús, ya en Galilea, que le acompañaron en su visita a Jerusalén como lo hicieron los varones del grupo. Hay un dato que apoya este hecho, y es que, como en el caso de los Do-

ce, diferentes fuentes han conservado listas con los nombres de estas mujeres, aunque, también como allí, estas listas muestren algunas variaciones (Mc 15,40.47; 16,1; Mt 27,56.61; 28,1; Lc 8,2-3; 24,10; Jn 19,25; 20,1).

Algunos autores han discutido la plausibilidad contextual del seguimiento de Jesús por parte de unas mujeres, pues se aduce que los rabinos no admitían mujeres como discípulas y que no era posible que, en una sociedad como aquella, unas mujeres se movieran itinerantes con un grupo de hombres a los que no les unían lazos familiares. Sin embargo hay varios aspectos que no se tienen en cuenta. Jesús no encaja en la imagen tradicional del rabí, sino que se adecúa más con la imagen del profeta. Esa identidad influye también en sus seguidores, que deben ser considerados desde la relación que esa figura supone. Jesús reunió en torno a sí un movimiento campesino con elementos carismáticos que asumía valores y comportamientos contraculturales, como hemos visto en el capítulo anterior. No se puede pensar que los campesinos tuvieran los mismos estándares de conducta que la nobleza o los funcionarios, y mucho menos en el momento de crisis económica y desarraigo generalizado que vivía Palestina. Es muy probable, además, que algunas de ellas estuvieran relacionadas, mediante lazos de parentesco, con algunos de los varones que seguían a Jesús y que otras hubieran experimentado la sanación por parte de Jesús; unas y otras encontraron en Jesús y su mensaje un profeta digno de ser seguido. También ellas compartían las expectativas escatológicas comunes.

Todo esto suscita un tema que ha sido tratado en los últimos años con resultados y posiciones diferentes: el de los círculos de seguidores de Jesús.

Formas de seguir a Jesús

Theissen propuso hace ya unos años (1978) que entre los seguidores de Jesús podían distinguirse dos círculos concéntricos a los que etiquetó y definió: 1) *los carismáticos radicales itinerantes*, que iban

siempre con él acompañándole en su misión a través del territorio; personas que habían dejado sus casas y trabajos, sus familias y posesiones, asumiendo un estilo de vida radical de pobreza y desenraizamiento voluntarios; 2) *los simpatizantes sedentarios*, que permanecían en sus casas sin «dar el paso» de abandonar familias y posesiones, pero que daban hospitalidad a los carismáticos radicales itinerantes; sus hogares constituían lugares de acogida y aprovisionamiento en los viajes del primer grupo.

Esta teoría ha tenido mucho éxito y ha conformado la visión del movimiento de Jesús en las últimas décadas, sin que apenas se hayan contestado sus presupuestos. Sin embargo, no todos los autores están de acuerdo con esta división, pues la posición de Theissen es un poco restrictiva y fuerza un tanto los datos en categorías demasiado sistemáticas y quizá un poco anacrónicas en su referente valorativo, como ya hemos apuntado en capítulos anteriores.

Una de las críticas recibidas fue la que le hizo Richard A. Horsley. Este autor piensa que Jesús deseaba cambiar los valores de las comunidades campesinas. Otros autores como Rafael Aguirre también han matizado esta posición de Theissen, precisando que la inmensa mayoría de la población campesina vivía en un nivel de subsistencia y que el desarraigo era un fenómeno bastante extendido. Jesús, como figura carismática, recogió los anhelos y esperanzas de una amplia mayoría y les dio voz y un horizonte. Su pretensión no parece haber sido el desarraigo por el desarraigo, o que todos fueran desarraigados, sino el anuncio de que la salvación definitiva estaba llegando y que la presencia humanizadora de Dios ya había comenzado a hacerse presente y debía transformar las relaciones sociales, extendiendo la solidaridad y la lealtad, que tradicionalmente se debía solo a la familia, a todos los demás, y concretándola en actitudes como la solidaridad generalizada. Esto suponía una actitud y un horizonte que lleva a en-

tender la itinerancia como un elemento funcional, como un medio para otros fines más importantes.

Se puede pensar, por tanto, que Jesús encontró eco popular y acogida en sus desplazamientos; que tuvo un grupo de seguidores y colaboradores más cercanos con los que se desplazaba por las aldeas proclamando la llegada del reino de Dios, sanando y expulsando malos espíritus, pero es también muy posible que no siempre fueran todos ellos.

4. Los adversarios

Jesús tuvo enemigos. Su enseñanza, su posición crítica respecto a algunas enseñanzas, actuaciones e instituciones suscitaron adversarios e incluso enemigos.

Se ha tratado de hacer a Jesús un judío tan conforme con el judaísmo del tiempo que no se entiende por qué lo mataron, pues no es lógico, como se ha dicho, que lo mataran solo por predicar el amor a los enemigos. Algo en su mensaje y en su actitud debió molestar a las autoridades hasta el extremo de decidir eliminarlo. Como se ha visto, su posición ante ciertas aplicaciones de la Ley, su crítica ante la estructura familiar patriarcal, su denuncia de ciertos abusos y prácticas de las elites políticas y religiosas, y, sobre todo, su crítica ante el Templo y su sistema cultural que «secuestraba» a Yahvé, le produjeron muchos adversarios, algunos de los cuales pasaron a ser enemigos que planearon, y consiguieron, acabar con él.

Entre los grupos que tenían un protagonismo importante en su tiempo, tres de ellos pudieron considerarle un enemigo: los herodianos, la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, y el procurador romano. Los fariseos merecen una consideración aparte.

Los herodianos

Han quedado rastros en la tradición de la posición y la opinión que Jesús pudo tener de Herodes y su corte, así como de la posición de este hacia Jesús. Mt 11,2-11 tiene muchas probabilidades de contener una alusión crítica a Herodes, cuyas monedas llevaban acuñadas una caña.

Herodes Antipas había mandado encarcelar y matar a Juan Bautista, probablemente por las críticas que había hecho de él. Bajo el relato moralizante de Mc 6,17-29, parece estar la alusión a un hecho histórico controvertido. Antipas había despedido a su mujer, la hija de Aretas, rey de Nabatea, para casarse con Herodías, previamente divorciada de un hermanastro de Herodes. Esta acción acabó en una guerra con Aretas que fue un gran desastre para el pueblo. Probablemente, Juan Bautista fue crítico con la política de Herodes, y ello, además del peligro potencial que todo movimiento de masas entrañaba de cara a los romanos, hizo que este decidiera acabar con él. Herodes conocía la existencia de Jesús y su fama de profeta, y parece evidente que lo relacionaba con Juan Bautista, probablemente por su posición crítica y su fama de profeta (Mc 6,14-16). La tradición ha conservado una noticia que, aunque solo aparece en Lc, tiene todos los rasgos de historicidad, puesto que en ella los fariseos no aparecen como adversarios de Jesús, sino que muestran una cierta simpatía por él. En Lc 13,31-32, los fariseos avisan a Jesús de que Herodes le busca para matarle y le aconsejan que huya.

Herodes, además de verse criticado en su política y en su estilo de vida que tanta relación guardaba con ella, tenía que temer la repercusión que el movimiento suscitado por Jesús pudiera tener ante los romanos, de quienes era rey cliente y de los que dependía para seguir gobernando. Ya antes, varios personajes tenidos por profetas habían iniciado insurrecciones que acabaron en baños de sangre por la intervención de los romanos.

La aristocracia sacerdotal de Jerusalén

Herodes y su corte tenían buenas relaciones con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Se ayudaban mutuamente para defender sus intereses. La aristocracia de Jerusalén, en gran parte del partido saduceo, estaba compuesta por las familias más notables e influyentes de la ciudad, tanto de estirpe sacerdotal como laica. El Templo era el centro de sus intereses, sobre todo el de las familias sacerdotales.

El Templo y el culto eran, en aquel momento, la columna vertebral de la religión política judía y uno de los mayores símbolos de la identidad nacional. Juan Bautista ya se había mostrado crítico con la institución del Templo. De hecho, su bautismo pretendía ser un gesto «sacramental» para el perdón de los pecados, algo que oficialmente solo podía llevarse a cabo mediante el sistema cultural-sacrificial del Templo.

Jesús continuó esta línea crítica y la profundizó. Como veremos en otro capítulo más adelante, Jesús hace un gesto simbólico en el Templo (Mc 11,15-19; Mt 21,12-13.17; Lc 19,45-48; Jn 2,14-16) contra lo que era la columna vertebral del sistema religioso judío del momento. Un gesto que, como otros que hizo a lo largo de su vida –comer con excluidos, «hacer» un grupo de Doce, la cena de despedida–, parecía condensar su posición y enseñanza, y en este caso manifiesta una crítica radical sobre la adecuación del sistema cultural al fin pretendido.

Manifestar una crítica en el desierto, como había hecho Juan Bautista, no era lo mismo que hacerlo en la Ciudad Santa y en el mismo Templo. Dado el significado sociorreligioso y económico del Templo, así como el peligro que representaba cualquier episodio que pudiera encender un levantamiento que las fuerzas ocupantes romanas estaban siempre dispuestas a aplastar –como ya lo habían demostrado más de una vez–, hace comprensible que ese gesto fuera la gota que colmara el vaso y el detonante que llevó a esta nobleza sacerdotal jerosolimita-

na a acabar con Jesús, presentándolo ante el poder romano de forma que fuera condenado a muerte.

No hubo malentendido por parte de las autoridades religiosas y la nobleza laica de Jerusalén; todas ellas entendían que, además de la crítica al sistema cultural, el eco que Jesús había suscitado y el apoyo popular con el que parecía contar hacían de él un peligro para la nación y el estatus quo que habían logrado frente a los romanos. Estos ya habían intervenido varias veces para aplastar intentos de levantamiento y protestas populares y lo habían hecho a sangre y fuego. Las autoridades jerosolimitanas sabían que no dudarían en hacerlo de nuevo. Juan trasmite un dato a este respecto que tiene muchas probabilidades de ser histórico (Jn 11,47-54).

El poder romano, representado en el prefecto y el Ejército

Como se ha visto, desde el año 4 d.C, Judea era una zona gobernada directamente por los romanos en la figura de un prefecto que vivía en Cesarea Marítima y subía a Jerusalén para la Pascua debido al peligro de levantamientos y altercados que existía, dada la ingente cantidad de peregrinos que acudía a la ciudad y al ambiente de expectación escatológica que se vivía en aquellas fiestas.

Cuando Jesús proclama la llegada del reino de Dios, utiliza un símbolo y un lenguaje tomado del ámbito político, como hemos dicho en capítulos anteriores, propio de la religión política, y dirigido, por tanto, a configurar las relaciones sociales en su sentido más amplio. Afirmar que Dios es el único Señor cuyo reinado es inclusivo, y cuya paz no se hace a sangre y fuego, ni a costa de los más débiles, como sucedía con la Paz romana, es hacer una declaración política subversiva. Su enseñanza dejaba sin legitimidad teológica la política romana. Estas ideas eran peligrosamente

subversivas para Roma, y su representante tuvo que darse cuenta de que encerraban una fuerte carga antiimperial que deslegitimaba su política, su gobierno y su ideología y podía desembocar en un levantamiento. De hecho, el *titulus* de la cruz, que está redactado desde la perspectiva romana, apunta a un cargo político como causa de la pena capital. Los romanos no fueron un mero instrumento en manos de las autoridades judías.

Los fariseos

En este caso estamos hablando de adversarios, pero no en la medida en que parecen serlo en los evangelios. La razón es que estos últimos reflejan la situación conflictiva de controversias y enfrentamientos que vivieron las primeras comunidades después del 70. Tras el desastre de la primera guerra judía (70) y la destrucción del Templo y su sistema cultural, los fariseos comenzaron la recomposición del judaísmo configurándolo desde un modelo diferente que tenía como centro la Ley en lugar del Templo. Por su parte, los seguidores de Jesús proponían otra forma de entender el judaísmo, centrada en Jesús confesado como el Mesías prometido. Esta confesión era la clave hermenéutica para entender las Escrituras y reestructurar el judaísmo. Los enfrentamientos que se proyectan en época de Jesús son, en gran medida, los que se daban entre los seguidores de Jesús y los rabinos –sucesores de los fariseos y algunos otros elementos– por la identidad judía. Todos ellos trataban de reformular el judaísmo para una nueva época donde el Templo y su mundo simbólico y cultural habían sido destruidos. Esta relectura de la tradición judía es bastante evidente en los evangelios, sobre todo en los de Mateo y Juan.

Pero en la época de Jesús, los fariseos no eran tan poderosos ni tan decisiva su opinión. En general eran bien vistos por la gente, aunque se ha discutido la extensión de su influencia en Galilea y entre la inmensa mayoría del pueblo.

La experiencia religiosa de Jesús

CAPÍTULO 7

1. La experiencia religiosa

Comencemos señalando una serie de puntos que marcan el sentido, el enfoque y la importancia de este apartado.

a) No se puede entender en absoluto a Jesús sin tener en cuenta su honda y peculiar experiencia de Dios. Como aparece continuamente a lo largo de este libro, Jesús no es un maestro teórico, ni el promotor de una ideología, ni un mero itinerante que preste servicios sanadores. Su motivación última es la comunicación de la cercanía de Dios, que le es sugerida por la creación y por los acontecimientos históricos, y que él expresa con palabras, gestos y actitudes. No es exagerado afirmar que Jesús no es el exegeta de la Ley ni de textos sagrados, sino de Dios.

b) Ha habido toda una corriente que ha estudiado históricamente a Jesús sin apenas prestar atención a la experiencia religiosa. Puede deberse a una reacción contra estudios anteriores que hablaban de la experiencia religiosa de Jesús de forma romántica o con una piedad sin

fundamento y, sobre todo, de manera descontextualizada. También existe prevención, en principio muy justa, contra una teología que hablaba de la experiencia religiosa de Jesús, llegando hasta elucubrar sobre su conciencia, a partir de la naturaleza divina, metafísicamente entendida, que acababa arrollando y vaciando su humanidad.

Obviamente la experiencia religiosa está condicionada por diversos factores, desde psicológicos hasta sociales, pero tiene su propia autonomía y, sobre todo en la medida en que es auténtica, posee una indudable capacidad de innovación histórica.

c) No hay duda de que san Pablo poseía una intensísima experiencia religiosa, que refleja con frecuencia en sus cartas, en las cuales hay pasajes que dan a entender su dimensión mística y sus experiencias extraordinarias, descritas con fuerza autobiográfica (por ejemplo, 2 Cor 12,1-5). Pero los evangelios son unos relatos comparables con las biografías de la antigüedad, las cuales –a diferencia de las modernas– no se interesaban por los aspectos psicológicos del personaje. Aunque pueda parecer paradójico, la fe pascual, que en los evangelios se proyecta sobre la vida de Jesús, hace especialmente difícil, desde el punto de vista histórico, rastrear su itinerario religioso anterior a la Pascua. Otro dato, que se nos antoja importante, es que desconocemos prácticamente todo de Jesús hasta que con treinta años comenzó su breve «vida pública». Pero es evidente que ese período, del que nada sabemos, tuvo que ser religiosamente muy denso. Entonces fue fraguando su excepcional conciencia de Dios. ¿Qué experiencias tuvo? ¿Cómo adquirió su gran conocimiento de las Escrituras? ¿Cómo maduró la conciencia de su misión?

d) Por tanto, la experiencia religiosa de Jesús la captamos solo indirectamente, a través de lo que dijo e hizo a lo largo de toda su vida. Pero insistimos: no es una mera suposición o barrunto, sino una experiencia omnipresente, sin la cual la vida de Jesús resulta inexplicable. Sin em-

bargo, hay que tener muy en cuenta en este punto el carácter indirecto y fragmentario de los datos que poseemos. Es más que probable que Jesús tuviese experiencias místicas excepcionales y que los discípulos fuesen testigos de ellas. El momento del bautismo pudo muy bien ser ocasión de una experiencia especialmente decisiva e intensa, en la que Jesús tomó conciencia de su vinculación con Dios y de su misión. El episodio está muy teologizado, pero el uso del verbo *ver* –«vio el cielo abierto y al Espíritu que desciende sobre él»–, utilizado en otro lugar muy significativo –«veía a Satanás caer del cielo como un rayo» (Lc 10,18)–, puede estar sugiriendo las mencionadas experiencias místicas. Afirma Daniel Marguerat que «la convicción de que el reino de Dios irrumpe ya en el presente tiene su fuente en una experiencia que hoy llamaríamos mística». También detrás de los episodios de la transfiguración y de la oración en Getsemaní pueden hallarse experiencias de este tipo, que, por otra parte, fueron frecuentes en los orígenes del cristianismo.

En este mismo libro, al tratar de los acontecimientos pascales, se habla de las experiencias de trance, que también podría perfectamente haber conocido Jesús. Pero renunciamos a desarrollar un punto complejo e hipotético, aunque lo consideramos importante.

Este aspecto de la vida de Jesús es fundamental, pero su tratamiento va a ser relativamente breve, porque al estar atestiguado de forma indirecta en los evangelios, nos vamos a referir a rasgos que se tratan con más amplitud en otros lugares de este libro.

2. Dios como Padre

La teoría del conocido estudioso Joachim Jeremias permanece, en lo fundamental, válida. Afirma este autor que cuando Jesús invoca o desig-

na a Dios lo hace siempre con la palabra aramea *Abbá*, procedente del lenguaje infantil y que usaban los hijos para dirigirse a su padre también en la edad adulta. Esta teoría ha sido examinada una y otra vez, y –como decimos– mantiene su validez en lo fundamental. Hay, sin embargo, dos aspectos de los trabajos de Jeremías que son muy discutibles:

1) No se puede demostrar que el Jesús histórico distinguiese entre la paternidad divina que a él le correspondía –que sería única y excepcional– y la de las demás personas. Esta distinción está muy clara en la tradición, sobre todo en san Juan, pero no puede demostrarse que se encuentre en la tradición atribuible al Jesús histórico. Bien entendido que cuando decimos que no se puede demostrar, no estamos negándolo, sino reconociendo los límites de nuestro conocimiento histórico.

2) Tampoco se puede decir que Jesús fuese el único judío de su tiempo que usase la palabra *Abbá* para dirigirse a Dios, ni que fuese el primero en hacerlo. Lo que sí se puede afirmar es que nos encontramos con un rasgo característico de Jesús; que en ningún contemporáneo se encuentra un uso tan abundante de este vocablo; y esto, sin duda, nos lleva a algo muy peculiar de su experiencia religiosa. Y sus seguidores lo captaron desde el primer momento hasta el punto de que el *Abbá* arameo se conservaba en comunidades cristianas de habla griega (Gal 4,6; Rom 8,5), señal de que lo consideraban procedente de Jesús. Es notable que Jesús, que habla constantemente del reino de Dios, no llame nunca a Dios «rey» (esta designación solo se encuentra en los sinópticos en dichos redaccionales de Mateo).

Jesús considera a Dios como *Abbá*/Padre, pero un error frecuente ha sido interpretar este dato a la luz de las relaciones paternofiliales de nuestro mundo occidental (pensamos en el «papaíto», el padre-colega de sus hijos, en los hijos que discuten las órdenes del padre, en la emancipación de la autoridad paterna...). Es un caso más del etnocentrismo tan acendrado en la cultura occidental, exégesis bíblica incluida.

La relación entre padre e hijo era muy estrecha y tenía una función social clave en la cultura mediterránea antigua: era ella la que garantizaba el orden y la continuidad de la casa/familia, estructura social básica. Estamos en una cultura profundamente patriarcal, en la que esta relación tiene tres características: obediencia y fidelidad; imitación; confianza. No es nada difícil descubrir que son los rasgos que caracterizan la relación de Jesús con Dios.

Jesús quiere hacer siempre la voluntad de su Padre y considera que este es el primer deber de todos los humanos. A Dios, único Señor, hay que amarle con todo el corazón, con toda el alma, con toda la mente, con todas las fuerzas, lo que implica respeto, fidelidad y sumisión. Jesús asume con radicalidad el primer deber religioso de todo judío. Entiende que tiene una misión, que es una tarea encargada por Dios, su Padre. Como ya hemos dicho, el momento del bautismo puede muy bien ser una experiencia religiosa privilegiada en la que toma conciencia de la unción por el Espíritu, de su vinculación con el Padre y de su misión. En la oración, que practica con frecuencia, Jesús cultiva la unión con Dios tan especial que impregna toda su existencia.

Después del bautismo, todos los evangelios tienen el relato de las tentaciones en el desierto, sin duda una composición teológica, pero que está interpretando un dato muy real en la vida de Jesús: los intentos por separarle del camino señalado por el Padre y de llevarle por otros derroteros más obsequiosos con las imágenes populares del Mesías o de los poderosos (Mc 8,1-13; 8,27-33; 10,1-12; 12,13-17; Lc 11,16-29; 10,25-26; 22,28). La relación de Jesús con Dios como Padre está en la base de su vida y de su misión; y los textos enfatizan que permaneció siempre fiel a esta convicción, sobre todo en los momentos más duros de las pruebas.

La obediencia de Jesús a la voluntad de su Padre es el gran hilo conductor que va cambiando al hilo de los acontecimientos e implica una profundización en la experiencia religiosa de Jesús.

En aquella sociedad, el hijo tenía que continuar la tarea del padre. Tenía que imitarle, cultivar los mismos campos o proseguir su oficio, garantizar la pervivencia y el honor de la familia. La «imitación de Dios» era una clave de la espiritualidad judía, que Jesús subraya sobremedida. Como veremos, se trata de imitar a un Dios que es padre, amor desinteresado, misericordia: «Sed misericordiosos como vuestro Padre es misericordioso». El amor a los enemigos, precisamente porque es el más desinteresado y gratuito, es el que nos hace hijos de un Dios que hace salir su sol sobre malos y buenos, y hace llover sobre justos e injustos (Mt 5,41-48).

El hijo podía tener plena confianza en su padre. Todo lo del padre es del hijo (Lc 15,31). Por eso quien se sabe hijo de Dios afronta la vida con un talante especial. Lo que Jesús pide a los demás es lo que él vive con enorme fuerza y coherencia. No hay que acumular bienes terrestres ni obsesionarse por las cosas materiales; Dios es un padre que vela por sus hijos, no hay que temer ni al futuro ni a las dificultades y amenazas que puedan granjearnos el vivir los valores del Evangelio (Lc 6,25-34; 10,28-33). La cercanía del reinado de Dios es inseparable en Jesús de una sabiduría muy honda, que nace de sentir su existencia sostenida por el Dios creador, al que descubre en la naturaleza y que describe, con frecuencia, con sencillas y bellas palabras poéticas (Mt 6,25-34; 10,28-31).

Hemos dicho que la experiencia religiosa auténtica tiene una capacidad de innovación histórica. Quizá se puede decir que el Dios Padre de Jesús no reproduce, al menos en muchos momentos, los rasgos patriarcales de la paternidad tal como se entendía en su cultura. Nos limitamos a recordar la ya citada actitud del padre de la parábola que sale todos los días a esperar el regreso de hijo que ha dilapidado de mala forma su herencia y atentado contra el honor de la familia, y cuando vuelve no le pide cuentas, sino que le abre sus brazos, le llena de besos y le restituye plenamente en su rango de hijo como si nada hubiera pasado

(Lc 15). Ciertamente se nos describe un comportamiento desconcertante en un patriarca oriental. Se está, al menos, sugiriendo que en el grupo de seguidores de Jesús deben regir unos valores alternativos a los de su sociedad patriarcal. Volveremos enseguida sobre esta parábola.

3. Dios es amor y misericordia

Dios se acerca a los hombres con su Reino porque es misericordioso y ama gratuitamente. Juan Bautista anunciaba la venida próxima y justiciera de Dios. Jesús, por el contrario, acentúa el carácter de salvación y gracia del Dios que se acerca. Estamos, sin duda, en el corazón de la experiencia religiosa de Jesús, a través de la cual introdujo un fuerte conflicto con la idea de Dios preponderante en el judaísmo de su tiempo.

Dios busca la oveja perdida. No hace discriminación de personas. Es perdón gratuito. Jesús mismo trata con publicanos y pecadores, con máximo escándalo de los sectores judíos tenidos por más religiosos. En efecto, en aquella sociedad teocrática, «pecador» era una designación sociológica de personas que desempeñaban determinados oficios considerados impuros (pastores, recaudadores, teñidores o curtidores de pieles, etc.), que eran, por lo mismo, marginados, y con los que un fiel judío no podía tratar. Jesús transgrede reiteradamente estas convenciones y tabúes sociales. Es uno de los rasgos más claros de su comportamiento. Y ante las críticas y murmuraciones se justifica remitiéndose al corazón mismo de Dios, que él hace presente: «Yo actúo así porque Dios busca a la oveja perdida, se desvive por los pecadores, es amor gratuito».

Como hemos visto, Jesús habla de Dios, sobre todo, utilizando un procedimiento poético, interpelante, muy sugerente y, a la vez, neta-

mente popular: las parábolas. Son narraciones sencillas, extraídas de la vida cotidiana, pero que presentan un elemento sorprendente, que da que pensar. E inmediatamente se cae en la cuenta de que el juicio emitido sobre el relato parabólico, en realidad, interpreta e ilumina la situación vivida por el interlocutor. Propiamente hablando, las parábolas no son interpretadas, sino que son ellas las que interpretan la situación real. Con las parábolas se pretende interpelar al oyente y ofrecerle una nueva posibilidad de existencia abierta cuando el Dios de Jesús entra en su vida.

A los escribas y fariseos que murmuraban diciendo «este acoge a los pecadores y come con ellos» (Lc 15,2), Jesús les cuenta la parábola «del hijo pródigo», que, más propiamente, habría que llamar «del amor del padre». En efecto, lo que está en juego en ella es el amor misericordioso del Padre, que todos los días otea el horizonte y espera el regreso del hijo pródigo; que cuando este retorna no pregunta nada, corre a su encuentro, se echa a su cuello, le llena de besos, le viste con las mejores galas y organiza una gran fiesta para celebrarlo. Se nos describe un comportamiento inaudito en un viejo patriarca oriental: ahí reside el elemento sorprendente, que da que pensar, que nos pone en la pista del Dios de Jesús y de la originalidad de su actitud. Pero la parábola continúa con una segunda parte, en la que se pone un énfasis aun mayor. El hijo mayor, fiel a la Ley, se llena de santa indignación, no comprende el comportamiento del Padre y no quiere entrar a participar en el festejo. A él no se le había ofrecido una fiesta semejante, pese a que había servido fielmente al Padre y había cumplido todos sus preceptos. En su actitud se percibe la idea dominante en el judaísmo del tiempo sobre la recompensa por la observancia de la Ley, que incluye un desprecio por el considerado pecador: ni siquiera llama al hijo pródigo «mi hermano», sino que dice distante «ahora que ha venido *ese hijo tuyo*». Pero el Padre quiere que también el hijo mayor comprenda y participe de su ale-

gría: «convenía celebrar una fiesta y alegrarse, porque *este hermano tuyo* estaba muerto y ha vuelto a la vida».

El Dios de Jesús establece unas relaciones personales con el hombre basadas en su amor misericordioso, gratuito e inquebrantable. No es una relación fundamentada en los méritos que el hombre puede contabilizar cumpliendo la Ley. No: toda la iniciativa es de Dios para establecer una relación personal. De ahí la respuesta al hijo mayor: «Hijo, tú siempre estás conmigo y todo lo mío es tuyo».

En el mismo capítulo del evangelio de Lucas, presenta Jesús una parábola más sencilla para dar a conocer a este Dios misericordioso: la parábola de la oveja perdida (Lc 15,4-7). El pastor ama más a la oveja perdida precisamente porque se ha perdido. Se pone a buscarla sin preocuparse tanto de las demás, se desvive por ella, y, cuando la encuentra, se llena de una alegría que parece desproporcionada, mucho mayor que por las noventa y nueve cuyo reencuentro es obvio.

Es interesante la versión que de esta parábola da el *Evangelio de Tomás*, apócrifo del siglo II de tendencia gnóstica. Dice así: «El Reino se parece a un pastor que tenía cien ovejas. Se perdió una de ellas *que era la más gorda*. Él dejó las otras noventa y nueve y buscó a esta sola hasta encontrarla. Tras esa fatiga le dijo: te amo más que a las noventa y nueve». Esta versión trivializa radicalmente la novedad del Dios de Jesús. El *Evangelio de Tomás* permanece en una relación religiosa basada en el mérito: el pastor busca a la oveja perdida porque «era la más gorda». Para Jesús esta oveja es la más querida, no ya antes de perderse, sino por haberse perdido. Aquí radica el elemento conflictivo o provocativo de la parábola. La relación con Dios se basa en el amor gratuito y sorprendente de Dios.

Tan temprana tergiversación del *Evangelio de Tomás* no resulta extraña. En el fondo, nos cuesta creer en el amor infinito y gratuito de Dios.

El hombre busca seguridad y saber con precisión a qué atenerse y, para ello, quiere acumular méritos cumpliendo la Ley; ingenuamente pretende fundar su vida religiosa en sí mismo. Jesús rompe esta imagen de Dios. Con sus palabras y actitudes, anuncia a un Dios que sale al encuentro de los pecadores y marginados y nos invita a vivir con un talante radical de confianza y acogida de su amor, que nos precede y acompaña. Con toda precisión lo dice más tarde san Juan: «Dios es amor» (1 Jn 4,8-16). Para Jesús esta es una experiencia que vive con especial inmediatez y que expresa y transmite continuamente.

Hay otra parábola muy antigua, que nos resulta culturalmente muy lejana e, incluso, quizá desagradable a primera vista, pero que nos lleva al centro de la espiritualidad de Jesús. Es la parábola del siervo inútil (Lc 17,7-10). La espiritualidad judía de la época estaba basada en el cumplimiento estricto de la Ley. Su conocimiento exacto era, obviamente, requisito previo esencial. Pero esto era bastante complicado y, por tanto, inasequible al *'am ha'aretz*, al pueblo sencillo, que se encontraba así en inferioridad de condiciones, incluso respecto a la salvación. En la relación con Dios se interponía una Ley objetivada, cuyo cumplimiento minucioso proporcionaba méritos y podía dar la certeza de la salvación.

La parábola de Jesús sobre el siervo inútil es un ataque frontal contra esta espiritualidad y a favor del pueblo sencillo. El recurso a «un siervo», que puede resultar desagradable a nuestros oídos, es plenamente normal dada la situación del tiempo de Jesús. El siervo no tenía derecho jurídico a recompensa, pero su condición era muy benigna en Israel, ya que se establecía una relación personal con él en la casa, y con frecuencia era prácticamente un miembro de la familia. En varias parábolas, el siervo aparece en íntima vinculación con su señor. En cambio, la relación con el asalariado o jornalero era jurídica, mucho más externa y limitada en el tiempo: una vez se le pagaba la recompensa, el vínculo dejaba de existir. Pues bien, Jesús dice que ante Dios somos siervos (Lc

17,10). En esta parábola, el elemento sorprendente radica en que el fiel observante y devoto no puede reclamar recompensa alguna, lo cual pone en entredicho las concepciones judías predominantes del tiempo. Nuestra sujeción a Dios es total, como la de un siervo. Pero Jesús añade: esto constituye la personalización más sublime del hombre. La Ley pierde su carácter de hipóstasis que se interfiere entre Dios y el hombre. El hombre vuelve a estar en relación directa e inmediata con Dios. La Ley valdrá en cuanto su contenido exprese la voluntad de Dios y no por ser una instancia formalmente vinculante. En una relación personal no caben cálculos, ni se piensa en premios o recompensas. Se radicaliza la entrega personal a Dios y se destruye la observancia meramente jurídica de la Ley como garantía de salvación.

Otra parábola que aclara un aspecto esencial del Dios de Jesús es la del «siervo sin entrañas» (Mt 18,23-34). El punto central de la narración es la misericordia del rey, que perdona diez mil talentos, suma enorme, equivalente, poco más o menos, a los ingresos fiscales de un año del reino de Herodes. Pues bien, el rey lo perdona sin contrapartida alguna. El perdón es expresión eximia del amor. Y el perdón-amor de Dios es gratuito, supergeneroso, precede al nuestro y debe ser el fundamento de nuestro comportamiento con el prójimo: «Yo te perdoné toda aquella deuda [...]. ¿No debías tú compadecerte también de tu compañero del mismo modo que yo me compadecí de ti?» (Mt 18,32-33).

La experiencia religiosa de Jesús la expresa con singular profundidad Gustavo Gutiérrez cuando dice, con audacia teológica, que hay que «practicar a Dios». Porque hay que insistir en que para Jesús no se trata de cumplir una ley externa y objetiva. Hacer la voluntad de Dios, más que responder a Dios, es corresponder a Dios, hacerse afín a él y desarrollar su presencia. El creyente ama y perdona porque es amado y perdonado por Dios. Como ya hemos dicho, el amor a los enemigos, precisamente porque es el más gratuito y desinteresado, supone

la máxima identificación con Dios y, como hemos visto, es la cumbre de la moral de Jesús. Nace del corazón mismo de su experiencia de Dios. Por eso quien practica ese amor se hace hijo del Padre celestial, «que hace salir su sol sobre buenos y malos, y llover sobre justos e injustos» (Mt 5,45).

También hemos dicho anteriormente que en Jesús la misericordia es inseparable de la indignación. Y es que se descubre el contraste entre la realidad que nos rodea y el plan del Dios amor. El pobre y el marginado son la negación histórica de Dios. Descubrir a Dios en la solidaridad efectiva con el pobre surge de la entraña misma de la experiencia religiosa de Jesús. Lo hemos intentado mostrar al exponer su enseñanza.

Siempre los místicos –los hombres de la experiencia religiosa– luchan contra los ídolos. Su trayectoria vital es una purificación permanente de lo que Dios significa en su misma vida personal y, por supuesto, también en la social. Por otra parte, la crítica antiidolátrica es esencial en la espiritualidad bíblica. Pues bien, este es un elemento clave en la vida de Jesús. Considera que a Dios se oponen mucho más sus falsas imágenes que su negación pura. Decía Gerhard von Rad que «el hombre piadoso es quien corre más peligro de hacerse un Dios a su imagen». Jesús, que aparece siempre rodeado de gente y que no excluye a nadie, que acoge a pecadores y publicanos, sin embargo mantiene una polémica durísima con las autoridades religiosas. El conflicto mortal que esto desencadenó se examinará más tarde. Fijémonos ahora en algunos datos. Les dice que su religiosidad es una forma de ceguera, y su oración, hipocresía (Mt 6,5) y fuente de explotación (Mc 12,40); que usan a Dios como subterfugio para no hacer el bien debido al prójimo (Mc 7,9-13); que ponen la Ley por delante de los hombres (Mc 2,23-28); que utilizan el Templo para enriquecerse y legitimar la injusticia (Mc 11,15-17); que encubren bajo capa de religiosidad sus mezquindades y pecados (Mt 23,27); que se vanaglorian de su integridad reli-

giosa para despreciar a los demás (Lc 18,9-14); que se preocupan de los diezmos más insignificantes y se olvidan de la fe, de la misericordia y de la justicia (Lc 11,42). En otras palabras, Jesús les dice que el suyo no es el Dios de la vida, sino un ídolo de muerte. La crítica de Jesús se parece mucho a la que, con frecuencia, los profetas dirigían a los líderes de la religión establecida. Jesús, como los profetas, pero con una fuerza muy singular, habla con la valentía y lucidez que solo se explica por una profunda experiencia de Dios que denuncia sus manipulaciones ideológicas.

Después se examinarán los factores de diverso tipo que intervinieron en el conflicto de Jesús con las autoridades romanas y judías, pero ahora interesaba destacar el componente estrictamente teológico de este conflicto. Para Jesús está en cuestión el verdadero Dios, el Padre, el Dios amor y misericordia, frente a la religiosidad propugnada por las autoridades sacerdotales. Entre las muchas acusaciones que se dirigieron contra Jesús, la de blasfemo es plausible históricamente y es una reacción contra lo más profundo y vivencial de Jesús.

4. El Padre es Dios

Jon Sobrino dice que Dios se le ha manifestado a Jesús como Padre, pero el Padre se le ha manifestado como Dios.; y Rahner afirmaba que lo que propiamente dice el cristianismo es que el misterio sigue siendo misterio eternamente. Estos teólogos, que se caracterizan por hacer una teología que interpreta la experiencia espiritual del Jesús terrestre, describen genialmente lo que descubrimos históricamente en Jesús. En efecto, Dios es el Padre que ve en lo secreto, íntimo y cercano; pero es también el Padre que está en los cielos, el inmenso, trascendente y misterioso. Es el Dios del corazón y, a la vez, el Dios lejano. Decía

Isaías que es «el excelso y sublime [...] que está con el humillado y abatido» (57,15).

La conciencia de toda persona es esencialmente dinámica, y Jesús conoció una evolución de su relación con Dios y una penetración progresiva en su misterio. No tiene la misma experiencia de Dios cuando dice al principio de su vida, lleno de entusiasmo, «llega el reino de Dios», que cuando al final, en la oscuridad de Getsemaní, exclama «Abbá, Padre, tú lo puedes todo; aparta de mí esta copa, pero no sea lo que yo quiero sino lo que quieres tú» (Mc 14,36). Es claro que la escena de la oración del huerto no es histórica en sentido estricto, pero la frase citada constituye probablemente un recuerdo histórico relacionado con la muerte de Jesús. La relación paternofamiliar, tal como se entendía en aquel tiempo, suponía que el padre tiene que educar a su hijo con disciplina y el hijo tiene la obligación de soportar sus correcciones y castigos (Prov 3,11-12; cfr. el magnífico comentario de la Carta a los Hebreos 12,7-12).

Este es el escenario latente en Heb 5,7-11, texto de enorme audacia teológica. Jesús era Hijo, pero, a través de los sufrimientos, tuvo que aprender a obedecer y llegar así a ser Hijo perfecto del Padre. En la noche de Getsemaní, la libertad de Jesús se funde plenamente con la voluntad misteriosa de Dios. En el silencio de un Dios que calla, descubre Jesús lo que supone la alteridad radical de lo divino, su grandeza incognoscible, su amor enigmático.

También Jesús tuvo que experimentar y aceptar las impresionantes palabras de Isaías: «Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos, ni vuestros caminos son mis caminos, oráculo de Yahvé. Porque cuanto aventajan los cielos a la tierra, así aventajan mis caminos a los vuestros y mis pensamientos a los vuestros» (55,8-9). Dios es misterio porque no se manifiesta en el poder ni en lo sublime, sino en el amor y

en los últimos, porque subvierte las ideas que los hombres se hacen de Dios como poder y dominación. Dios se convierte en tentación para Jesús cuando se le presenta el reto del mesianismo glorioso. Dios es incógnita cuando no le da a conocer ni el día ni la hora de la venida del Reino. Dios es escándalo cuando se calla en la hora de la muerte en cruz.

En el capítulo 8 («El conflicto final de Jesús»), se estudia cómo afrontó Jesús su muerte, sin duda la prueba decisiva de su experiencia religiosa. Jesús aún la confianza en el Padre con la obediencia a Dios. Como dice Jon Sobrino, «el Padre sigue siendo Dios y Jesús le deja ser Dios». Dios es misterio santo e inmanipulable, que supera nuestros conceptos, nuestras instituciones, nuestras leyes y nuestras iglesias. A Dios le barruntamos, perseguimos sus huellas en la historia, pero no le poseemos. Jesús polemiza con quienes pretendían tener a Dios encerrado en sus tradiciones y nos enseña a vivir ante el misterio de Dios con actitud reverente, abiertos siempre a descubrir su voluntad en la vida y a aceptar sus caminos tantas veces insospechados.

El conflicto final de Jesús

CAPÍTULO 8

1. El conflicto en la vida de Jesús

Como ha podido apreciarse en varios de los capítulos anteriores, el conflicto estuvo presente en toda la vida de Jesús. Un hecho lógico si se tiene en cuenta la cualidad contracultural de muchas de sus posiciones. Sin embargo, la última vez que Jesús subió a Jerusalén, el conflicto con los jefes religiosos de su pueblo, en concreto con la aristocracia sacerdotal de Jerusalén, se agravó de tal manera que acabó en su ejecución. Entre los motivos de la decisión de matarle, parece haber tenido un peso decisivo el temor de la nobleza sacerdotal judía a una intervención armada de los romanos debido al eco popular y las expectativas escatológicas que Jesús suscitaba. Expectativas que ya otras veces habían provocado levantamientos de protesta. Jn 11,45-54 recoge una noticia que, a pesar de haber sufrido alguna reelaboración teológica por parte del evangelista, presenta un alto grado de historicidad, como reconocen la inmensa mayoría de los exegetas. Se trata del pasaje donde el sumo sacerdote de aquel año declara la pertinencia de que «muera un solo hombre antes de que perezca toda la nación» (Jn 11,45). Es evidente que las autoridades religiosas eran conscientes de

las posibles consecuencias de la enseñanza y la actuación de Jesús, según expresa la frase con que empieza la noticia: «todos creerán en él, vendrán los romanos y destruirán nuestro lugar santo y nuestra nación» (Jn 11,44); ellos sabían que ya había sucedido en otras ocasiones y que podía volver a suceder. Ahora bien, durante esa última semana de vida de Jesús, hubo un incidente que parece haber desencadenado y precipitado el final. Se trata del ataque al sistema cultural del Templo que parece haber implicado el gesto simbólico que Jesús realizó en él (Mc 11,18; Lc 19,47). Este gesto se convirtió en el catalizador de la oposición que parece haber existido contra él debido al peligro desestabilizador que se temía del movimiento suscitado a su alrededor y probablemente fue el motivo que precipitó su arresto y ejecución. Surge inmediatamente la pregunta por la acción realizada allí, su significado y su trascendencia.

2. El conflicto con el Templo y el gesto simbólico realizado en él como «punto de no retorno»

La importancia del Templo y su sistema cultural

El Templo y el culto eran, en aquel momento, la columna vertebral de la religión política judía y uno de los mayores símbolos de la identidad nacional. Era el lugar de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo y el de su futura llegada escatológica; lugar de peregrinación de todos los judíos, banco central donde se reunían los impuestos de medio siclo que todo judío adulto debía pagar, y también almacén donde se recogían los diezmos y las primicias de los fieles. Era el ámbito privilegiado del sistema cultural judío, desplegado en un ciclo anual de fiestas que recordaba los mayores acontecimientos de la historia político-

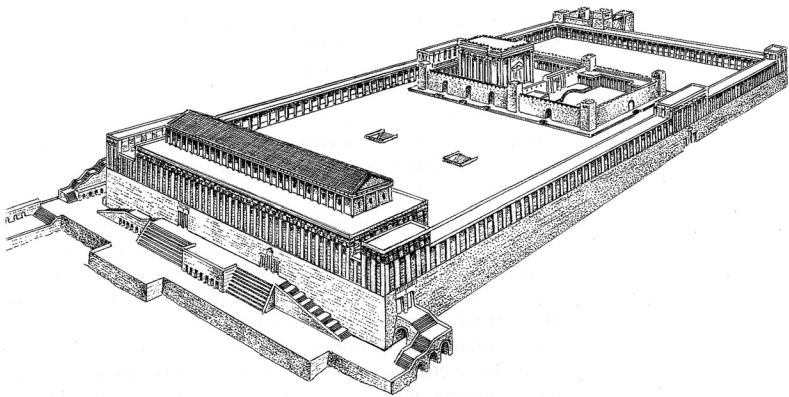
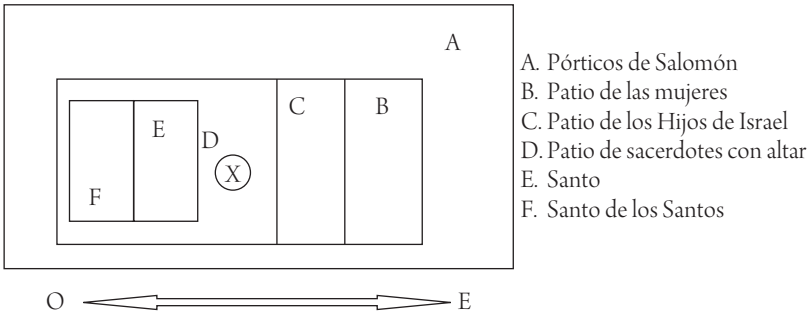
religiosa de Israel, y el lugar del culto expiatorio por el que se alcanzaba el perdón de Dios. Aunque algunas de las fiestas se desarrollaban también en la familia –la comida de Pascua o la celebración del sábado, así como la oración diaria–, el Templo había adquirido, a partir del destierro, un papel creciente en la vida religiosa y cultural de los judíos, sobre todo de los habitantes de Judea.

El sistema cultural del Templo giraba en torno a una concepción de la pureza que establecía grados de cercanía a Yahvé; es decir, ordenaba el espacio religioso en virtud de unas condiciones que no siempre dependían del individuo. La etnia (ser judío o gentil), el género, la estirpe, la integridad física o ciertas situaciones corporales reversibles eran algunos de los criterios que establecían el grado de pureza del individuo y con ello su lugar en el espacio sociorreligioso.

Esta clasificación y los criterios que la guiaban quedaban plasmados en la arquitectura del inmenso edificio del Templo que había reconstruido y agrandado Herodes el Grande. Estaba formado por una gran explanada (A) rodeada de pórticos (los pórticos de Salomón), en cuyo centro se elevaba una plataforma separada por una balaustrada donde había carteles en hebreo, griego y latín advirtiendo de que estaba prohibido, bajo pena de muerte, el acceso al interior a todo aquel que no fuera judío. Sobre la plataforma se elevaba el Templo propiamente dicho, y, en él, lo primero que encontraba el visitante era el patio de las mujeres (B), separado por una puerta y varios escalones del patio de los hijos de Israel (C), el lugar de los varones judíos que no eran sacerdotes ni levitas; después se pasaba al patio de los sacerdotes (D), donde solo podían permanecer sacerdotes y levitas. En él se encontraba el altar (X) de los sacrificios y otro edificio desde donde, después de un pequeño vestíbulo, se accedía al Santo (E), donde estaban el candelabro y la mesa con los panes de la presencia, y al que solamente podían acceder los sacerdotes de turno; tras este, por último, al Santo de los

Santos (F), lugar de la presencia (de la gloria) de Yahvé, donde había estado el arca de la Alianza –desaparecida en la invasión babilónica– y donde solo podía entrar el sumo sacerdote una vez al año, el Día de la Expiación (Yom Kippur), después de haberse sometido a purificación ritual durante toda una semana.

Veamos un gráfico con la disposición espacial mencionada y una reconstrucción del edificio:



Reconstrucción del templo herodiano.

Los judíos que tenían alguna tara física o los que estaban en estado de impureza ritual por cualquiera de las múltiples causas que la producían no podían acceder más allá de la explanada donde estaban los Pórticos de Salomón, lugar al que también podían acceder gentiles (A). Como hemos visto en el capítulo 2 («El contexto de la vida de Jesús»), nadie que estuviera impuro podía acercarse a Yahvé, la Pureza total, la Vida con mayúscula. Esta concepción de pureza partía de una idea de lo que era la perfección, que expandían hasta el infinito para aplicársela a Dios; conllevaba un orden social concreto y tenía unas consecuencias muy graves: la exclusión de la presencia de Yahvé de una parte de la población. La importancia y transcendencia del tema de la pureza ritual se puede entender al observar el comportamiento del grupo de Qumrán. Según se sabe por uno de sus escritos (4QMMT o Carta Haláquica), este grupo había abandonado el culto en el Templo y la ciudad porque consideraban insuficiente la pureza ritual observada allí. Se habían retirado al desierto donde vivían esperando la batalla escatológica final y considerando su comunidad como el auténtico Templo. El cumplimiento estricto de la Ley y de la pureza ritual era, para ellos, el medio de adelantar el Día del Señor, el tiempo escatológico.

El gesto simbólico de Jesús en el Templo

Jesús, durante las fiestas de la Pascua, hizo un gesto simbólico en el Templo (Mc 11,15-17; Mt 21,12-13; Lc 19,45-46; Jn 2,11-22): derribó las mesas de los cambistas y los puestos de palomas, que procuraban elementos esenciales para el culto. El problema de los gestos simbólicos suele ser dar con su significado. La historicidad del hecho parece estar sustentada por los múltiples testimonios, en formas diferentes, que ha dejado el episodio en los evangelios y en Hechos. En cuanto al momento más probable, la mayoría de los autores piensa que la cronología de Juan, que lo sitúa al comienzo del ministerio de

Jesús (Jn 2,13-22), no responde a la realidad histórica, sino a su particular proyecto literario-teológico, que le hace centrarse, desde el comienzo, en la oposición entre, por una parte, la persona de Jesús como «lugar» de presencia y encuentro con Yahvé y, por otra, la ceguera de «los judíos» para reconocerlo, como uno de los hilos narrativos y teológicos de su obra. El final de su ministerio, tal como lo sitúan los sinópticos, parece ser el momento más probable y el que mejor da cuenta de la cadena de sucesos que acabaron en su ejecución.

¿En qué consistió el gesto de Jesús? Las respuestas a esta pregunta han sido diversas. Algunos autores han interpretado el gesto como una intervención armada del grupo de Jesús en el Templo con el fin de liberarlo del dominio gentil de los romanos; otros lo han entendido como una purificación del culto. Para estos últimos, Jesús habría criticado los abusos económicos y el culto «material» y demasiado «grosero», abogando por un culto más espiritual, al estilo de lo que puede leerse en Jn 4,24: «Dios es espíritu y los que adoran deben hacerlo en espíritu y en verdad». Los primeros olvidan que nada en los textos apoya la interpretación del gesto como intervención armada, algo por otra parte imposible en una ciudad tomada por el ejército romano que incluso aumentaba sus efectivos en las fiestas pascales mientras vigilaba la explanada del Templo desde la Torre Antonia, en su esquina noroccidental, en previsión de cualquier altercado. Los segundos olvidan que la interpretación de un acto de purificación –que ha dejado su huella en la mayoría de los títulos de nuestras biblias– refleja más bien la reflexión teológica, nacida de la fe pospascual, de la que se hace eco el evangelio de Juan (2,21). La interpretación del gesto, por tanto, debe tener en cuenta los datos textuales tradicionales y el contexto literario y cultural de donde reciben estos su sentido.

La acción simbólica de Jesús en el Templo es narrada por los cuatro evangelios, pero solo Juan describe el gesto junto a unas palabras proféticas que anuncian su destrucción y a las que este evangelista añade

la interpretación dada por la comunidad postpascual. Los sinópticos también testimonian la existencia de tales palabras proféticas sobre la destrucción del Templo por parte de Jesús, pero las transmiten separadas del gesto. Marcos pone las palabras proféticas sobre el Templo en el contexto del juicio ante el sanedrín y en forma de acusación que él denomina «falso testimonio»: «Nosotros le oímos decir: “Yo destruiré este santuario hecho por mano de hombre y en tres días edificaré otro no hecho por hombres”» (14,58). La razón por la que Marcos habría separado gesto y palabras pudiera ser, con probabilidad, evitar que aparezca como verdadero lo que él denomina «falso» testimonio contra Jesús en el relato de la Pasión. Como dice Theissen, es falso porque Jesús no quería destruir personalmente el Templo, pero parece muy probable que pronunciara la amenaza de destrucción. Mateo también rebaja las palabras proféticas de destrucción al decir que Jesús no dijo que lo destruiría, sino que podía hacerlo (Mt 26,61). Pero esa acusación vuelve a aparecer en forma de burlas hechas por quienes contemplan la escena en el momento de la crucifixión (Mc 15,29; Mt 27,40). Lucas va más allá y omite el vaticinio sobre la destrucción del Templo, tanto en el juicio como en las burlas en la cruz; sin embargo, no ha dejado de recogerlo, aunque de forma bastante diferente, en Hch 6,14, donde los adversarios lo mencionan como un dato contado por Esteban. Además de estos testigos tradicionales canónicos, las palabras sobre la destrucción del Templo, fuera cual fuera su contenido, aparecen también en el *Evangelio de Tomás* (71).

Parece evidente que el gesto de Jesús en el Templo fue entendido como un vaticinio de destrucción. El mismo gesto de echar por tierra lo necesario para el culto, así como sus palabras proféticas, apuntan en esa dirección. Es más difícil saber cuáles fueron y en qué consistieron exactamente esas palabras. Probablemente estaban relacionadas con la llegada del reino de Dios, del tiempo definitivo, y ponían de mani-

fiesto, con claridad, lo insuficiente e inadecuado del régimen del Templo. Parecen haber amenazado con la destrucción por parte de Yahvé de un sistema cultural que excluía a una gran parte de Israel de su presencia mientras le ponía a él como garante y legitimador de semejante estatus quo. Este dicho fue reinterpretado posteriormente por los discípulos a la luz de la experiencia pascual.

El criterio de incomodidad y el de múltiple testimonio, la coherencia que muestra con todo el mensaje de Jesús y el hecho de ser una causa suficiente para explicar su muerte, nos llevan a valorar como histórico el gesto en el Templo y las palabras proféticas sobre su destrucción.

El gesto simbólico en el Templo no era, por tanto, una mera purificación o una mera reforma del Templo existente y de su culto, sino la desaparición del sistema cultural excluyente que existía en aquel momento. No hay unanimidad entre los autores a la hora de interpretar el contenido positivo de las palabras de Jesús; es decir, si lo que esperaba como inminente era un nuevo Templo (escatológico, hecho por Yahvé mismo), o algo totalmente nuevo y diferente a lo que existía.

3. Jesús afronta su muerte y le da un sentido

El gesto simbólico en el Templo y las palabras proféticas de destrucción que pronunció contra él, en un ambiente cargado de expectativas escatológicas como era la fiesta de la Pascua en Jerusalén, parece haber sido lo que convenció a los dirigentes religiosos del Templo de que debían tomar medidas inmediatas.

Ante la pregunta de si Jesús conocía su muerte podemos decir que, con toda probabilidad, tenía que saber que el momento era crítico y que, si no huía y se ponía a salvo como ya había hecho otras veces, el fi-

nal podía estar muy próximo. Sin embargo, esta vez decidió quedarse y afrontar la peligrosidad del momento.

Después de su predicación y sus críticas contra ciertos estamentos, y de las repetidas ocasiones en las que, a lo largo de su ministerio, se había visto enfrentado con las autoridades religiosas, no es extraño que Jesús de Nazaret pudiera haber previsto su muerte como probable y cercana y que tratara de integrarla en su trayectoria vital, es decir, que tratara de buscarle un sentido, tanto más cuanto que truncaba su misión.

Tanto entonces como ahora, la muerte de una persona toma su sentido de toda la existencia, y es de esa vida de donde la persona puede sacar recursos para afrontar ese momento. En el caso de Jesús, parece haber vivido un relación profunda, personal y confiada con Dios, cuya acción liberadora y vivificadora había visto actuar a través de su misma acción sanadora (Mt 12,28; Lc 10,18). Esta presencia descubierta es lo que le había llevado a anunciar que el reinado de Dios, su cercanía humanizadora, ya estaba haciéndose presente en la historia; y fue ella la que animó su confianza en la voluntad de vida y en la fidelidad de Yahvé (Lc 12,6).

Como los fariseos y algunos otros en Israel, Jesús creía en la resurrección de los muertos en el tiempo escatológico. Estas convicciones tuvieron, sin duda, que ayudarle a la hora de afrontar, con confianza y esperanza, la muerte que veía cercana. En esta dirección señala el logion de Mc 14,25 que Jesús dice en el contexto de la última cena: «Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquél que lo beba de nuevo en el reino de Dios». La mayoría de los exegetas piensa que este dicho, aunque pueda estar algo reelaborado por Marcos, presenta un alto grado de historicidad: la imagen del banquete como participación en el reino de Dios, que empalma con la tradición bíbli-

ca, el gesto de la comensalía tan propio de la acción de Jesús, y el que en esta sentencia no aparezcan los elementos propios de la esperanza cristiana postpascual, como son la resurrección de Jesús y su vuelta, son los rasgos que hablan a favor de su historicidad. Este logion, dicho en un contexto extremo como es la última cena, habla de que Jesús, aún ante la expectativa de una muerte cercana, parece mantener la confianza en la fidelidad de Dios, que realizaría su promesa a pesar de todo, incluso de su muerte.

Indagar el sentido concreto que Jesús pudo dar a su muerte sin caer en un abuso de la psicología es una tarea delicada, pues los textos evangélicos no están interesados en describir las reacciones psicológicas del personaje, como puede estarlo un lector moderno que ha crecido en una cultura donde el individuo y su psicología, por encima del grupo, son el centro de interés. Por tanto, llegar a saber lo que Jesús pensó de su muerte y el sentido que pudo darle no es sencillo, y solo se puede proceder de forma indirecta. Los evangelios son la lectura creyente de la historia de Jesús y, por tanto, transmiten el sentido que Jesús pudo darle a su muerte junto con el que, después de Pascua, le dieron las primeras comunidades. Habrá, por tanto, que examinar críticamente las tradiciones a la luz de los criterios de historicidad y de las figuras de sentido que existían en la tradición religiosa de Israel, para conocer aquellas a las que pudo acudir Jesús ante la amenaza de una muerte, probablemente cercana, con el fin de integrarla en su trayectoria vital.

Figuras de sentido dentro de la tradición bíblica contemporánea a Jesús

Las figuras de sentido de las que hablamos estaban enraizadas en la tradición de Israel y en su cultura, eran modelos o «símbolos» procedentes de su historia religiosa desde las que podían dar sentido y afrontar la perspectiva de muerte.

Existían, en aquel momento, varias figuras de sentido que aparecen utilizadas en los relatos evangélicos (y en las cartas). Algunas son, sin duda, pospascuales y pertenecen a la relectura creyente que hacen los primeros cristianos de la vida y muerte de Jesús, pero otras bien pudieron servir al mismo Jesús. El problema puede estar en discernir si pertenecen a uno o a otro momento, teniendo en cuenta que incluso algunas de ellas pueden pertenecer a ambos. Sin embargo, hay ciertas señales que probablemente pueden permitirnos retrotraer hasta el mismo Jesús algunas de esas figuras de sentido.

Una de esas figuras, en la que se inspiran algunos dichos evangélicos y que la mayoría de los exegetas coincide en calificar como procedente de Jesús, es la del *profeta perseguido*. Era una figura muy popular en la historia de Israel. Varios de ellos habían sido perseguidos y encarcelados, incluso asesinados. Jesús mismo había vivido de cerca el caso de Juan Bautista (Mc 6,17-29). Sin duda, su ejemplo debió marcarle con fuerza y hacerle pensar en la posibilidad de una muerte violenta. No hay que olvidar que el mismo Jesús parece haber sido considerado un profeta por la gente, por Herodes (Mc 6,14-16 y par.; Mt 21,26.46) y muy probablemente por él mismo. Por tanto, «el profeta perseguido» era una figura de sentido y un símbolo que podía alertar a Jesús de la posibilidad de una muerte violenta y, a la vez, podía procurarle la posibilidad de darle sentido. En esa dirección parecen apuntar diferentes dichos del mismo Jesús, incluso desde el comienzo de su predicación. En Nazaret se sitúa un dicho que hace uso de esta figura: «Un profeta no es despreciado más que en su patria y en su tierra» (Mt 13,57).

La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12,1-9), basada en la tradición profética de Is 5,1-7, muestra esta misma idea y parece confirmarla. Se discute si el hijo del dueño de la viña, el último enviado que también es asesinado por los arrendatarios, es una alegorización tardía que confiesa a Jesús como el Hijo, o bien si, como opinan numerosos

exegetas, esta figura pertenecería a la parábola primitiva dicha por Jesús y su función habría sido subrayar la implicación total y extrema de Yahvé y la responsabilidad del pueblo que no ha aceptado a los sucesivos enviados. Ambas cosas no son incompatibles. Al decir la parábola en un momento en que es rechazado, Jesús se coloca en esa serie de enviados de Dios a su pueblo que han sufrido el rechazo y la persecución por parte de este, y es muy plausible que se colocara en el lugar definitivo en la serie de enviados de Yahvé a su pueblo. Aquí hijo no tiene el significado trascendente que adquirirá en la confesión pospascual por parte de los discípulos; tan solo significa la última y decisiva oportunidad que Yahvé brinda. Jesús parece considerarse el enviado definitivo en la hora final. Será tras la Pascua, al releer los discípulos la parábola, cuando el significado de hijo adquiera un sentido diferente y más profundo.

Otros dichos parecen apoyar, por parte de Jesús, el uso del profeta perseguido como figura de sentido, por ejemplo Lc 13,32-33: «Id y decid a esa zorra [Herodes]: He aquí que echo demonios y realizo curaciones hoy y mañana; y al tercer día acabaré. Pero es necesario que hoy y mañana y pasado siga mi camino, porque no es posible que un profeta muera fuera de Jerusalén». La expresión se encuentra de forma similar en Lc 11,49-51. Es cierto que estas sentencias dejan ver claramente el trabajo redaccional lucano con sus temas teológicos característicos, pero estos parecen estar insertos en la idea del profeta perseguido a la que venimos aludiendo. De forma similar aparece en Mt 23,37 y Lc 13,34, donde Jesús se coloca entre la serie de enviados que Dios ha mandado a su pueblo y que han sufrido el rechazo y la persecución por parte de este: «Jerusalén, Jerusalén que matas a los profetas y apedreas a los que te son enviados...». Esta sentencia muestra muchos signos de historicidad, pues Jesús no murió lapidado, su «profecía» no se cumplió, y sin embargo la comunidad la ha conservado. Además, es difícil que, tras la

pascua, la muerte de Jesús quedara inserta en la muerte de los profetas sin ser destacada especialmente, como ya se hace en 1 Tes 2,15.

Se puede ver cómo detrás de todos estos dichos subyace el esquema del destino violento de los profetas, que bien pudo servir a Jesús para dar sentido a la amenaza de muerte. Su origen prepasual está apoyado porque, a pesar de quedarse corta para explicitar lo que la fe pospascual ha descubierto en él, esta figura de sentido ha sido transmitida en estrecha relación con Jesús. Parece, por tanto, muy probable que Jesús viera su muerte como un servicio probablemente definitivo en la labor de hacer efectiva la llegada del reino de Dios.

Afines a esta figura del profeta rechazado aparecen otras dos figuras: *el justo condenado injustamente* (salmo 22) y la *del Siervo de Yahvé* (Isaías 53,1-12) que Mc 23,29.35 asocia. Sin embargo, es más difícil de probar su uso por parte de Jesús; sobre todo la figura del Siervo de Isaías, pues se discute si en tiempos de Jesús esta figura ya se leía de forma individual o seguía utilizándose de forma colectiva para referirse al pueblo de Israel, y si pudo utilizarla el mismo Jesús para dar sentido a su muerte o si más bien pertenece a la lectura que hicieron las comunidades después de Pascua.

La mayoría de los exegetas se inclina por ver en la figura del Siervo de Yahvé y en la muerte redentora figuras de sentido de algunas comunidades pospascuales que interpretan desde esos esquemas culturales el significado de la muerte de Jesús. Se trata de una interpretación que no es muy general en el Nuevo Testamento, y solo algunas de las primeras comunidades optaron por este esquema expiatorio para interpretar la muerte de Jesús. En el capítulo 9 («¿Quién es Jesús?»), se apunta una posibilidad interesante respecto al uso de esta figura por parte del mismo Jesús, que ayudaría a explicar el uso y el desarrollo posterior hecho por las comunidades pospascuales.

Hay otro gesto que puede hablarnos también del sentido que Jesús pudo dar a su muerte y cómo pudo situarla en la voluntad salvadora de Dios, en la historia de salvación de Yahvé con su pueblo. La figura del profeta perseguido nos indica ya la dirección, pero hay otro gesto que parece profundizar el sentido dado a la muerte inminente. Se trata de un gesto simbólico, tan propios de los profetas, que Jesús hace en esos últimos días, cuando intuye que el final está cercano. Se trata de la última cena. Un gesto simbólico que Jesús realiza con el pan y el vino en el curso de una cena de despedida con los suyos.

La última cena como un gesto simbólico de sentido

Los textos que recogen la última cena de Jesús son los cuatro evangelios, 1 Cor 11 y la Didajé. Sin embargo, no todos ellos narran lo mismo; el gesto y las palabras sobre el pan y el vino sólo son testimonios por los sinópticos (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20), y por Pablo (1 Cor 11,23-26). Por su parte, Juan 13 presenta la cena con un gesto central diferente: el lavatorio de los pies, aunque es cierto que alude al tema del pan-cuerpo de Jesús en un contexto diferente (Jn 6).

Hay varios problemas en torno a la última cena: la fecha de celebración y, por tanto, si fue o no una cena pascual; las palabras de Jesús sobre el pan y la copa; y el significado que pudo dar Jesús a este gesto simbólico.

Los cuatro evangelios coinciden en que Jesús, con motivo de la subida a Jerusalén para la celebración de la fiesta de la Pascua, realiza una cena de despedida con los suyos. Pero muestran dos posiciones diferentes respecto a la fecha: los sinópticos la sitúan la noche de Pascua y, por tanto, la cena sería una cena pascual; por su parte, Juan la coloca el día anterior a la Pascua; mientras Pablo, sin mencionar las fiestas pascua-

les, solo habla de «la noche en que fue entregado». Para decidirse por una u otra fecha se han analizado las tendencias teológicas, tanto de los sinópticos como de Juan, con el objetivo de determinar las razones que pudieron llevar a unos y otro a poner la muerte de Jesús en la fecha elegida, la víspera de la Pascua (Juan) o el mismo día de la fiesta (sinópticos), para de esa forma poder encontrar la razón de la variación y deducir cuál podría haber sido la más probable históricamente. Sin embargo, todos ellos utilizaron los temas pascuales a la hora de presentar la muerte de Jesús: Jesús como cordero pascual (Juan), o Jesús como nueva alianza (sinópticos). Por otra parte, el intento concordista de solucionar la diferencia en las fechas, apoyándose en la hipótesis de que los evangelistas pueden estar siguiendo calendarios distintos, no convence a la mayoría de los exegetas.

La postura más extendida actualmente es aquella que, después de analizar los testimonios de forma crítica, opta por la fecha propuesta por Juan. Sin embargo, el dato de si la última cena de Jesús fue o no pascual no tiene demasiada importancia. La última cena de Jesús no habría sido una cena pascual, sino una cena festiva especial, de despedida, realizada en Jerusalén, en un ambiente cargado de expectativas escatológicas, que era lo propio de las fiestas de la Pascua. La fecha y el lugar pueden darle parte de su significado, pero el sentido más profundo de la cena está en el gesto y las palabras de Jesús durante el banquete.

Los testimonios sinópticos y paulino nos permiten conocer dos tradiciones diferentes en relación al gesto y a las palabras de Jesús: una la presentada por Marcos (14,22-25), al que sigue Mateo (26,26-29); otra que aparece en 1 Cor 11,23-25 y en Lc 15-20, que toma también algunos elementos de Marcos. A la primera se le suele atribuir como lugar de origen Palestina, mientras a la segunda se la sitúa en Antioquía. No se puede decir que una sea más primitiva que otra, ya que ambas muestran elementos muy antiguos y ambas presentan rasgos de

elaboración teológica por parte de cada evangelista. Juan no contiene esta tradición del gesto y las palabras sobre el pan y la copa, sino la del lavatorio de los pies.

Excede el objetivo de este libro el poder presentar un análisis pormenorizado de los relatos: simplemente se hará alusión a aquellos aspectos que se consideren más importantes para el desarrollo del tema. En el cuadro siguiente se ofrece una sinopsis de los textos neotestamentarios donde aparece el relato de la última cena con las palabras sobre el pan y la copa.

Mt 26,26-29	Mc 14,22-25	Lc 22,15-26	1 Cor 11,23-26
Mientras estaban comiendo, tomó	Y mientras estaban comiendo, to-	Y les dijo: «Con ansia he deseado comer esta Pascua con vosotros antes de padecer; ¹⁶ porque os digo que ya no la comeré más hasta que halle su cumplimiento en el reino de Dios». ¹⁷ Y recibiendo una copa, dadas las gracias, dijo: «Tomad esto y repartidlo entre vosotros; ¹⁸ porque os digo que, a partir de este momento, no beberé del producto de la vid hasta que llegue el reino de Dios». ¹⁹ Tomó luego pan,	Porque yo recibí del Señor lo que os he transmitido: que el Señor Jesús, la noche en que fue entregado,

Mt 26,26-29	Mc 14,22-25	Lc 22,15-26	1 Cor 11,23-26
<p>Jesús pan y lo bendijo, lo partió y, dándose lo a sus discípulos, dijo: «Tomad, comed, este es mi cuerpo».</p>	<p>mó pan, lo bendijo, lo partió y se lo dio y dijo: «Tomad, este es mi cuerpo».</p>	<p>y, dadas las gracias, lo partió y se lo dio diciendo: «Este es mi cuerpo que es entregado por vosotros; haced esto en recuerdo mío».</p>	<p>tomó pan, ²⁴y después de dar gracias, lo partió y dijo: «Este es mi cuerpo que se da por vosotros; haced esto en recuerdo mío».</p>
<p>²⁷Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio diciendo: «Bebed de ella todos, ²⁸porque esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos para perdón de los pecados. ²⁹Y os digo que desde ahora no beberé de este producto de la vid hasta el día aquel en que lo beba con vosotros, nuevo, en el reino de mi Padre».</p>	<p>²³Tomó luego una copa y, dadas las gracias, se la dio, y bebieron todos de ella. ²⁴Y les dijo: «Esta es mi sangre de la Alianza, que es derramada por muchos. ²⁵Yo os aseguro que ya no beberé del producto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios».</p>	<p>²⁰De igual modo, después de cenar, la copa, diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre, que es derramada por vosotros».</p>	<p>²⁵Asimismo también la copa después de cenar diciendo: «Esta copa es la Nueva Alianza en mi sangre. Cuantas veces la bebiereis, hacedlo en recuerdo mío». ²⁶Pues cada vez que coméis este pan y bebéis esta copa, anunciáis la muerte del Señor, hasta que venga</p>

Estos relatos muestran signos evidentes de tener un origen litúrgico, de ahí su ritmo y su esquematismo, y no puede pensarse que se trate de una descripción exacta de los hechos, aunque el trasfondo sí lo sea. Los relatos transmiten una tradición sobre la última cena de Jesús,

muy antigua y temprana, de carácter etiológico, utilizada en el culto comunitario.

Las palabras sobre el pan apenas encierran dificultades. Hay en ellas una mayor unanimidad, exceptuando la determinación salvífica que solo aparece en Pablo y Lucas y de la que hablaremos después. Sin embargo, las palabras sobre el cáliz presentan más divergencias, están muy teologizadas –con alusiones al Antiguo Testamento– y parecen ser un reflejo del culto protocristiano (Barbaglio: p. 501), como parece confirmar la Didajé 9,1-4; 10,1-5. Se admite, en general, que el logion del banquete escatológico (Mc 14,23-25) procede de Jesús y da el sentido del vino que se bebía. La tendencia litúrgica, con su propensión a acentuar el esquematismo, evolucionó uniendo (y después independizándolos de la cena) los gestos del pan y la copa, que en un primer momento pudieron estar juntos. En aquel tiempo, en las cenas solemnes, el cabeza de familia tomaba al comienzo el pan, daba gracias por los dones de la tierra y lo repartía mientras todos decían «amén»; al final tomaba la copa de vino, rezaba la plegaria de bendición y lo bebía mientras que los comensales decían «amén» y bebían de sus copas.

En cuanto al mandato de repetición, aparece solo en una de las tradiciones, la que recogen Lucas (22,19) y Pablo (1 Cor 11,24c.25c): «Haced esto en memoria mía», y presenta también los rasgos propios de la praxis cultural postpascual.

Las conclusiones del análisis histórico-crítico en relación con la historicidad de lo narrado en el relato de la última cena podrían resumirse de la forma siguiente: en Jerusalén, en el contexto de la pascua, en un ambiente cargado de expectativas escatológicas y previendo que el fin no estaba muy lejos, Jesús realizó una cena solemne con sus seguidores más próximos. Nada impide pensar que también habrían participado en ella las mujeres que formaban parte de su grupo de seguidores más

próximos. Si la última cena fue una cena pascual, habrían estado, porque en ellas se reunía la familia, y los discípulos formaban la familia sustitutiva de Jesús; y si no lo fue, porque las comidas de Jesús eran inclusivas y esta última la hace con los «suyos», a los que pertenecían las mujeres que le «seguían» (Mc 15,40). Jesús, a lo largo de su vida pública, había utilizado el ámbito del banquete para expresar la cercanía inclusiva y salvadora de Dios, y ahora lo vuelve a utilizar para recoger su vida y dar sentido a su muerte, que, dados los acontecimientos, intuye cercana. Los elementos que le sirven para hacer el gesto simbólico son, en este caso, los habituales en las comidas solemnes: el pan y la copa de vino y algunas palabras alusivas. El gesto del pan lleva unas palabras explicativas; toma su sentido del pan y simboliza el cuerpo de Jesús, todo su ser, su vida que ha sido vivida en servicio del reino de Dios y el ser humano y cuya muerte se encara de la misma forma; la copa, por su parte, lleva el dicho escatológico que explica el sentido del vino dado a beber. Las palabras sobre la copa –en paralelo con las del pan– son una reflexión pospascual sobre el sentido de la muerte de Jesús hecha desde la fe comunitaria para la celebración cultural.

Es un tema debatido si Jesús dio un significado salvífico a su muerte. Una mayoría de exégetas ven en la tendencia a multiplicar y a desplazar del pan a la copa las palabras de las consecuencias soteriológicas (salvíficas) de la muerte de Jesús, la señal de la relectura hecha a la luz de la experiencia pascual (Mt 26,28), cuando se reconoció en Jesús a la víctima que había sellado la nueva alianza (Ex 24,8).

Según la interpretación tradicional que comparten la inmensa mayoría de los exegetas, con estos gestos del pan y del vino en el ámbito de un banquete solemne, Jesús habría recogido su vida y su muerte cercana integrándolas en lo que fue su proyecto vital, la proclamación efectiva de la llegada del reino de Dios, que, a pesar de todo, incluso de su muerte, confía en que Dios hará efectivo. Theissen, por su par-

te, presenta una interpretación diferente que no ha encontrado aún demasiados ecos. Él lee el gesto en relación con el otro gesto simbólico que Jesús realiza en la última semana de vida, el de la profecía de destrucción del culto en el Templo, y opina que, en esta acción simbólica, Jesús quiere ofrecer un nuevo culto: una simple cena compartiendo la mesa, donde pueda hacerse presente Yahvé hasta la llegada del Templo escatológico. No se trataría de un culto nuevo para ser perpetuado, sino solo hasta que Dios mismo instituyera el culto definitivo.

4. Muerte de Jesús y causa de su condena

Las fuentes no cristianas que hablan de la muerte de Jesús cuentan muy poco sobre ello, pero su mero testimonio es ya muy importante. El historiador romano Tácito (*Anales* XV, 44) o el judío Flavio Josefo (*Antigüedades* XVIII, 63-64) consignan el hecho y lo sitúan temporalmente al datarlo en el gobierno del prefecto Poncio Pilato; Josefo, por su parte, da un dato muy interesante cuando dice que Pilato actuó porque las autoridades judías le denunciaron.

En cuanto a los testimonios evangélicos, a la hora de analizarlos históricamente, hay que recordar que el relato de la Pasión no es un mero informe de los hechos, sino que fue escrito para transmitir el sentido teológico que los primeros discípulos descubrieron en la muerte de Jesús y que, aunque conserva sin duda recuerdos históricos, no se debe buscar en él la crónica periodística de lo que sucedió en esas últimas horas de Jesús. La situación y las preocupaciones teológicas, espirituales o apológicas de las comunidades de segunda y tercera generación influyeron en la conformación de los textos, y eso es algo que puede percibirse con claridad en ellos. Es lo que se llama las tendencias teo-

lógicas de las fuentes, que se muestran, entre otros aspectos, en la insistencia sobre la culpabilidad de los hijos de Israel y sus autoridades religiosas, en la exculpación de los romanos, o en el cuidadoso subrayado de que las acusaciones de sedición política hechas a Jesús carecían de base.

El relato de la pasión, uno de los conjuntos tradicionales más largos y más antiguos, está estructurado en varios momentos o escenas: el arresto, la comparecencia ante las autoridades judías y romanas, y la crucifixión. El análisis histórico-crítico de los cuatro testigos del relato de la Pasión suele hablar de dos tradiciones diferentes: Marcos y Juan. Mateo y Lucas siguen a Marcos, aunque presentan ciertas particularidades –sobre todo Lucas–, cuyo origen piensan algunos exégetas que podrían estar en ciertas tradiciones propias aunque siempre es difícil determinar si proceden de estas o del trabajo redaccional del propio evangelista. La obra de Raymond Brown *La muerte del Mesías* (2 vols. Verbo Divino, Estella, 2005-2006) es una gran obra donde se estudian con claridad y profundidad los relatos de la Pasión.

Los relatos evangélicos y las tradiciones que están detrás de ellos concuerdan en decir que Jesús fue arrestado de noche y por sorpresa, cuando se encontraba con los suyos en un lugar apartado, el huerto de Getsemaní en el monte de los Olivos, al otro lado del torrente Cedrón, gracias a la implicación de uno ellos, Judas Iscariote, que lo traicionó y lo entregó. Quienes le prendieron eran enviados por las autoridades religiosas de Jerusalén. Es cierto que en el evangelio de Juan se menciona una cohorte y su comandante entre los que llegaron a arrestarle (Jn 18,3.12); sin embargo, más adelante, cuando Jesús se presenta ante Pilato, este no parece saber nada del tema (Jn 18,29.30); por lo tanto, la aparición del término «cohorte» en Juan debería explicarse de otra forma. Quizá el evangelista lo puso para hacer ver la desproporción de fuerzas o, probablemente, por el deseo de presentar desde el

comienzo de la Pasión las fuerzas que se oponen a Jesús (judíos y romanos). Teniendo en cuenta que Jesús fue conducido a casa del sumo sacerdote, puede decirse con bastante seguridad que Jesús fue arrestado por las fuerzas policiales del Templo, es decir, por las autoridades religiosas judías.

Conducido a casa del sumo sacerdote, Jesús fue sometido a un interrogatorio por este y un grupo de autoridades que eran parte del sanedrín, pero, con bastante probabilidad, no fue un proceso formal, sino un procedimiento de urgencia, pues la compilación legal hecha en la Misná (s. II), donde se recogen leyes más antiguas, prohíbe las sesiones nocturnas del sanedrín. Si el Consejo se reunió durante la mañana, fue para decidir elevar el caso a Pilato, que era el que tenía la potestad de dictar la pena capital. Es una opinión hoy generalmente aceptada que era Roma, en las personas de sus representantes, en este caso el prefecto romano, quien tenía el *ius gladii*.

Los relatos evangélicos presentan visiones diferentes de la comparecencia ante el sanedrín y ante el prefecto romano Poncio Pilato, dependiendo de sus hilos narrativos y de sus propios intereses teológicos. Hay algunos matices en los cargos aludidos por cada evangelista al narrar el proceso ante el sanedrín: el cargo de haber proferido amenazas de destrucción contra el Templo solo aparece en Mc 14,57 y Mt 26,60-62, mientras la acusación de haberse proclamado el Cristo aparece en los tres (Mc 14,61-64; Mt 26,63-65; Lc 22,71-86). Por su parte, en Juan las autoridades religiosas solo interrogan a Jesús acerca de su doctrina y sus discípulos (18,19), dos temas que probablemente permiten ver la problemática situación de la comunidad joánica, aunque, en 11,47-54 —en una prolepsis muy característica de Juan—, ya había adelantado la reunión del consejo y su decisión de eliminarle debido a la peligrosidad de su actuación que podía movilizar masas y desencadenar una intervención armada por parte del poder romano.

Algunos de estos cargos no suponían trasgresión de la Ley ni pena alguna. Proclamarse Mesías no era ninguna blasfemia ni causa de muerte en Israel. Otros lo habían hecho y lo harían después, como fue el caso de Bar Kokhba, que incluso recibió el reconocimiento y la bendición de Rabí Akiba en torno al 130. Ni tampoco la crítica al culto del Templo era motivo de condena a muerte, como es evidente por otros casos habidos en la historia judía. Pero la mezcla de ambas, y aún de otras como pueden ser su interpretación de la Ley, haber iniciado un movimiento de renovación con ciertos comportamientos contraculturales, y el eco popular suscitado, sumaron las posibilidades de condena. La acusación de pretender destruir el Templo, que parece causar molestias a Marcos, puesto que pretende difuminarla diciendo que provenía de falsos testimonios, fue con bastante seguridad la causa inmediata de su condena, «la gota que colmó el vaso», pero había tras ello otras razones no menos fuertes. En una época donde religión y política no eran dos ámbitos separados sino que estaban imbricados íntimamente, se entiende que en su condena también pesara el eco popular y las esperanzas escatológicas que suscitaba, pues, en un ambiente de exaltación escatológica como el de la Pascua, podía llegar a ser peligroso para el orden social y la paz con Roma, siempre dispuesta a aplastar a sangre y fuego cualquier conato de movimiento que pudiera ser considerado insurrección. En esa dirección apunta la noticia que da Juan, como de pasada, pero que la mayoría de los exégetas acepta como histórica: «¿Qué hacemos? Este hombre realiza muchas señales. Si le dejamos que siga así, todos creerán en él y vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación [...]. Conviene que muera uno sólo por el pueblo y no perezca toda la nación» (Jn 11,47-50). Aunque los versículos dejan ver la elaboración teológica del evangelista, con probabilidad se trata de un eco del razonamiento de las autoridades religiosas, al igual que sucede en los relatos sinópticos de la comparecencia ante el sumo sacerdote.

Respecto a la comparecencia ante Pilato, puede haber consistido en lo que se conoce como *cognitio extra*, que era el habitual en las provincias. Era un proceso formal en el que existía acusación, interrogatorio, confesión –el silencio se consideraba como tal– y sentencia con arreglo a la ley vigente. A partir de Augusto comenzaron a estar presididos por los funcionarios estatales, en este caso el prefecto.

Los testimonios de los cuatro evangelios son unánimes respecto a lo que constituye el centro de la acusación –que Pilato parece recoger de las autoridades judías–: la pretensión mesiánica, como se hace constar irónicamente en el cartel de la cruz donde se recogía la pena: Jesús nazareno rey de los judíos. Si Jesús fue presentado por las autoridades judías como pretendiente mesiánico (real) y Pilato le condenó formalmente, como parece probable por el *títulus* de la cruz, pudo hacerlo por dos delitos muy relacionados: ataque grave al país (*perduellio*) o bien daño al prestigio del pueblo romano y sus mandatarios (*crimen laesae maiestatis populi romani*). Esta última acusación parece haber estado muy presente en los juicios de aquel momento, pero probablemente, dado que Jesús era un personaje sin mucha importancia de una provincia del Imperio, probablemente Pilato tramitó un proceso breve.

Es muy probable que las autoridades judías, puesto que no tenían el derecho de dictar y ejecutar la pena capital, elevaran el caso a Pilato, presentando el caso de forma que el aspecto político quedara manifiesto y subrayado (Jn 18,31). Esto no supone ni que las autoridades judías fueran especialmente malvadas ni que Pilato fuera una víctima inocente manipulada por aquellas. Las autoridades judías, además de sus intereses en el sistema cultural del Templo, tenían razón al ver el peligro potencial del mensaje de Jesús para la estabilidad del sistema político-religioso. Roma había intervenido en numerosas ocasiones –no hacía tanto tiempo– para aplastar cualquier conato de levantamiento, y las esperanzas religiosas se mezclaban con las políticas. Por su parte,

la figura histórica de Pilato estuvo muy lejos de ser la marioneta inocente que los evangelios parecen presentar. Fue un político con poco tacto y mucha ambición, que ejerció la crueldad gratuita y acabó desterrado en las Galias. Atajó con contundencia cualquier conato de protesta que pudiera minar la autoridad de Roma y la suya propia. Jesús había suscitado expectativas escatológicas y mesiánicas –fueran o no queridas y aceptadas por él– y se había formado en torno a él un movimiento campesino; por lo tanto, para Pilato, el asunto podía haber dejado de ser insignificante. Puesto que no persiguió a sus seguidores, quizá calculó que, muerto el cabecilla, el movimiento no continuaría; pero es seguro que, una vez conocido el caso, Pilato no actuó manipulado por las autoridades religiosas, sino guiado por su pragmatismo político: no hay que olvidar que son las fuentes las que tienden a difuminar y reducir la responsabilidad de Pilato en la muerte de Jesús. La crítica de Jesús al sistema sociorreligioso judío no le importaba, pero sí el movimiento potencialmente desestabilizador que se estaba creando en torno suyo y que podía llegar a ser un peligro para la autoridad del Imperio. No hay que olvidar que el anuncio del reino de Dios, que era el centro de la proclamación y acción de Jesús, tomaba su símbolo principal del ámbito sociopolítico, e implicaba una crítica a los poderes políticos y una carga antiimperial, porque suponía una radicalización de las implicaciones históricas del monoteísmo. La proclamación del reino de Dios llevaba implícita una relativización de la autoridad imperial y de su legitimación teológica, aquella con la que Roma había revestido su orden social y su poder. El prefecto no podía haber ignorado las consecuencias de semejante proclamación. A Roma le convenía que este personaje desapareciera antes de que prendiera más su mensaje y se sacaran todas sus consecuencias.

Por todo ello, se puede afirmar con mucha probabilidad que Jesús fue condenado por el poder romano, en la persona del prefecto Poncio Pi-

lato, a morir crucificado, el castigo que se daba a los criminales, por considerarlo culpable de un delito político que tenía que ver con la seguridad del Estado. En esa condena también tuvieron una parte importante de responsabilidad las autoridades religiosas judías que estaban en torno al Templo, símbolo de la identidad judía y centro religioso, social y político del judaísmo. No tenían el poder de dictar pena de muerte, pero prendieron a Jesús y lo presentaron ante Pilato de forma que resaltara la peligrosidad de las consecuencias políticas de su persona y su mensaje.

5. La sepultura de Jesús

Los relatos evangélicos cuentan, de forma unánime, que el cuerpo de Jesús de Nazaret, una vez muerto, fue bajado de la cruz y sepultado en un sepulcro por un personaje llamado José de Arimatea que se lo pidió al prefecto romano Poncio Pilato. Unas mujeres del grupo de Jesús, María Magdalena entre ellas, fueron testigos de los hechos.

Se ha puesto en duda la historicidad del relato de la sepultura de Jesús dando como razón que los crucificados no eran devueltos a sus parientes, sino que eran enterrados en fosas comunes, y que, por lo tanto, los discípulos no podían haber conseguido el cuerpo de Jesús ni probablemente haber conocido su destino exacto. Algunos de estos autores piensan que Jesús habría sido descolgado de la cruz por los mismos soldados romanos y enterrado, junto con los otros crucificados, en una fosa común –donde cualquier perro podría haber terminado con sus restos (J. D. Crossan)–. Según estos autores, la tradición se habría inventado el sepelio hecho por José de Arimatea como un intento de quitar el oprobio de la muerte de Jesús, dándole una sepultura noble. Otros, aludiendo a las suturas que parecen encontrarse en el relato de Juan 19,31-38 y en lo que se dice en Hch 13,29, donde se ha-

bla de que fueron los judíos los que bajaron el cuerpo de Jesús de la cruz, piensan que fueron ellos quienes sepultaron a Jesús de forma anónima (J. Murphy-O'Connor). Esta última posición no es incompatible con la posición que mantienen muchos otros exégetas, quienes, apoyándose también en el análisis histórico-crítico del relato y en los conocimientos históricos y arqueológicos, opinan que detrás de este relato de la sepultura, presente en los cuatro evangelios, hay una antigua tradición con un núcleo histórico del que son parte esencial José de Arimatea y las mujeres. Es verdad que la presentación que se hace de la figura de este personaje en los evangelios sufre una evolución y pasa de ser presentado como un miembro distinguido del sanedrín (Mc), que esperaba el reino de Dios (Lc), a ser presentado como discípulo de Jesús (Mt), aunque de forma oculta (Jn). Pero esa misma evolución nos habla de un recuerdo histórico que va siendo acomodado a los intereses «cristianos». De la misma forma, el hecho de que José de Arimatea no fuera un discípulo de Jesús no es razón suficiente para negar que los discípulos pudieran conocer el lugar de la sepultura de Jesús, como hace Lüdemann. Las tradiciones que están tras los relatos evangélicos no dicen que fueran los discípulos quienes sepultaron a Jesús, pero eso no es óbice para que los seguidores de Jesús supieran qué había pasado con el cuerpo de Jesús. Hay en esta antigua tradición otro dato que la mayoría de los exégetas varones tienden a minusvalorar, y es la presencia de las mujeres discípulas que aparecen como testigos del paradero del cuerpo de Jesús.

Es contextualmente muy plausible que José de Arimatea fuera un miembro del Consejo –simpatizante o no de Jesús–, que, por cuestiones legales (prohibición de que los cuerpos muertos quedaran colgados a la caída del sol) o piadosas, pidiera retirar el cuerpo de Jesús de la cruz, sepultándolo en un sepulcro que el mismo sanedrín parece haber tenido para tal efecto. La negativa a bajar los cuerpos de la cruz solo se

daba en casos de levantamientos, y no era esa la situación de Palestina en aquel momento. Había ocasiones en que el cuerpo se devolvía a la familia, como ha probado el esqueleto de un crucificado encontrado en un sepulcro familiar en Jerusalén. En otras muchas, era el sanedrín o alguno de sus miembros quienes descolgaban los cuerpos y los enterraban en alguna tumba preparada a tal efecto. Enterrar a los muertos, incluso a los crucificados, era una obra de piedad muy valorada entre los judíos (tal como aparece en el libro de Tobías), mucho más si no se estaba de acuerdo con el poder romano, como sucedió en Alejandría. Ser crucificado no era en sí mismo acabar como maldito de Dios, sobre todo si había sido el tirano de turno quien lo había crucificado.

Por tanto, parece un dato histórico firme, y así lo aceptan una gran mayoría de autores, que, por debajo de los relatos evangélicos de la sepultura de Jesús, más o menos elaborados, hay una antigua tradición que hablaba del sepelio de Jesús hecho por José de Arimatea, un judío piadoso, y de la presencia en los alrededores de unas mujeres discípulas que veían –desde lejos– dónde era enterrado Jesús. La comunidad conoció por ellas lo que había pasado con el cuerpo de Jesús y dónde había sido depositado.

¿Quién es Jesús?

CAPÍTULO 9

A lo largo de más de dos siglos, la investigación ha ido proponiendo imágenes diversas de Jesús, hasta el punto de que, a veces, se produce una sensación de confusión y de escepticismo sobre la posibilidad de llegar a resultados suficientemente ciertos. Se constata, además, que cada época y cada autor proyecta sobre Jesús sus propias preocupaciones. Lo afirmaba hace ya más de un siglo Albert Schweitzer:

Cada nueva época de la teología descubría en Jesús sus propias ideas y no podía imaginárselo de otro modo. Y no solo se reflejaban en él las distintas épocas. Cada individuo lo interpretaba según su propia personalidad. No hay ninguna tarea histórica más personal que escribir una vida de Jesús.

Muchos años más tarde otro gran investigador alemán, Joachim Jeremias, llegaba a una conclusión parecida:

Los racionalistas describen a Jesús como el predicador moral; los idealistas como la quintaesencia del moralismo; los estetas lo ensalzan como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela.

Y es que ante Jesús el historiador se encuentra con las dificultades de toda investigación sobre el pasado (parcialidad de los datos, valoración de las fuentes, etc.), con la añadidura de que se trata de una cuestión que no deja indiferente por las repercusiones históricas que su figura ha tenido y por las interpelaciones vitales que siempre ha suscitado.

En los mismos textos evangélicos, vemos que la enseñanza y la actuación de Jesús plantean la pregunta por su persona: «¿Quién es este?»; «¿De dónde le viene esta autoridad?». Jesús tiene seguidores y cuenta con numerosos simpatizantes entre el pueblo; la gente le busca en todas partes y su fama se difunde por las aldeas galileas. No está claro quién es Jesús, pero la gente le ve con simpatía y le tiene en la estima más alta (Mc 8,28). Pero también encuentra resistencias muy fuertes, sobre todo entre la aristocracia sacerdotal de Jerusalén. Ante una misma acción de Jesús, la gente reacciona diciendo «¿no será este el Hijo de David?», mientras que los fariseos afirman que «actúa por el poder de Beelzebul» (Mt 12,23-24). Más aún, Jesús plantea directamente el interrogante sobre su propia persona: «vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (Mc 8,29).

Sin duda, en el momento en que se escriben los evangelios, las afirmaciones sobre la identidad personal de Jesús eran claves y polémicas. Había quienes le confesaban como Mesías e Hijo de Dios –la mayoría de sus seguidores pospascuales–, pero esto les podía provocar grandes conflictos y ponerles fuera de la sinagoga (Jn 9,22). Está claro que los relatos evangélicos reflejan la importancia progresiva que fue adquiriendo la persona misma de Jesús después de su muerte. Pero no todo es proyección sobre los textos de discusiones posteriores. Ya durante su vida se planteó con fuerza el interrogante por la persona de Jesús. La autoridad con que enseñaba y actuaba, la experiencia de Dios que traslucía, la vinculación implícita y audaz que él mismo establecía entre el reinado de Dios y su ministerio, llevaban inevitablemente a que se planteara, ya durante su vida, la pregunta sobre su persona: «¿Quién es este?»

El historiador se encuentra con el interrogante que la persona de Jesús ya planteaba en su tiempo, como también escucha las diversas respuestas que desde entonces se han ido dando. Y por difícil que pueda parecer la tarea, no puede sino encararla y buscar su propia respuesta: ¿desde el punto de vista histórico, qué podemos decir de la persona de Jesús?, ¿cómo se le puede situar en el contexto del judaísmo de su tiempo? La investigación posbultmaniana de la segunda mitad del siglo XX, que ha sido metabolizada por la reflexión teológica, renunció a plantearse esta cuestión, porque su escepticismo histórico se lo impedía y, sobre todo, porque no le interesaba realmente la historia; lo que de verdad les preocupaba era encontrar en el mensaje de Jesús un cierto fundamento de la cristología posterior.

Sin duda Jesús fue un personaje histórico extraordinario. Se reconoce, con frecuencia, la dificultad de clasificarlo con una de las categorías del judaísmo de su tiempo. Esto puede deberse no simplemente a la escasez de los datos y a su difícil valoración: toda persona tiene algo de específico, de irreductible, y esto es precisamente lo que más le puede interesar al historiador. No se trata de que el historiador afirme la trascendencia de Jesús; si lo hiciese transgrediría su competencia científica. Pero sí se trata de que tenga la flexibilidad y la apertura para descubrir las diversas dimensiones de la persona, procurando contextualizarla sin anacronismos, pero sin eliminar la capacidad de originalidad que en alguna medida todos los seres humanos poseen. Como dice Theissen, «individualidad no significa inderivabilidad, sino diferencia- lidad en un contexto común».

Precisamente, una de las características de la investigación actual, a diferencia de la posbultmaniana antes mencionada, es que se pregunta por la persona de Jesús, pero sin invadir el campo del teólogo, porque busca una comprensión de conjunto que tenga en cuenta sus palabras y sus acciones, las reacciones que suscitó, la posible evolución de su

ministerio, el movimiento que originó; una comprensión que sea coherente, es decir que encaje en el judaísmo del tiempo y sea, a la vez, capaz de dar razón de las dos grandes cuestiones: de su muerte en cruz, tan violenta y tan temprana, y de que surgiera un movimiento que reivindica su nombre y su seguimiento tras su muerte.

En las líneas que siguen vamos a recoger, en buena medida, los resultados del camino seguido hasta este momento, exponiendo una postura que consideramos bien fundada y que se basa en consensos amplios de la investigación exegética actual.

1. Maestro, profeta, sanador, exorcista

Hemos visto que Jesús tiene rasgos de todas estas tipologías que encontramos en el judaísmo del tiempo. Es llamado «maestro»; en efecto, enseña y tiene discípulos que acogen su enseñanza. Pero enseña de una forma peculiar, porque no es un mero intérprete de las Escrituras judías; enseña «los misterios del reino de Dios», quiere llevar al descubrimiento de Dios en la vida del pueblo, a preparar la acogida de su manifestación plena en un futuro próximo, a vivir desarrollando las posibilidades nuevas que la aceptación del reinado de Dios suscita en la vida humana. Pero Jesús no es un maestro con las acreditaciones convencionales al uso. Su enseñanza se basa en la profundidad de sus palabras, que encuentran un eco popular muy notable («nadie ha hablado como este hombre»). Y, sobre todo, en la autoridad con la que habla, que sorprende a unos, indigna a otros, pero a nadie dejaba indiferente. La expresión «en verdad os digo» es probable que proceda de Jesús, y destaca que introduzca así sus palabras, demostrando autoridad y certeza, porque el *amen* («en verdad») solía servir de corroboración final de un oráculo divino.

La relación discipular que Jesús maestro establece es también muy peculiar. Sorprende el carácter heterogéneo del grupo de los discípulos y parece que es Jesús mismo quien les llama para que establezcan una relación muy especial con él, sin que se atisbe la aspiración –normal entre los discípulos de un maestro– de convertirse, algún día, en maestros autónomos.

Jesús fue tenido también por *profeta* y hemos visto que, en efecto, muchos rasgos de su actividad le sitúan en esta línea de la tradición judía. Jesús proclama el reinado de Dios a todo el pueblo de Israel. El contenido de su proclamación enlaza con la tradición profética que surgió en los momentos de crisis muy especiales del pueblo judío para suscitar la resistencia y la esperanza. Jesús realizó acciones simbólicas al estilo de los profetas en momentos culminantes de su ministerio. Como tantos profetas, Jesús quiere promover una transformación social profunda en la vida del pueblo, y su predicación, que es sentida como aliento y promesa por los sectores rurales galileos, promueve una «verdadera revolución de los valores» (Theissen), porque denuncia la injusticia de las élites, su forma de entender el honor, su amor al dinero, la visión sectaria y deformante con que las autoridades religiosas interpretaban las normas de pureza de la Torá. Esta convergencia de los rasgos de maestro y de profeta que encontramos en Jesús es perfectamente coherente con la tradición judía.

Hay otros dos rasgos, en nuestra opinión, con toda probabilidad característicos del Jesús histórico, que destaca la investigación actual y que resultan especialmente comprensibles a la luz de la antropología cultural: Jesús apareció como un *sanador* popular y como un *exorcista*. Es curioso notar que estos rasgos pueden ser aceptados sin dificultad alguna por antropólogos agnósticos y, sin embargo, no es raro que encuentren resistencias en teólogos que quieren asumir la razón de la modernidad y acaban cayendo, sin darse cuenta, en el etnocentrismo

inveterado del pensamiento occidental. Los sanadores populares son una figura bien conocida por la antropología médica de las sociedades preindustriales.

Las plazas y caminos de la Palestina del siglo I estaban llenas de ciegos y tullidos pidiendo limosna. Los médicos profesionales estaban al alcance de una pequeña élite privilegiada y el pueblo sencillo, angustiado por mil enfermedades, buscaba la salud en santuarios y en diversos procedimientos populares. En los evangelios vemos que los enfermos buscan a Jesús por todas partes; las masas acudían a él «al oír lo que hacía» (Mc 3,8). Jesús sitúa esta actividad taumátúrgica, sanadora, en un contexto religioso y la ve como signo de la llegada del reinado de Dios. Es interesante notar que hay quienes tienen a Jesús por Elías (Mc 6,15; 8,28), que es el profeta taumaturgo en la tradición bíblica.

En cuanto a los exorcismos de Jesús, se ha visto la indudable base histórica que poseen y se ha explicado el sentido antropológico y social de estas expulsiones de espíritus inmundos. La investigación histórica sitúa este aspecto de la actividad de Jesús, de forma coherente y plausible, en el judaísmo y en el mundo mediterráneo del siglo I; a la vez descubre que Jesús vinculó, de una forma particularmente estrecha, sus exorcismos con el reinado de Dios: no reintegra a los «endemoniados» en el orden social que los ha estigmatizado, sino que los libera por incorporación a una alternativa social en el reinado de Dios.

2. Carismático, hombre del Espíritu, Hijo de Dios

¿Cómo se puede caracterizar la autoridad de Jesús? Utilizando la distinción de Max Weber, digamos que no es una autoridad legal, no se deriva de una acreditación institucional, como podría ser la reconoci-

da a los maestros tras su estancia en la escuela de otro maestro anterior. Tampoco es una autoridad tradicional, hereditaria, como la que se reconocía a los sacerdotes por su pertenencia a determinadas familias. Es una autoridad carismática, que se fundamenta en sus cualidades personales, se impone por sí misma y encuentra un reconocimiento muy amplio.

La palabra *carismático* tiene un sentido sociológico que nos parece muy adecuado para expresar lo que el historiador descubre en Jesús: un líder religioso, de extracción popular, con una autoridad moral que llama la atención y que, como sucede con todos los carismáticos –que, por definición, no responden a pautas institucionales preestablecidas–, sorprende frecuentemente con sus enseñanzas y actitudes, a la vez que va modificando su estrategia y suscita grandes adhesiones, pero también frontales oposiciones.

El historiador da un paso más y descubre en Jesús una experiencia religiosa profunda y peculiar, que le sostiene y le mueve, que trasluce y desea comunicar. Sin su experiencia de Dios, Jesús de Nazaret es inexplicable. La dimensión religiosa posee una cierta autonomía, no se diluye en los factores sociales y psicológicos, y puede tener repercusiones históricas muy importantes. El historiador no puede desconocer la experiencia religiosa de Jesús y su relevancia social (como sucede con frecuencia). Pero el historiador no puede emitir juicios de valor sobre esa experiencia en sí misma, aunque sí sobre sus efectos históricos, ni a él se le puede pedir que la explique a partir de presupuestos que son propios o de la fe (Jesús era el Hijo de Dios de una forma única y excepcional) o del ateísmo (Jesús era un alucinado o un fanático), porque entonces estaría rebasando las normas de su método científico.

Los evangelios afirman, con fuerza creciente, que Jesús es el *Ungido por el Espíritu de Dios*. Es una explicación creyente de lo que descubrieron

en Jesús de Nazaret, de su autoridad insólita, de su profunda experiencia religiosa, de la libertad y valentía con que afrontó su destino. Muy probablemente hubo discípulos que fueron testigos de experiencias religiosas excepcionales, acompañadas de manifestaciones psíquicas fuera de lo normal (pensemos en los acontecimientos que subyacen a los episodios del bautismo y de la transfiguración). Con toda probabilidad hubo contemporáneos de Jesús que le consideraban un hombre ungido por el Espíritu de Dios de forma excepcional. El mismo Jesús parece que se tuvo por tal. También sabemos que había quienes, en la imposibilidad de negar la enorme fuerza espiritual que Jesús irradiaba, la atribuían al poder de Belcebú con el afán de desprestigiarle. El historiador, en su esfuerzo por situar de manera plausible a Jesús en el judaísmo del tiempo –lo que implica dejar espacio para su originalidad personal y su eventual capacidad de innovación histórica–, encuentra ayuda en la forma de «judaísmo carismático», que Geza Vermes descubre en la Palestina del siglo I, concretamente en Galilea, y del que presenta el ejemplo de Hanina ben Dosa. El historiador puede situar a Jesús en el contexto de este judaísmo de cuño galileo, fiel a los elementos básicos del yahvismo, pero diferente al judaísmo jerosolimitano, crítico con la administración del Templo y con los desarrollos legales que, a partir de la pureza del Templo, tendían a colonizar toda la vida cotidiana.

Por el camino emprendido, el historiador puede dar otro paso y afirmar que esta experiencia de Dios, Jesús mismo la entiende como una relación paternofilial. En las páginas que anteceden hemos visto que Jesús habla del reinado de Dios, pero que para él Dios no es Rey sino Padre. Hemos visto también lo que implica el uso tan característico de la palabra aramea *Abba* para invocar y designar a Dios. Parece claro que Jesús entiende su vida como una misión al servicio de un plan al que se siente destinado por Dios, su Padre. El historiador puede de-

cir que Jesús tenía una convicción muy honda de que Dios es Padre y de que los seres humanos son hijos de Dios; más aún, descubre una conciencia muy viva de esta filiación divina, que desea compartir y hacer accesible como correlato inseparable de su anuncio del reinado de Dios.

3. El movimiento profético de Jesús

Vamos a profundizar en la dimensión profética de Jesús en dos pasos. En primer lugar, comparando el movimiento que se suscitó en torno a Jesús con el originado por otros profetas contemporáneos. En segundo lugar, usando la categoría que encontramos en el judaísmo del tiempo, la del «profeta escatológico», que nos parece singularmente justa para aplicarla a Jesús.

Además de los grupos consolidados que había en el muy plural judaísmo anterior al año 70 (fariseos, saduceos, esenios), sabemos, fundamentalmente gracias al historiador Flavio Josefo, de la existencia de una serie de movimientos populares, que no solían durar mucho tiempo, que surgían de la base social con la generación de un notable entusiasmo en torno a un líder en quien algunos veían a un renovador del pueblo de Israel. Hay que distinguir entre movimientos mesiánicos y proféticos.

Los *movimientos mesiánicos* se caracterizan por tener una intención directamente política y una actividad militar, sus líderes se declaran reyes de un determinado territorio o aspiran a serlo. Empalman con las tradiciones bíblicas de la elección o unción popular de reyes, desde Saúl y David hasta Jeroboam y Jehú (1 Sm 11,14-15; 2 Sm 2,4; 5,3; 1 Re 12,16-20; 2 Re 9,1-13). Movimientos mesiánicos son los de Judas, hijo de Ezequías, Simón y Athronges el año 4 a.C. a la muerte de Hero-

des, y los de Judas y Simón Bar Giora (*Guerra II*, 55-60; *Antigüedades XVII*, 272-285) en tiempos de la primera guerra judía; por supuesto, de esta naturaleza fue el movimiento encabezado por Bar Kochba, que fue reconocido como Mesías por Rabí Aquiba (132-135 d.C.). Todos estos movimientos mesiánicos provocaron una reacción militar del poder romano, que logro aplastarlos.

Los *movimientos populares proféticos* responden también a la situación de crisis generalizada de la sociedad judía del siglo I y tienen semejanzas con los movimientos anteriormente expuestos, pero también se pueden distinguir de ellos. Con muchos autores y por razones de claridad reservamos la designación *Mesías/mesiánico* a los pretendientes a la realeza y a los movimientos que generan.

Antes de dar informaciones concretas sobre los diversos movimientos proféticos, señalo sus características comunes: son expresión de las esperanzas de salvación de sectores populares marginados; parecen entender la salvación como una transformación radical e inminente del mundo, por obra de la intervención divina (a diferencia de los movimientos mesiánicos excluyen una actividad directa política y militar; son directamente religiosos); cuentan con un profeta o líder carismático; la salvación es entendida como la renovación de un pasado ideal (a diferencia de los movimientos mesiánicos, no se remontan a las tradiciones bíblicas de la realeza, sino a las del éxodo); estos movimientos son vistos como peligrosos por las autoridades políticas hasta el punto de que eliminan al líder carismático para aniquilar el movimiento. Son ya evidentes las analogías con el movimiento de Jesús, pero antes de explicitarlas es necesario presentar brevemente los diversos movimientos proféticos que nos son conocidos a través de los escritos de Flavio Josefo.

- En torno al año 33, un samaritano conquistó las simpatías del pueblo y le persuadió para subir con él al monte Garizim, donde pro-

metía encontrar los vasos enterrados por Moisés (*Antigüedades XVIII, 85ss*). Esto era algo que se esperaba del Ta'eb o Mesías samaritano. En efecto, el pueblo se reunió con armas, pero el prefecto Pilato intervino y sus soldados mataron a muchos e hicieron huir a los demás. Posteriormente Pilato tuvo que ir a Roma para defenderse porque los samaritanos recurrieron ante el legado Vitelio afirmando que jamás fue su intención rebelarse contra los romanos.

- En tiempo de Fado (44-48 d.C.), aparece un tal Teudas, a quien Flavio Josefo califica de «impostor» o «falso profeta», que persuadió a una masa importante del pueblo a abandonarlo todo y seguirle al Jordán. Decía que era un profeta y a su mando el río se abriría para que pudiesen pasar (*Antigüedades XX, 97ss*). Es obvia la referencia a la repetición de los hechos del Éxodo (cfr. Jos 3). Dice Flavio Josefo que engañó a muchos. Fado intervino ocasionando muchos heridos y muertos, entre ellos Teudas mismo. La analogía entre el movimiento de Teudas y el movimiento de Jesús se establece en los Hechos de los Apóstoles. Gamaliel dice: «Israelitas, mirad bien lo que vais a hacer con estos hombres. [Se refiere a los apóstoles, que han sido detenidos.] Porque en estos últimos días se levantó Teudas, que pretendía ser alguien y que reunió a su alrededor unos cuatrocientos hombres; fue muerto y todos los que le seguían se disgregaron y quedaron en nada. [...] Os digo, pues, ahora: desentendeos de estos hombres y dejadlos en paz. Porque si esta idea o esta obra es de los hombres, se destruirá; pero si es de Dios, no conseguiréis destruirles. No sea que os encontréis luchando contra Dios» (5,35-39).
- Flavio Josefo describe el clima existente poco después (52-60 d.C.) de la siguiente manera:

Los impostores [*goêtes*] y los hombres mentirosos persuadían a la multitud de que les siguieran al desierto. Decían que allí les mostrarían signos y señales que solo pueden producirse por obra y provi-

dencia de Dios. Muchos que les creyeron sufrieron los castigos que merecieron por su locura, pues Félix les hizo ejecutar cuando le fueron entregados (*Antigüedades XX*, 167s).

En esta situación se entiende la advertencia del evangelio: «Entonces si alguno os dice: Mirad el Mesías esta aquí o allí, no lo creáis. Porque surgirán falsos profetas y falsos mesías [...]. Así que si se os dice: “Esta en el desierto”, no salgáis...» (Mt 24,23s.26).

- En este contexto, surgió un egipcio, probablemente judío, que decía ser profeta, que arrastró a una multitud al monte de los Olivos afirmando que desde allí verían caer los muros de la ciudad y abrirse un camino para entrar en ella. Es clara la alusión a hechos de la conquista de la tierra por Josué (cfr. Jos 6). También es sabido que el monte de los Olivos es uno de los escenarios mesiánicos más comunes en el judaísmo. Pero intervino el procurador Félix con su tropa, que mató a 400 e hizo 200 prisioneros (*Antigüedades XX*, 169-170; *Guerra II*, 161-163). El egipcio consiguió huir y es probable que el pueblo creyese que se trataba de una salvación milagrosa y esperase su retorno.

A los ojos de los romanos parece que no había demasiada diferencia entre el movimiento cristiano y estos surgimientos proféticos. Tras la detención de Pablo en el Templo de Jerusalén, el tribuno le preguntó: «¿No eres tú entonces el egipcio que estos últimos días ha amotinado y llevado al desierto a los cuatro mil terroristas?» (Hch 21,38).

- Conocemos otro caso un poco más tardío y de fuera de Palestina. En Cirene, en torno a los años 73-74 d.C., apareció un tejedor judío de nombre Jonatán, que influenció a elementos a los que Flavio Josefo, enemigo declarado de estos movimientos, porque considera que han llevado a su pueblo a la catástrofe del año 70, designa como «lo más miserable del populacho» (*Guerra VII*, 458) y los llevó en su seguimiento al desierto con la promesa de prodigios y aparicio-

nes. El gobernador Catulo envió a su tropa, que mató a muchos y detuvo a otros. Tras una serie de vicisitudes, también Jonatán fue ajusticiado (*Guerra VIII*, 450).

- Probablemente el movimiento de Jesús tiene su mejor analogía en Juan Bautista y en el movimiento desencadenado por él. Ya Flavio Josefo relaciona al Bautista con los profetas escatológicos (*Antigüedades XVIII*, 117ss). Se dice contra él que «tiene demonio» (Mt 11,18), acusación normal para desacreditar a un profeta (cfr. Oráculos Sibílicos 4:815) y que también se dirige contra Jesús (Mc 3,20; Jn 7,20; 8,48-52; 10,20).

Pero es interesante leer el relato que hace Flavio Josefo de su muerte y de las razones que le movieron a Herodes:

Hombres de todas partes se habían reunido con él, pues se entusiasaban al oírle hablar. Sin embargo, Herodes, temeroso de que su gran autoridad indujera a los súbditos a rebelarse, pues el pueblo parecía dispuesto a seguir sus consejos, consideró más seguro, antes de que surgiera alguna novedad, quitarlo de en medio, de lo contrario quizá tendría que arrepentirse más tarde, si se produjera alguna conspiración. Debido a estas sospechas de Herodes fue encarcelado y enviado a la fortaleza de Maqueronte, de la que hemos hablado antes, y allí fue muerto (*Antigüedades XVIII*, 117-119).

Según este texto, la autoridad política interviene contra Juan porque el eco popular que suscita le convierte en peligroso a sus ojos. Es llamativa la semejanza con la reacción de las autoridades sacerdotales contra Jesús en el evangelio de Juan: «Si le dejamos que siga así, todos creerán en él; vendrán los romanos y destruirán nuestro Lugar Santo y nuestra nación. Pero uno de ellos, llamado Caifás, que era el sumo sacerdote de aquel año, les dijo: “Vosotros no sabéis nada, ni caéis en cuenta que es mejor que muera uno sólo por el pueblo y no perezca toda la nación”. [...] Desde este día, decidieron darle muerte. Por eso, Jesús no andaba ya en publico entre los judíos...» (Jn 11,48-

54). En Mc 6,14-16 y 8,28, parece sugerirse, incluso, la existencia de una tradición sobre la resurrección de Juan Bautista.

- Por último, hay que mencionar a los esenios de Qumrán y a su líder carismático, el Maestro de Justicia. Se han estudiado las profundas analogías de este con Juan Bautista y se ha afirmado que ambos pertenecen a un mismo tipo profético. Pero también se ha presentado al movimiento esenio de Qumrán como un movimiento milenarista con analogías profundas con el movimiento de Jesús.

La comunidad de Qumrán fue fundada el siglo II a.C., en un tiempo muy turbulento política y religiosamente, por sectores sociales marginados, concretamente del bajo clero, especialmente humillado y explotado por la aristocracia sacerdotal urbana y helenizada. Mantienen una actitud crítica respecto al Templo y al sistema cultural, que consideran invalidados y corrompidos. También se oponen a la interpretación vigente de la Torá, que sustituyen por una peculiar exégesis espiritual, que aplica los textos bíblicos al presente de su propia comunidad. El movimiento de Qumrán está promovido por una figura profética o líder carismático, el Maestro de Justicia, considerado interprete inspirado de la revelación e investido de singular autoridad. Proclaman un mensaje de cambio y esperan un nuevo orden social, que describen con categorías apocalípticas. No es casual que el movimiento se retirase al desierto e interpretase la salvación futura como un nuevo éxodo, es decir, como la rehabilitación idealizada del pasado del pueblo.

Son evidentes las diferencias teológicas entre los esenios de Qumrán y Jesús y sus discípulos. Esta totalmente trasnochado el explicar el surgimiento del cristianismo a partir de Qumrán o equiparar históricamente a Jesús con el Maestro de Justicia. En algunos puntos mantienen posturas antagónicas, por ejemplo res-

pecto a las normas de pureza y respecto a la actitud a adoptar con los considerados «pecadores», pero también existen innegables analogías históricas entre ambos movimientos. Al fin y al cabo ambos surgen aproximadamente en un mismo tiempo y lugar y responden a los mismos factores sociales.

Es indudable la existencia de interesantes analogías entre el movimiento de Jesús y los que acabo de presentar; también el movimiento de Jesús es catalizado por la figura de un profeta, realmente muy singular, que agrupó a sectores marginados y subordinados en aquella sociedad; mantuvo una actitud crítica respecto al sistema cultural y a las interpretaciones doctrinales vigentes; abrió perspectivas de un cambio radical que probablemente se esperaba cercano y obra de Dios (el reino de Dios); en un momento determinado, congregó a buena parte de sus seguidores en Jerusalén en un ambiente de expectación mesiánica, y las autoridades vieron en todo ello un peligro que atajaron con firme decisión hasta el ajusticiamiento de Jesús.

4. Profeta escatológico

Lo que ahora afirmamos no es la mera analogía sociológica de los movimientos proféticos mencionados con el movimiento de Jesús. Estos profetas, surgidos en el judaísmo como reacción ante la opresión grecorromana, anunciaban una intervención divina decisiva expresada con categorías de la tradición hebrea (renovación de los prodigios del éxodo, de la conquista de Jericó, la espera mesiánica en el desierto). Nuestro conocimiento de estos profetas se limita a los pocos datos transmitidos por Flavio Josefo, pero nos ofrecen un contexto muy interesante para situar a Jesús, de quien poseemos muchos más conocimientos.

Hemos insistido en que Jesús anunciaba la intervención divina decisiva y que conminaba a Israel a prepararse para acogerla. Para Jesús la renovación social del pueblo se enmarca en una espera escatológica. Y Jesús no solo anuncia el acontecimiento escatológico, sino que lo vincula estrechamente con su actuación y con su persona.

Jesús afirma: «La reina del Mediodía se levantará en el juicio con los hombres de esta generación y los condenará, porque ella vino de los confines de la tierra a oír la sabiduría de Salomón, y aquí hay algo más que Salomón. Los ninivitas se levantarán en el juicio con esta generación y la condenarán, porque ellos se convirtieron por la predicación de Jonás y aquí hay algo más que Jonás» (Lc 11,31.32). El carácter histórico de estas palabras es aceptado casi unánimemente. No se pueden atribuir a proyección de la Iglesia posterior que confesaba una cristología explícita. De una forma indirecta, discreta, pero indudable, Jesús reivindica un papel y dignidad insólitamente elevados y decisivos: «... aquí hay algo más que Salomón... aquí hay algo más que Jonás». Es lo que se suele llamar una cristología implícita y que también se encuentra en algunos otros textos (Lc 10,23-24; interesante la modificación moralizante, pero que desvirtúa la pretensión primitiva, de Mt 13,16-17). Jesús llega a afirmar que el destino eterno del ser humano se juega en la actitud ante su propia persona (Lc 12,8-9; Mt 10,32-33; Mc 8,38).

Se puede concluir que es muy probable que Jesús mismo se tuviese no simplemente por un profeta más, sino por el profeta escatológico, prometido por Dios como mensajero de su salvación definitiva, esperanza que tiene sus raíces en el texto de Dt 18,15-19 («Yahvé tu Dios te suscitará de en medio de ti, entre tus hermanos, un profeta como yo: a él escucharéis. [...] Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos, un profeta semejante a ti, pondré mis palabras en su boca, y él les dirá todo lo que yo le mande»), que fue reinterpretándose en la tradición ju-

día (Mal 3,1.23, que lo identifica con Elías, cuyo regreso se esperaba por su maravillosa ascensión al cielo sin conocer la muerte, cfr. 2 Re 2) y que estaba muy viva en el siglo I. Con toda probabilidad, como tal profeta escatológico o Elías redivivo tuvo mucha gente a Jesús (Mc 6,15; 8,28; Jn 1,45; 6,14; 7,40) y como tal se presentó él ante el pueblo.

5. Mesías

Nos encontramos con un título que se aplicó a Jesús y prosperó hasta el punto de llegar a convertirse en su nombre propio («Jesucristo»).

El tema es complicado y requiere algunas aclaraciones previas. El término hebreo *Mesías* (en griego, *Cristo*), literalmente quiere decir «ungido». Ungidos en el Antiguo Testamento eran los sacerdotes, a veces los profetas, sobre todo los reyes. *Mesías* llegó a ser la designación de un personaje escatológico, instrumento de la salvación definitiva de Dios. Bien entendido que las concepciones escatológicas judías eran muy diversas y no en todas se incluía la figura mesiánica. Así, por ejemplo, era posible pensar la llegada del reino de Dios vinculándolo al Mesías o sin él. También había diversas concepciones del Mesías, pero la más popular y extendida era la que lo pensaba como un rey idealizado del futuro, que liberaría al pueblo derrotando a sus enemigos. Esta imagen la encontramos en los Salmos de Salomón, del tiempo de Jesús y que gozaron de mucha popularidad. Es lo que se llama el *mesianismo davídico*.

Parece claro que la acusación ante Pilato se centraba en la pretensión de Jesús al mesianismo davídico y también parece que esto es lo que provocó la sentencia romana de muerte. Así se desprende del letrero que colgaba en la cruz: «Jesús Nazareno rey de los judíos». Que Jesús suscitó expectativas mesiánicas en el sentido mencionado parece in-

dudable (Jn 6,15). Sin embargo, lo más probable es que Jesús rechazara rotundamente asumir el papel de un Mesías davídico. No es posible más que insinuar tres argumentos:

1) Según muchos autores, que se basan en la crítica literaria del texto, tras la confesión de Jesús como Mesías por Pedro en Mc 8,29, vendría el reproche de Jesús en el v. 33. Es decir, en la tradición primitiva Jesús había considerado el llamarle Mesías una tentación satánica. (En los versículos 30-32 encontramos elementos redaccionales introducidos posteriormente: el secreto mesiánico y el anuncio de la pasión.)

2) Según su sentido primitivo, que se encuentra en la versión marcana, en Mc 12,35-37, Jesús combate directamente el mesianismo davídico de los escribas por medio de una cita de la Escritura: ¿cómo puede ser hijo de David aquel (el Mesías) a quien David (autor del salmo) llama «mi Señor» en el salmo 110,1? (El paralelo de Mt 22,41-46 ha cambiado el sentido y admite el mesianismo davídico de Jesús, naturalmente tras una profunda reinterpretación.)

3) El conjunto del ministerio de Jesús, sus enseñanzas y forma de actuar, se distancian netamente de un mesianismo por la vía del poder y de la lucha violenta contra los enemigos del pueblo. Los medios y los objetivos de Jesús difieren mucho de los del Mesías davídico de la esperanza popular judía.

Pero la cuestión es especialmente complicada por la dificultad de calibrar el valor histórico de los textos y por la complejidad de las ideas mesiánicas judías. Cabe plantear una pregunta: ¿no pudo llegar un momento en que Jesús asumiese el papel de Mesías, desprendido de todas las resonancias guerreras y belicosas, en la línea de un rey pacífico, humilde y no violento? La entrada de Jesús en Jerusalén, con unas formas que él no rechaza sino que acepta y busca, podría aconsejar una respuesta positiva. Sería un Mesías en la línea de Zacarías 9,9-10 (cfr. Mt 21,5).

La lógica de las ideas claras y distintas no vale para interpretar, desde el punto de vista del historiador, la persona de Jesús ni, menos aún, las esperanzas escatológicas judías. Antes vimos que el que Jesús fuese un maestro no se oponía a que fuese también un profeta. Ahora tenemos que decir que el que Jesús fuese tenido y se tuviera él mismo por el Profeta escatológico no se opone a que fuese considerado por muchos y, quizá que él mismo se considerase en algún momento, Mesías de Israel. Antes vimos que los movimientos proféticos y los mesiánicos eran diferentes, pero guardaban notables analogías entre ellos y, a veces, no se distinguían. Con toda probabilidad la autoridad romana no era capaz, ni le importaba, distinguir entre ellos, y por eso actuaba con la misma contundencia contra unos y contra otros.

Una aclaración antes de acabar este apartado. Tuvo que haber en la vida de Jesús algo que justificase el que el título de Mesías adquiriese tanta importancia muy pronto. La razón es que sus discípulos sabían que la acusación de ser Mesías rey había sido, en última instancia, la que llevó a Jesús a la cruz. Pero un crucificado, es decir un derrotado y muerto de forma infamante, es lo más opuesto a las ideas judías convencionales del Mesías. Por eso hay que añadir que cuando se confiesa a Jesús como Mesías se modifica radicalmente el sentido primitivo de este título a la luz de la vida «tan poco mesiánica» de Jesús de Nazaret.

6. Hijo del hombre

En el evangelio de Juan, la gente se pregunta, llena de extrañeza, «¿Quién es ese Hijo del hombre?» (12,34). Esta perplejidad y esta pregunta ha preocupado, casi obsesivamente, a la investigación moderna sobre el Jesús de la historia. A veces, a través de esta expresión, se creía poder llegar a lo más nuclear de Jesús. Más frecuentemente se veía en

ella la clave para explicar el origen de la más antigua cristología. Sin embargo, en pocas cuestiones los resultados de los estudiosos han llegado a conclusiones más dispares y hasta contradictorias. Probablemente es un error atribuir una función clave en la investigación histórica a una cuestión tan compleja y oscura. Pero también es verdad que no se puede eludir, porque los datos que encontramos en los evangelios son muy notables. Nuestro tratamiento va a tener mucho de informativo, aunque no dejemos de presentar una opinión personal. El tratamiento de este punto inevitablemente es un tanto complejo y no puede evitar algunos tecnicismos; el lector menos interesado o con menos tiempo puede saltarse este apartado y pasar directamente a las conclusiones.

Tenemos que comenzar presentando, de forma sintética, unos datos de tipo filológico. La expresión «Hijo de/del hombre» es inusitada en griego y proviene de una traducción del hebreo (*ben adam*) o del arameo (*bar[e]nas[a]*), donde sí era habitual. Todos los especialistas están de acuerdo en que era una designación genérica de la humanidad o del ser humano (como «hijo de la mentira» quería decir «mentiroso»). Se discrepa si podía ser una perífrasis que servía para designar al sujeto que hablaba («yo»). Entre los arameístas más reputados las opiniones están divididas en este punto (Vermes y Díez Macho a favor; en contra Fitzmyer y otros muchos).

El libro de Daniel habla de un «como Hijo de hombre» que va sobre las nubes del cielo hasta el trono de Dios, quien le confiere todo poder y gloria (7,13); se contrapone a cuatro bestias terribles que le han precedido y que surgían del mar. El texto interpreta esta figura humana como símbolo del pueblo de los justos que, tras muchos padecimientos, prevalecerá por obra de Dios sobre los diversos imperios que le han ido oprimiendo. Pero en Daniel, *Hijo de hombre* ni es un título ni tiene sentido mesiánico. Sin embargo, en dos textos judíos apocalípticos se reinterpreta el Hijo de hombre como una figura personal, Me-

sías celeste, preexistente y glorioso. Son el IV de Esdras (posterior a la era cristiana y que, por tanto, no nos interesa) y los capítulos 37 al 71 del libro de Henoch, la sección llamada de las Parábolas (véase, sobre todo, los números 46, 48, 62 y 71). Pero la datación de estos capítulos es también discutida. En Qumrán se han encontrado varios ejemplares de Henoch, pero en todos falta precisamente la sección de las Parábolas. La pregunta es: ¿existía en el judaísmo del tiempo de Jesús la creencia en un Mesías celeste, al que se denominaba *Hijo de hombre* y que fuese una reinterpretación del texto de Daniel 7?

Vayamos ahora a los datos neotestamentarios. La expresión *Hijo del hombre* aparece 70 veces en los sinópticos y 11 en Juan. En el resto del Nuevo Testamento solo se encuentra en Hch 7,56; Apoc 1,14 y 14,14. Los textos evangélicos tienen una particularidad notable: aparecen siempre en labios de Jesús, que habla del Hijo del hombre en tercera persona y sin identificarse explícitamente con él. Estos dichos se pueden clasificar en tres grupos:

1. Los que se refieren a la venida futura gloriosa del Hijo del hombre y a su función de juez escatológico (Mc 8,38; 13,26; Mt 24,30.37.39).
2. Los que hablan del Hijo del hombre terrestre, bien alegando su poder (Mc 2,10.28) o su condición humilde (Lc 7,34; 9,58).
3. Los que hablan del Hijo del hombre que tiene que sufrir, al que matarán y resucitará (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34 y par.).

Los autores han discrepado mucho sobre el origen de esta expresión y, concretamente, sobre si proceden de Jesús. Durante mucho tiempo la opinión dominante ha atribuido a Jesús los dichos del primer grupo, pero con diferencias importantes. Para algunos (Bultmann, Tödt, Hahn, Conzelmann, A. Y. Collins), Jesús habló del Hijo del hombre juez escatológico, que debía irrumpir en un futuro próximo y no se

identificaba con él. Otros autores piensan que, en efecto, estos dichos son originales, pero Jesús se identifica con ese Hijo del hombre. Más aún, eligió una designación radicalmente modesta para contrarrestar expectativas mesiánicas desorbitadas (Theissen). También hubo quien negó que Jesús usase la expresión de la que hablamos, a la que concedían un valor titular, por ser incompatible con el dato indudable de que Jesús anunció el reino de Dios (Vielhauer). Una opinión minoritaria ha defendido que los dichos que predicen los sufrimientos del Hijo del hombre se remontan a Jesús (E. Schweizer), aunque su formulación actual está reelaborada por la teología eclesial.

Como es sabido, en la actualidad asistimos a una reacción pendular y está en horas bajas (relativamente) la presentación apocalíptica de Jesús –hasta el exceso frecuente de equiparar apocalíptica con escatología y olvidar su indudable dimensión escatológica–, de modo que los dichos sobre el Hijo del hombre futuro, glorioso y juez escatológico, que están influidos, al menos indirectamente, por Daniel, no pertenecen a los estratos más antiguos de la tradición y no se remontan a Jesús. Esta posición puede ser fundamentalmente acertada. Especialmente insostenible nos parece la opinión de que Jesús esperó en un Hijo del hombre diferente de él; su predicación del reino de Dios y el papel que su persona jugaba en su mensaje no deja lugar para otro personaje escatológico.

Pero ¿cómo surgen estos dichos?, ¿cómo es posible que la expresión aparezca en boca de Jesús en los evangelios y desaparezca en el resto de la tradición? No parece que todo se pueda explicar como mera proyección de la Iglesia posterior, que ciertamente no usó la expresión *Hijo del hombre* como título cristológico, como se pone de manifiesto en el hecho de que nadie se dirija a Jesús con esta invocación. La explicación más plausible se encuentra recurriendo a los datos filológicos que los arameístas han puesto de relieve y que, de forma sucinta, he resu-

mido anteriormente. Probablemente, la expresión aramea *Hijo de hombre* era usada con frecuencia por Jesús de forma genérica para designar a los seres humanos y también como autodesignación modesta, aunque pudiera resultar un tanto enigmática, de sí mismo; puede verse en ella una forma velada de atraer la atención sobre su propia persona. «El Hijo del hombre [«yo»] no tiene donde reclinar su cabeza»; «El Hijo del hombre [el ser humano, «yo»] es señor del sábado». ¿Pero utilizó Jesús esta expresión porque quería hacer algún tipo de alusión a Dn 7? En la conclusión volveremos sobre este punto.

Este uso lingüístico de Jesús dio pie a la comunidad cristiana de habla aramea para hacer una construcción midrásica utilizando Daniel 7, muy popular en aquel tiempo, texto arameo y en el que también aparece la expresión Hijo de hombre. Es probable que en un primer momento Dn 7,13 sirviese a la comunidad cristiana para expresar la exaltación gloriosa de Jesús: él es el Hijo del hombre que, tras haber sufrido por las bestias, es exaltado y recibe de Dios la gloria y el poder. Es decir, que la interpretación midrásica que el libro de Henoch hace de Dn 7 aplicándolo al patriarca (cf. Hen 71), los cristianos pudieron perfectamente hacerla para interpretar su fe en Jesús tras la Pascua. Dn 7,13, lo mismo que el Salmo 110,1, sirvió para expresar la glorificación de Jesús. Los sufrimientos que preceden a su exaltación y el carácter simplemente humano de su figura hacen de Dn 7 un lugar particularmente apropiado para el desarrollo cristológico. Las parábolas de Henoch y los evangelios sinópticos presentan desarrollos midrásicos de Dn 7 similares y que pueden ser perfectamente independientes. El paso siguiente del desarrollo lo encontramos ya explícito en los evangelios: el Hijo del hombre vendrá glorioso, como juez y en su Reino. El libro de Henoch no atribuye esta función al patriarca. Y es que los cristianos tienen como hilo conductor la convicción de que el reino de Dios llega con Jesús. Por eso la plenitud del reino de Dios tenía que es-

tar vinculada con la persona de Jesús. La venida gloriosa del Hijo del hombre es la reinterpretación cristológica de su espera en la plenitud del reino de Dios, que será el reino de lo verdaderamente humano.

El Hijo del hombre era una expresión aramea usada por Jesús, sin sentido titular ni mesiánico, pero sí suponía una forma velada de atraer la atención sobre su persona, subrayando su humanidad, pero reivindicando la importancia decisiva de su ministerio y de la presencia de Dios que anunciaba.

7. Conclusión

Jesús era un judío galileo sin ninguna cualificación oficial. No pertenecía a ningún estamento regulado –no era sacerdote, ni letrado, ni funcionario de la administración herodiana o del Templo–. Si los historiadores del tiempo se hubiesen ocupado de él, la tarea de los historiadores de hoy se encontraría muy aliviada. Pero no es el caso, y ya sabemos el tipo de documentación con la que podemos contar. Jesús causó un fuerte impacto popular, su vida fue breve e intensa, y lo que se conoce mejor es la estela que ha dejado en la historia y que se ha ido ensanchando, aunque a riesgo de difuminar muchas veces lo más propio del impulso original. Las diversas tradiciones transmitidas en su nombre, examinadas críticamente, nos descubren que Jesús fue un maestro con una autoridad muy especial y que tuvo rasgos indudables de profeta. También tiene características que le asimilan a los sanadores populares de su tiempo; es comúnmente admitida su condición de exorcista, rasgo que resultó particularmente controvertido. Toda esta actividad de Jesús, sus palabras y sus acciones, están al servicio de una causa: el reinado de Dios, entendido como la cercanía misericordiosa y apremiante de un Dios, a quien siempre llama Padre, y

cuya aceptación presente y su plenitud futura supondría la realización de la justicia y de la fraternidad.

Jesús es un hombre de Dios. Se entiende unguado por el Espíritu y en una relación de especial intimidad con Dios. Utilizando una categoría transcultural podemos decir que Jesús es un carismático, una personalidad dotada de una excepcional autoridad moral, que es reconocida por un amplio sector social, y que no se basa en títulos o genealogías, sino en una profunda experiencia religiosa. Con suma probabilidad se puede afirmar que Jesús fue considerado y él mismo se tuvo por el profeta escatológico; es decir, por el enviado divino de la hora decisiva, de modo que en la aceptación o rechazo de su mensaje se jugaba el destino de Israel y de cada uno de sus miembros. Hubo quienes tuvieron a Jesús por Mesías, lo que jugó un papel decisivo en la crucifixión por los romanos.

Como hemos repetido, Jesús anunció el reino de Dios y no convirtió a su persona en centro de su predicación. Pero la íntima vinculación que establecía entre el reinado de Dios y su persona implicaba lo que se suele llamar una «cristología implícita o indirecta». Y existen textos evangélicos en los que Jesús, sin usar ningún título cristológico, reivindica su papel excepcional en el plan de Dios («aquí hay algo más que Jonás... aquí hay algo más que Salomón»).

¿Fue Jesús un visionario o un iluso? ¿Fue un profeta que, como tantos otros, acabó humanamente fracasado? Lo que se puede excluir –y, de hecho, no hay historiador serio que lo sostenga– es que fuese un far-sante. La coherencia entre sus palabras y su vida, y el sentido mismo de su mensaje, lo excluyen totalmente. El historiador reconoce la frecuente limitación de su respuesta cuando de aclarar la identidad última de una persona se trata. Hay dimensiones que quedan abiertas, susceptibles de respuestas diversas y hasta opuestas. Hay personas, y Jesús ocupa un lugar destacado entre ellas, que resultan singularmen-

te interpelantes por las cuestiones que plantean, por su visión de la vida, por su pretensión personal. Sucede también con frecuencia que los interrogantes abiertos por estas personas se hacen más perentorios por los efectos que van produciendo a lo largo de la historia. Así sucede con Jesús. La fe cristiana da una respuesta a la cuestión de la identidad de Jesús que va más allá de lo que el historiador puede afirmar. Es una respuesta que confiere inteligibilidad no solo a la persona de Jesús, sino a lo que en su historia estaba en juego: el valor de sus palabras, la causa de la justicia y la fe en Dios en medio de las oscuridades de la historia. La respuesta de la fe no puede ser ni afirmada ni desautorizada por la mera investigación histórica.

No podemos eludir una cuestión que ha preocupado a la investigación histórica sobre Jesús desde que existe como empeño científico y que actualmente se replantea con luces nuevas. Léase lo que sigue como una importante cuestión abierta. Como hemos visto, es oscura la relación entre el uso indudable por Jesús de la expresión *Hijo de hombre* y la espera cristiana posterior en la venida de un Hijo del hombre celeste. Por otra parte, la fe también confesó a Jesús como el Siervo de Yahvé que carga con los pecados del mundo y entrega su vida en expiación por la multitud (Is 52,13-53,12).

Hay una relación clara entre ambos símbolos, el Hijo de hombre y el Siervo de Dios. Los dos son, sobre todo, designaciones del pueblo de los justos que sufren vejaciones y opresiones, pero que, al fin, reciben la victoria de parte de Dios. Ninguna de las dos expresiones son propiamente hablando títulos mesiánicos. Ambas se refieren al grupo de fieles e implican una inversión escatológica de la situación histórica. Daniel y el Deutero-Isaías, como ya hemos visto, proporcionaron el trasfondo de la predicación jesuánica sobre el reinado de Dios.

La simple crítica literaria de los textos no da para tanto, pero si nos basamos en la plausibilidad histórica, se puede afirmar la alta probabilidad de que Jesús identificase a su persona y a su grupo con el Siervo de Yahvé, que se convertiría en luz de las gentes, y con la humanidad perseguida de Daniel, que sería reivindicada gloriosamente por Dios. La psicología social enseña que para afrontar situaciones vitales críticas es frecuente recurrir a una especial solidaridad con el grupo de pertenencia mediante la identificación con alguno de sus grandes personajes o prototipos. Es el papel que cumplía «la humanidad» en Daniel y el Siervo en Isaías. La conciencia por parte de Jesús de esta eventual identificación supone que ve su persona como inseparable del grupo que forma con quienes le siguen. Es decir, mediante la identificación con estas figuras, esencialmente humildes y en las antípodas de cualquier triunfalismo –el siervo, la humanidad–, reinterpreta, sin duda en la fase final de su vida, la situación histórica del grupo, asume el conflicto y la tragedia, subraya la dimensión escatológica del Reino y pone de relieve la continuidad entre él y sus discípulos. Muy pronto, tras la Pascua, el Hijo del hombre y el Siervo de Yahvé recibirán una interpretación teológica (la parusía gloriosa del Hijo del hombre, la muerte expiatoria del Siervo), que irá más allá del uso que de estos símbolos bíblicos pudo, probablemente, realizar Jesús de Nazaret.



TERCERA PARTE

Cuestiones
abiertas
en el debate actual

El origen de la fe pascual

CAPÍTULO 10

Aunque los libros sobre Jesús de Nazaret escritos en perspectiva histórica acaban con su muerte y sepultura, hay una pregunta que es legítimo hacerse y tratar de contestar: ¿cómo surge la fe pascual?

Después de la crucifixión y la sepultura de Jesús de Nazaret y al cabo de un periodo de tiempo que no se puede determinar con exactitud –durante el cual tuvieron, con toda probabilidad, que tratar de dar sentido a lo que había pasado–, sus discípulos aparecieron afirmando que la historia de aquél no había acabado con la sepultura sino que había sido resucitado y su historia solo quedaba completa desde aquí. ¿Cómo surge tan rápidamente la confesión de fe en Jesús de Nazaret y el culto a su persona como Cristo e Hijo de Dios?

La categoría de Resurrección, así como otras (exaltación, glorificación) que aquellos primeros discípulos usaron para referirse al mismo hecho, apuntan a una realidad que está más allá de la constatación directa o de los métodos históricos de validación o negación. Es por ello por lo que se dice que la resurrección es una realidad *transhistórica* o *metahistórica*, lo cual no significa que no sea real, sino que está más allá

de los métodos de análisis de la crítica histórica. Lo que un historiador puede probar no es la verdad o falsedad del hecho en sí, sino el testimonio de los discípulos de Jesús que afirmaban una experiencia de encuentro con el Resucitado y desarrollaban sus efectos.

Las fuentes de que disponemos para conocer ese testimonio de los discípulos sobre el acontecimiento por el que surge la fe pascual son de diferente tipo. La historia de las tradiciones distingue entre *tradición formularia*, probablemente más antigua, y *tradición narrativa*, que, aunque como narraciones escritas son más modernas, también resuenan en ella antiguos relatos orales transmitidos y utilizados para diferentes fines en las comunidades.

La tradición formularia aparece en las cartas de Pablo, en los discursos de Hechos y en los sumarios del relato evangélico de la Pasión. La tradición narrativa aparece sobre todo en los evangelios, aunque hay también algunos relatos de aparición en los Hechos de los Apóstoles.

1. Fórmulas primitivas sobre la experiencia pascual

Son textos breves, incluso frases y fórmulas más o menos complejas que, dependiendo de su finalidad, variaban en su tono y en su lenguaje. Se distingue entre las fórmulas que hablan del acontecimiento pascual en cuanto experimentado por Jesús y aquellas otras que aluden a la manera en que llegaron a conocerlo los primeros testigos. Son fórmulas breves que se unen en ciertos tipos de enunciados más desarrollados, aunque también muy tempranos (1 Cor 15,4ss). En el primer grupo es común la división en dos tipos fundamentales, cada uno de los cuales responde a un esquema mental y contiene un símbolo central diferente: las *confesiones de fe* y los *himnos*. Aquellas tienen como

símbolo central la «resurrección»; estos el de la «exaltación» o «elevación». A la hora de interpretar lo que se nos quiere transmitir en estas fórmulas será muy importante conocer lo que esos símbolos significaban en el contexto en que fueron utilizados.

Las confesiones de fe y su símbolo central «resurrección de los muertos»

Son probablemente la expresión más antigua de la fe pascual. Forman parte de lo que suele denominarse lenguaje kerigmático utilizado para la proclamación y confesión de la fe. Hay diferentes tipos de fórmulas –más o menos complejas– en las que se confiesa el hecho de la resurrección. Unas van solas (Dios resucitó a Jesús; Cristo ha resucitado), otras aparecen unidas a la afirmación de su muerte, y aún otras explican los hechos en referencia a la Escritura o bien explicitan sus consecuencias salvíficas para la humanidad. Unas ponen a Dios como sujeto de la acción, otras al mismo Cristo.

Los análisis exegéticos realizados para buscar la fórmula de fe más primitiva han llegado a la conclusión de que «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos» (Rom 4,24; 8,11; 10,9; 1 Tes 1,10; Gal 1,1; 1 Cor 6,14; 15,15; 2 Cor 4,14; Hch 2,32; 17,31) es la fórmula más sencilla, pues muestra una reflexión cristológica menor (Dios es el sujeto de la acción; Jesús, sin título alguno que muestre confesión cristológica, recibe la acción; el verbo muestra una acción puntual en el pasado, no hay reflexión teológica sobre la muerte). Después llegaron fórmulas más complejas que suponen una mayor reflexión teológica, bien en lo que respecta a las prerrogativas reconocidas a Jesús, confesado como el Cristo, bien a la relación muerte-resurrección y su lugar dentro del plan salvífico de Dios («según las Escrituras»), así como a sus consecuencias salvíficas para toda la humanidad («por nuestros pecados»). El ejemplo más paradigmático de fórmula desarrollada que, aunque

muy temprana, suele considerarse posterior a la arriba mencionada, es la que Pablo inserta en su primera carta a los Corintios, en 15,3-5: «Os transmití, en primer lugar, lo que a mi vez recibí: que Cristo murió –por nuestros pecados– según las Escrituras, que fue sepultado, que resucitó –al tercer día– según las Escrituras; que se apareció a Cefas...».

El desarrollo de las fórmulas siguió también la línea de la explicitación del modo en que sus seguidores conocieron el acontecimiento de la resurrección de Jesús: las apariciones, consideradas como autorrevelación del Resucitado (Lc 24,34; Hch 10,39; 13,28.30; Jn 21,14; Gal 1,1.12.16). En la misma frase de 1 Cor 15,5 aparece el enunciado «se hizo ver [*ôphthê*] a Cefas, luego a los Doce, después a quinientos hermanos... luego a Santiago... a los apóstoles... y por último a mí», que explicita el modo en el que conocieron la resurrección de Jesús.

En todas estas confesiones de fe tan tempranas, el símbolo central es la «resurrección». Para poder captar lo que quieren transmitir con ella, se debe tener en cuenta que su sentido está determinado por la tradición judía a la que pertenecía y en la que se desarrolló, una tradición conformada por la antropología judía, su concepción de la vida y de la muerte y también del tiempo. No tener en cuenta esto puede llevar a interpretaciones erróneas.

La antropología judía no era dualista, y, aunque en algunos escritos aparezcan los términos de *alma* y *cuerpo*, el contenido no responde a la concepción del ser humano como un compuesto de un principio espiritual e inmortal, el alma, y otro principio mortal y caduco, el cuerpo, que haría de cárcel para el primero y del que solo la muerte podría liberarle totalmente. La antropología de la Biblia era totalizadora: yo dinámico o alma (*nephes/psyche*), espíritu (*ruah*), carne o cuerpo (*basar-gug/sarx-soma*), no designan partes de la persona, sino al ser humano en su totalidad y bajo aspectos diferentes, pero todas ellas expresan el yo personal

y diferenciado. El ser humano era uno con diferentes dimensiones. La muerte sobrevinía cuando Dios retiraba su *ruah*, su aliento vital, y con ello el *nephes* perdía su fuerza y su dinamismo, y el *basar-gug* su capacidad de relación. El hombre moría todo él, y el muerto bajaba al *Sheol* –el reino de las sombras–, donde llevaba una existencia menguada (2 Sm 12,23) que no podía denominarse vida porque había perdido su fuerza y su capacidad de relación, pero que seguía manteniendo la capacidad de recibir de nuevo el *ruah*. La resurrección de la persona implicaba la resurrección del cuerpo, pues no podía haber persona sin la dimensión de la corporeidad que permitía la relación y exteriorización del yo.

El pueblo judío había ido llegando de forma paulatina a esa esperanza de resurrección (Dn 12,1-3 es la primera vez que aparece explícita; un poco después aparece, en 2 Mac 7,11, en un contexto de martirio por la fe en Yahvé), y creía que Dios, gratuitamente, en el tiempo final y decisivo insuflaría de nuevo su *ruah* y haría que la persona, en aquello que la constituía y la diferenciaba, con su historia y sus relaciones que la identificaban como tal persona concreta, es decir, en su corporeidad, volviera a una vida plena.

Esta resurrección, como la acción definitiva (escatológica) de Yahvé en favor de su pueblo, era esperada para el tiempo escatológico, y no apuntaba a una simple resucitación a una vida igual a la anterior, en la que la persona sometida a los mismos condicionamientos e injusticias volvería a morir, sino a la vida en una nueva realidad más plena y justa, en una creación transformada y en una tierra renovada. Las expresiones *resucitar* o *despertar* aludían a la resurrección corporal de los muertos a una realidad transformada y distinta de la presente, a una vida de otro tipo, donde iban a ser superadas no solo la muerte sino el dolor y las injusticias. Israel no concebía el tiempo como algo cíclico, sino con un final que daba a la historia un valor muy grande como lugar de realización de la salvación esperada.

Aquellos primeros discípulos, al confesar la resurrección de Jesús, estaban proclamando no la mera resucitación de su cadáver, sino que había sucedido ya lo esperado para todo el pueblo y para el tiempo final; y que había sucedido en un hombre concreto. Con él, por tanto, había comenzado la plenitud de los tiempos, el tiempo escatológico. Al utilizar un símbolo pensado para aplicarlo a un colectivo y en el tiempo final, la resurrección de Jesús se convierte en «la hazaña escatológica» de Dios, por la que este se abre definitivamente al mundo perdido y da un vuelco a la historia, iniciando irrevocablemente el tiempo final y la llegada de la nueva vida.

Los himnos y su símbolo central de «exaltación»

Existe otro tipo de fórmulas que también aluden a la nueva realidad de Jesús tras su muerte en la cruz. Aparece sobre todo, aunque no exclusivamente, en los himnos, y su símbolo principal es la «exaltación» (Flp 2,8-11; 1 Tim 3,16, Rom 10,5-8; en la misma línea Mc 16,19; Hch 2,33; 5,31; Rom 8,34; etc.). Un símbolo que también aparece plasmado de forma narrativa en el relato de la Ascensión de Lucas, y es característico de la teología del cuarto evangelio. Además de la simbólica universal que da más valor a la subida que a la caída, este símbolo está enraizado en la tradición judía que contemplaba la posibilidad de que Yahvé, por iniciativa propia, salvara el abismo insuperable entre el ámbito humano y el divino, y bajara para tomar consigo y «elevar» a su ámbito a algunos personajes especialmente justos y significativos, liberándolos así de «bajar» al Sheol (Henoc, Elías, Moisés).

El símbolo de exaltación permite captar mejor el alcance y el sentido de la resurrección de Jesús. De esa forma se subraya que esta no ha sido una mera «resucitación», sino una transformación de la persona entera, aunque también es cierto que la resurrección de Jesús, al ser entendida como el inicio del tiempo escatológico, ya queda transforma-

da y apunta en esa dirección. Es esta la dimensión que subraya Pablo cuando en su respuesta a los Corintios, que le han preguntado por la apariencia del cuerpo resucitado, les precisa la cualidad de aquél hablándoles de transformación radical con el término «glorificación» (1 Cor 15,35-53).

Así pues, los dos símbolos de Resurrección y Exaltación no aluden a dos sucesos temporalmente consecutivos, como sucede en el imaginario más común formado por el relato de Lucas, que, al plasmar plásticamente el acontecimiento pascual, separa narrativamente los dos aspectos, sino que aluden a la manifestación y despliegue de un único acontecimiento: el de la glorificación de Jesús. La exaltación manifiesta el verdadero alcance de la resurrección y probablemente sea algo posterior, aunque es una cuestión en la que no hay consenso.

El conocimiento del hecho pascual

Junto con estas fórmulas, es necesario prestar atención a aquellas otras que hablan de la misma experiencia pascual; es decir, de cómo experimentaron los primeros testigos (y Pablo) esa nueva realidad del Crucificado y cómo llegaron a conocerla. Las fórmulas subrayan la percepción de que en el origen de la experiencia está el mismo Jesús resucitado. Utilizan un verbo griego: *ôphthê*. El término es un aoristo pasivo que la Biblia griega de los LXX utiliza para traducir del hebreo el pasivo (*niphil*) del causativo (*hiphil*) «hacer ver», y cuya traducción, por tanto, sería: «se hizo ver». Este verbo aparece así en Gn 12,7 y Ex 3,2; se trata siempre de una presencia divina que se manifiesta para entablar un diálogo, para llamar, para mandar en misión. Así lo utiliza Pablo (1 Cor 15,5-8) y vuelve a aparecer de forma plástica y hecho relato en los evangelios. Es muy posible que con este término *ôphthê* se pretenda subrayar la conciencia que tienen los receptores de que la iniciativa en la comunicación es de Dios.

2. Relatos pascuales

Los relatos pascuales son otro género literario más apropiado para la catequesis y la exhortación que los seguidores de Jesús también emplearon para hablar de la experiencia pascual que habían tenido. En ellos se expresa plásticamente la fe proclamada en las fórmulas y se desarrollan de modo catequético algunos aspectos cruciales para quienes, en generaciones posteriores, no habían tenido esa experiencia pascual primigenia.

Por tanto, una lectura literalista de estos relatos que no tenga en cuenta los géneros literarios en los que están escritos tergiversa su finalidad y puede dar lugar a posiciones fundamentalistas que dificulten la hermenéutica de los textos y oscurezcan su mensaje más profundo. Este peligro ha sido denunciado, de forma especial, en el Documento de la Pontificia Comisión Bíblica *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (1993).

Estos relatos están redactados en torno a dos núcleos temáticos: la visita de las mujeres discípulas al sepulcro, donde reciben la revelación de que Jesús ha resucitado; y las apariciones del Resucitado a varios de sus seguidores –solos o en grupo–. Estos dos núcleos temáticos aparecen unidos en los relatos de aparición a las mujeres en torno al sepulcro y con motivo de la visita que realizan al mismo (Mt, Jn). Si detrás de ellos hay tradiciones más antiguas o no, y, si en el caso de haberlas, estas se refieren a hechos históricos y de qué forma lo hacen, es una cuestión sobre la que los exégetas discrepan.

La visita de las mujeres al sepulcro

El planteamiento habitual de este apartado suele centrarse en si se trata de una tradición antigua que responde a una realidad histórica, o si simplemente es una elaboración marcana, si el sepulcro estaba real-

mente vacío y si ese dato pudo ser comprobable y suficiente o no puesto que podría haber sido interpretado de formas diversas. El planteamiento seguido aquí es distinto, pues se considera que lo esencial del relato son las experiencias decisivas que tuvieron las mujeres discípulas en los ritos funerarios de duelo en torno al sepulcro y su papel decisivo en el surgimiento de la fe pascual.

El relato de la visita de las mujeres a la tumba de Jesús de Nazaret aparece en los cuatro evangelios canónicos y en algún otro escrito extracanónico (*Evangelio de Pedro, Epístola Apostolorum*). Aunque con diferencias, las similitudes de fondo son mayores en los tres sinópticos (Mc 16,1-8; Mt 28,1-8; Lc 24,1-11) que en Juan (20,1-18). En estos relatos los evangelistas muestran muchas disparidades: en el número y nombre de las mujeres, en la finalidad que les lleva a la tumba, en la definición y número de los seres celestiales, en la reacción de las mujeres al mensaje angélico; pero en todos ellos hay un núcleo que se repite: después de haber sido testigos de la crucifixión y de la sepultura de Jesús, algunas de sus discípulas –al menos María Magdalena, cuyo nombre aparece siempre–, pasado el Shabbath, el primer día de la semana, van al lugar donde había sido sepultado Jesús; encuentran retirada la piedra que cerraba el sepulcro, y un ser celestial les anuncia que Jesús ha resucitado. Después, cada uno de los evangelistas introduce sus propias modificaciones y subrayados de acuerdo con su plan literario y teológico.

El significado simbólico de algunos de los elementos del relato es evidente y significativo: la piedra que cierra la tumba y hace definitiva la muerte ha sido retirada –el pasivo divino apunta a Dios como autor del hecho–, el ángel como portavoz o circunloquio del mismo Yahvé les da la noticia de la resurrección de aquél a quien buscan entre los muertos (esta formulación es más explícita en Lucas), a la vez que les remite a la vida y enseñanza de Jesús, de la que ellas han sido testigos, para poder entender la nueva realidad del Crucificado. Palabras, las del

ángel, que son las de kerigma pascual que confiesa la comunidad, lo que indica que la comunidad considera como revelado –recibido de parte de Dios– el contenido del kerigma que confiesa: Jesús no está en el ámbito de la muerte, sino en el de Dios.

Solamente Lucas introduce, como un desarrollo de su fuente Marcos, la afirmación de que no encontraron el cuerpo de Jesús. En el resto de los sinópticos lo que importa subrayar es que no debían buscar a Jesús en el ámbito de la muerte porque no estaba allí; en esa misma dirección, Lucas cambia el nombre del Crucificado por el Viviente. La narración de la visita a la tumba en Juan es un relato compuesto y discurre en la dirección iniciada por Lucas, señalando la ausencia de Jesús. María Magdalena supone que se lo han llevado y pregunta al Resucitado, confundido con el jardinero, a dónde lo han trasladado.

Algunos exégetas piensan que fue Marcos el que creó este relato de las mujeres en la tumba para expresar de forma plástica la fe en la Resurrección (H. Grass, A. Yarbro Collins, D. Crossan), los demás le habrían seguido y por tanto no habría ninguna base histórica en el relato. Sin embargo, otros muchos autores ven tras él una tradición más antigua, ya que Juan parece ser un testigo tradicional diferente. El núcleo histórico es incierto, pero el hecho de que las protagonistas sean mujeres hace pensar que si no hubiera en su base algún recuerdo histórico no habría sido transmitido, pues suscita más problemas de los que resuelve.

No es posible hacer aquí un análisis literario detallado de los relatos ni de la historicidad de las tradiciones subyacentes, pero es muy probable que tras ellas esté el recuerdo histórico, en forma de tradición oral recogida de formas diversas, que hablaba de la(s) visita(s) de algunas mujeres discípulas de Jesús al lugar donde habían visto que este había sido sepultado –probablemente por José de Arimatea, miembro del sanedrín–, para hacer duelo y lamentarse (algo que el *Evangelio de Pe-*

dro dice expresamente), como era costumbre entre las mujeres. Según los antropólogos, los lamentos rituales que son parte de los ritos de duelo adquieren, con mucha frecuencia, la forma de un diálogo con el difunto y son el ámbito donde las mujeres que participan tienen, a menudo, experiencias extáticas. No es descabellado pensar que las mujeres discípulas en el proceso de lamentación, donde necesariamente tuvieron que recordar la vida con Jesús y su enseñanza, pudieran tener algún tipo de experiencias revelatorias en torno a la sepultura. El resultado sorprendente fue que volvieron de allí convencidas de que semejante duelo no tenía objeto, puesto que Jesús no permanecía en la tumba, el ámbito de la muerte, sino que había resucitado y se encontraba en el ámbito de Dios. Un saber que experimentaron como recibido; de ahí la figura del ángel que aparece en los relatos.

En esa idea abunda el relato de aparición del Resucitado a las mujeres, que es recogido por diferentes tradiciones (Jn, Mt, final de Mc) y que también sucede en el entorno del sepulcro, reforzando la idea de que las mujeres tuvieron la experiencia pascual en relación con el sepulcro de Jesús. Estas tradiciones nos sirven de nexo de unión con el siguiente apartado.

Las apariciones del Resucitado

Estos relatos, como se ha dicho, escenifican y desarrollan catequéticamente la experiencia pascual de encuentro con el Resucitado utilizando un género literario o modelo narrativo común en la antigüedad, como es la aparición de personas que han sido asuntos al lado de Dios, o los relatos teofánicos antropomorfos del Antiguo Testamento (Gn 18,1-33; Ex 3,2-10; Jue 6,11-21; 1 Sm 3,1-14; Tob 5,4-8; 12,11-21).

Al contrario de lo que pasaba con el relato de la visita al sepulcro, es muy difícil determinar si tras los relatos hay una o dos tradiciones, o

si, más bien, los evangelistas han tomado tradiciones orales básicas que han modificado según sus necesidades teológicas. Aunque los relatos de los diferentes evangelios son muy diversos, presentan unos elementos comunes que proceden de la estructura literaria propia de este género (a veces puede faltar alguno, o bien uno puede desarrollarse más que otro): situación, iniciativa, saludo, reconocimiento, misión.

Situación e iniciativa. Jesús se pone en medio y se hace ver. Este elemento subraya la libre iniciativa del Resucitado al aparecerse y escenifica uno de los aspectos que, según muchos exégetas, pretendía expresar el término técnico de *ôphthê* («se hizo ver») utilizado en las fórmulas (1 Cor 15,5; Lc 24,34; Hch 9,17; 13,31; 26,16).

Saludo. Este elemento es propio del género literario de las teofanías. Con él se presenta el Resucitado al entrar en diálogo con aquellas personas a las que sale al encuentro. En algunos relatos es suficiente (Mt, 28,9-10) para ser conocido. En otros falta este elemento (Mt 28,16-20).

Reconocimiento. Este elemento –que falta en alguna narración como Mt 28,16-28– es ligeramente diferente en los diversos episodios, pero siempre muestra como los discípulos han de aprender a reconocer que quien se les presenta, quien les sale al encuentro o se pone en medio de ellos, es Jesús, el Crucificado, que ha resucitado. Este reconocimiento es facilitado por el mismo Resucitado, y a veces se hace colectivamente. Con este elemento se subraya que el Jesús resucitado vive una nueva existencia, de una forma nueva, no sometida a las limitaciones espacio-temporales habituales. Aquello a lo que Pablo se refería con el término «glorificado».

Pero, a la vez, se subraya que el Resucitado es el mismo Crucificado, es Jesús de Nazaret con quien convivieron. Y esta convicción experien-

cial es lo que pretenden subrayar los relatos cuando aluden a que el Resucitado les muestra las señales de su crucifixión. Es él y no es un fantasma –como podría pensar una mentalidad helenista–; ha resucitado en su corporeidad concreta; es decir, en lo que le constituía como ser concreto. De ahí que en Lucas el Resucitado insista en que los discípulos le palpen y le den de comer (Lc 24,32-34). Su corporeidad, en su nueva realidad transformada, ha de ser reconocida; de ahí el proceso de reconocimiento que aparece en los relatos.

Los relatos desarrollan este elemento con una clara finalidad catequética. ¿Cómo reconocer al Resucitado en su nueva realidad y en su nueva forma de presencia? ¿Cómo relacionarse con él? Son relatos muy teologizados, en los cuales un pequeño y sencillo núcleo histórico (quizá una experiencia de revelación tenida por algunos de los primeros seguidores) se ha elaborado para dar una catequesis sobre el tema y animar la fe. Sus receptores eran los cristianos de aquellas primeras comunidades y los discípulos de todos los tiempos que no habían compartido la existencia histórica de Jesús de Nazaret. Algunos de estos relatos catequéticos están mucho más elaborados que otros; por ejemplo, el de los discípulos de Emaús, que aprenden a reconocer al Resucitado en la Palabra y en la mesa compartida. El Resucitado va con ellos por el camino, pero se hace especialmente reconocible en la hospitalidad, en la fraternidad y en la fracción del pan. En Juan, las dudas de Tomás y las palabras que le dirige el Resucitado son las mismas dudas y las mismas palabras que puede tener y se le pueden dirigir a cualquier cristiano de cualquier tiempo.

Misión. En los relatos de aparición se describe cómo Jesús da a los discípulos reunidos el encargo de anunciar el Evangelio a todas las naciones. Incluso en las apariciones a las mujeres se les da un encargo: llevar la noticia de la nueva realidad de Jesús y la cita en Galilea a todos los demás. Pero es sobre todo en aquellos relatos de aparición a los discí-

pulos reunidos donde este elemento encuentra su máximo desarrollo. Junto a ese encargo, el Resucitado les hace la promesa de su presencia o de su espíritu. La comunidad expresa así la conciencia de que el origen de su misión está en el Resucitado.

Después de analizar literariamente estos relatos pascuales de las apariciones y de ver cómo los géneros literarios utilizados para transmitir el mensaje teológico han configurado y desarrollado narrativamente las diversas tradiciones que puedan subyacer en ellos, es necesario preguntarse por su historicidad; es decir, por el núcleo histórico que pueda haber tras esas experiencias para las cuales los relatos utilizan las expresiones «He/Hemos visto al Señor», «Se ha hecho ver» o «Se ha aparecido a...». Si no se quiere reducir estas experiencias a meros símbolos literarios, el historiador debe intentar entenderlas en su contexto mediante la analogía, aplicando el criterio que Theissen denomina *plausibilidad contextual*. Todo ello con el objetivo de intentar contestar a la pregunta sobre cómo surgió históricamente la fe pascual.

A lo largo de la historia de la investigación exegética, se ha hablado de esas experiencias de aparición del Resucitado dándoles diferentes nombres y encuadrándolas en diversas categorías explicativas con el objetivo de entender los relatos evangélicos y las experiencias que narran. Cada una de estas categorías implica una connotación diferente que puede subrayar la objetividad, la subjetividad, la verdad o falsedad de estas experiencias, y han dado lugar a fuertes controversias.

Algunos autores, queriendo afirmar y subrayar la iniciativa de Dios y el Resucitado en estas experiencias, y también su realidad como contrapuesta a algo inventado, han hablado de apariciones objetivas. En algunos casos han llevado al extremo este concepto y han hablado de apariciones realistas y antropomorfas capaces de ser vistas por cualquiera. Otros autores han propuesto su cualidad subjetiva y han aducido diferentes procesos psicológicos como su causa inme-

diata. Da la sensación de que los autores no siempre trabajan con la misma definición de objetivo y subjetivo, ni mantienen la misma idea teológica sobre la relación de Dios con la creación y su intervención en ella.

a) Una línea de investigación que comenzó ya con D. F. Strauss (1808-1874) postula que las apariciones fueron *fenómenos subjetivos*. Para este autor las apariciones eran el fundamento de la fe pascual y se explicarían psicológicamente por el conflicto producido entre la fe mesiánica inicial y la crucifixión posterior. Desde entonces esta posición se ha ido repitiendo con diferentes matices, a la vez que se han ido buscando analogías con otro tipo de experiencias para poder entender cómo sucedieron las apariciones, por ejemplo las experiencias visionarias que cuentan las personas que han estado en situaciones de muerte clínica, o muy cercana a la muerte, y han sobrevivido.

Actualmente esta teoría es mantenida por diferentes autores, entre los cuales están D. Crossan y G. Lüdemann. Este último mantiene que las apariciones son el fundamento de la fe pascual y reduce las apariciones originales y relevantes a las de Pedro y Pablo, a la vez que las interpreta psicológicamente.

Para G. Lüdemann, la «visión» de Pedro se habría debido a un «bloqueo en el proceso de duelo»; un proceso en el cual Pedro, que iba superando la culpabilidad por haber entregado a Jesús, habría quedado bloqueado por la crucifixión repentina. Así se habría producido la visión en la cual habría llegado a saber ciertas «verdades teológicas» como el perdón de los pecados o la experiencia de la vida futura.

La «visión de Pablo» habría sido producida por lo que este autor llama «complejo de Cristo». Pablo sentía una fascinación inconsciente y reprimida por Jesús que estalló y salió al exterior con motivo de la persecución a los cristianos.

El resto de las apariciones no tienen ningún valor para Lüdemann, pues piensa que todas ellas –excepto la de Pablo– dependen de la de Pedro y se producen por sugestión colectiva. La aparición a María Magdalena la considera histórica, pero posterior a la de Pedro y sin papel relevante alguno. Este autor, como tantos otros, minusvalora sin excesivas argumentaciones el papel de las mujeres en los relatos y en la historia del surgimiento de la fe pascual.

b) Otra posición es la de aquellos que defienden que las apariciones fueron *fenómenos objetivos*, aunque este término se entiende de forma muy diferente según autores y abarca un espectro de posiciones realmente amplio. La mayoría de los autores que mantienen la objetividad de las apariciones utiliza el término «objetivo» para señalar que las experiencias proceden de Dios y no han sido producidas por el sujeto –lo que la psicología llama «alucinaciones», con un término que tiene connotaciones negativas y que ellos rechazan por lo que de engañoso conlleva–. Mayoritariamente, estos autores no van más allá en el análisis del modo en el que se produjeron semejantes experiencias.

Sin embargo, hay algunos autores que defienden una objetividad cuasi-material, en la que el Resucitado se habría manifestado mediante una epifanía antropomorfa, llegando a pensar, en algún caso, que de haber máquinas adecuadas podría haberse grabado su presencia. En esta última posición extrema, la visión objetiva se entiende como aquella donde alguien dice haber visto algo que nadie ha visto porque no se puede ver con el proceso normal de visión. La visión es posibilitada, aumentada, realizada por Dios. Se dice que la percepción es asistida por Dios. El término usado para este tipo de proceso perceptivo es «visualizar» (S. T. Davies).

Probablemente, como apuntan algunos autores, una parte no despreciable del problema esté en que se utilizan categorías confusas sin pre-

via definición (objetivo, subjetivo, visión, aparición, etc.) y otras inadecuadas para aquella cultura y mentalidad. En los últimos tiempos se ha abierto paso una tercera línea con diferentes propuestas.

c) Esta línea de investigación propone utilizar categorías y modelos diferentes, más cercanos a la cultura de aquellos primeros testigos, para acercarse a la comprensión de la experiencia que narran los evangelios, y se comienza a hablar de trances y de experiencias extáticas para aludir a unas experiencias que de forma neutra se denominan *estados alterados de la conciencia* y que eran más habituales y menos extraordinarios que lo que hoy resultan en Occidente. Estos estados permiten a quienes los tienen experimentar dimensiones de la realidad que no son asequibles a la conciencia ordinaria. Mediante estas experiencias, algunas personas adquirirían ciertos conocimientos y aptitudes o se comunicaban con el mundo espiritual y con los dioses. La literatura clásica habla profusamente de sueños y trances como forma de entrar en contacto con otra realidad alternativa, estados alcanzados durante el peregrinaje a los sepulcros de algunos hombres santos muertos a los que se sitúa en esa «realidad alternativa». Este fenómeno, que ha sido objeto de numerosos estudios antropológicos, a lo largo del tiempo y del espacio, no es algo extraño a la misma Biblia.

3. El surgimiento histórico de la fe pascual

El Deuteronomio (21,23) dice que la muerte en cruz hace maldito a quien la sufre. Siguiendo este pasaje y la escenificación de la derrota de una de las dos imágenes distintas de concebir a Dios que se daban en la cruz de Jesús, se ha solido pensar que esta tuvo que suponer en sus seguidores una crisis tan profunda que, prácticamente, habría supuesto el derrumbe de sus esperanzas y de su fe inicial en Jesús y su proyec-

to; un agujero negro del que solo habrían podido salir gracias a las apariciones pascuales convertidas así en la única explicación del cambio repentino y en el origen y motor de su reunión y su vuelta a Jerusalén para anunciar la resurrección del Crucificado. Sin embargo, la investigación actual es mucho más cauta con lo que se ha llamado «el abismo pascual». La experiencia de muchos grupos contraculturales nos dice que sus componentes no suelen pensar fácilmente que su causa no tenga razón o que su líder haya quedado deslegitimado porque el poder de turno lo matara o el movimiento sea reprimido; al contrario, sus componentes suelen pensar que una vez más el poderoso ha vencido injustamente, que una vez más el mal ha ganado la batalla; pero eso es algo diferente a pensar que el adversario tiene la razón. Necesitarán, eso sí, dar sentido a la derrota, a las esperanzas frustradas, tratar de entender e integrar su historia en un horizonte de sentido nuevo.

Algo semejante puede ser pensado de los seguidores y el movimiento de Jesús después de que este fuera ejecutado por la alianza de los poderes político-religiosos del momento, de la que, por otra parte, Jesús pudo haberles alertado, pues tampoco a él parece haberle cogido por sorpresa. Tanto Jesús como los discípulos habían conocido otros casos cercanos y recientes como el del asesinato de Juan Bautista por Herodes. Que Jesús fuera ejecutado no significaba necesariamente que no tuviera razón ni que fuera un maldito. Pero con seguridad la crucifixión de Jesús fue un duro golpe que desbarató expectativas y esperanzas y creó una situación nueva que pedía una explicación y una adecuación de sentido a la nueva realidad, sobre todo si, como en el caso de Jesús, su causa y su persona parecían haber ido tan unidas. Evidentemente, la dirección de esa explicación podía ser diversa.

Ha existido una tendencia a hacer de la constatación del sepulcro vacío la prueba de la resurrección y de las apariciones el origen de la fe pascual. Sin embargo, esto está cambiando entre los exégetas. «El im-

pulso» del que surge la fe pascual tiende a ser considerado como múltiple y como más extendido en el tiempo (U. B. Müller). Algún autor ha dicho que no se sabe cuánto tiempo duró el día de Pascua, pero incluso podría decirse que ese día tuvo unos antecedentes muy importantes. Es decir, se deben considerar más factores que las apariciones o el sepulcro vacío –la experiencia pascual que están expresando–, como se ha hecho normalmente, y valorar los impulsos que venían ya de antes, de la vida vivida con Jesús. La nueva configuración de sentido que nace en la experiencia pascual tiene ya unos antecedentes en la vida con Jesús: su enseñanza, su persona, la experiencia que ellos mismos (y otros) habían hecho de la presencia salvadora y liberadora de Dios que se manifestaba en la actividad sanadora y exorcizadora de Jesús, la solidaridad y fraternidad vivida en su grupo y entre la gente que les acogía y le escuchaba. La convicción del mismo Jesús de que la salvación escatológica y definitiva –el reino de Dios– estaba ya sucediendo en su actuación. La actitud de confianza en la fidelidad de Dios, animada y vivida por Jesús, incluso ante su propia muerte. Las figuras de sentido que la tradición suministraba: el profeta o el justo perseguido, los mártires; la creencia en la resurrección escatológica de los muertos, que muy probablemente habían compartido con Jesús y con otras gentes del tiempo. Todos ellos son elementos que confluyen y empujan la experiencia pascual y el conocimiento de la nueva realidad de Jesús como resucitado y exaltado a la derecha de Dios.

Todo esto es lo que permite cuestionar la tesis del «abismo pascual» y pensar que pudo no ser tan abismal, sino que probablemente hubo una mayor continuidad entre el antes y el después. Esta afirmación no quiere decir que la experiencia pascual y el conocimiento nuevo y sorprendente que surge de ella sea una mera consecuencia automática de lo anterior. Al hablar de la resurrección de Jesús, sus seguidores estaban aplicando a una persona histórica y en el tiempo histórico una catego-

ría sorprendente porque expresaba lo que era esperado para todo el pueblo y para el tiempo escatológico. Al proclamar que Jesús ha resucitado, aquellos seguidores estaban anunciando que el tiempo definitivo, el tiempo escatológico, había comenzado ya con él. Esta aplicación era algo sorprendente de lo que no existía precedente. Es cierto que algunas figuras de sentido, como la del mártir al que Dios reivindicaría, podrían haber constituido un antecedente en esa dirección, pero no se les aplicaba la categoría de resurrección. Hay, por tanto, un salto cualitativo en esa aplicación, que no puede explicarse como mera deducción de unas premisas anteriores. Como también hay un salto cualitativo en el culto tan temprano que, al lado del prestado a Yahvé, se le presta a su persona y que, teniendo en cuenta el monoteísmo judío de la época, supone una novedad religiosa enorme.

En este conocimiento que supone la experiencia pascual sobre el verdadero destino del Crucificado y en el culto consecuente, parecen haber tenido un papel importante ciertas experiencias religiosas profundas y especiales –a menudo colectivas– de revelación; que podían haber ido acompañadas, en algunos casos, de lo que se conoce en un lenguaje más neutro como *estados alterados de conciencia*: visiones y trances que, aunque en nuestra cultura y época puedan parecer muy extraños, no lo eran entonces ni lo son en otros lugares. En ellos «vieron» y conocieron al Crucificado en su nueva realidad, lo que les llevó a aplicarle la categoría esperada para el tiempo escatológico: la resurrección.

Este aspecto no es extraño a lo que la antropología dice sobre el efecto de ciertas experiencias extáticas sobre algunas personas que, en situación de trance, adquieren nuevos conocimientos, sanan o aconsejan. En una cultura donde se entendían semejantes fenómenos, no es extraño que los discípulos los tuvieran y fueran el vehículo de su experiencia pascual.

Larry W. Hurtado, en su magnífica obra, *Señor Jesucristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*, habla de las experiencias religiosas de revelación como un fenómeno que parece haber tenido mucha importancia en la innovación religiosa que supuso el surgimiento de la fe pascual y la devoción temprana a Jesucristo. Un fenómeno, el de las experiencias reveladoras, que no es ajeno a otros casos de innovación religiosa en diferentes momentos históricos cristianos y no cristianos. Estas experiencias religiosas profundas de revelación parecen haber tenido también un papel en la exégesis «carismática» de la Escritura y viceversa mediante la cual se leyó e interpretó la vida de Jesús.

Desde la posición de un creyente occidental actual, quizá pueda parecer extraño hablar de estas experiencias de forma tan «natural», pero hay que pensar que una cosa son las formas en que la experiencia de revelación es tenida y otra la lectura creyente que se hace de ella. El origen último que el creyente le atribuye no necesita anular la naturaleza humana histórica y culturalmente condicionada.

Esto que puede y debe ser aceptado por el historiador, el creyente (de entonces y de ahora) lo interpreta desde su experiencia de fe: a aquellos primeros discípulos se les impuso la realidad del Señor resucitado que salía a su encuentro, les ayudaba a hacer memoria –a recordar profundizando en su sentido más auténtico– la vida y la enseñanza de Jesús, a leer las Escrituras en una dirección concreta. Este aspecto de la guía decisiva del Resucitado en la relectura de los acontecimientos vividos, a la luz de la vida de Jesús y de las Escrituras, desde donde adquiere sentido aquella, está presente en muchos de los relatos pascuales: las mujeres, en el sepulcro y como respuesta a la invitación del ángel, recuerdan lo que Jesús dijo cuando estaba en Galilea; el Resucitado les cita en Galilea, el lugar de la predicación y la actividad de Jesús, donde podrán verle los discípulos. En el relato de Emaús, Jesús Resucitado les ayuda a leer y entender la vida del Crucificado a la luz de las Escrituras. Aquí hay sin

duda un recuerdo del proceso que siguieron los primeros discípulos después de la muerte de Jesús.

Sin embargo, si ese ver a Jesús Resucitado sucede porque este se hace ver –que es lo que intentan explicar los relatos pascales con el Resucitado tomando la iniciativa de ponerse en medio, o las fórmulas con el verbo *ôphthê* («se hizo ver»)–, o si es una mera «ilusión», es algo que está más allá de los presupuestos de la ciencia histórica, que no puede ni afirmar ni negar una intervención de Dios en la historia, porque esto pertenece a otro ámbito de conocimiento, el de la fe.



CUARTA PARTE

Para profundizar

Relevancia actual de la historia de Jesús

CAPÍTULO 11

Al terminar el estudio histórico sobre Jesús, quedan muchos interrogantes abiertos sobre el pasado, se suscita la cuestión de la relevancia de todo lo visto para el presente y surgen preguntas y sugerencias de muy diverso tipo. De todo esto queremos hablar en este último capítulo, señalando una serie de puntos de diferente naturaleza, de forma un tanto esquemática y sin ningún afán de exhaustividad. Los autores del libro somos los primeros en comprender que hemos presentado una historia abierta, que ha conocido desarrollos muy dispares, no todos igualmente legítimos, una historia significativa en el presente y que puede abrir caminos de futuro. El lector queda invitado a añadir sus propias reflexiones a las que nosotros ahora modestamente presentamos.

1. Lectura abierta de la historia de Jesús

Se dice que la Biblia es el libro de la Iglesia y es muy cierto, porque fueron creyentes quienes escribieron estos libros, quienes les dieron un valor normativo y quienes fundamentalmente los han transmitido. Pe-

ro también es verdad que la Biblia ha llegado a ser patrimonio de la humanidad. Y si es legítimo que los creyentes tengan sus propios principios hermenéuticos, la Biblia puede ser también estudiada como todas las obras literarias e históricas de la Antigüedad. La Biblia nunca ha pretendido ser un libro esotérico, y en nuestro mundo abierto y plural no puede verse como monopolio de los creyentes. Esto parece ser hoy ampliamente aceptado.

Algo similar se puede decir respecto a la persona de Jesús. Hay un acercamiento, una consideración y un estudio creyente de su persona y de su obra. Desde el principio sus seguidores, los que creían en él, nos dejaron unos textos confesionales y unas afirmaciones creyentes. Pero precisamente por la extensión de su testimonio y por el éxito de la inculturación de la fe, Jesús se ha convertido también en patrimonio de la humanidad, en una de las grandes figuras de la historia. Esto hace inevitable y legítimo el acercamiento, la consideración y el estudio histórico de su persona y de su obra.

Es legítima y está en boga la lectura canónica de la Biblia y de Jesús (aquella lectura cuyo contexto de interpretación es el conjunto de libros canónicos, de modo que se interpretan unos desde los otros en un todo coherente). Pero también es legítima y está muy de actualidad la lectura abierta de la Biblia y de Jesús, entendiendo por tal una lectura no vinculada a una dogmática eclesial, quizá no creyente, pero que, en principio, está abierta a los valores humanos y religiosos que se descubren tanto en numerosos libros de la Biblia como en Jesús. Una lectura abierta de la Biblia inevitablemente se pregunta por el Jesús terrestre, por lo que significó en su tiempo, por la experiencia que le movía, por las razones de su muerte y su forma de afrontarla. La Iglesia no tiene por qué tener ninguna prevención ante este tipo de acercamiento, ni puede dictar a la investigación histórica los resultados a que debe llegar, ni puede aspirar a que desemboquen en la fe. Lo que sí es exigible es rigor

científico y delimitar con claridad la competencia de cada ciencia: una cosa es el estudio histórico y otra la reflexión teológica y creyente.

Se percibe un malestar notable en este campo, reflejo de viejos contenciosos no superados y de prejuicios anacrónicos. En efecto, hay quienes consideran que la condición de creyentes y el marco institucional teológico descalifican totalmente la investigación histórica sobre Jesús, porque son condicionamientos que impiden la libertad y el rigor imprescindibles. Esta acusación es muy beligerante y está muy viva en España. José Montserrat, que, por otra parte, reconoce que estudios de creyentes hacen aportaciones de gran valor, achaca a los cristianos haber creado sus propios circuitos culturales cerrados (revistas, facultades, librerías, editoriales) y añade textualmente:

los intelectuales cristianos se han volcado en la tarea de proponer una figura de Jesús confeccionada con los métodos y los criterios de las ciencias históricas [...]. Su Jesús histórico ha resultado excesivamente doméstico y domesticado, un Jesús razonablemente sobrehumano, a un paso de la fe, un Jesús *ad usum Delphinis* (*Jesús. El Galileo armado*, p. 10).

Gonzalo Puente Ojea, con suma dureza, de forma reiterada y con una notable proyección pública, afirma que la investigación histórica demuestra la falsedad de la fe cristiana y, concretamente, de la cristología. Añade que «la fe cristiana impide contemplar con ojos limpios su propia historia»; llega incluso a decir que quien estudia los orígenes del cristianismo con seriedad y mantiene la fe es o esquizofrénico o falsario (este autor tiene muchas publicaciones; puede verse, por ejemplo, el prefacio de *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid 1991).

Fernando Bermejo, con una erudición enorme, piensa que la investigación crítica sobre Jesús ha llegado desde hace tiempo a unas conclusiones incompatibles con la fe cristológica. La situación de los exegetas creyentes es, según él, desesperada:

La pretensión de servir simultáneamente al Cristo de la fe y al Jesús de la historia es solo posible si se reintroduce de rondón en este último a los avatares de aquel [...] los exegetas recurren al lenguaje científico, pero muchos parecen no poder liberarse de la necesidad de buscar en Jesús la justificación de sus concepciones religiosas, incurriendo así en un discurso criptoteológico. En ello no hay mala fe, pero sí –cabe temer– una falta de genuino interés en la recuperación cabal e incondicional del Jesús histórico («Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las tres búsquedas del Jesús histórico. I-II», *Revista Catalana de Teologia* XXX (2005) 407-423 y XXXI (2006) 53-114).

Nos parecen inaceptables estas descalificaciones a priori y es esta una de las razones que nos han movido a escribir este libro. Nadie está libre de presupuestos y condicionamientos cuando aborda el estudio histórico de Jesús. Pero si hemos citado a estos autores es porque nos parece que sus opiniones reflejan una sospecha muy extendida socialmente sobre las investigaciones procedentes de ambientes confesionales, lo que se traduce en el prestigio actual de una literatura esotérica y fantástica sobre Jesús y los orígenes del cristianismo, normalmente de nulo valor. Es instructivo y frecuente el maridaje de increencia y credulidad. No es el lugar de estudiar tan complejo fenómeno, pero pensamos que, a veces, en ambientes eclesiales se ve con desconfianza y se ponen trabas a la investigación histórica sobre Jesús o se pretende dictar su objeto de estudio o los resultados a los que debe llegar. Así no se contribuye a prestigiar los estudios realizados en instituciones teológicas en una sociedad democrática y pluralista. Creemos que la fe no debe temer a la verdad de las diversas ciencias, siempre que sean conscientes de sus límites. Lo que vale para la física o la astronomía (¡costó mucho conseguirlo!), vale también para la historia. Más aún, la fe debe estimular siempre al espíritu humano para que busque la verdad. Es obvio que el estudio histórico no agota la tarea completa de la exégesis de los textos neotestamentarios (que exige la explicitación de su

naturaleza teológica), pero es un momento inexcusable de ella y, en nuestra cultura, un momento de especial importancia si los estudios bíblicos no quieren encerrarse en un gueto, sino estar a la altura de los tiempos.

2. Los consensos actuales en los estudios sobre el Jesús histórico

No está justificado el escepticismo radical sobre los resultados de estos estudios. Hay que ser cautos y modestos porque la historia no es una ciencia exacta, pero tampoco es el reino de la confusión y de la arbitrariedad.

Después de más de un siglo de investigación, hay ciertos consensos que se van estableciendo (no hablamos de unanimidades imposibles e indeseables en estas cuestiones), pero que se descubren cuando se ven las cosas con cierta perspectiva. Los vamos a enumerar sin entrar en aspectos puntuales, de tipo temporal o local de la tradición de Jesús, que nos parecen de menor importancia, tales como las fechas de su nacimiento y muerte, sobre si la última cena fue pascual o no, la duración de su ministerio, etc. En el ámbito de la investigación histórica, la situación no es diferente a la que se encuentra en la teológica. También hay cristologías muy diversas y, sin embargo, se pueden descubrir puntos comunes muy importantes.

Enumeramos, a vuela pluma y sin desarrollar, una serie de puntos en los que las investigaciones actuales van alcanzando un consenso:

1. Jesús fue bautizado por Juan el Bautista.
2. Jesús anunció el reino de Dios.

3. Jesús se dirigió al pueblo de Israel, pero a todo el pueblo de Israel, no a unos selectos, con preferencia especial por los estigmatizados social y religiosamente.
4. En torno a Jesús se reunió un grupo de seguidores con unas características peculiares.
5. Jesús promovió un movimiento entre quienes le atribuían una autoridad especial y suscitaba una gran esperanza en sectores del pueblo, fundamentalmente en Galilea.
6. Jesús hizo sanaciones y practicó exorcismos.
7. Se mantuvo siempre fiel al judaísmo.
8. Asumió cierto aspecto marginal en su vida.
9. En Jerusalén realizó un signo en el Templo, que resultó decisivo.
10. Fue crucificado bajo el sumo sacerdocio de Caifás y siendo prefecto romano Poncio Pilato; hubo una alianza contra él de los poderes romanos y de la aristocracia sacerdotal.
11. Tras su muerte su movimiento pervivió. Hubo quienes decían que Jesús había resucitado.

En la investigación actual, más allá de las diferencias existentes entre los autores más conocidos (Meier, Theissen, Crossan, Sanders), hay consensos importantes. Al mismo tiempo se ve con claridad creciente donde están los puntos de desacuerdo, que son de desigual importancia y que en algunos casos atraviesan la investigación desde el siglo XIX. También esto es una aportación valiosa de una investigación que va decantando algunos resultados; los enumeramos esquemáticamente:

1. La contextualización de la vida y mensaje de Jesús. Se valora de forma diferente su importancia. Se difiere en la importancia de la

procedencia galilea de Jesús (Vermes-Sanders). Aunque también aquí hay cosas que se van aclarando, por ejemplo sobre el carácter judío de Galilea y la penetración del helenismo en la región.

2. La actitud ante las instituciones judías, ante la Ley y normas de pureza (Borg-Charlesworth) y ante el Templo.
3. El papel de las autoridades judías y romanas en el proceso de Jesús. Relacionado con la actitud de Jesús ante el Imperio, tema en el que se han aclarado cosas importantes, pero aún subsisten diferencias notables.
4. Lo que la historia puede decir sobre la identidad personal de Jesús y sobre la forma misma de plantear el problema.
5. Quizá las diferencias históricas más importantes, también por sus repercusiones, giran en torno a la comprensión del reino de Dios. El problema se planteó ya al comienzo de la investigación: realidad futura-presente, cósmica-histórica...

3. La investigación histórica y la fe cristológica

Siguiendo el estilo esquemático del capítulo, vamos a tratar esta delicada y compleja cuestión limitándonos a señalar unos puntos que nos parecen decisivos.

- Hay dos posturas extremas y contrapuestas. Para unos, el Jesús terrestre es propiamente el objeto de la fe, de modo que la investigación histórica es decisiva para definir el contenido de la creencia. Es la postura de Harnack y de Jeremias, que tienen grandes diferencias entre ellos, en las que ahora no vamos a entrar. En el extremo opuesto encontra-

mos a Bultmann, para el cual el Jesús histórico no es sino un mero presupuesto de la fe cristiana, que está centrada en la interpelación que Dios nos dirige a través del Cristo del kerigma; en esta perspectiva la investigación histórica es totalmente irrelevante para la fe.

Hay una corriente importante entre exégetas actuales, que quizá podríamos llamar *poscristiana*, que reivindica una cierta vinculación con la figura del Jesús histórico por su relevancia cultural al margen de la fe propiamente dicha (E. P. Sanders, G. Lüdemann, R. Funk).

- En el capítulo primero distinguíamos entre el Jesús real identificable con el Jesús terreno que nunca es captable de forma exhaustiva y completa por la investigación histórica, y el Jesús histórico, que es la reconstrucción, siempre limitada y con un margen hipotético, que la mencionada investigación puede realizar. Sin embargo, siguiendo algunos autores actuales, nos parece adecuada la expresión «Jesús real» para referirse al Jesús de la fe, es decir, el presentado por los evangelios canónicos. La fe cristiana pretende captar lo más real de Jesús y, en su obra y vida histórica, descubre su realidad divina, su especial vinculación con el Padre y el sentido profundo de su existencia y misión.

En los relatos evangélicos se evoca suficientemente la historia de Jesús, al tiempo que se proyecta sobre ellos la fe cristológica, la interpretación creyente. El estudio crítico descubre la reelaboración de los acontecimientos históricos realizada en los evangelios. El creyente puede haber hecho un estudio crítico de los textos y recuperar –sin contradicción interna– la «ingenuidad narrativa»; es decir, la capacidad de leer los relatos evangélicos dejándose llevar por su dinámica creyente como testimonios de la fe. Para un creyente, Jesús es el transmitido por los evangelios, en los que son inseparables la historia y la fe.

- Los evangelios no presentan una biografía de Jesús, sino un punteado histórico, necesario y suficiente para una fe, que no es el desarro-

llo de un mito, sino que se basa en la historia. Pero, inevitablemente, tanto cuando se hace un estudio histórico como cuando el creyente se relaciona en la fe con Jesús, ese punteado se completa de forma, a la vez, subjetiva y plausible. En el acto de recordar entra siempre e inevitablemente la imaginación. En la espiritualidad cristiana, la meditación sobre la vida de Jesús hace intervenir a la imaginación como un momento del proceso oracional. El creyente en Jesús no vive solo de dogmas cristológicos; vive también —y quizá más— de imágenes de Jesús, que suelen ser diversas y prácticamente incontrolables. Pues bien, los estudios históricos sobre Jesús, sobre todo con la contextualización más precisa que actualmente proporcionan, ayudan a que la rememoración imaginativa del pasado sitúe mejor la lectura creyente de los textos evangélicos.

Además, en la medida en que la vida cristiana implica el «seguimiento» de Jesús, el estudio histórico nos invita a valorar elementos ya presentes en los evangelios, pero a veces semiocultados por muy diversas vicisitudes, tales como su carácter judío, su relación con las mujeres, la dimensión sociocrítica del mensaje del reino de Dios, etc.

- La teología fundamental, que estudia la racionalidad de la fe, tendrá que preguntarse por el proceso histórico del surgimiento de la cristología, lo que le llevará irremisiblemente a interesarse por el Jesús de la historia. La investigación histórica como tal no puede invalidar la fe cristológica (contra lo que afirman los autores citados anteriormente), pero tampoco demuestra su verdad (como pretendía una apologetica hoy en desuso). El estudio del surgimiento de la fe cristológica nos puede descubrir su coherencia, dónde y cómo interviene la fe, su relatividad y sus posibilidades. El estudio histórico de Jesús plantea interrogantes que ponen continuamente en movimiento a la investigación, a las formulaciones dogmáticas y a la coherencia vital de quienes se confiesan seguidores de Jesús.

4. ¿Qué puede significar «seguir a Jesús»?

Varios de los consensos mencionados antes subrayan la importancia que tuvo en el proyecto de Jesús la creación de un grupo de amigos y seguidores que vivieran con él los valores del reino de Dios. Estos valores eran, en gran medida, valores con una carga contracultural; la experiencia religiosa que Jesús tuvo de Dios le llevó a vivir y promover valores no hegemónicos. Tras su muerte y resurrección, aquellos seguidores iniciaron un movimiento que ha tenido una larga y azarosa historia, especialmente en relación a aquellos valores vividos por Jesús, y que se ha movido siempre entre la contraculturalidad y la hegemonía.

Los procesos de institucionalización, que son necesarios para estabilizar cualquier grupo humano que quiere permanecer en el tiempo, pueden tener ciertos costes que se perciben en el modo como las intuiciones y valores originales de Jesús son traducidos y actualizados en las diversas culturas, tiempos y regiones. Los periodos históricos en los que los grupos de seguidores de Jesús ha sido hegemónicos en determinada sociedad daban paso a periodos de cierta marginación y, así, de renovación y resurgimiento. Quizá una de las características que mejor ha definido la fidelidad de los seguidores de Jesús ha sido su modo de vida «underground», aquella que está al margen de los circuitos culturales, sociales y políticos dominantes; ¿no es en esas ocasiones en las que el significado de la persona de Jesús y su anuncio del Reino se han hecho relevantes para el mundo? ¿No descubren y reivindican, a menudo, algunos colectivos marginados muchos de los valores que Jesús descubrió y reivindicó durante su vida?

Seguir a Jesús hoy entraña muchos elementos, no todos de igual valor; y aquí no podemos más que apenas apuntar alguno (existen magníficos libros en los que esto se desarrolla con rigor y profundidad). En una sociedad cada vez más secularizada como la nuestra, es bueno y

sano que el «seguimiento de Jesús» tenga una legítima dimensión secular. En primer lugar, supone la adhesión a su persona, como realidad poliédrica y polisémica; Jesús no es patrimonio de la Iglesia, y muchas personas se siguen sintiendo «llamadas» por su carisma y la pasión de su vida. En segundo lugar, supone el entusiasmo o la admiración por su mensaje universal de justicia y paz; el mensaje de Jesús ha tenido muchos continuadores que han actualizado, desde una gran variedad de culturas y posiciones sociales y políticas, muchos aspectos del reino de Dios; este tiene una dimensión política irrenunciable. En tercer lugar, supone también el reconocimiento de una dimensión trascendente de la vida a la que llama Jesús; no se puede entender ni quizá admirar su vida si no es en relación a un rostro de Dios cuyo proyecto para la historia no es otro que el de Jesús. En cuarto lugar, supone también compartir y participar de una dimensión comunitaria que aspira a construir, comenzando por el mismo grupo de seguidores de Jesús, un nuevo mundo, una nueva historia.

5. Las obras de Jesús: exorcismos y sanaciones

Decía Schweitzer que con el estudio histórico buscábamos a Jesús, pero resulta que «pasó de largo y volvió a su tiempo». Los exorcismos suenan tan lejanos en la cultura occidental de nuestro tiempo... Pero su estudio a la luz de la antropología cultural permite un diálogo intercultural de enorme interés y ofrece posibilidades muy ricas de recontextualización hermenéutica.

Una de las cuestiones más importantes es que la acción de Jesús toma en serio a la persona en sus síntomas, no le culpabiliza sino que escucha la queja y la protesta muda que esta lanza con el cuerpo, y le pro-

cura una curación al ofrecerle un nuevo horizonte de comprensión personal y grupal (el reino de Dios y sus valores, que rehace la imagen de la persona en sí y respecto al grupo). La implicación de las dimensiones personal, grupal y social en el caso de las sanaciones y exorcismos es un tema de gran actualidad y relevancia, porque nos hace conscientes de la complejidad del ser humano y de la responsabilidad social y grupal en la salud integral de las personas, en su humanización y libertad. Esta comprensión de las sanaciones y los exorcismos pone en guardia ante la interpretación del Evangelio, la religión y la vida hecha desde un «espiritualismo» descarnado y deshistorizado que no tome en serio la dinámica de la encarnación.

La lectura que hemos presentado de las curaciones y exorcismos descubría el significado cultural, social y político que estas acciones de Jesús tenían en su contexto (lo que no equivale, como vimos, a excluir el sentido religioso, ya que este está radicalmente imbuido en aquel). Los mecanismos de control (socioreligiosos) actuales generan también, como en tiempo de Jesús, muchos síntomas que en aquel tiempo habrían sido interpretados como enfermedad y posesión: estrés y depresión, patologías psicológicas, insatisfacciones y ansiedad, marginación social y cultural, desprecios... Muchos de los «poseídos» en tiempo de Jesús lo eran como consecuencia de las estructuras injustas que clasifican y segregan a las personas de acuerdo a los criterios de los que detentan el poder. Muchos de los que hoy son víctimas de los mismos mecanismos de exclusión serían los receptores de la liberación o sanación de Jesús (y, por tanto, también de sus seguidores). Jesús tuvo una actitud crítica con la manipulación religiosa, con el uso interesado de la imagen de Dios o con la proclamación de cualquier moral cuyo origen no esté en ese rostro de Dios que se descubre en la cruz. Los exorcismos de Jesús, aunque lejanos culturalmente, siguen siendo una constante llamada a la mirada crítica, a descubrir las ma-

nipulaciones del poder, a discernir los mecanismos injustos revestidos de orden y bienestar, a romper el círculo vicioso del mantenimiento del poder, a poner en el centro a la persona, sobre todo a las más excluidas y doloridas. La actitud sanadora y exorcista de Jesús se fija por encima de todo en la persona que sufre, llamando la atención sobre la necesidad de ver críticamente y, acaso, relativizar aquellos mecanismos que causan el sufrimiento, aunque sean «justos». Estas acciones de Jesús tienen un claro objetivo: mostrar la liberación que Dios quiere para todas las personas y construir la sociedad sobre otros mecanismos que reflejen las relaciones nacidas del cuidado del más débil.

Jesús envía a sus discípulos a realizar los signos, «milagros», que él realiza. Los milagros no son las obras de un «superman» que separan a Jesús de nosotros. Los milagros son signos del reino de Dios, restauración de la creación (no son signos arbitrarios), caracterizados por la búsqueda del bien del ser humano. Las obras humanizadoras que Jesús realiza son signos de la presencia y de la misericordia de Dios. Las obras de misericordia y de humanización son esenciales al anuncio del reino de Dios: son obras gratuitas, nunca vindicativas, no buscan la espectacularidad ni el prestigio de quien las realiza.

6. Los desarrollos y efectos de la historia de Jesús

La historia de la interpretación (lo que los alemanes llaman la *Wirkungsgechichte*) está muy de moda; con el curso del tiempo los efectos de la historia de Jesús se han ampliado, ha tenido expresiones contradictorias, etc. ¿Qué significa en estas circunstancias volver los ojos al impulso inicial? No podemos perder de vista que la historia posterior

nos enseña posibilidades latentes en los orígenes y que se han ido descubriendo paulatinamente.

Aunque no agota todas las posibilidades de interpretación del acontecimiento Jesucristo, creemos que ha quedado claro que la vuelta al Jesús histórico es legítima y necesaria. La interpretación actualizada de la figura histórica de Jesús es un elemento de contraste que evita excesos interpretativos, legitimaciones incoherentes o desviaciones del proyecto histórico de Jesús, al cual debe estar vinculado el desarrollo del cristianismo y de la Iglesia. Sin embargo, cada época y circunstancia han destacado aspectos e interpretaciones de Jesús que deben ser tenidas en cuenta, no para reproducirlas, sino para recordarnos la necesaria pluralidad, la necesaria actualización de su figura a cada momento y lugar y el sentido de continuidad radical con una historia que comenzó con Jesús y que no se agota en ningún momento ni región.

7. La perspectiva de género

Aunque la dimensión fisiológica y biológica del ser humano le condiciona, parece evidente que «la biología no es su destino», sino que mediante la cultura ha desarrollado medios para superar o aminorar ese condicionamiento y que esto le diferencia de los animales. La vivencia cultural de esas diferencias biológicas entre los seres humanos supone también que las conforma y, en gran medida, determina lo que es ser mujer o varón; por eso, lo que supone ser varón o mujer –sus roles, sus comportamientos, lo que se espera de cada sexo y de la relación entre ellos– varía según culturas. Jesús de Nazaret fue contracultural en algunas conductas respecto a lo que se esperaba que hiciera un varón o una mujer.

La perspectiva no es solo si Jesús «fue feminista» o «patriarcal», como se aborda el tema en algunos debates, sino que la actitud de Jesús y su enseñanza cuestionaban algunos aspectos de la construcción de género, tanto de varones como de mujeres, de la misma forma que cuestionaban el principio de que el interés del grupo patriarcal estaba por encima del individuo y su opción por el reino de Dios. Jesús de Nazaret consideró, retomando y subrayando lo que ya estaba en el Génesis, que mujer y varón son imágenes de Dios y sirven de la misma forma para hacerlo presente.

Jesús de Nazaret tuvo una actitud nueva en la lectura y construcción cultural de las diferencias sexuales; ¿cómo pueden seguir apoyándose hoy en Jesús determinados roles, tanto para varones como para mujeres, que quizá siguen la letra, pero que contradicen el espíritu de la enseñanza de Jesús y que proceden de esquemas culturales de una época concreta?

8. ¿Son universalizables los valores del evangelio de Jesús?

Una de las cuestiones más importantes de la relevancia actual de Jesús de Nazaret es la presencia de los valores evangélicos en el debate público, cuestión de enorme actualidad. Se puede aprender de los orígenes porque lo de Jesús fue una «religión política», en el sentido en el que lo hemos explicado a lo largo del libro. Valores tales como la no violencia, la fidelidad matrimonial, la relación de igualdad, el amor desinteresado, la centralidad de la persona, el perdón, la opción por los pobres, etc., no son una propuesta para una secta de iniciados, ni para un gueto; pretendían configurar la vida entera del pueblo. Es decir, tienen una dimensión personal y pública que, aunque va más allá de lo ra-

cionalmente compartido por todos (como los derechos humanos), son una propuesta con pretensiones universalizables. Es una oferta de vida buena que, sin imposiciones ni chantajes, los seguidores de Jesús deben proponer en el debate público.

Además, tal como hemos subrayado en el apartado sobre el seguimiento, el contenido de la propuesta es inseparable de la forma y de los medios de proponerlo. El testimonio (y su coherencia) puede ser un criterio de verificación de la validez de los valores que se defienden, así como un modo que los seguidores de Jesús tienen para aportar su propia comprensión y adhesión a la persona de Jesús en la sociedad en la que viven.

Bibliografía comentada sobre el Jesús histórico

CAPÍTULO 12

R. AGUIRRE, *Aproximación actual al Jesús de la historia* (Cuadernos de Teología Deusto 5), Universidad de Deusto, Bilbao 1996. En lenguaje asequible y riguroso, el autor presenta el estado de la cuestión a finales de los años noventa y hace una breve presentación de algunos aspectos candentes, como los orígenes de Jesús, la predicación del Reino y su eco en Galilea, el conflicto y la condena. Muy recomendable para iniciarse en la lectura sobre el Jesús histórico.

G. BARBAGLIO, *Jesús, Hebreo de Galilea. Investigación histórica* (Colección Ágape 34), Secretariado Trinitario, Salamanca 2003. Se trata de un libro extenso (658 páginas) en el que los diversos aspectos de la actividad y mensaje de Jesús se iluminan con numerosísimas referencias a textos judíos con el objetivo de mostrar qué es lo que se puede decir de Jesús sobre la base de las fuentes documentales críticamente valoradas. Escrito «con rigor crítico y con ánimo libre de prejuicios fideístas, reconociendo a la investigación histórica su terreno específico de investigación y su método de búsqueda, que excluyen invasiones de campo por parte de ortodoxias domésticas o también por parte de escepticismos filosóficos suspicaces» (p. 12).

G. BORNKAMM, *Jesús de Nazaret, Sígueme*, Salamanca 1976. Un clásico de hace unos años, representante de la exégesis protestante de tendencia exis-

tencialista, de hondo valor religioso. Es el libro representativo de los discípulos de Bultmann que retomaron el interés por el Jesús histórico (lo que se suele llamar la «new quest» o «nueva búsqueda»). Ha influido mucho en algunas cristologías sistemáticas.

R. E. BROWN, *La muerte del Mesías* (2 vols.), Verbo Divino, Estella 2006. Este libro hace una excelente presentación, clara, completa y comprensible de los relatos evangélicos sobre la pasión de Jesús. Es la obra final de este gran exégeta.

Ll. BUSQUETS, *Última noticia de Jesús el Nazareno*, Destino, Barcelona 2007. El autor no es exégeta ni teólogo de profesión, aunque tiene formación teológica y muestra un buen conocimiento de la investigación actual. Es un libro serio y bien escrito, como un «holograma del Mesías ayer y hoy». El autor presenta una crónica de carácter periodístico sobre el proceso de «construcción» de la fe en Jesús respondiendo al qué ha ocurrido, dónde y cuándo, por qué ha ocurrido en un lugar y momento determinado, quién es en realidad el sujeto protagonista. Trasciende el enfoque sobre la persona histórica de Jesús y centra la mayor parte del libro en exponer cuándo, cómo y por qué se llega a la confesión de la divinidad de Jesús, para intentar recuperar hoy la originalidad de Jesús. Concluye con una versión particular del Credo que quiere ser coherente con la presentación de Jesús.

J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, Crítica, Barcelona 1994. Se trata de una obra muy característica de una corriente de la investigación norteamericana reciente sobre Jesús, que se ha leído mucho, que es sugerente e interdisciplinar y que ha levantado una gran polémica. La primera y segunda parte, en las que se contextualiza a Jesús histórica y antropológicamente, son magníficas; la tercera, de carácter exegético, es muy discutible y sumamente hipotética. Pretende ser metodológicamente muy riguroso y se basa solo en los dichos de Jesús del estrato más antiguo y que tienen varios testimonios; da mucho valor a textos no canónicos; equipara a Jesús con los predicadores cínicos contraculturales de su época y elimina la dimensión futura del reino de Dios. Jesús queda muy desenraizado del judaísmo. El mismo autor tiene en la editorial Grijalbo una pequeña obra de divulgación titulada *Una biografía revolucionaria* en la que resume el contenido de la anterior.

J. D. CROSSAN / J. L. REED, *Jesús desenterrado*, Crítica, Barcelona 2003. En la línea del anterior, este libro es una colaboración entre un exegeta y un arqueólogo, en el que contextualizan el anuncio del reino de Dios en la Galilea de Antipas y en el que insisten mucho en la oposición entre el mensaje de Jesús y la teología imperial de Roma; los datos arqueológicos que aporta el trabajo de J. L. Reed sirven para ilustrar e iluminar el sentido de los textos. Cumple bien el objetivo de poner en diálogo la exégesis con la arqueología, si bien a veces parece que los datos de la segunda se aportan como respaldo de algunas interpretaciones exegéticas.

C. H. DODD, *El fundador del cristianismo*, Herder, Barcelona 1977. El autor dictó una serie de conferencias en 1954 en Gales, fruto de las cuales publicó en 1970 el original de este libro. Su enfoque es fundamentalmente histórico, utilizando el método histórico para recuperar los datos de la vida de Jesús. Se trata de una síntesis de toda una vida dedicada al estudio exegético. Es un libro sólido y bien fundamentado para su época.

D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en tierra santa* (Colección Ágora 16), Verbo Divino, Estella 2004. Se trata de un libro publicado como fruto de un coloquio, celebrado en junio de 2000 en Tierra Santa, entre investigadores bíblicos de renombre (E. P. Sanders; J. P. Meier; J. D. G. Dunn; D. J. Harrington) y una teóloga sistemática (E. A. Johnson) sobre sus visiones acerca del Jesús de la historia y el significado del Jesús de los historiadores para la fe cristiana; las conferencias se completaron con visitas arqueológicas a los lugares más significativos. En este libro en colaboración hay varios artículos muy interesantes sobre la memoria oral y Jesús, Galilea o el paso de las tradiciones de Elías a las del mesías real davídico y su importancia para el estudio de Jesús.

J. D. G. DUNN, *Jesús recordado* (El cristianismo en sus comienzos I), Verbo Divino, Estella 2009. El autor, James Dunn, es un biblista especializado en las cartas y teología paulinas, aunque en sus inicios estudio con profundidad la figura histórica de Jesús. Este libro es el primero de una trilogía, una monumental serie dedicada a los inicios del cristianismo; en él se centra en Jesús y combina la exégesis con los datos arqueológicos y de las ciencias so-

ciales para estudiar el impacto de la misión de Jesús. Convencido de la fiabilidad de los evangelios canónicos, explora el mensaje de Jesús en su contexto original hasta su muerte, para terminar explicando cómo surgió y se extendió tan rápidamente la fe en su resurrección. Tiene una especial preocupación el autor, que ha mostrado en numerosas publicaciones, por articular la fe con el estudio del Jesús histórico; su acercamiento es uno de los más respetables de la actualidad.

B. D. EHRMAN, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*, Paidós, Barcelona 2001. El autor se está distinguiendo por una gran producción literaria sobre temas bíblicos de actualidad, ofreciendo una visión sugerente, aunque a veces simplificada. Este libro sobre Jesús es una representación típica de la línea que defiende una imagen de Jesús como profeta apocalíptico en la actual controversia sobre la orientación temporal del mensaje y persona de Jesús.

R. FABRIS, *Jesús de Nazaret, Sígueme*, Salamanca 1985. Una síntesis buena y útil de las imágenes y del mensaje de Jesús que sigue siendo válida; el autor hace un balance de los resultados de la investigación histórico-crítica sobre los textos evangélicos y presenta una visión sintética y ponderada.

S. FREYNE, *Un galileo judío* (Colección Ágora 22), Verbo Divino, Estella 2007. El autor es una gran conocedor de la Galilea del siglo I y sitúa el ministerio de Jesús en esta región y en los territorios circundantes. Estudia también las diversas tradiciones presentes en la Biblia y vivas en tiempos de Jesús. Vincula a Jesús de forma especial con las tradiciones de Dios creador y con las del Siervo sufriente (Is 53), de modo que ve aquí la clave no solo de la comprensión que Jesús tuvo de su ministerio y de su muerte, sino también del grupo de sus discípulos, «seguidores del siervo». Según Freyne, estos cuestionaban el orden vigente desde esta peculiar tradición bíblica en oposición a otras más triunfalistas como podían ser las de Sión o la del Mesías vencedor.

D. FLUSSER, *Jesús en sus palabras y en su tiempo*, Cristiandad, Madrid 1975. Autor judío, profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, que se acerca con simpatía y muchos conocimientos a Jesús. El método que sigue el autor es la crítica literaria (o «filología consecuente») y muestra una gran confianza en

la historicidad de las fuentes. Presenta a Jesús en la línea de los rabinos de Israel, centrándose en los temas fundamentales de su vida y mensaje (ley, amor, moral, reino...) para mostrar la conexión y el conflicto con el judaísmo de su tiempo.

J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Herder, Barcelona 1993. Obra reciente de un reconocido exégeta alemán, católico, fiel a la escuela germana, bastante diferente a la anglosajona; libro interesante y serio, que expone el mensaje de Jesús en el contexto del mundo político, religioso y social de su tiempo, destacando tanto la continuidad como la discontinuidad para explicar el por qué del conflicto que le llevó a la muerte.

J. GONZÁLEZ ECHEGARAY, *Jesús en Galilea. Aproximación desde la arqueología*. (Colección Ágora 5), Verbo Divino, Estella 1999. El autor es un arqueólogo español que ha trabajado de primera mano en Tierra Santa. La obra hace una lectura de las excavaciones arqueológicas de Galilea iluminándolas con los datos sociales e históricos del tiempo y poniéndolos en relación con la figura de Jesús. Describe la geografía de Galilea, los hitos más importantes de su historia, la economía, las religiones y cultos, la importancia de la capital Séforis y del lago en la vida cotidiana, terminando con un presentación breve de las primeras comunidades cristianas en Galilea tras la Pascua.

R. A. HORSLEY / N. A. SILBERMAN, *La revolución del reino. Cómo Jesús y Pablo transformaron el mundo antiguo* (Colección Panorama 9), Sal Terrae, Santander 2005. La primera parte es una presentación del ministerio y el mensaje de Jesús que subraya su dimensión sociocrítica respecto a la teología imperial romana. Pone en relación de continuidad a Pablo con Jesús haciendo del libro una original presentación (como una historia social) del nacimiento del cristianismo enraizado en la figura histórica de Jesús, si bien es una presentación que mira fundamentalmente hacia la cultura grecorromana en detrimento de las conexiones judías. En esta misma línea se sitúa otra obra de R. A. Horsley, *Jesús y el Imperio* (Colección Ágora 14), Verbo Divino, Estella 2003, en la que el autor presenta a Jesús como un líder de la resistencia frente al poder imperial romano; de ese modo, muestra paralelismos entre la política del antiguo Imperio romano y la actual de Estados Unidos.

H. K. KEE, *Qué podemos saber sobre Jesús*, El Almendro, Córdoba 1992. El libro se plantea como una indagación sobre la pregunta que da título al libro, para lo que el autor hace un recorrido por las diferentes fuentes (extrabíblicas, no evangélicas, fuente Q, Marcos y otros evangelios). El autor subraya las diferentes imágenes y presentaciones de Jesús que surgen de las diversas fuentes. Pone en relación a Jesús con los diferentes grupos judíos de su tiempo y subraya el conflicto final, basado en la diferente concepción de Jesús sobre la pertenencia al pueblo de la alianza y sobre el «agente» por cuyo medio Dios plantea una renovación de aquel.

J. KLAUSNER, *Jesús de Nazaret*, Paidós, Buenos Aires 1971 (nueva edición en Paidós, Barcelona 1989. Original hebreo de 1922). Es el primer libro escrito por un judío que pretende estudiar críticamente el Jesús histórico. Pretende superar las visiones distorsionadas existentes entre judíos y cristianos y es interesante la presentación de la literatura denigratoria, que ha sido muy influyente. Es una obra magnífica y de referencia. Comienza con una amplia presentación de las fuentes. Destaca los materiales rabínicos y midrásicos que ofrece y que en su tiempo eran prácticamente desconocidos por los investigadores. Para el autor, Jesús es un judío muy radical, en línea apocalíptica, que propone una moral tan exigente que resulta incumplible y tiende a borrar las diferencias entre justos y pecadores a base de insistir en la gracia escatológica presente en la mejor tradición judía. El conflicto que introdujo Jesús en el seno de su pueblo explica la separación posterior del judaísmo y el cristianismo.

B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectiva desde la antropología cultural* (Colección Ágora 1), Verbo Divino, Estella 1995. No es propiamente un libro sobre Jesús, aunque ha terminado siendo un clásico sobre el conocimiento del contexto cultural de Jesús que ha influido en muchos exégetas. El autor, en esta obra u otras similares, ha destacado la importancia de situar a Jesús en su contexto social evitando visiones anacrónicas y etnocéntricas. Un buen libro para acercarse al «mundo de Jesús».

J. P. MEIER, *Un judío marginal: Nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona. Tomo II/1: Juan y Jesús. El Reino de Dios. Tomo*

II/2: *Los milagros. Tomo III: Compañeros y competidores*, Verbo Divino, Estella 1998-2005. El autor es un católico norteamericano, con una larga trayectoria de investigación y publicaciones, y un gran prestigio. Esta serie de volúmenes, todavía inconclusa, permite un tratamiento de los temas amplio; las notas son muy técnicas y tienen un gran valor informativo, aunque el texto es ágil y se lee bien. El método es casi exclusivamente de crítica literaria y se distancia de otros autores norteamericanos muy en boga.

J. MONTSERRAT, *Jesús, el Galileo armado. Historia laica de Jesús*, EDAF, Madrid 2007. La tesis fundamental del libro es que Jesús formó parte de un grupo armado de inspiración macabea que luchaba contra los ocupantes romanos. El hecho indiscutible del que parte es que Jesús fue condenado y ajusticiado con *mors aggravata* por el prefecto romano. El autor reconoce que siempre se accede al estudio histórico de Jesús con presupuestos, pero considera que los presupuestos confesionales lastran inevitablemente la investigación. Según él, los evangelios no tienen prácticamente ningún valor histórico y solo es posible rastrear algún dato de valor, precisamente los que le permiten avalar su tesis (como el que uno de los discípulos estuviese armado en el Huerto de los Olivos según Mt 26,51).

H. MOXNES, *Poner a Jesús en su lugar. Una visión radical del grupo familiar y del reino de Dios* (Colección Ágora 18), Verbo Divino, Estella 2005. Es una obra muy sugerente en la que la categoría de lugar físico, social e ideológico sirve al autor para analizar el proyecto del reino de Dios en Jesús como crítica a los lugares físicos y simbólicos establecidos y como propuesta de unos nuevos lugares que al ser imaginados crean realidades alternativas.

J. A. PAGOLA, *Jesús. Aproximación histórica*, PPC, Madrid 2007. Se trata de un libro de divulgación pero serio, basado en las investigaciones más recientes que incorpora con sentido crítico y abierto, sin entrar en cuestiones académicas discutidas. Es claro, muy bien escrito, de agradable lectura. Presenta a Jesús como «patrimonio de la humanidad», caracterizado por una misericordia que reflejaba su experiencia de Dios y le hacía particularmente cercano a todos cuantos sufrían.

J. PÉREZ, «El Jesús Histórico», en *Reseña Bíblica* nº 18 (invierno 2000). Número monográfico dedicado al Jesús histórico. Se trata de una revista de alta divulgación de la Asociación Bíblica Española. El número citado es útil, aunque no presta atención a los planteamientos más actuales e interdisciplinarios.

Ch. PERROT, *Jesús y la historia*, Cristiandad, Madrid 1979. El libro destaca, en primer lugar, por su presentación de Jesús en el contexto del judaísmo de su tiempo, del que el autor es un gran conocedor y, en segundo lugar, por su metodología, por la que los datos que pueden conocerse de Jesús se relacionan, con flexibilidad hermenéutica y sobriedad histórica, con la reinterpretación que reciben en las comunidades cristianas primitivas.

A. PUIG, *Jesús. Una biografía* (Colección Imago Mundi 83), Destino, Barcelona 2004. Con un título muy pretencioso («biografía»), este libro se propone aprovechar la investigación de las ciencias históricas en arqueología, historia o literatura, para poner a Jesús en el contexto conocido del judaísmo y de Galilea; muestra una enorme confianza en la historicidad de las fuentes evangélicas partiendo del criterio de «plausibilidad histórica». Su interés reside en aclarar el «enigma de Jesús»: a partir de la imagen de Jesús transmitida por sus discípulos, el autor pretende poner al lector ante la misma pregunta.

J. RATZINGER-BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Planeta, Madrid 2007. El autor escribe este libro no como un acto magisterial, sino como expresión de su búsqueda personal «del rostro del Señor». Se trata, pues, de una reflexión teológica y espiritual sobre Jesús, desde el bautismo hasta la transfiguración subrayando la centralidad de Dios en el mensaje y persona de Jesús. En la introducción afirma la legitimidad de los métodos histórico-críticos, pero no es intención del autor entablar un diálogo con sus aportaciones.

J. L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Sígueme, Salamanca 2006. En la línea de algunos libros presentados antes (uno del mismo autor con J. D. Crossan), este libro hace una presentación de la situación de Galilea en el siglo I desde la arqueología; su utilidad reside fundamentalmente en que contribuye a comprender mejor algunos aspectos del ministerio de Jesús, integrando la filología con aquella. Tras un estudio general de

la identidad y densidad de la población, estudia las ciudades de Séforis y Cafarnaún en relación al ministerio de Jesús, para terminar presentando los inicios del desarrollo del movimiento de seguidores galileos tras la Pascua.

E. P. SANDERS, *Jesús y el judaísmo*, Trotta, Madrid 2005. Un libro muy importante y de referencia en la investigación actual. Parte de los hechos de Jesús por considerar que su historicidad se puede precisar mejor que sus palabras. Confiere singular importancia a la expulsión de los vendedores del Templo, interpretado como signo escatológico de la llegada del Reino. Da una interpretación muy escatológica del ministerio de Jesús, situándolo, con magnífica información, a la luz de las esperanzas escatológicas del judaísmo. No desarrolla la influencia contextual, social y política del ministerio de Jesús y la repercusión que, desde este punto de vista, ejerció.

E. P. SANDERS, *La figura histórica de Jesús* (Colección Ágora 6), Verbo Divino, Estella 2000. Es un libro posterior al anteriormente citado; es más sencillo, está dirigido a un público más amplio y abarca más aspectos del ministerio de Jesús. Destaca su visión escatológica de Jesús y quizá está más preocupado por entenderlo desde la mentalidad de un protestante liberal contemporáneo que por entrar en las categorías culturales del siglo I.

J. SCHLOSSER, *Jesús, el profeta de Galilea* (Colección Verdad e Imagen 154), Sígueme, Salamanca 2005. Este libro es una síntesis clara, densa y bien razonada de lo que la investigación basada en los métodos histórico-críticos puede decir históricamente de Jesús. El texto es relativamente ágil y, cuando lo considere conveniente, recurre a análisis más especializados que van en letra más pequeña y cuya lectura puede omitir quien no esté interesado en tecnicismos.

H. SCHÜRMMANN, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Sígueme, Salamanca 1982. Un libro que ha ejercido mucha influencia entre los teólogos. En realidad se suele tomar como ejemplo de trabajo exegético en torno a cuestiones que plantea la teología. Partiendo del concepto de *proexistencia*, va rastreando el sentido que históricamente Jesús pudo dar a su muerte como entrega a Dios y último servicio a la causa de su reino.

H. SCHÜRMAN, *El destino de Jesús: su vida y su muerte*, Sígueme, Salamanca 2003. Se trata, en este caso, de una serie de ensayos en los que profundiza su importante obra anterior sobre cómo vivió e interpretó Jesús su muerte a la luz del conjunto de su vida y de su visión del reino de Dios.

A. SCHWEITZER, *Investigación sobre la vida de Jesús I-II*, Edicep, Valencia 1990-2002. El original alemán es de 1906 y la edición española ha aparecido en una colección titulada «Clásicos de la Ciencia Bíblica». Se trata, en efecto, de una obra de referencia, realizada por un genio (biblista, musicólogo, médico, premio Nobel de la paz en 1952) y magistralmente escrita. Presenta los diversos intentos de escribir una vida de Jesús (Reimarus, Bauer, Paulus, Weiss, Straus, la obra clave de Wrede). Concluye que cada autor refleja sus propias ideas al intentar hacer una vida de Jesús. Pese a tan pesimista conclusión, también Schweitzer hace su propia propuesta y presenta a Jesús como un profeta apocalíptico que anunciaba la llegada inminente del reino de Dios entendido como el fin del mundo. El historiador sale lleno de optimismo a la búsqueda de Jesús, intentando liberarle de las garras del dogma y se encuentra con un personaje que pasa de largo y vuelve a su pasado tan diferente al mundo en que se desarrolló el autor.

E. W. STEGEMANN / W. STEGEMANN, *Historia social del cristianismo primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo* (Colección Ágora 8), Verbo Divino, Estella 2001. En realidad, se trata, como dice el título, de una «historia social del cristianismo primitivo», aunque tiene una parte (la segunda) en la que hace una buena y sintética presentación de la situación social de la tierra palestina en la que nace el movimiento de Jesús, así como de sus funciones sociales.

G. THEISSEN / A. MERZ, *El Jesús histórico*, Sígueme, Salamanca 1999. Se trata de un libro concebido como un manual amplio, profundo pero a la vez pedagógico. Recurre en algunos momentos de forma sugerente a las ciencias sociales. Presenta los grandes temas del estudio del Jesús histórico (historia de la investigación, fuentes, el marco de la historia de Jesús, su actividad y predicación, y su final y Pascua).

G. THEISSEN, *La sombra del galileo. Las investigaciones históricas sobre Jesús traducidas a un relato*, Sígueme, Salamanca 1988. Como indica el subtítulo, el autor quiso traducir a un relato las investigaciones que él mismo y otros habían hecho sobre el Jesús histórico. Es un libro muy interesante y entretenido, en el que el autor, gran exégeta, se revela como un buen narrador.

W. TRILLING, *Jesús y los problemas de su historicidad*, Herder, Barcelona 1970. Se trata de un pequeño libro que va tratando desde el punto de vista histórico los puntos más discutidos de la vida de Jesús, sin contextualizarlos en su tiempo, pero que pese a ello resulta interesante y útil.

G. VERMES, *Jesús el judío*, Muchnik, Barcelona 1977. Este autor es judío, gran especialista en Qumrán y en el judaísmo en general, y sus obras son de gran interés y han ejercido mucha influencia. Este libro fue muy importante en su momento (publicado originalmente en 1973), puesto que situaba a Jesús en su contexto judío, contribuyendo en gran medida a recuperar la raíz judía de su vida y mensaje, así como a iniciar un nuevo interés por los estudios de Jesús de acuerdo a este contexto. Tras el estudio del «escenario», el autor estudia los títulos que en las fuentes se atribuyen a Jesús (Profeta, Señor, Mesías, hijo del hombre, Hijo de Dios). Su conclusión es que Jesús es comparable a uno de los antiguos *jasidim* (devotos) judíos, un *zaddik* (justo), un gran taumaturgo sagrado de Galilea, pero incomparable y superior a todos ellos.

G. VERMES, *La religión de Jesús el judío*, Muchnik-Anaya, Barcelona 1995. En este libro (continuación del anterior), el autor sitúa a Jesús como un judío carismático relacionado con algunos otros casos similares que se encuentran en la Galilea de su tiempo.

S. VIDAL, *Los tres proyectos de Jesús y el cristianismo naciente*, Sígueme, Salamanca 2003. Según el autor se pueden distinguir tres fases diferentes en la forma en que Jesús comprendió el reino de Dios y su propio ministerio: el de Juan el Bautista (que concebía la necesidad de preparar a Israel para la venida del «más fuerte» que transformaría definitivamente la tierra y el pueblo de Israel), el primero de Jesús (la proclamación y escenificación del reino de Dios

en Galilea que acabaría con el gran Shalom para todos los pueblos) y el definitivo de Jesús (tras el fracaso del anterior en Galilea, Jesús intenta adelantar su proyecto de renovar Israel con Jerusalén como centro, por lo que viaja allí para instaurar el reino mesiánico). Es un trabajo original, pensado y sugerente.

P. WINTER, *El proceso a Jesús*, Muchnik, Barcelona 1983. Es un libro netamente exegético, de un autor judío, que intenta deshacer interpretaciones muy habituales sobre el proceso de Jesús y sobre las responsabilidades de su muerte. Sin embargo, quizá se extralimita al negar toda conflictividad intrajudía y cargar la responsabilidad de la muerte de Jesús exclusivamente en la autoridad romana.

N. T. WRIGHT, *El desafío de Jesús*, DDB, Bilbao 2003. En este libro, un autor muy prolífico en los últimos años centra su atención en la relación de Jesús con Israel y entiende la ida a Jerusalén y la muerte a la luz del retorno de Yahvé a Sión y de la teología judía del Templo.

Índice

Introducción (Carlos Gil)	9
Primera parte: ¿Cómo hemos llegado hasta aquí?	17
1. La pregunta por el Jesús histórico: historia de la investigación y su importancia (Carmen Bernabé)	19
1. El interés por el Jesús de la historia	19
2. La importancia del estudio sobre el Jesús histórico	22
3. A la búsqueda del Jesús de la historia: unos jalones en la historia de la investigación sobre el Jesús histórico	23
4. Criterios en el estudio del Jesús histórico	31
Segunda parte: ¿Cuáles son los aspectos centrales del tema?	35
2. El contexto de la vida de Jesús (Carlos Gil)	37
1. Galilea	40
2. Judea	43
3. Valores culturales compartidos del Mediterráneo oriental	48
3. Los orígenes de Jesús (Carlos Gil)	53
1. La familia de Jesús	53
2. Educación	56
3. Profesión	58
4. Juan el Bautista	60
5. Los inicios de su vocación	62

4. La enseñanza de Jesús (Rafael Aguirre)	65
1. Jesús y el reino de Dios	67
2. Jesús y la Ley	92
5. Los hechos de Jesús (Carlos Gil)	101
1. Un mundo de dioses, taumaturgos, exorcistas y magos	103
2. Las sanaciones de Jesús	106
3. Los exorcismos de Jesús	112
4. Las comidas de Jesús	116
5. La autoestigmatización de Jesús	118
6. Las relaciones de Jesús (Carmen Bernabé)	125
1. Las imprescindibles relaciones humanas	125
2. La gente que escuchaba a Jesús: los destinatarios del Reino	127
3. Jesús y sus seguidores	129
4. Los adversarios	138
7. La experiencia religiosa de Jesús (Rafael Aguirre)	143
1. La experiencia religiosa	143
2. Dios como Padre	145
3. Dios es amor y misericordia	149
4. El Padre es Dios	155
8. El conflicto final de Jesús (Carmen Bernabé)	159
1. El conflicto en la vida de Jesús	159
2. El conflicto con el Templo y el gesto simbólico realizado en él como «punto de no retorno»	160
3. Jesús afronta su muerte y le da un sentido	166
4. Muerte de Jesús y causa de su condena	178
5. La sepultura de Jesús	184
9. ¿Quién es Jesús? (Rafael Aguirre)	187
1. Maestro, profeta, sanador, exorcista	190
2. Carismático, hombre del Espíritu, Hijo de Dios	192
3. El movimiento profético de Jesús	195
4. Profeta escatológico	201
5. Mesías	203
6. Hijo del hombre	205
7. Conclusión	210

Tercera parte: Cuestiones abiertas en el debate actual	215
10. El origen de la fe Pascual (Carmen Bernabé)	217
1. Fórmulas primitivas sobre la experiencia pascual	218
2. Relatos pascuales	224
3. El surgimiento histórico de la fe pascual	233
Cuarta parte. Para profundizar	239
11. Relevancia actual de la historia de Jesús (Rafael Aguirre, Carmen Bernabé y Carlos Gil)	241
1. Lectura abierta de la historia de Jesús	241
2. Los consensos actuales en los estudios sobre el Jesús his- tórico	245
3. La investigación histórica y la fe cristológica	247
4. ¿Qué puede significar «seguir a Jesús»?	250
5. Las obras de Jesús: exorcismos y sanaciones	251
6. Los desarrollos y efectos de la historia de Jesús	253
7. La perspectiva de género	254
8. ¿Son universalizables los valores del evangelio de Jesús? ...	255
12. Bibliografía comentada sobre el Jesús histórico (Rafael Aguirre y Carlos Gil)	257

