

HISTORIOGRAFÍA, EXÉGESIS E IDEOLOGÍA. LA FICCIÓN CONTEMPORÁNEA DE LAS «TRES BÚSQUEDAS» DEL JESÚS HISTÓRICO (y II)*

Fernando BERMEJO

«Con frecuencia, empero, el saber histórico presta el “servicio” de refrenar, mientras se puede, el nuevo conocimiento histórico, de aportar todas las posibilidades —apuntalando unas con otras— contra la única realidad, y finalmente cree haber construido sobre tales posibilidades una realidad viva. Este saber retardante constituye la preferencia de la teología donde, hasta el día de hoy, asombrosa erudición a menudo sólo sirve para ignorar conocimientos elementales y preferir lo artificioso a lo natural. Y esto no sólo entre quienes se cierran a las novedades, sino también entre quienes adoptan actitudes progresistas y a los que su época brinda honores de gran señor» («Öfters aber leistet das Wissen der Geschichte den “Dienst”, dass es neue historische Erkenntnis, solange es geht, niederhält, alle Möglichkeiten gegen die einzige Wirklichkeit ins Feld führt, eine mit der andern stützt und zuletzt meint, aus Möglichkeiten eine lebendige Wirklichkeit geschaffen zu haben. Dieses retardierende Wissen ist der Vorzug der Theologie, wo, bis auf den heutigen Tag, bewundernswerte Gelehrsamkeit oft nur dazu dient, sich über elementare Erkenntnis hinwegzutäuschen und das Künstliche an die Stelle des Natürlichen zu setzen. Und dies nicht nur bei denen, die sich verschliessen wollen, sondern auch bei solchen, die nach vorwärts streben und denen ihre Zeit Herzogswürde zuerkennt»)

(A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*)

Los análisis efectuados en la primera parte del presente trabajo permitieron identificar los postulados que constituyen el paradigma actual de com-

* *Nota del Comité de Redacció*: La *RCatT* no es responsable —com d'altra banda ja es pressuposa en tots els articles que s'hi publiquen— dels continguts d'aquesta segona part de l'estudi de Fernando Bermejo. Malgrat estar en desacord amb alguns dels corollaris, hem cregut convenient de publicar-lo, car pot servir de base per a un debat objectiu sobre la persona de Jesús.

preensión de la historia de la investigación sobre el Jesús histórico —el modelo de las «tres búsquedas»—, así como mostrar su falta de base empírica y lógica.¹ Ahora bien, varias cuestiones quedaron entonces en suspenso. Abordarlas y ofrecer a todas ellas una respuesta precisa es el objetivo de esta segunda parte, cuya extensión se ve justificada —creemos— por el alcance de sus conclusiones, que atañen a los propios fundamentos de los fenómenos cristianos.

I. ¿EXISTE UN CONSENSO SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO? ELEMENTOS PARA UNA RESPUESTA AFIRMATIVA

Uno de los postulados de la periodización trifásica es el de que no puede hablarse de un consenso en lo relativo a la reconstrucción del Jesús histórico, dado que la investigación relevante es la contemporánea (la supuesta «Third Quest») y que en ésta habría una gran variedad de posiciones. Sin embargo, un examen detenido nos permitió concluir que tal postulado es gratuito: como carecen de base las aserciones que la apoyan (la investigación de los siglos XVIII y XIX es lo bastante homogénea y está obsoleta, no hubo investigación en la primera mitad del siglo XX, la relevante del tercer cuarto del siglo XX se limita a los discípulos de Bultmann, y la actual es un *totum revolutum*), la existencia de un consenso es una posibilidad que no hay que descartar. En efecto, cabe la posibilidad de que, una vez corregida la perspectiva, el examen de distintas obras sobre el Jesús histórico dignas de consideración logre identificar un núcleo lo bastante sólido.

Ahora bien, ¿en qué condiciones resulta legítimo hablar de un «consenso»? De entrada, resulta obvio que la existencia de un acuerdo entre individuos pertenecientes a un ámbito muy circunscrito y que comparten claros intereses ideológicos no ofrece suficientes garantías de imparcialidad. En los años 60 y 70 del siglo XX alguien habría podido hablar de una tendencia al consenso en Alemania, pero no parece resultar significativo que discípulos de Bultmann, formados en la misma época, con intereses teológicos convergentes, tuvieran una idea de Jesús más o menos uniforme (y, de hecho, la irrelevancia de tal «consenso» se ha vuelto pronto evidente —aunque ya debió de serlo entonces para más de un sujeto reflexivo). Hoy en día, voces como la de M. Borg intentan convencer(se) de la existencia de un consenso acerca de un Jesús no esca-

1. Cf. F. BERMEJO RUBIO, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las “tres búsquedas” del Jesús histórico (I)», *RCatT* 30/2 (2005) 349-406. El autor agradece cordialmente a P. de la Cruz Díaz, S. Guijarro, E. Miquel, R. Moar, J. Montserrat-Torrents, A. Piñero, G. Puente, J. Rius-Camps y J. Suárez Briones sus observaciones críticas a una primera versión del presente trabajo, así como el interés mostrado en su publicación.

tológico,² pero cualquiera advierte que ésta es, asimismo, una idea demasiado parroquial: que los miembros del *Jesus Seminar*, casi todos norteamericanos pertenecientes a un ámbito cultural muy determinado, compartan la visión de un Jesús de colorido más californiano que galileo³ resulta intrascendente para quienes la exégesis no se acaba —ni empieza— en Claremont.

Más aún, tal y como argumentamos,⁴ en un caso en el que la neutralidad de los investigadores está en tela de juicio —la figura de Jesús es el fulcro de la religión actualmente mayoritaria, y por tanto de complejos mecanismos de poder y control social—, puede y debe descartarse de entrada la exigencia de que el consenso tenga su base en términos cuantitativos. Si el número de sujetos a favor o en contra de una posición no es un indicador fiable de verdad, allí donde se cierne la sombra de muy definidos intereses⁵ el argumento de la mayoría puede excluirse *a priori* con toda tranquilidad.

No obstante, cabría argüir la existencia de un consenso en torno a una imagen plausible de Jesús cuyos elementos, respaldados por la aplicación más exigente de los criterios de historicidad, fuesen compartidos por un conjunto de autores que reuniera los siguientes requisitos: 1) proveniencia de épocas y lugares distintos: el hecho de que el arco temporal al que perteneciesen los autores abarcase desde el siglo XVIII hasta la actualidad aseguraría la independencia de los resultados comunes con respecto a ambientes culturales, métodos y enfoques; 2) diversidad de perspectivas y modos de pensar; el requisito se cumpliría tanto más cuanto más amplio fuese el espectro ideológico de los autores (cristianos, judíos, deístas, agnósticos, ateos...). La combinación de estos requisitos, al desterrar de entrada todo provincianismo, produciría lo que podríamos denominar una suerte de «criterio de atestación múltiple e independiente» referido al ámbito de la investigación.

Si bien la existencia de un consenso en lo relativo a una reconstrucción histórica no equivale a una demostración apodíctica, puede resultar muy orienta-

2. M.J. BORG, «Reflections on a Discipline: A North American Perspective», en B.D. CHILTON – C.A. EVANS (eds.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden: Brill, 1994, pp. 9-31, esp. pp. 16ss.

3. La expresión es de G. THEISSEN – A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996 (cito trad. cast., *El Jesús histórico*, Salamanca: Sígueme, 1999, p. 28).

4. Cf. BERMEJO, «Historiografía», 402-403.

5. Tales intereses son muy variados: «Within the [...] interests of the new research on Jesus, tendencies both to validation and invalidation of traditional Christian convictions are discernible. An antipathy to Church dogma seems no more to guarantee the rigor of the reasoning than does positive sympathy» (T. HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest? On the Origins of the “Third Quest” for the Historical Jesus», *Studia Theologica* 55 [2001] 175-197, pp. 189-190; cf. C. MARSH, «Quests of the Historical Jesus in New Historicist Perspective», *Biblical Interpretation* 5 [1997] 403-437, p. 420). Aun así, el carácter mayoritario de la exégesis confesional hace temer que la distorsión sea mucho más considerable en este ámbito.

dora, y es claro que un consenso que cumpliera las mencionadas condiciones se hurtaría —al menos en principio— a la sospecha acerca de la presencia de intereses y tendencias que pudieran estar distorsionando la visión ofrecida. El hecho de que la imagen de Jesús así reconstruida se compusiera de resultados obtenidos por autores de épocas, países, trasfondos culturales, métodos y creencias diversos constituiría un potente argumento a favor de su independencia.

A continuación argumentaré que hay una serie de resultados que no sólo se ven respaldados por las mayores garantías de verosimilitud, sino que recurren con cierta uniformidad en al menos un conjunto de autores en los que se cumplen los requisitos mencionados.⁶ Más allá de la especificidad del discurso de

6. Me limito a citar obras de un exiguo número de autores, a los que he elegido por su importancia y porque en conjunto cumplen los requisitos señalados: H.S. REIMARUS, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten* (citado: *Zwecke*), editado en G.E. LESSING, *Werke. Siebenter Band. Theologiekritische Schriften I und II*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 492-604 (en las referencias a Reimarus, el núm. romano indica la sección —I ó II— de su obra y el árabe, el parágrafo; cuando lo hay, un segundo número, precedido de «p./pp.», remite a la página de la edición de Lessing); D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet* (citado: *Leben*), 2 vols., Tübingen: C. F. Osiander, 1835-1836, (reimp. en Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969 [en las referencias a Strauss, el núm. romano indica el volumen —I ó II— y el árabe, el parágrafo; cuando lo hay, un segundo número, precedido de «p./pp.», indica la página]); J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (citado: *Predigt*), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 (reimp. de la edición ampliada de 1900, orig. 1892); A. LOISY, *Jésus et la tradition évangélique* (citado *Jésus*), Paris, 1910 (reimp. en Frankfurt: Minerva, 1971); J. KLAUSNER, *Yeshu ha-Notzri*, Jerusalem: Stybel, 1922 (cito trad. ingl., *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching* [citado: *Jesus*], London: G. Allen & Unwin, 1925); M. GOGUEL, *La vie de Jésus*, Paris: Payot, 1932; Ch. GUIGNEBERT, *Jésus*, Paris: Renaissance du Livre, 1933; G. VERMES, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London: Collins, 1973 (cito trad. cast., *Jesús el judío* [citado: *Jesús*], Barcelona: Muchnik, 1984); ID., *The Religion of Jesus the Jew*, London: SCM, 1993 (cito trad. cast., *La religión de Jesús el judío* [citado: *Religión*], Barcelona: Muchnik, 1996); ID., *The Authentic Gospel of Jesus* (citado: *Gospel*), London: Penguin 2004; E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism* (citado: *Jesus*), London: SCM Press, 1985; ID., *The Historical Figure of Jesus* (citado: *Figure*), London: Penguin, 1993; J.P. MEIER, *A marginal Jew*, vol. I, New York: Doubleday, 1991 (cito trad. cast., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. I: *Las raíces del problema y de la persona*, Estella: Verbo Divino, 2000), ID., *A Marginal Jew*, vol. II: *Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday, 1994; ID., *A Marginal Jew*, vol. III: *Companions and Competitors*, New York: Doubleday, 2001 (citados como Meier I, II y III); G. THEISSEN – A. MERZ, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996 (cito trad. cast., *El Jesús histórico* [citado: *Jesús*], Salamanca: Sígueme, 1999). Mi pretensión no es mostrar que estos autores piensan sobre todo lo mismo, sino que hay un conjunto de elementos clave sobre los que hay acuerdo por parte de muchos de ellos. En algunos casos en que los autores no son citados, la razón se debe a que en sus obras no han tratado —o yo no he encontrado— el dato presentado, o bien porque muestran discrepancias. Más adelante veremos que algunas de estas discrepancias se explican no en virtud de argumentos convincentes, sino de posiciones ideológicas, lo que en algunos casos hace irrelevante la falta de unanimidad.

estos autores, los siguientes elementos pueden considerarse resultados seguros sobre Yeshúa/Jesús:

1. *Nació durante el reinado del emperador Augusto, probablemente algunos años antes del comienzo de la era cristiana.* No es posible precisar el año exacto del nacimiento de Jesús, pero es probable que éste haya acontecido hacia el fin del reinado de Herodes el Grande (muerto el 4 aC).⁷

2. *Creció en Nazaret de Galilea.* Mientras que el nacimiento en Belén está testimoniado sólo en Mt 2 y Lc 2 (y parece un *theologoumenon* destinado a cumplir el postulado profético de Mi 5,1), en el resto del material neotestamentario, incluso en Mt y Lc, Jesús es sólo el de Nazaret, el Nazareno. Es opinión abrumadoramente mayoritaria que Jesús creció (y posiblemente nació) en Nazaret.⁸

3. *Perteneció a una familia numerosa.* Tuvo hermanos y hermanas carnales, varios de cuyos nombres se conocen; aunque ni ellos ni sus padres (Yosef y Miryam) se adhirieron al principio a su predicación, más tarde algunos lo hicieron. Que Jesús tuvo hermanos se deriva de los criterios de atestación múltiple y plausibilidad histórica, y ha sido aceptado por la exégesis independiente⁹ al menos desde Strauss.¹⁰

4. *Fue un sujeto profundamente religioso.* Aunque la conversión de Jesús en objeto de veneración ha tendido a hacer olvidar su propia piedad, la suya es una personalidad intensa y entusiásticamente religiosa, lo cual se deduce de los criterios de atestación múltiple y coherencia (y es congruente con el impacto que causó). Este aspecto ha sido reconocido por la práctica totalidad de estudiosos.¹¹

5. *Su religiosidad fue plenamente judía.* La imagen sinóptica de un Jesús que se atiene a las creencias y prácticas de su pueblo (observancia de fiestas, asis-

7. KLAUSNER, 229; GOGUEL, 214; SANDERS, *Figure*, 10-11; MEIER, I, 382-284; THEISSEN – MERZ, 179-182.

8. STRAUSS, I, 28, pp. 198-207; LOISY, 31, 272ss; KLAUSNER, 229; GOGUEL, 235; GUIGNEBERT, 94-101 (lo considera solo una posibilidad); VERMES, *Gospel*, xiii; SANDERS, *Figure*, 10; MEIER, I, 228-230, 243; THEISSEN – MERZ, 179, 191ss.

9. Entiendo por «exégesis independiente» la que: a) se atiene a las fuentes fiables disponibles; b) expone todos los datos relevantes; c) prescinde de opciones metodológicas inconsistentes; d) no conoce otro magisterio que el de la recta razón; e) ofrece una reconstrucción caracterizada por la coherencia y la plausibilidad histórica; f) extrae los corolarios de sus análisis; g) no efectúa juicios de valor sobre el objeto de estudio, evitando el ensalzamiento o el denuedo de Jesús y/o el judaísmo.

10. STRAUSS, I, 26 (esp. pp. 186, 191); LOISY, 58; KLAUSNER, 233-234; GOGUEL, 242-243; GUIGNEBERT, 144-148; SANDERS, *Figure*, 125-126; VERMES, *Gospel*, 399; MEIER, I, 327-341, esp. p. 341; THEISSEN – MERZ, 128, 619. Resulta elocuente que lo que en la perspectiva del historiador es un dato casi trivial se convierta tan a menudo entre las manos de exegetas (católicos) en una aporía.

11. REIMARUS, I, 2; I, 5 («die Busse, Bekehrung und Besserung des Menschen [...] sein einziger Zweck ist»); STRAUSS, I, 45, pp. 371-374; WEISS, 67, 153-154; LOISY, 57, 169; KLAUSNER, 361ss, 409 y *passim*; GOGUEL, 194, 262ss, 303; GUIGNEBERT, 202-204, 214; SANDERS, *Jesus*, 112; MEIER, I, 351; VERMES, *Religión*, 219-246; THEISSEN – MERZ, 218ss.

tencia a sinagogas, aceptación de ritos sacrificiales,¹² Tanak como fundamento de su patrimonio religioso y cultural...) es históricamente plausible y congruente con las prácticas de la comunidad jerosolimitana. El carácter judío de la piedad de Jesús es reconocido por toda la exégesis crítica ya desde Reimarus.¹³

6. *Fue bautizado, ya en su madurez, por Juan el Bautista.* La historicidad del hecho del bautismo es virtualmente segura¹⁴ en virtud del criterio de dificultad y de un argumento indirecto de atestación múltiple (aunque Mt y Lc dependen aquí de Mc, la ausencia del bautismo de Jesús en Jn parece una supresión consciente del dato; 1Jn 5,6 podría constituir una alusión al bautismo de Jesús).¹⁵

7. *Tomó de Juan el Bautista motivos principales de su predicación.* La enseñanza y la autocomprensión de Jesús están troqueladas sobre las de Juan, de quien fue probablemente discípulo. Esta sintonía en la personalidad y el mensaje de ambos predicadores es deducible de noticias que responden a los criterios de plausibilidad y coherencia y contradicen la tendencia evangélica a convertir a Jesús en *hápx*.¹⁶

8. *Reunió un grupo de discípulos, cuyo núcleo estuvo compuesto de doce.* Que Jesús escogió a doce discípulos se apoya en los criterios de atestación múltiple —de fuentes y géneros literarios— y dificultad (no sólo porque uno de los Doce era Judas, sino porque el sentido escatológico y nacionalista de la elección de doce contradice las tendencias desescatologizadora y universalista de la «Gran Iglesia»).¹⁷

12. Incluso en Jn 4,21-24, donde por primera vez se halla el rechazo del culto sacrificial, la afirmación relativa al fin del culto en el Templo se pone en boca de Jesús como algo que se verificará en el futuro, «il che implica la consapevolezza che Gesù ai suoi tempi non avesse combattuto il culto sacrificale» (M. PESCE, «Gesù e il sacrificio ebraico», *Annali di Storia dell'esegesi* 18/1 [2001] 129-168, pp. 164-165). Por lo demás, Jesús ni en sueños habría llegado a la posición de esos judíos criticados por Filón, que querían espiritualizar por completo la circuncisión, suprimiendo así la observancia del rito y anticipando las posturas de la *Carta de Bernabé*, IX, 4-5 (cf. Migr 89-93).

13. REIMARUS, I, 7, p. 502; I, 19; STRAUSS, I, 63, p. 496; LOISY, 118, 164-165; KLAUSNER, 127, 368; GOGUEL, 536-537; GUIGNEBERT, 4-5, 287, 368-369; VERMES, *Religión*, 29-33; SANDERS, *Jesus*, 321 y *passim*; MEIER, III, 634; THEISSEN, 172-173, 390-445.

14. No así las circunstancias de este bautismo tal como son narradas en los evangelios canónicos; cf. *infra*, III, 2, b.

15. REIMARUS, I, 20-21; STRAUSS, I, 43, p. 361; LOISY, 58-60; KLAUSNER, 251-252; GOGUEL, 251-253; GUIGNEBERT, 180-182 (juzga el bautismo «vraisemblable»); SANDERS, *Jesus*, 11; VERMES, *Jesús*, 35; MEIER, II, 100-105; THEISSEN – MERZ, 237.

16. REIMARUS, I, 4; STRAUSS, I, 43, p. 361; WEISS, 65ss («Dass Jesus mit seiner Verkündigung die des Täufers aufzunehmen und fortzusetzen sich bewusst war, leidet keinen Zweifel»), 111; LOISY, 58-60, esp. p. 60; KLAUSNER, 254 («His message closely resembled that of John the Baptist»); GOGUEL, 258; GUIGNEBERT, 185-186; SANDERS, *Jesus*, 91ss, 227ss, 340; VERMES, *Gospel*, 269, 400; MEIER, II, 116-130, esp. p. 127; THEISSEN – MERZ, 267, 269. Para precisiones sobre esto, cf. *infra*, III, 2, b, α y III, 2, b, β .

17. STRAUSS, I, 69, pp. 548-553, esp. p. 550; WEISS, 122; LOISY, 65-66; KLAUSNER, 283; GOGUEL, 323ss; SANDERS, *Jesus*, 98-106; MEIER, III, 125ss; THEISSEN – MERZ, 247. La elección

9. *Habló y actuó como si fuera el portavoz escatológico de Dios.* Más allá de las inacabables discusiones sobre su autoconciencia y pretensiones mesiánicas, los datos indican que Jesús se comportó con la libertad de quien se cree un profeta escatológico y siente que su propia inspiración se remonta a la misma fuente que la de la Torá, es decir, a Dios.¹⁸

10. *Utilizó en su predicación un lenguaje enfático y pregnante.* Aunque es difícil estar seguro de las palabras procedentes de Jesús (un arameohablante sobre el que se conservan básicamente fuentes en griego), de mucho material verosímilmente auténtico se deduce que empleó un lenguaje directo caracterizado por imágenes hiperbólicas y parábolas persuasivas. Esto es congruente con su carácter de maestro y su intensa religiosidad, y contribuye a explicar el impacto causado en sus discípulos.¹⁹

11. *El centro y la razón de ser de su predicación fue el anuncio de la venida del Reino de Dios.* Los criterios de atestación múltiple de fuentes y formas literarias, así como hasta cierto punto el de discontinuidad (la expresión no parece haber estado muy en boga) permiten extraer esta conclusión.²⁰

12. *Ciñó su predicación a Israel.* Aun si Mt 10,5-6 y 15,24 no proviniesen de Jesús, la circunscripción de su misión a Israel se apoya en variados argumentos (la elección de los doce, con su evocación de las tribus; el hecho de que los escasos episodios con paganos no muestren voluntad de proselitismo; la designación paulina de Jesús en Rom 15,8 como «servidor de la circuncisión»; pasajes de los que se deduce que Jesús no tenía en buen concepto a los paganos; ininteligibilidad de los conflictos de la comunidad primitiva al respecto si hubiera sido otra su posición...)²¹

13. *Se dirigió de forma especial a los pecadores.* Precisamente por dirigirse a todo Israel, Jesús centró su atención en los sujetos marginales desde un punto de vista religioso, es decir, los individuos por muchos considerados transgresores recalcitrantes de la Torá: también a ellos se les brindaba una oportunidad de

de doce parece haber sido usada simbólicamente para expresar la congregación escatológica de las doce tribus de Israel (los doce desempeñarían el papel de jueces escatológicos de las tribus).

18. STRAUSS, I, 60, p. 482; II, 87, p. 2; WEISS, 68; LOISY, 39, 61, 70; GOGUEL, 262-263; GUIGNEBERT, 309; 354-357, 379, 452; VERMES, *Gospel*, 401; SANDERS, *Jesus*, 153, 170-172, 237-238, 271, 319; MEIER, II, 1045; III, 624ss, 644; THEISSEN – MERZ, 588.

19. LOISY, 170-177; KLAUSNER, 264-265 («Jesus was a poet and skilful story-teller...»); GOGUEL, 266-268; GUIGNEBERT, 208ss; VERMES, *Gospel*, 288, 290 y *passim*; THEISSEN – MERZ, 355ss.

20. REIMARUS, I, 4, pp. 498ss; I, 7, p. 502; STRAUSS, I, 43, p. 361, y I, 61, p. 487; WEISS, 36ss; LOISY, 118ss, 127-134; KLAUSNER, 398ss; GOGUEL, 295ss; GUIGNEBERT, 359, 394; VERMES, *Gospel*, 266ss; SANDERS, *Jesus*, 123ss; MEIER, II, 237ss; Theissen – MERZ, 274.

21. REIMARUS, I, 30, p. 540; STRAUSS, I, 64, pp. 502-507, esp. pp. 504-505; WEISS, 121; LOISY, 66-67, 72ss, 128-129; KLAUSNER, 285 («Nowhere else is Jesus' Judaism so strongly shown as here [...] he was a Jewish nationalist»), 364; GUIGNEBERT, 380-393, esp. p. 385; VERMES, *Gospel*, 329, 376-380, 401, 415 («a narrow-minded chauvinist»); SANDERS, *Jesus*, 218ss; MEIER, III, 251.

conversión a un Dios padre dispuesto a perdonar. Los criterios de atestación múltiple y discontinuidad (con respecto a parte del judaísmo coetáneo y a las comunidades primitivas, que pronto se consideraron sociedades de justos y no se distinguieron en la acogida de pecadores) respaldan la fiabilidad del dato.²²

14. *Creyó que la instauración del Reino no dependería en última instancia de los hombres, sino de Dios.* Siendo el «Reino de Dios» diferente a los imperios del mundo, Jesús no parece haber preconizado que la iniciativa humana —fuera mediante el esfuerzo o una revuelta contra la autoridad romana— originaría su irrupción, sino sólo la voluntad de Dios, que intervendría de manera milagrosa. En espera de esa iniciativa divina, la tarea de los hombres era prepararse y pedir la venida del Reino.²³

15. *Comprendió el Reino de Dios que anunció como una realidad de carácter integral, en la que lo religioso y lo político son indisociables.* Esta concepción integral se deduce de pasajes sinópticos en que se mencionan gradaciones de honor, de las imágenes materiales de recompensas (banquete, herencia de la tierra) o de textos como Hch 1,6, así como de la congruencia con otras expectativas escatológicas judías. Aun si Jesús no instigó a la rebelión armada, su mensaje religioso tenía implicaciones sociopolíticas (ya la irrupción del Reino entrañaría la desaparición de todo dominio pagano).²⁴

16. *Anunció el establecimiento del Reino de Dios en un futuro próximo.* Esto se sigue de material muy diverso (síntesis del kerigma, plegarias, parábolas, discursos...) cuya autenticidad deriva de los criterios de atestación múltiple, coherencia (p. ej. con las esperanzas del Bautista y de la comunidad primitiva) y dificultad —la expectativa no se cumplió. Aunque no es seguro que Jesús pusiera un plazo a la llegada del Reino, que esperó éste en un futuro próximo es obvio desde Reimarus, y más aún desde Weiss.²⁵

22. REIMARUS, I, 5; STRAUSS, I, 68, pp. 546-548; WEISS, 128; LOISY, 68-69; KLAUSNER, 274, 405; GOGUEL, 440, 442; GUIGNEBERT, 457-459; VERMES, *Gospel*, 403; MEIER, II, 1042; III, 247; SANDERS, *Jesus*, 200-211; THEISSEN – MERZ, 289, 422-423.

23. REIMARUS, II, 8, p. 555 (Jesús fracasó porque Dios no intervino como esperaba); STRAUSS, I, 62, p. 493; WEISS, 103-105, 116, 124; LOISY, 59-60; KLAUSNER, 402; GOGUEL, 296, 299, 543; GUIGNEBERT, 170, 348; SANDERS, *Jesus*, 231, 326; MEIER, III, 624-625.

24. REIMARUS, I, 30, pp. 539-540; II, 6, p. 552; II, 57, p. 594; STRAUSS, I, 61, pp. 487-491; II, 6, pp. 696-698; WEISS, 121-125, esp. p. 123 («Es ercheint mir einfach selbstverständlich, dass unter den Gütern, die das Reich Gottes bringen soll, die Befreiung von der Fremdherrschaft mit obenan steht»); LOISY, 44, 69ss, 103-104; KLAUSNER, 398-402, esp. p. 398 («The kingdom of heaven is the sovereignty of good –worldly, material good as well as higher, spiritual good»); GOGUEL, 295-296; GUIGNEBERT, 394-416, esp. p. 416 («La matérialité terrestre du Royaume annoncé par le Nazaréen n'est pas sérieusement contestable»); SANDERS, *Jesus*, 146-148, 229-237, esp. pp. 232, 326; THEISSEN – MERZ, 312; cf. MEIER, III, 624.

25. REIMARUS, I, 4, 8, 9; II, 38-45; STRAUSS, I, 43, p. 361; WEISS, 68ss, 111ss, 178 («Diese geschichtliche Untersuchung lehrt, dass Jesus für seine Person ebenso wie für sein Werk die entscheidende Wendung erst von der Zukunft erhoffte»); LOISY, 9, 31, 39, 50, 98, 144-145, 147-148; KLAUSNER, 400-401, 404-405; GOGUEL, 295-296; GUIGNEBERT, 415, 418ss, 547-548;

17. *Se expresó en ocasiones como si en su propia acción hubiera signos de ese Reino.* Unos pocos dichos de Jesús en Lc y Mt parecen referirse al Reino como una realidad que irrumpe. Estas sentencias no contradicen el contenido de los dichos de futuro ni significan que Jesús creyese que el Reino estaba presente, siendo expresión de su entusiasmo escatológico y su convicción de la inminencia de aquél.²⁶

18. *El Reino de Dios que predicó incluía la idea de un juicio, que implica tanto la salvación de unos como la condenación de otros.* Los criterios de atestación múltiple (mucho material auténtico de todos los estratos de tradición de los Sinópticos) y plausibilidad (inserción en las concepciones escatológicas judías y, en particular, en la del Bautista) demuestran que el anuncio del juicio escatológico —con su doble dimensión, gozosa y terrible— forma parte integrante del kerigma de Jesús.²⁷

19. *Realizó acciones que tanto él como algunos de sus contemporáneos consideraron extraordinarias, como exorcismos y curaciones.* Esto se sigue de los criterios de atestación múltiple (la taumaturgia es mencionada por todas las corrientes de la tradición evangélica y por Josefo) y plausibilidad histórica (el rasgo asemeja a Jesús a figuras como Elías y Eliseo, y fue atribuido a otros contemporáneos). Al margen de la realidad de los milagros —que parecen haber tenido como destinatarios a sujetos con desarreglos orgánicos o espirituales y exigido siempre una fe previa—, Jesús se ganó fama de taumaturgo.²⁸

20. *Antepuso los aspectos morales a los rituales.* En su enseñanza el culto no es abolido, pero queda postergado ante los aspectos éticos, que Jesús radicalizó. Su crítica del legalismo autocomplaciente y la concesión de primacía a la pureza interna, la misericordia y el amor (al pobre, al prójimo) sobre el sacrificio están en continuidad con el espíritu del profetismo bíblico —que usa estas ideas como principios críticos para interpretar la Ley.²⁹

VERMES, *Religión*, 176-182; SANDERS, *Jesus*, 95, 152, 176-178, 327-330; MEIER, II, 291-397, esp. pp. 348-350; THEISSEN – MERZ, 28, 287-290.

26. WEISS, 69-96; esp. pp. 69-70; LOISY, 178 («Ce qu'est l'invitation relativement au festin, l'Évangile l'est relativement au royaume: action préliminaire et préparatoire, qui ne fait qu'un avec le royaume en tant qu'elle en est la condition préalable et nécessaire, mais qui n'est pas plus le royaume en soi que l'invitation n'est proprement le festin»); GOGUEL, 550-552; GUIGNEBERT, 404-415, esp. p. 415; VERMES, *Religión*, 177-179; SANDERS, *Jesus*, 152-154; ID., *Figure*, 176-178.

27. REIMARUS, I, 2, p. 497; STRAUSS, I, 73, pp. 591-592; WEISS, 111-113; LOISY, 79, 148-149, 152-153, 178-180; KLAUSNER, 399ss; GOGUEL, 295, 549; GUIGNEBERT, 427, 436; SANDERS, *Jesus*, 114-115; MEIER, II, 1042; THEISSEN – MERZ, 299-310, esp. p. 305.

28. REIMARUS, II, 4-6; II, 46-49 (los milagros son algo secundario: aparecen en todas las religiones y de ellos no se sigue verdad alguna); STRAUSS, II, 87-100, pp. 1-251; WEISS, 88ss; LOISY, 61-62, 225ss; KLAUSNER, 266ss; GOGUEL, 197-204; GUIGNEBERT, 222-241, esp. pp. 239-240; VERMES, *Gospel*, 400; SANDERS, *Jesus*, 157ss; MEIER, II, 509ss y *passim*; THEISSEN – MERZ, 317-352.

29. REIMARUS, I, 5, pp. 500-501; I, 19; LOISY, 135; GUIGNEBERT, 453-454; GOGUEL, 294 («Il montre qu'il ne se sent pas lié par les règles relatives aux questions rituelles au point de sa-

21. *Radicalizó la Torá, si bien permaneciendo en su marco.* La piedad y el entusiasmo escatológico de Jesús permiten explicar su actitud con respecto a la Ley, que es al mismo tiempo de fidelidad y radicalización: Jesús ni transgredió ni abrogó la Ley (prueba de ello es la conducta de los discípulos en Jerusalén), sino que se limitó a profundizarla, a veces para endurecerla en sentido rigorista. La revisión efectuada por Jesús no es —en contra de difundidas creencias— indicio de laxismo, iconoclastia o progresismo *avant la lettre*, sino expresión de su adhesión al espíritu de esa misma Torá.³⁰

22. *Mantuvo polémicas con otros grupos religiosos de su tiempo, aunque este conflicto tiene lugar en el seno de acuerdos más básicos.* Si bien la intensidad del conflicto de Jesús con algunos contemporáneos (p. ej. fariseos) ha sido muy exagerada en los evangelios (a la luz de disputas posteriores), la existencia de tensiones es plausible y comprensible dado el carácter variado del judaísmo de la época, así como las potencialidades polémicas de la actitud profética y carismática y el radicalismo escatológico de Jesús.³¹

23. *Desde Galilea, Jesús fue a Jerusalén en su último año de vida (ca. 30 dC), sea para celebrar la Pascua, para predicar o en espera de la instauración del Reino, pero no para morir.* Este resultado es congruente con el dato de que Jesús no anunció su muerte de manera programática (mucho de su comportamiento y el de sus discípulos sería ininteligible si tales anuncios fueran algo más que *vaticinia ex eventu*), con los indicios de que huyó de Herodes Antipas y con sus acciones en Jerusalén.³²

24. *Protagonizó un incidente en el Templo.* Aunque el sentido y el alcance de la violenta intervención en el Templo (¿limpieza cultural o demostración mesiánica?) son inciertos, esta acción de Jesús goza de las mayores garantías de historicidad, en virtud de los criterios de atestación múltiple, plausibilidad histórica (su justificación escriturística revela una piedad y una preocupación por el lugar santo genuinamente judías) y coherencia con dichos que contienen ciertas amenazas contra el Templo.³³

crifier ce qu'il juge plus essentiel»); KLAUSNER, 381ss, esp. p. 389; VERMES, *Gospel*, 407-408; SANDERS, 281.

30. REIMARUS, I, 6-7; I, 19ss (521ss); STRAUSS, I, 63, pp. 494-502; LOISY, 137-138; KLAUSNER, 275 («Jesus himself would never, during his lifetime, have dared to explain his metaphor of “the piece of new cloth” and “the old bottles” as pointing to the need for a *new Torah* [...] Jesus remained steadfast to the old *Torah*»); GUIGNEBERT, 360-371, esp. pp. 362-363; VERMES, *Religión*, 47-55; SANDERS, *Jesus*, 245-269, 272, 277 y *passim*; THEISSEN – MERZ, 390-425 y 438ss.

31. REIMARUS, I, 2; GOGUEL, 327-328; GUIGNEBERT, 255-257, 490-493; KLAUSNER, 216, 276ss; VERMES, *Jesús*, 85-87; SANDERS, *Jesus*, 237, 265, 270ss y esp. p. 339; MEIER, III, 5-6, 289ss; THEISSEN – MERZ, 256ss.

32. REIMARUS, I, 32, p. 542; STRAUSS, II, 107, pp. 303-311; LOISY, 87, 97-98, 168; GOGUEL, 373-383; GUIGNEBERT, 634; VERMES, *Gospel*, 413; SANDERS, *Figure*, 249ss; THEISSEN – MERZ, 473-477.

33. REIMARUS, II, 8; STRAUSS, I, 84, pp. 702ss; WEISS, 54, n. 1; LOISY, 91-92; KLAUSNER, 313-315; VERMES, *Gospel*, 404; SANDERS, *Jesus*, 61-76; MEIER, I, 191, 388; THEISSEN – MERZ, 479-480.

25. *Fue arrestado y ejecutado por motivos políticos*. Una vez descartadas como razones suficientes causas morales y religiosas —que evidencian propósitos apologeticos, polémicos y hagiográficos—, la razón verosímil es otra:³⁴ la acción en el Templo en el delicado período de Pascua hizo temer peligros mayores a las autoridades de Jerusalén, *a fortiori* cuanto que el responsable del alboroto predicaba la irrupción inminente del Reino, contaba con seguidores (algunos de los cuales estaban armados) y pretendía para sí y los suyos un papel especial en ese Reino. Esta explicación es congruente con la conexión establecida por Mc 11,15ss entre la acción del Templo y el destino de Jesús, con Jn 11,47-53, con las tradiciones sobre la presencia judía y romana en su arresto, con el *titulus* y con la crucifixión junto a ληστῶν. Lo que motivó la ejecución de Jesús como «rey de los judíos» fue el peligro que para el orden público supusieron su acción en el Templo y las implicaciones políticas de su mensaje.³⁵

26. *Murió en tiempos de Tiberio, crucificado junto a varios ληστῶν por los romanos*. Los criterios de atestación múltiple (autores neotestamentarios, Josefo, Tácito) y dificultad (la crucifixión —destinada a esclavos recalcitrantes y rebeldes políticos— era tanto desde el punto de vista romano como judío una forma especialmente deleznable de muerte, que obligó a producir gran cantidad de estrategias apologeticas) son la mejor prueba de la historicidad del hecho, unánimemente reconocida por la crítica.³⁶

El amante de las biografías pensará que esta enumeración es esquemática, pero —habida cuenta de que, como ya supo Harnack, *vita Jesu scribi nequit*— contiene el núcleo de lo que, a tenor de las fuentes disponibles, puede afirmarse sobre Jesús con relativa seguridad.³⁷ Los datos expuestos no son, en efecto, sólo posibles: todos entran en el ámbito, bien de lo virtualmente cierto, bien de lo muy probable. Sobre ellos existe acuerdo entre exegetas rigurosos —aun si éstos difieren en otros aspectos.³⁸ Tras dos siglos y medio

34. Esta explicación no descarta la existencia de malestar hacia su figura por parte de algunas autoridades religiosas, pero no las considera verosímiles como causa determinante de la ejecución: la acción emprendida contra Jesús no fue genérica, sino que tuvo que ver con la presencia de éste en un lugar, un tiempo y unas circunstancias concretas.

35. REIMARUS, II, 8, pp. 554-555; II, 34, p. 560; LOISY, 39, 92-94; KLAUSNER, 336; GOGUEL, 465 («Jésus n'a donc pas été arrêté comme blasphémateur, mais comme agitateur ou comme personnage susceptible de devenir le prétexte ou l'occasion d'une agitation»); GUIGNEBERT, 507, 569, 572-573, 577; VERMES, *Religión*, 12; SANDERS, 295, 304-305, 318; cf. THEISSEN – MERZ, 479-480, 513, 621, y MEIER, III, 625.

36. REIMARUS, II, 8; STRAUSS, II, 128, pp. 527ss; LOISY, 39; KLAUSNER, 349ss; GOGUEL, 518ss; GUIGNEBERT, 584ss, esp. p. 586; VERMES, *Gospel*, 404-405; SANDERS, *Jesus*, 94ss; MEIER, I, 193; THEISSEN – MERZ, 186.

37. Lo anterior no agota todo lo conocido sobre Jesús, aunque sí lo esencial para comprender su personalidad y mensaje.

38. Tales discrepancias no son de extrañar, dado el carácter del material evangélico: «Il n'est, dans la tradition évangélique, aucun point, si minime qu'il paraisse, qui n'ait provoqué ou qui ne puisse provoquer, d'abondantes discussions» (GOGUEL, 9).

de investigación, sólo quien tiene ojos para no ver puede dejar de advertir tales convergencias.

La identificación de los elementos sobre los que existe un consenso básico resulta harto relevante, pues la configuración obtenida —con las mayores garantías de imparcialidad y verosimilitud— permite formarse una idea suficientemente clara y coherente de la figura de Jesús. A su vez, esa imagen sirve como criba para cerner el grano de la paja y juzgar la fiabilidad de otras reconstrucciones: por ejemplo, la cabal judeidad de Jesús requiere desechar toda visión que lo dibuje —aun implícitamente— como un delbelador del judaísmo;³⁹ su intensa religiosidad obliga a excluir tanto las concepciones que lo presentan como un caso psicopatológico como aquellas que hacen de él un mero revolucionario o agitador social; la elucidación del carácter orgánico del concepto de Reino de Dios y el análisis de las razones de su ejecución compelen, por lo demás, a desestimar la noción de un Jesús puramente apolítico; su intelección como predicador escatológico exige descartar toda reconstrucción en que se le dibuja esencialmente como un maestro de sabiduría intemporal... Así, la identificación del consenso cumple la función capital de una genuina labor intelectual: clarificación en orden al examen crítico de fenómenos con pretensiones veritativas. En lo que sigue, se mostrará todo el alcance de estas consideraciones.

II. LOS COROLARIOS DEL CONSENSO

De la reconstrucción señalada se siguen varios corolarios, relativos tanto al Jesús histórico como a la historiografía sobre su figura. Extraerlos y exponerlos con claridad es tanto más necesario cuanto que esta tarea es efectuada de modo tan infrecuente.⁴⁰

1. *Existe al menos una imagen de Jesús que no es una proyección subjetiva de los estudiosos.* El consenso señalado muestra que la reconstrucción del Jesús histórico no posee inevitablemente un carácter proyectivo: la imagen expuesta no puede ser desechada como fruto de una autobiografía narcisista, una moda pasajera o un determinado *Zeitgeist*. En primer lugar, no es idiosincrásica, pues es compartida por autores procedentes de épocas diversas. En

39 Por supuesto, que Jesús fuera un judío no excluye que pudiera ser conflictivo para el judaísmo «oficial» (los profetas de Israel lo fueron a menudo, y para las instancias con poder e intereses creados no es difícil que uno que habla con libertad se convierta en molesto), pero una crítica interna —profética— del judaísmo no comporta una *Aufhebung* de éste: entre ambas hay un abismo sobre el que la exégesis jamás ha logrado tender un puente mínimamente sólido. Hacer de Jesús un «superador» del judaísmo es algo tan frecuente como disparatado.

40. En efecto, no todos los corolarios son extraídos por todos los autores, sea —cabe suponer— porque no lo consideran preciso, porque no los perciben con claridad o porque hacerlo podría implicar para muchos un ingrato conflicto emocional. El hecho de haber expuesto un compendio de los resultados más seguros nos permite y aun exige extraer sin ambages tales corolarios.

segundo lugar, no es el reflejo de los valores de los estudiosos, los cuales han poseído caracteres, trasfondos culturales, intereses y proveniencias ideológicas muy dispares. En tercer lugar, no es utilizable para legitimar construcción religiosa, moral o filosófica alguna. Además, no es el resultado de ideas preconcebidas ajenas a las fuentes, pues está formada por elementos extraídos básicamente del texto de los evangelios canónicos.⁴¹ Así pues, el postulado de que los resultados son subjetivos porque hay muchas imágenes de Jesús es erróneo: los autores de los que cabe extraer la reconstrucción señalada no se han limitado a mirarse en un espejo.

2. *Esa imagen era conocida ya a mediados del siglo XX, es decir, antes del período en que se datan las supuestas «Third Quest» y «New Quest».* Lejos de haber sido obtenidos recientemente, la práctica totalidad de los elementos que conforman la imagen definida se hallan ya en la obra de Reimarus,⁴² Strauss y/o Weiss, y fueron sintetizados a más tardar en autores del primer tercio del siglo XX. A diferencia de lo que nos quiere hacer creer la mitografía contemporánea, los elementos de una explicación de conjunto suficientemente definida y satisfactoria de Jesús están establecidos desde hace mucho tiempo.⁴³

Ello implica, a su vez, que la imagen de Jesús de los discípulos de Bultmann estaba ya desfasada en el momento en que surgió, y en absoluto a la altura de las posibilidades reales de la exégesis; la llamada «New Quest» puede ser en gran medida condenada a la gehenna del olvido, pero esa condena pudo haber sido legítimamente emitida hace medio siglo. Por la misma razón, muchas obras contemporáneas están obsoletas, a pesar del éxito de que gozan. De hecho, buena parte de la búsqueda efectuada desde 1950 constituye no un progreso sino un retroceso frente a la mejor investigación anterior, en tanto que

41. Lo que evidencia que esta visión no procede de alguna oscura intención anticlerical, pues ha sido generada por la propia naturaleza del texto de las Escrituras cristianas.

42. Schweitzer —a quien no se puede negar oído musical— dijo de *Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger* que es «la magnífica obertura en la que resuenan ya todos los motivos de la futura investigación sobre la vida de Jesús» (A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 2 1913; cito la edición en 2 vols. de München: Siebenstern Verlag, 1966, vol. I, p. 68).

43. Como ya concluyeron algunos investigadores a principios del siglo XX: «Les traits généraux de la physionomie historique de Jésus et ceux de sa carrière se dessinent assez clairement et assez sûrement. S'abstenir de les signaler serait manquer à la vérité de l'histoire et non la servir» (LOISY, 10); «Si grandes que soient les obscurités réelles de l'histoire évangélique, elles sont moins nombreuses qu'elles ne paraissent, et sans doute aussi moins considérables sur les points importants. L'embarras de l'exégèse provient surtout de ce que de grands intérêts religieux ont été liés jusqu'à présent, dans l'esprit de beaucoup de commentateurs, aux conclusions que l'on adopte en cette matière. Il est peu d'exégètes qui ne rattachent leurs explications à un système religieux qui leur paraît nécessaire à conserver ou à inaugurer» (ibid., 12-13); «En vérité, cette explication-là ne se prépare pas toute dans le devenir; une part notable en est dès maintenant constituée, qu'on peut croire substantiellement inébranlable. Je veux dire que le nombre des points d'importance et des idées générales sur lesquels les savants indépendants semblent définitivement tombés d'accord mérite déjà considération et peut donner confiance» (GUIGNEBERT, 3).

ciertos resultados obtenidos (y sus corolarios) son silenciados, negados sin demostración o minimizados.

3. *La imagen resultante es la de un personaje con su idiosincrasia, pero comprensible en el marco del heteróclito judaísmo del Segundo Templo.* La combinación de rasgos enumerados evidencia que Jesús fue un personaje dotado de una personalidad definida y peculiar.⁴⁴ Ahora bien, su originalidad no le hace ni incomprendible ni «único» de una manera especial: Jesús es «único», pero tanto como Hanina ben Dosa, Juan el Bautista, Judas el Galileo o Hillel (y es bastante menos enigmático que varias de estas figuras). De hecho, una comparación de Jesús con sus contemporáneos arroja, además de naturales diferencias, coincidencias tan numerosas como reveladoras, a la luz de las cuales —y del ámbito más amplio de la historia de las religiones— su figura se ve decisivamente iluminada.⁴⁵

Que Jesús aparezca, a los ojos de la fe, como una figura absolutamente excepcional e incomparable en el judaísmo (y en la historia religiosa de la humanidad) es lo esperable. El problema surge cuando tal extrema singularización intenta ser justificada con el utillaje de la ciencia.⁴⁶ Este intento se revela apologetico, no sólo ni principalmente porque hablar de unicidad absoluta carece de sentido en perspectiva histórica o porque ignoramos mucho acerca de la vida religiosa de la Palestina del siglo I dC, sino porque la investigación ha mostrado que la personalidad de Jesús se inserta y es comprensible en el polimorfo judaísmo del Segundo Templo.⁴⁷ Todo discurso en que Jesús es categorizado como un sujeto especialmente único o inaprehensible no es, por consiguiente, producto del rigor científico.

4. *La figura de Jesús, considerada en su integridad, es la de un personaje históricamente muy condicionado y extraño para el presente.* Aun si algunos de sus dichos y actitudes resultan tan lúcidos como conmovedores y merecen formar parte del patrimonio espiritual de cualquiera,⁴⁸ su personalidad, con-

44. Cf., p. ej., GUIGNEBERT, 494. Tom Holmén ha criticado con razón los intentos de hacer de Jesús «a collage of the traits of their time» carente de originalidad (cf. HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest?», 180-181).

45. Lo que hace a algunos, diríase la «New Quest»: «La “terza ricerca” [...] ha rischiato di smarrire la singolarità del Galileo» (G. BELLIA, «Bilancio provvisorio della *Third Quest*», *Ho Theológos* 21 [2003] 323-342, pp. 341-342).

46. Como ocurre en las obras de tantos autores confesionales; cf. *infra*, n. 171.

47. Cf., p. ej., GUIGNEBERT, 314-315, 496. Este autor no cesa de poner en guardia contra «une image factice, celle, par exemple, qui nous représente Jésus comme un personnage tellement extraordinaire par les dons de son génie, tellement hors de la normale par la profondeur de son sentiment religieux et la délicatesse de sa sensibilité morale, qu'on ne peut vraiment le comparer à rien d'humain. Il y a dans cette façon de le figurer, encorez assez commune, même chez les non-croyants, une sorte de survivance très tenace de la foi atavique en sa divinité, qui ne laisse pas d'être fort gênante pour la liberté de la critique» (ibíd., 294; cf. p. 215). Sobre esto, merecen leerse las reflexiones de SANDERS, *Jesus*, 137ss, 161ss, 240, 250, 319-320.

48. Cf., p. ej., Jn 8,3-11. Aun así, la disponibilidad con respecto al perdón en virtud de los propios límites y la consideración por los enemigos no son privativos de Jesús, hallándose tanto

templada íntegramente y sin censuras, es una magnitud no más utilizable hoy que la del Maestro de Justicia o Juan el Bautista: el judío cuyo horizonte cultural apenas sobrepasaba su instrucción religiosa, que aceptaba el sistema sacrificial, tenía una idea estereotipada de los paganos, esperó un juicio inminente, o instaba a despreocuparse de la comida y el vestido del día de mañana resulta ajeno no sólo a una cosmovisión moderna y a una sociedad que aspira a durar, sino aun a los propios cristianos. Este corolario fue ya extraído por mentes preclaras de la *Leben-Jesu-Forschung*.⁴⁹

Ahora bien, esta idea de un Jesús ajeno al presente es ardua para muchos, que necesitan cancelarla a toda costa. Ello se muestra aun en el caso de A. Schweitzer, quien, en el epílogo a su obra, vuelve a postular la significación actual de su figura, recurriendo para ello a curiosos malabarismos.⁵⁰ De hecho, la actualización de Jesús es posible sólo con una suerte de *lifting* conceptual, mediante el cual sus rasgos más cautivadores (denuncia profética, primacía de la misericor-

en la tradición judía (Eclo 28,1; cf. JOSEFO, Apión, II, 211) como en autores paganos (PLATÓN, *Critón*, 49 a-c; EPICETEO, *Diss*, III, 22, 54; PLINIO EL JOVEN, *Cartas*, VIII, 23).

49. «Faire justifier la civilisation moderne par Jésus, c'est un paradoxe vraiment comique» (GUIGNEBERT, 472); «Der wirkliche Jesus kann sich aber in seiner ganzen Vorstellungswelt als so zeitlich bedingt erweisen, dass unsere Beziehung auf ihn zu einem Problem wird» (SCHWEITZER, II, 516). Recuérdese la célebre imagen de Schweitzer del Jesús que, cuando intenta ser retenido por la teología, pasa de largo por nuestra época y regresa a la suya.

50. El procedimiento consiste en afirmar que en toda cosmovisión —también en la de Jesús— hay que distinguir las ideas concretas (lo que Schweitzer denomina el *Vorstellungsmaterial*) y la voluntad (*Wille*) que la anima (*Geschichte*, II, 623-624). Esta voluntad apuntaría en Jesús hacia la plenitud moral («die starke Ausprägung des Wollens und Hoffens auf die sittliche Endvollendung der Welt», 624). En virtud del postulado según el cual «das letzte und tiefste Wissen von den Dingen kommt aus dem Willen» (624), la afinidad interior (*innere Gleichgestimmtheit*) con la voluntad, el entusiasmo y la esperanza ética de Jesús permite una relación real y viva con él («wirkliche und lebendige Beziehung zu Jesus»: 625) y configurar una cosmovisión que es el equivalente moderno de la de Jesús. Así, no importa que Jesús se dirigiera sólo al pueblo judío, o que se equivocara, o que predicara una *Interimsethik*; todos estos elementos pasan a un segundo plano, pues lo único decisivo es dejar resonar en uno con igual vehemencia que Jesús su predicación del Reino: «Die Unterschiede der Metaphysik und des Vorstellungsmaterials können dabei ganz zurücktreten. Nur darauf kommt es an, dass die Bedeutung des Gedankens des Reiches Gottes für die Weltanschauung bei uns dieselbe ist wie für ihn und wir die Wucht und das Zwingende desselben in der gleichen Stärke erleben wie er» (627). Por lo mismo, uno ni siquiera necesita distinguir en su predicación entre elementos transitorios y permanentes (623, 627), pues la aceptación de Jesús deja de hacer chocante y extraño cualquier elemento de aquélla: «Auch das, was das moderne Empfinden gemeinhin an ihm als anstössig empfindet, stört nicht mehr, wenn er von Wille zu Wille erkannt ist [...] Wenn wir nur das Zwingende in seiner Person und seiner Predigt vom Reich Gottes zu Worte kommen lassen, so kann das Fremdartige und Anstössige ruhig festgestellt werden. Es erledigt sich von selbst, sobald seine Bedingtheit durch das ihm vorliegende Vorstellungsmaterial erkannt ist» (627). Esto es del todo arbitrario, y constituye una clara renuncia al rigor en virtud de las exigencias de la fe y de la conservación del sentido de la vida, lo que proporciona —como afirma Schweitzer con candidez casi desarmante— «Kraft und Frieden und Mut zum Leben» (629).

dia y la justicia, énfasis en el perdón, simpatía por los marginados) son enfatizados y convertidos en esenciales, mientras que otros (escatología visionaria, nacionalismo, adhesión al sistema sacrificial, prédica de la condenación, prejuicios, errores) son dejados en la penumbra, cuando no negados o reinterpretados.⁵¹ De este modo se hace de él el máximo paradigma ético y espiritual —cuando no un paladín del antisexismo.⁵² La modernización del personaje parece posible sólo a costa de una deshistorización que distorsiona los datos y, con el arte del ventrilocuo, pone en su boca las verdades o ilusiones propias.⁵³

5. *La imagen más verosímil del Jesús histórico no parece resultar congruente, en muchos de sus elementos e implicaciones, con la habitual imagen teológica.* Así, por ejemplo, el bautismo de Jesús —en consonancia con otro material evangélico— comporta el autorreconocimiento de sus pecados:⁵⁴ antes de ser convertido por sus cultores en un ser impecable, Jesús parece haber sido —como todo ser humano dotado de elemental lucidez, y como buen creyente judío— consciente de su labilidad;⁵⁵ la elección de doce discípulos indica que compartió los mitos del judaísmo⁵⁶ y que no creó un movimiento igualitario;⁵⁷

51. La reducción del kerigma jesuánico a principios abstractos en detrimento de su concreción histórica es un procedimiento muy extendido cuya ilegitimidad ha sido denunciada de modo tan reiterado (p. ej. por Loisy, en *L'Évangile et l'Église*, contra Hamack) como inútil —pues la teología necesita hacer de Jesús el abanderado de principios genéricos significativos.

52. A pesar de que la teología feminista está de moda, carece de base en Jesús, como ha mostrado recientemente Kathleen E. CORLEY, *Women & the Historical Jesus. Feminist Myths of Christian Origins*, Santa Rosa: Polebridge Press, 2002.

53. Esto es lo que J.Z. Smith ha llamado una «hermeneutic of recovery», un «exercise in cultural appropriation» (*To Take Place: Toward Theory in Ritual*, Chicago: University of Chicago Press, 1987, pp. 101-102). Ello ocurre incluso cuando aspira a servir a causas nobles —como la emancipación de los oprimidos en la teología de la liberación.

54. Esto no implica que Jesús se considerase perteneciente a la categoría —en sentido técnico— de los *resha'im* (ἁμαρτωλοί).

55. Para una justificación de esta aseveración, cf. *infra*, n. 183. Cf., p. ej., GUIGNEBERT, 180-181; SANDERS, *Figure*, 93-94; THEISSEN – MERZ, 619; J. TAYLOR, *John the Baptist within Second Temple Judaism. A Historical Study*, London: SPCK, 1997, p. 263; «Historically, there is every reason to affirm, and no reason to deny that Jesus came to John for the same reason that anyone else did, namely, to participate in, not simply to align himself with John's movement. That means that Jesus believed he was being baptized for the remission of his sins» (P.W. HOLLENBACH, «The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer», *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.25.1 [1982] 196-219, p. 201).

56. El postulado de la existencia de doce tribus es una construcción ideológica; cf. G. GARBINI, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia: Paideia, 1986, pp. 168ss; M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia*, Bari: Laterza, 2003 (trad. cast.: *Más allá de la Biblia. Historia antigua de Israel*, Barcelona: Crítica, 2005, pp. 68ss, 364-365). El número doce tuvo un papel similar en Qumrán (1QS 8,1-4; 1QM 2,1-3), y también Sabbatai Zvi eligió a doce estudiosos rabínicos para representar al Israel restaurado (cf. G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah. 1626-1676*, Princeton: Princeton University Press, 1973, p. 222).

57. Sobre esto, cf. J.H. ELLIOTT, «Jesus Was Not an Egalitarian. A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory», *Biblical Theology Bulletin* 32, 2 (2002) 75-91.

la limitación de su misión a Israel —así como otro material evangélico— evidencia que albergó ciertos prejuicios antipaganos,⁵⁸ que no tuvo un mensaje universalista y que no pretendió crear un grupo separado, menos aún una institución desgajada y diferente de Israel;⁵⁹ su piedad judía implica que no pudo considerarse, en sentido ontológico o axiológico, nada sino un ser humano (otra cosa le habría parecido blasfema);⁶⁰ el carácter integral del Reino que predicó contradice las interpretaciones meramente espiritualizantes de su mensaje; su espera de una irrupción inminente del Reino implica que se equivocó en sus expectativas;⁶¹ tanto la predicación del juicio como algunas de sus acciones manifiestan que no fue un simple predicador armonioso de amor y bondad; la inserción escatológica de su ética comporta la ilicitud de los intentos de ofrecerla como una enseñanza válida intemporalmente;⁶² en la medida en que su muerte es explicable en clave de *Realpolitik*, se desvanece como el acontecimiento grandioso del justo perseguido por la perfidia y el odio religiosomoral para perfilarse como un suceso trágicamente habitual; el carácter exquisitamente judío de su religiosidad y su actitud ante la Torá muestran que no abandonó el marco del judaísmo ni se elevó sobre él en ningún sentido inteligible... El problema no radica en que el Jesús histórico y el Cristo de la fe sean dos magnitudes diversas, sino en que parecen ser incompatibles.⁶³ Esta incongruen-

58. Que Jesús no tenía en buen concepto a los paganos se sigue de otros varios textos, como Mc 7,26-27; Mt 5,47; 6,7-8.32; 15,22-26, verosíblemente jesuánicos en virtud de los criterios de plausibilidad histórica y dificultad.

59. REIMARUS, I, 19, p. 522; LOISY, 129, 192; GUIGNEBERT, 664-665 («La vérité reste que la religion chrétienne n'est pas la religion qui emplissait tout l'être de Jésus, qu'il ne l'a ni devinée ni voulue»); MEIER, III, 251-252.

60. La imagen de la filialidad es expresión del sentimiento de una especial cercanía con respecto a Dios (cf., p. ej., Honi ha-Me'aggel en *Misná, Taanit* 3,8), y nunca es usada en sentido sobrehumano. Cf. REIMARUS, I, 10-12, pp. 505ss, esp. p. 508; I, 13, pp. 512-513 (lo que Jesús predicó de sí «bleibt dennoch alles in den Schranken der Menschlichkeit»); STRAUSS, I, 59-60, pp. 478ss; LOISY, 165-167, 256; KLAUSNER, 364, 377; GUIGNEBERT, 311-323; VERMES, *Jesús*, 203-225; SANDERS, *Jesus*, 160ss, 243ss; THEISSEN, 605ss.

61. Cf., p. ej., REIMARUS, I, 30, p. 540; GUIGNEBERT, 382, 419, 429, 475, 664; SANDERS, *Jesus*, 327. También Theissen – Merz hablan de «la escatología errónea de Jesús (y de los primeros cristianos)» (314).

62. La radical ética jesuánica está escatológicamente condicionada, siendo una *Interimsethik* que tiene sentido sólo en vista del fin inminente. Cf., p. ej., WEISS, 138-144, 150-151; LOISY, 134-147; KLAUSNER, 405ss; GOGUEL, 566; GUIGNEBERT, 454-455, 465ss; VERMES, *Gospel*, 408ss. Es cierto que existen en ella algunos motivos sapienciales (cf. THEISSEN – MERZ, 418ss), pero —aparte de que no es claro que éstos sean los más determinantes— toda desintegración de esa ética constituye un procedimiento arbitrario.

63. Cf. VERMES, *Religión*, 247-255. Tal constatación comporta, a su vez, la dificultad de un discurso creíble sobre la existencia de una continuidad suficiente entre la predicación de Jesús y la de las corrientes cristianas históricamente exitosas. Esto no supone, como a menudo se afirma con más retórica que argumentos, impedir la comprensión del desarrollo, entre otras razones porque los variados movimientos que se han reclamado de Jesús han sufrido un conjunto de di-

cia pone en un brete la credibilidad de ciertas pretensiones de verdad del cristianismo.

III. HACIA UNA COMPRENSIÓN ALTERNATIVA DE LA *LEBEN-JESU-FORSCHUNG*

La índole desazonante de varios de los corolarios expuestos puede explicar por qué sólo una exigua minoría de exegetas se decide a extraerlos. Ahora bien, una investigación histórica rigurosa se atiene a los datos verosímiles y aspira tan sólo a comprender, no a proporcionar consuelo o a alimentar ilusiones. Dado que la periodización trifásica es una ficción que, lejos de aportar luz, impide una comprensión cabal de la historia de la investigación, cabe considerar si los resultados obtenidos en las secciones anteriores permiten un nuevo abordaje de esa historia que dé cuenta, de modo lúcido y realista, del sentido de lo sucedido en un ámbito académico de tan obvia trascendencia cultural.

1. *Más allá de imaginarias fases: la (co)existencia conflictiva de dos visiones*

La persistencia de una imagen del Jesús histórico en autores que han indagado a lo largo de casi dos siglos y medio confirma ulteriormente la arbitrariedad que caracteriza a todo intento de iluminar la historia de la investigación mediante una simple distinción de fases. Esa imagen es la de un judío de los tiempos de Augusto y Tiberio, miembro de una familia numerosa galilea; ferviente creyente en el Dios de la tradición israelita, cuyos mitos y prejuicios compartió; hombre intensamente religioso, cuya piedad se alimentó de la Tanak; que acudió al bautismo de Juan, con quien presenta numerosas similitudes y cuya predicación básicamente continuó; que, transido de entusiasmo escatológico, se creyó llamado por su Dios para ser heraldo de una misión salvífica; que, habiendo reunido a un grupo del que esperó un seguimiento incondicional, recorrió los pueblos de Galilea con una predicación tanto más impactante cuanto que fue acompañada en algunos casos de actos taumátúrgicos; que esperó y anunció a Israel la llegada inminente del Reino de Dios y la necesidad de prepararse ante su juicio; que, impulsado por sus hondas convicciones, radicalizó la Torá; que, en el espíritu del profetismo, antepuso la espiritualidad y la

versas metástasis, y sólo a partir de un cierto momento puede afirmarse que existe una solución de continuidad; así, quien reconoce la discontinuidad entre la religión del galileo y, por ejemplo, la de la Gran Iglesia del s. IV no necesita en absoluto negar que el judeocristianismo tuviera muchos rasgos en común con él, los cuales irían debilitándose, hasta su evanescencia, en la(s) historia(s) ulterior(es) del movimiento. Éste es, no obstante, un asunto demasiado complejo como para ser abordado aquí.

ética a los rituales sin rechazar éstos; que compartió varias posiciones con los fariseos y al mismo tiempo se mostró crítico con sus tradiciones más autocomplacientes; que provocó un alboroto en Jerusalén durante la Pascua; que fue arrestado (por las autoridades judías o con su probable connivencia) y condenado por el prefecto romano por razones políticas; que murió crucificado —como tantos otros— y que —como otros— fue glorificado por sus seguidores tras su muerte. Un hombre, en suma, caracterizado por grandezas y miserias, no por original menos inteligible a la luz del judaísmo de su tiempo.

La identificación de esta visión —y de sus corolarios— permite apreciar la problematicidad de la *Leben-Jesu-Forschung* para la fe y la teología cristianas. Aunque abundan las declaraciones de que éstas no han de temer nada de la ciencia,⁶⁴ lo cierto es que esa investigación constituye a menudo una incomodidad, cuando no una piedra de escándalo, como de manera ocasional se reconoce:⁶⁵ de hecho, si —tanto a la luz de la evolución de los dogmas como de los procesos conocidos en la historia de las religiones— lo que la tradición cristiana ha efectuado ha sido una inflación de Jesús, la devolución de éste a la historia (judía) parece ser registrada necesariamente por la conciencia creyente como una devaluación de su figura que no resulta fácil asumir. Ahora bien, la visión expuesta resulta ser, en muchos aspectos, igualmente inaceptable para el mundo de la exégesis neotestamentaria, la abrumadora mayoría de cuyos miembros comparte la concepción cristiana tradicional.

Puede entenderse así que la anterior no sea ni la única visión que se ha mantenido del Jesús histórico, ni la predominante. Existe otra, mucho más frecuente, susceptible de ser sintetizada como sigue: la de un Jesús portador de una nueva e insólita espiritualidad a un judaísmo espiritualmente desgastado; que, aunque bautizado por Juan, es prácticamente su antítesis, en cuanto a carácter y a mensaje; ser de amplísimas miras que —de modo explícito o implícito— abrió a la religiosidad un horizonte universal; que sintió como nadie antes la cercanía de un Dios padre; que pensó que el Reino de Dios estaba ya presente; que hizo de su predicación una alegre y confortadora noticia de salvación, descubriendo liberadoramente a sus contemporáneos el amor y la gracia; que consideró irrelevantes los ritos frente a la vida del espíritu y la pureza del corazón; que abrogó la Torá de Moisés y revolucionó el judaísmo, quebrando sus fundamentos; maestro apolítico de una intemporal y suprema

64. «La foi [...] n'a rien à craindre de la science, et la théologie pas davantage» (J.-N. ALETTI, «Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus», *Recherches de Science Religieuse* 87 [1999] 423-444, p. 443).

65. «Where the Quest has been and is being undertaken, the pious and orthodox are not noticeably welcoming it with open arms» (S. NEILL – T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford: O.U.P., 1988, p. 380); «La quête du Jésus historique inflige une blessure permanente à la tentative idolâtrique de s'appropriier le Christ» (D. MARGUERAT, «La "troisième quête" du Jésus de l'Histoire», *Recherches de Science Religieuse* 87 [1999] 397-421, p. 420).

sabiduría, que puso los cimientos de una Iglesia; que concitó la envidia y el odio de los dirigentes religiosos del pueblo, quienes no pudieron soportar la incomparable profundidad de su figura y su mensaje; y que, como víctima inocente, fue ejecutado por un trágico malentendido, al ser entregado a los romanos en calidad de revolucionario político por las pérfidas autoridades judías. Un Jesús, en suma, que brilla único y glorioso sobre sus contemporáneos, perpetuamente insondable y escurridizo para la razón.⁶⁶

Aunque estas dos visiones comparten algunos elementos,⁶⁷ es fácil constatar que, en muchos de ellos y en la configuración genérica que ofrecen del personaje, son profundamente distintas, hasta el punto de resultar incompatibles. Esta inconciliabilidad sitúa ante el dilema de decidir cuál de ellas es la correcta.

Sin embargo, estas dos visiones no son equivalentes. La primera es el resultado del análisis de todos los datos disponibles, posee coherencia interna, diseña una imagen históricamente verosímil que —aun reconociendo su idiosincrasia— hace del galileo un individuo inteligible, y ha sido compartida por autores de muy dispares orígenes ideológicos. La segunda, en cambio, es el resultado de la omisión de datos relevantes y de la interpretación forzada de otros, diseña una imagen metahistórica e implausible de Jesús, posee un inequívoco tono hagiográfico (siendo sospechosamente congruente con el Cristo de la fe), y se halla casi sólo en las obras de exegetas cristianos —o de escrito-

66. Esta concepción es presentada como una visión del Jesús histórico, p. ej. en G. BORN-KAMM, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart: Kohlhammer, 1956 (trad. cast., *Jesús de Nazaret*, Salamanca: Sígueme, 1975; cito paginación de la edición alemana, y luego la de la traducción). Al «estrechamiento» (*Verengung*) y «fosilización» (*Versteinerung*) del judaísmo postexílico (33: 38), en el que «se desarrollan el juridicismo formalista y la técnica atomizadora de la piedad», «se opone del modo más radical (*in schärfstem Gegensatz*) la predicación de Jesús» (36-37: 41; cf. pp. 126: 143 y 129: 146-147). Entre el Bautista y Jesús hay un «sorprendente contraste (*befremdliche Kontrast*)» (44: 50; cf. pp. 75: 87-88). Jesús es del todo especial y novedoso: «Pertenece a este mundo. Y sin embargo, en medio de éste él es inconfundiblemente distinto (*ein unverwechselbar anderer*)» (51: 59); «Esta inmediatez de su enseñanza no tiene ningún paralelismo en el judaísmo contemporáneo» (52: 60); «Proclamados y prometidos por Jesús, este hoy y este ahora del Reino de Dios que ya está actuando no se pueden colocar entre las concepciones judías de la espera» (70: 82; cf. pp. 82: 95). Rompe los esquemas judíos: «Todas estas palabras de Jesús han debido ser escandalosas e hirientes para la sensibilidad de los judíos —pero también liberadoras» (72: 84; cf. pp. 76: 89). Jesús entra en «abierto conflicto con la ley, y de ahí la creciente hostilidad de los fariseos y de los escribas» (89: 102); «Dios está cerca: tal es el secreto del nombre “Padre” en los labios de Jesús. También se revela en una expresión que Jesús escoge para dirigirse a Dios y que a cualquier judío le parecería demasiado poco solemne, poco respetuosa: *abba*» (115 y 118: 132 y 134). La causa de su muerte es el odio por razones religiosas: «Si Pilato ha pronunciado la sentencia de muerte, eso no excluye de ninguna manera que la autoridad judía, para deshacerse del odiado profeta de Galilea (*um den verhassten Propheten aus Galiläa loszuwerden*), le haya entregado a los romanos haciendo caer sobre él sospechas políticas» (151: 172).

67. P. ej. que Jesús se dirigió a los pecadores, o que el centro de su mensaje era el Reino de Dios.

res románticos que han interiorizado la visión eclesiástica.⁶⁸ No es casual que, a diferencia de lo que ocurre con la primera —a la que llamaré la «visión crítica»— todos los elementos de esta última —a la que llamaré la «visión-leyenda»— hayan sido refutados. Las dos visiones, por tanto, no poseen un valor equiparable: mientras que la segunda no es —cabe presumir— sino una explicación *emic* efecto de la propia fe cristiana, la visión crítica, si no coincide con el Jesús «real» —pues es una reconstrucción—, sí se aproxima asintóticamente a él, constituyendo una explicación *etic* que posee rigor y respetabilidad intelectual. El panorama de las imágenes del Jesús histórico está, pues, lejos de ser indecible.

Antes de proseguir, empero, es menester afrontar una esperable objeción. La identificación de dos visiones ¿no constituye una dicotomía esquemática y reduccionista, incapaz de abarcar la compleja realidad de la investigación existente (p. ej. en las obras de Meier, Theissen, Crossan o Dunn)? La distinción entre una visión impecablemente histórica y otra francamente ahistórica ¿no supone incurrir en una arbitraria simplificación, tanto más crasa e irritante cuanto que contempla sólo dos alternativas?

Esta objeción es razonable, y responder a ella nos exigirá un análisis detenido.⁶⁹ No obstante, ya ahora cabe efectuar algunas observaciones. Ante todo, lo

68. Un ejemplo son las ideas plasmadas por E. Renan en su *Vie de Jésus* (Paris: Michel Lévy Frères, 1863): la suprema originalidad de Jesús (75: «La plus haute conscience de Dieu qui ait existé au sein de l'humanité a été celle de Jésus»; cf. 84); su idea novedosa de la paternidad de Dios (78: «S'élevant hardiment au-dessus des préjugés de sa nation, il établit l'universelle paternité de Dieu»); su superioridad con respecto a un judaísmo que revoluciona (73-74: «Une haute notion de la divinité, qu'il ne dut pas au judaïsme, et qui semble avoir été de toutes pièces la création de sa grande âme»; 77: «Il s'envisagea avec Dieu dans la relation d'un fils avec son père. Là est son grand acte d'originalité; en cela il n'est nullement de sa race»; 86: «dans le sein du judaïsme, un révolutionnaire»; 90: «une idée absolument neuve, l'idée d'un culte fondé sur la pureté du cœur et sur la fraternité humaine, faisait par lui son entrée dans le monde»); el contraste entre Jesús y el Bautista (115); la abrogación de la Ley (221: «L'abolition des sacrifices qui lui avaient causé tant de dégoût, la suppression d'un sacerdoce impie et hautain, et dans un sens général l'abrogation de la Loi lui parurent d'une absolue nécessité. A partir de ce moment, ce n'est plus en réformateur juif, c'est en destructeur du judaïsme qu'il se pose»); su universalismo (222-223: «Jésus prétend que tout homme de bonne volonté, tout homme qui l'accueille et l'aime, est fils d'Abraham [...] Jésus, en d'autres termes, n'est plus juif [...] La religion de l'humanité, établie non sur le sang, mais sur le cœur, est fondée»); su creencia en un Reino de Dios interior ya comenzado (270-289, esp. p. 284); su fundación de una iglesia (290-306) o la atribución de la muerte de Jesús al odio religioso (333: «Une haine qui ne pouvait s'assouvir que par la mort fut la conséquence de ces luttes»), por lo que su condena por Pilato se debió a un equívoco (397: «On ne cherchait que des prétextes [...] au point de vue du judaïsme orthodoxe, il était bien vraiment un blasphémateur, un destructeur du culte établi»; 402: «Pilote eût donc désiré sauver Jésus»; 414: «Bien que le motif réel de la mort de Jésus fût tout religieux, ses ennemis avaient réussi, au prétoire, à le présenter comme coupable de crime d'État [...] les prêtres firent demander pour Jésus, par la foule, le supplice de la croix»).

69. Este análisis será efectuado en el resto del presente trabajo, especialmente en la sección III, 2, b.

que parece una dicotomía simplista podría tener un fundamento en las propias fuentes. En efecto, los evangelios canónicos tienen un carácter híbrido —reconocido ya por Marción—, en tanto que mezclan datos fiables con anacronismos y retroproyecciones postpascuales. Como señalé, la visión crítica de un Jesús cabalmente judío está integrada por material procedente de esos evangelios. Pero también algunos elementos de la visión-leyenda están basados en ellos: el Jesús opuesto a «los judíos», cuyo Reino «no es de este mundo», que fundará una «Iglesia», o a quien quieren matar «por envidia» puede ser reconstruido a partir de pasajes evangélicos. Si el texto canónico contiene dos imágenes heterogéneas, quizás —en tanto que constituye la base para cualquier reconstrucción de la imagen de Jesús— no pueda generar sino dos visiones de distinto signo.

En segundo lugar, es menester percatarse de que no pocas obras encajan, de entrada, en el esquema señalado. La visión crítica está representada con suficiente claridad en Reimarus (*in nuce*), Loisy, Guignebert o Sanders. La visión-leyenda es perceptible en autores tan dispares como Bousset, Renan o Bornkamm (entre otros postbulmannianos).⁷⁰ Así pues, muchos estudiosos se reconocerían en una de las dos concepciones expuestas, que se siguen repitiendo a medida que transcurren los siglos.

En tercer lugar, la tesis de la existencia de dos visiones no niega la existencia de una multiplicidad de reconstrucciones: las visiones expuestas son una suerte de «tipos ideales», a los que las obras sobre Jesús no siempre corresponden con nitidez. Lo que la tesis niega es que esas obras sean irreductibles a una de las dos visiones; dicho de otro modo, considera que la complejidad de la realidad es sólo aparente, pues las imágenes existentes constituyen variaciones de los mismos temas.⁷¹

Más aún, el modelo conflictual presentado no sólo admite la existencia de una multiplicidad de reconstrucciones, sino que prevé tal multiplicidad. En efecto, habida cuenta de la incongruencia de la visión crítica con la visión-leyenda y del carácter ahistórico de ésta, es de esperar que muchos exegetas —de forma inconsciente y *bona fide*— se esfuercen en modificar la visión-leyenda con el objeto de dotarla, en la medida de lo posible, de plausibilidad; ahora bien, es previsible que esta tarea se lleve a cabo mediante la integración

70. Compare el lector, p. ej., las obras de Renan (trasfondo católico) y Bornkamm (protestante), separadas por casi cien años.

71. Por ejemplo, algunos autores a los que cabe alinear claramente en la visión crítica consideran que la *prima facie* ambigua respuesta de Jesús a la pregunta respecto a la licitud del pago del tributo en Mc 12,13-17 indica —junto con Lc 23,2— que éste se opuso al pago del tributo, y que esta oposición es necesaria para explicar la ejecución de aquél. Cf. S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots*, Manchester: Manchester University Press, 1967, pp. 345-348; una exposición especialmente clara puede verse en G. PUENTE OJEA, *El evangelio de Marcos*, Madrid: Siglo XXI, 1995, pp. 108-116. En esta posición, la dimensión política es aún más enfatizada, pero ese énfasis es perceptible como una variante de la visión crítica, no como una concepción alternativa a ésta.

de algunos elementos de la visión crítica. Así es factible explicar la génesis de tantas reconstrucciones, muchas de las cuales presentarán la apariencia de una tercera vía.

Aunque las reflexiones que anteceden tan sólo comienzan a responder a la objeción planteada, sugieren ya la posibilidad de que lo que parecen concepciones independientes de las dos visiones expuestas sólo lo sean *prima facie*, pues, a una mirada más detenida, podrían ser reductibles a ellas. Quienes niegan la existencia de dos modelos básicos aduciendo el variado repertorio de reconstrucciones existentes podrían estar siendo víctimas de un equívoco teórico e historiográfico, quizás provocado por la tendencia a confundir sus deseos subjetivos de mediación con una realidad objetivamente conflictiva.

En todo caso, conviene subrayar que las dos visiones expuestas no han surgido en el tiempo de forma sucesiva, sino que coexisten desde los inicios de la investigación sobre el Jesús histórico. Esto confirma los resultados de la primera parte de este trabajo: no resulta iluminadora una historiografía basada en la existencia de fases. De lo que sí puede hablarse es de la persistencia de dos visiones distintas en pugna, cuyas variaciones conservan un núcleo común reconocible. Esto implica substituir un esquema meramente diacrónico por una concepción en la que las perspectivas diacrónica y sincrónica se ven combinadas.

2. *La capacidad explicativa de la hipótesis: fenómenos anómalos qua estrategias de inmunización*

Una vez desechada la periodización trifásica, la existencia de dos visiones puede esgrimirse como un nuevo paradigma interpretativo de la *Leben-Jesu-Forschung*, el cual desvela la naturaleza conflictiva de ésta. Como es sabido, un paradigma —en sentido kuhiano— muestra su fertilidad cuando puede explicar la existencia de fenómenos hasta entonces experimentables sólo como anomalías. Pues bien, he aquí que se dan, en la historia de la investigación, varios fenómenos de este tipo: la resistencia a la indagación sobre el Jesús histórico en ciertos ámbitos, el hecho de que una gran cantidad de ideas sobre éste —a pesar de carecer de base documental y de haber sido refutadas— pervivan en la mayoría de obras al uso, así como la propia génesis y persistencia de una historiografía carente de fundamento. Estos llamativos fenómenos están pidiendo a gritos una explicación. El paradigma interpretativo propugnado aquí mostrará su capacidad explicativa al ofrecer una elucidación sencilla y unitaria de todos ellos.⁷²

72. «When an epistemological crisis is resolved, it is by the construction of a new narrative which enables the agent to understand *both* how he or she could intelligibly have held his or her original beliefs and how he or she could have been drastically misled by them» (A. MACINTYRE, «Epistemological Crises, Dramatic Narrative and the Philosophy of Science», *The Monist* 60 [1977] 453-472, p. 455).

a) *Estrategias de inmunización I: la tesis de la irrelevancia de la investigación del Jesús histórico*

La actual proliferación de estudios sobre Jesús no debería hacer olvidar que hay una corriente contraria a esa investigación. Tal corriente, visible ya en los críticos de Reimarus y Lessing o en quienes alzaron su voz y su influencia contra Strauss, alcanzó expresión nítida en 1892 con el libro del teólogo bíblico protestante Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. Según éste, la investigación sería no sólo una senda perdida (*Holzweg*)⁷³ sino una tarea contraproducente, en la medida en que el Jesús histórico oculta al Cristo relevante.⁷⁴ Dado que en Jesús los creyentes tienen ya a su Salvador, no necesitan el conocimiento de sus circunstancias vitales:⁷⁵ lo que interesa no es el Jesús *historisch* (el que vivió en Palestina), sino el Cristo *geschichtlich* —el que ha tenido un impacto histórico.⁷⁶ Al identificar al Jesús «real» (*wirklich*) con «el Cristo bíblico», Kähler se desentiende —con un discurso de innegable tono homilético—⁷⁷ de la investigación histórico-crítica.

Dejando aparte por ahora la consistencia de sus argumentos,⁷⁸ es menester advertir lo llamativo de la posición señalada: si realmente existe continuidad entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, y si el autor está convencido de

73. *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig: A. Deichert, 1892 (cito edición de München: Chr. Kaiser Verlag, 1956, p. 18). Las razones aducidas son: de las fuentes no es posible extraer una biografía (20-22, 27), algo que los evangelios no pretenden ser (104); la imposibilidad de obtener en la historia algo más que probabilidades (22) y de usar la analogía histórica con el ser incomparable en quien la gracia de Dios se encarnó (25-27).

74. «Der historische Jesus der modernen Schriftsteller verdeckt uns den lebendigen Christus» (ibíd., 16), y ello porque «Der Jesus der “Leben Jesu” ist nur eine moderne Abart von Erzeugnissen menschlicher erfindender Kunst, nicht besser als der verrufene dogmatische Christus der byzantinischen Christologie; sie stehen beide gleich weit von dem wirklichen Christus» (ibídem).

75. «Dazu brauche ich keine genaue Kenntnis von dem Lebensumständen des Gekreuzigten» (ibíd., 33).

76. Cf. ibíd., 37ss; «Der auferstandene Herr ist nicht der historische Jesus hinter den Evangelien, sondern der Christus der apostolischen Predigt des ganzen Neuen Testaments» (41). Éste es «der wirkliche, d. h. der wirksame Christus, der durch die Geschichte der Völker schreitet [...] der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus» (44); «Sein Werk ist seine Person in ihrer geschichtlich-übergeschichtlichen Wirkung; in betreff seiner bedarf man keiner Überführung durch die Mittel der geschichtsforschenden Kunst» (78). Kähler califica de «enigma» la figura de Jesús («Sphinxrätsel», 58).

77. «Ändert euren Sinn und setzt euer Vertrauen auf das gute Angebot...» (ibíd., 50) da el tono de la obra. Las referencias a lo milagroso (73-74) y las citas de la Escritura (no para ser analizadas, sino proclamadas) son constantes.

78. Obsérvese, de entrada, que, aun si fuera verdad que los evangelios no hubieran sido escritos como biografías, ello no implicaría la imposibilidad de extraer de ellos información histórica.

ello, ¿de dónde nace la pretensión de persuadir con tanto énfasis de la irrelevancia de la investigación histórica? ¿Cuál es el sentido de semejante discurso, si cualquier cosa que se descubriese no podría sino confirmar ulteriormente lo bien fundado de la fe? La reluctancia de Kähler es tanto más extraña cuanto que ni es idiosincrásica ni constituye un atavismo decimonónico, pues es compartida por no pocos exegetas y teólogos, tanto católicos como protestantes.⁷⁹

Una de las obras más recientes de esta corriente es la del exegeta y ex monje benedictino Luke T. Johnson, *The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*.⁸⁰ Su subtítulo enuncia ya su tesis principal, a saber, que todo intento de reconstrucción histórica de la figura de Jesús está desencaminado, y ello tanto porque la tarea es desesperadamente subjetiva como porque el Jesús histórico es irrelevante para la fe cristiana. Vale la pena examinar esta obra, por la difusión que ha tenido en EE.UU. y porque refleja nítidamente todo un modo de pensar.

Los principales autores a los que Johnson critica son los del *Jesus Seminar* (Crossan, Borg, Mack, R. Funk) y otros sin reputación académica en los estudios bíblicos como B. Thiering, J.S. Spong o A.N. Wilson. Vermes es citado sólo de paso, Reimarus y Strauss no son examinados con un mínimo detenimiento, y nombres como Weiss, Goguel, Guignebert, E.P. Sanders o Theissen brillan por su ausencia.⁸¹ Esto resulta sorprendente cuando se advierte que *The Real Jesus* está dirigido contra la empresa histórico-crítica en general.⁸² Que el autor alcance a muchos pajes inermes mientras rehuye batirse con caballeros bien armados no suscita, de entrada, la impresión de valor ni honradez intelectual.

De hecho, la anterior es sólo una de las formas mediante las que el autor distorsiona la búsqueda histórica. Otra es patente en enunciados como éste: «La premisa de la última investigación [...] es: el único modo de encontrar al “Jesús real” es evitar al Jesús que se halla en los evangelios canónicos».⁸³ Aquí el autor da por sentado algo falso, pues no existe un solo Jesús en los evange-

79. «It is not the “historical Jesus” but the confessed, witnessed Jesus that is theologically relevant» (D. TRACY, *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London: SCM Press, 1981, p. 301); la búsqueda del Jesús histórico es «theologically inappropriate» (ibíd., 295, n. 68; cf. 245, n. 23 y *passim*). Otros hablan de «la miseria di tutta l'impresa della “ricerca del Gesù storico”» (G. SEGALLA, «Gesù, profeta escatologico della restaurazione di Israele?», *Studia Patavina. Rivista di Scienze Religiose* 40 [1993] 83-102, p. 102).

80. San Francisco: Harper San Francisco, 1996. El autor se presenta «both as a Christian and as a critical scholar» (p. 168).

81. Johnson dedica varias páginas de su libro a J.P. Meier (*Real Jesus*, 127-133), pero se limita a plantear problemas de los criterios de historicidad y a mostrar lo infundado de algunas observaciones aisladas, sin entrar en una discusión a fondo de su obra.

82. Cf. ibíd., 166, 176 («Contemporary Historical Jesus research has most seriously missed the point») y *passim*.

83. «The premise of the last search as for the first is: the only way to find “the real Jesus” is to bypass the Jesus found in the canonical Gospels» (ibíd., 144).

lios canónicos, de los cuales se deducen visiones dispares y aun contradictorias. De aquí se sigue que el Jesús histórico ha de ser hallado mediante una lectura crítica de los evangelios. Esta idea no es en absoluto, como Johnson pretende, una «premisa» —lo que haría de la investigación una empresa sesgada *a priori*—, sino una (legítima) conclusión. Una cosa es acomodar el texto bíblico a la propia increencia,⁸⁴ y otra muy distinta extraer las consecuencias de la constatación del carácter inverosímil de mucho material evangélico (para lo cual, por cierto, no es preciso carecer de fe). Significativamente, la atribución de arbitrariedad a la empresa histórico-crítica es ella misma arbitraria.

Johnson pretende generalizar su ataque aseverando reiteradamente que la historia es una actividad interpretativa que sólo permite reconstrucciones con mayor o menor grado de probabilidad, de tal modo que no posibilitaría el acceso al «Jesús real».⁸⁵ Desde luego, cualquier sujeto sensato tendrá presente el *caveat* elemental de que el Jesús críticamente reconstruido es una imagen que no es idéntica a la realidad total del personaje; este *caveat* tiene sentido en el contexto de una búsqueda genuina de la verdad histórica, pues, de modo antidogmático, señala los límites de la reconstrucción obtenida y recuerda que ésta podría tener que ser modificada ante nuevos datos. Ahora bien, cuando se enfatizan los límites epistemológicos de una reconstrucción hasta el punto de proclamar su imposibilidad,⁸⁶ se deja de servir a la prudencia científica para incurrir en la perogrullada (no poseemos de Jesús una grabación completa de su vida) o para dar pábulo a un injustificado escepticismo.⁸⁷ El énfasis de Johnson en los límites de la historia resulta tanto más decepcionante cuanto que, en lugar de concentrar sus esfuerzos en el tema tratado —Jesús—, dedica muchas páginas a los problemas de una reconstrucción del cristianismo primitivo, lo cual resulta irrelevante para el tema abordado. Por lo demás, él mismo acaba reconociendo que es posible hacer ciertas afirmaciones sobre Jesús que tienen un altísimo nivel de probabilidad.⁸⁸

84. Como Johnson sibilinaamente reprocha a miembros del *Jesus Seminar* utilizando palabras de otro autor (cf. *Real Jesus*, 17).

85. Cf. *ibíd.*, 81-86, 132-133, 141. También, p. ej., Meier (I, 29, 47-52, 57) enfatiza la distinción entre Jesús «histórico» y «real».

86. Como ocurre en otros casos: «La quête du Jésus historique doit être théologiquement valorisée, justement, comme *quête*. Elle doit l'être dans son inachèvement et son insolubilité même» (MARGUERAT, «La "troisième quête"», 421).

87. Como ha sido señalado por otro exegeta católico, en relación a afirmaciones de Meier: «Il Gesù ricostruito con gli strumenti storiografici non equivale, certo, in tutto e per tutto, al Gesù che visse allora; ma pur con tutti i limiti del caso [...] la ricerca storica cerca di avvicinare il Gesù esistito e di affermare qualche cosa di fondato su di lui. In breve, mi sembra massimalistica la negazione suddetta: "Il Gesù storico non è il Gesù reale": non lo è neppure in piccola parte?» (G. BARBAGLIO, «L'attuale ricerca storica su Gesù: un'opera monumentale», *Cristianesimo nella Storia* 25 [2004] 877-889, pp. 879-880).

88. «An impressively high level of probability» (*Real Jesus*, 112; cf. pp. 122-123). Sobre el cristianismo primitivo, cf. pp. 87-104.

Cuando por fin va al grano, Johnson asevera que los evangelios aportan muy poca información sobre Jesús.⁸⁹ Sin embargo, esta afirmación se refuta fácilmente. Ante todo, él mismo se contradice poco después al reconocer que la cantidad de datos es considerable.⁹⁰ Además, se muestra muy parcial en su enumeración, silenciando p. ej. la estrecha conexión de Jesús con el Bautista, la significativa elección de doce discípulos, su kerigma escatológico, la índole futura e integral del Reino de Dios predicado por Jesús o su anuncio del juicio;⁹¹ el volumen de datos virtualmente seguros es bastante mayor de lo que el autor da a entender. Por último, aunque es posible aislar un número no desdeñable de dichos que, si no son *ipsissima verba Iesu*, al menos sí tienen todas las trazas de constituir su *ipsissima vox*, y que proporcionan ulterior información sobre él, Johnson no identifica ni un solo *logion* como auténtico.⁹² Así pues, el escepticismo que este autor —de modo incoherente— manifiesta es injustificado.

Tras haber exagerado la medida de la ignorancia académica y omitido datos relevantes, Johnson asevera que a partir de la información disponible no es posible reconstruir una figura suficientemente clara una vez que se abandona el marco narrativo de los evangelios:⁹³ de los datos no sería posible inferir un significado.⁹⁴ Esto es más que discutible, pues una enumeración menos parcial de la que el autor ofrece permite obtener una imagen de Jesús más completa y, con ello, mucho más *significativa*. Por otra parte, el hecho de que no sea posible una biografía de Jesús no implica que no merezca crédito el esquema sinóptico de un judío que se relaciona con el Bautista, luego sigue en Galilea un ministerio independiente, más adelante organiza un incidente en Jerusalén, y a continuación es eliminado por las autoridades; de hecho, no hay razones para desechar ese marco, pues es coherente y no parece depender de intereses

89. «The Gospels [...] yield only an extraordinarily limited amount of information» (ibíd., 108-109); «About Jesus' ministry [...] the evidence provided by the ancient sources does not enable a satisfying reconstruction of it» (141).

90. «The evidence is sufficient to support a substantial number of historical assertions concerning Jesus» (ibíd., 126); cf. pp. 122-124.

91. Algunas de estas ausencias resultan tanto más sorprendentes cuanto que en su crítica del *Jesus Seminar* Johnson se refiere al carácter escatológico de la predicación de Jesús. El autor parece aceptar sólo los datos que verifican afirmaciones básicas del credo cristiano (ibíd., 127) y que pueden usarse como antídoto a las reconstrucciones del *Jesus Seminar* (112).

92. Como ha señalado R.J. MILLER, «History Is Not Optional: A Response to *The Real Jesus* by L. T. Johnson», *Biblical Theology Bulletin* 28, 1 (1998) 27-34, p. 31.

93. «It is *not* legitimate on the basis of demonstrating the probability of such items to then connect them, arrange them in sequence, infer causality, or ascribe special significance to an combination of them [...] such constructions lack any real claim to historical probability once the given narrative framework has definitively been abandoned» (*Real Jesus*, 124-125); cf. pp. 131-132, 151.

94. «The problem is not the lack of data, but the inaccessibility of meaning» (ibíd., 133); cf. pp. 132, 149, 152.

teológicos.⁹⁵ Además, y a diferencia de lo que pretende el autor,⁹⁶ aun si se decide abandonar ciertos aspectos del marco narrativo de los evangelios (por responder a intereses religiosos y literarios) ello no impide aceptar otros como históricos.⁹⁷ Finalmente, para discernir el significado de la identidad de Jesús es posible y necesario contar con varios contextos cuya existencia Johnson omite por completo: el variado judaísmo contemporáneo y los datos que proporcionan la historia, la antropología y la psicología de las religiones sobre movimientos carismáticos, proféticos y mesiánicos. A la luz de estos, la pretensión de que el significado del personaje resulta inaccesible al margen de la hermenéutica eclesial resulta infundada.

Las opiniones de Johnson parecen apoyarse en un fenómeno al que se refiere repetidamente, a saber, la gran diversidad de imágenes de Jesús existentes: esa multiplicidad sería un fenómeno ineluctable y la mejor prueba del subjetivismo de la investigación histórico-crítica.⁹⁸ Una vez más, sin embargo, los datos disponibles no avalan sus conclusiones: el autor no sólo ignora la existencia de la línea convergente de investigación que hemos identificado anteriormente, sino que incurre en la arbitrariedad de mezclar indiscriminadamente imágenes de Jesús, sin intentar discernir su respectiva verosimilitud.⁹⁹

Lo hasta ahora considerado no toca aún, empero, la principal tesis del autor, a saber, que la irrelevancia de la investigación histórica para la comprensión del Jesús «real» y la fe cristiana se debe a una impertinencia de principio, pues la fe cristiana se basa no en el Jesús histórico sino en la experiencia del Cristo resucitado y poderoso en el presente, comunicada en los evangelios.¹⁰⁰ El

95. De hecho, incluso para la ilación de ciertos acontecimientos los evangelios proporcionan claves valiosas. El propio autor (ibíd., 125) reconoce a su pesar que su afirmación no es válida para el final del ministerio de Jesús.

96. Cf. ibíd., 125-126.

97. En especial, cuando parecen embarazosos para los propósitos teológicos de los autores, como es el caso de la conexión entre el incidente en el Templo y el arresto de Jesús (que sólo Marcos establece). Es revelador que Johnson se apresure a negar que el incidente fuese «the precipitant for Jesus' arrest, trial, and execution» (ibíd., 25).

98. P. ej., ibíd., 85-86, 101, 103 («Not only has critical scholarship generated multiple and conflicting hypotheses, but these can be considered, in their own way, just as "mythic" as the one they seek to supplant»), 125, 141 («A bewildering variety of conflicting portraits of Jesus»), 170 («The ever-shifting sands of scholarly fashion»). Éste es, como hemos visto en la primera parte del presente trabajo, otro *leit-motiv* de la pseudohistoriografía contemporánea.

99. Así, en la p. 86 el autor enumera, junto a la imagen del profeta escatológico, las de «member of the Qumran sect» o «Cynic sage». ¿Por qué no dice a sus lectores que estas imágenes de Jesús carecen de respaldo en las fuentes...?

100. P. ej., ibíd., 57, 80, 86, 105s, 133 («Christian faith has never [...] been based on historical reconstructions of Jesus, even though Christian faith has always involved some historical claims concerning Jesus. Rather, Christian faith (then and now) is based on religious claims concerning the present power of Jesus»; cursiva orig.), 134-136, 141-142, 145, 166 («The "real Jesus" is first of all the powerful, resurrected Lord whose transforming Spirit is active in the community»), 167 («The Christians' claim to experience the "real Jesus" in the present [...] can be challenged [...]

carácter crucial de este postulado en su discurso —como en el de Kähler— exige que le dediquemos una atención especial.

Por supuesto, hay un sentido en el que la afirmación de que la fe no se basa en la figura histórica de Jesús sino en la fe en el Resucitado es del todo correcta. En realidad, la razón por la que creen la inmensa mayoría de cristianos es su socialización, desde la más tierna infancia, en una religión, y no una búsqueda de la verdad que pocos emprenden;¹⁰¹ para los creyentes, tal búsqueda suele ser tan irrelevante como lo era el Jesús *κατὰ σάρακα* para Pablo. Pero Johnson no se limita a constatar un hecho, sino que lo convierte en norma: el cristianismo ha de basarse sólo en la fe eclesialmente mediada y no preocuparse por los resultados de la historia.¹⁰² Esta posición está, sin embargo, erizada de dificultades.

En primer lugar, que la fe no se sustente en la investigación histórica sobre Jesús no significa que ésta sea indiferente para evaluar el grado de credibilidad de aquélla. En tanto que la religión cristiana no se limita a un vago deísmo o a un genérico teísmo sino que pretende tener anclaje histórico, el Cristo presentado no puede estar en contradicción con los resultados de la investigación sobre Jesús. La imagen de éste no necesita ser idéntica a la del Cristo, pero sí coherente con ella, so pena de poner en grave riesgo la credibilidad de la fe.¹⁰³ Quien no descarta *a priori* como fantasiosas las pretensiones cristianas pretenderá discernir si es más plausible la visión según la cual su núcleo es una revelación divina mediada por Jesús o aquella según la cual es otra realidad simbólica enraizada en la necesidad humana de otorgar sentido a la existencia; ahora bien, para decidir esto ha de saber sobre Jesús todo lo posible, y desde luego

not historically»); cf. KÄHLER, *Der sogennante*, 49 («Ebenso wenig darf dann der Glaube abhängen von den unsicheren Feststellungen über ein angeblich zuverlässiges Jesusbild, das mit den Mitteln der spät entwickelten geschichtlichen Forschung herausgequält wird»), 51 y *passim*.

101. Cf. KÄHLER, *Der sogennante*, 36-37.

102. De afirmaciones como «Christian faith has never [...] been based on historical reconstructions of Jesus» (JOHNSON, *Real Jesus*, 133, cursiva orig.) el autor deduce la ilegitimidad de la posición para la cual «history is taken as a measure for theology» (80). Ahora bien, aun si fuera cierto que la fe cristiana no hubiera estado tradicionalmente basada en una reconstrucción del Jesús histórico, de ello no se seguiría que *no debiera* estarlo, o que tal reconstrucción *deba* ser irrelevante. De este modo Johnson incurre en la falacia que él atribuye a otros (86): pasar del indicativo (así son las cosas) al imperativo (así deben ser).

103. «The gospel is concerned with history: not in that it stands if its claims could be verified by the historian, but in that it falls if the main lines of the early church's portrait of Jesus of Nazareth were to be falsified by historical research» (G.N. STANTON, *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*, Cambridge: Cambridge University Press, 1974, p. 189); cf. E.A. JOHNSON, «The Theological Relevance of the Historical Jesus: A Debate and a Thesis», *The Thomist* 48 (1984) 1-43, p. 28: «Given the critical tools by which it was arrived at, it [*scil.* the historical Jesus] arguably approaches however asymptotically the historical actuality of the earthly Jesus, and approximates more closely the original disciples' memory of Jesus than the memory of the Church has done for many generations.» Parafraseando a Pablo de Tarso (1Cor 15,14), podría decirse que «si Jesús no ha vivido y muerto del modo en que las Iglesias proclaman, vacía es también vuestra fe».

algo más que el mero hecho de que vivió en Palestina, predicó y murió crucificado bajo Poncio Pilato.

En segundo lugar, dado que los cristianos sostienen la continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe,¹⁰⁴ Johnson necesita decir algo significativo sobre aquél. Pero para no contradecirse de forma palmaria, afirma que lo que importa no son los hechos sino el significado de su vida,¹⁰⁵ y añade que los evangelios canónicos presentan de Jesús un modelo (*pattern*) unitario, a saber, el de un sujeto caracterizado por la radical obediencia a Dios y el amor hacia los hombres.¹⁰⁶ El problema es que ese patrón no se deriva de los evangelios, sino que es un lecho de Procrustes al que éstos son sometidos:¹⁰⁷ aun en el plano literario no sólo es escasa la base textual para la imagen de un Jesús como mero sujeto altruista, sino que hay no pocos pasajes en contra;¹⁰⁸ así pues, el autor hace lo mismo que él reprocha a los investigadores: inventar un patrón interpretativo. Un problema ulterior es que, aun si fuera correcto, tal patrón sería tan genérico y vago que no resultaría definitorio del personaje, pues podría aplicarse a numerosas figuras de las religiones teístas (empezando por varias de la tradición judía).

En tercer lugar, la pretensión de Johnson tiene implicaciones llamativas: si la fe cristiana es confirmada en virtud del poder transformador de la experiencia religiosa,¹⁰⁹ entonces, de igual forma, las restantes creencias se ven *ipso facto* «confirmadas»: la experiencia de los cultores de Vishnu, Buddha, Mitra, Isis o Alá basta para verificar su fe, ya que los beneficios espirituales (esperanza, paz, compasión o consuelo) que reciben no son, para quienes los experi-

104. Como el propio Johnson reconoce, aunque de paso: «Christians direct their faith not to the historical figure of Jesus but to the living Lord Jesus. Yes, they assert continuity between that Jesus and this. But their faith is confirmed...» (*Real Jesus*, 142-143).

105. «Not the facts of his life but the meaning of his life» (*ibíd.*, 160; cf. pp. 149, 152, 158, 164ss).

106. «The fundamental identity of Jesus inscribed in the four canonical Gospels is that of a Messiah whose radical obedience to God is spelled out in self-emptying love for others» (*ibíd.*, 152; cf. pp. 149, 153, 154, 158-159, 162).

107. Cf. R.J. MILLER, «The Jesus of Orthodoxy and the Jesuses of the Gospels: A Critique of Luke Timothy Johnson's *The Real Jesus*», *Journal for the Study of the New Testament* 68 (1997) 101-120, esp. pp. 105ss. «It is [...] crucial for him to argue that the gospels contain only one authoritative pattern, for if we think there is only one pattern, its status as an interpretive artifact is less transparent to us than if we recognize several of them. The thesis that all the canonical sources manifest a single pattern thus makes it easier not to notice that this pattern is an interpretation, that is, a human construction» (*ibíd.*, p. 119).

108. Cf., p. ej., Mc 3,28-29.31-35; 4,10-12; 7,24-27; 8,33; 11,15-16. El evangelio de Mateo ofrece elocuentes ejemplos.

109. «Their faith is confirmed, not by the establishment of facts about the past, but by the reality of Christ's power in the present» (*Real Jesus*, 143); «His death and above all his resurrection are confirmed as real precisely by this community that lives by his power» (145; cf. p. 168). Cf. KÄHLER, *Der sogennante*, 54 (el móvil del creyente radica «in den Erlebnissen [...], die er in der Hingebung an seinen Heiland gemacht»).

mentan, menos reales que los producidos por el poder salvador de Cristo para algunos cristianos. Si tal es la «confirmación» de la fe cristiana, cabe preguntar en qué se funda la distinción —que el autor usa—¹¹⁰ entre lo que es «idolatría» y lo que no lo es.

En cuarto lugar, el autor incurre de nuevo en contradicción. A pesar de que arguye sin cesar que la reconstrucción histórica es irrelevante, al escribir que la imagen evangélica de Jesús está anclada *en la memoria*¹¹¹ recurre implícitamente a la historia, desmintiendo de este modo sus propias pretensiones. Aunque Johnson no puede sostener explícitamente que el *pattern* evangélico es históricamente correcto —so pena de ser acusado de contribuir a esa «búsqueda desencaminada del Jesús histórico» que censura—, al afirmar que las afirmaciones evangélicas están basadas también en la memoria,¹¹² reconoce, *nolens volens*, la importancia crucial, para la fe cristiana, de una reconstrucción del Jesús histórico.

Cabe señalar, finalmente, otro límite en el abordaje de las fuentes: la cuestión capital «¿Es correcta la interpretación de los hechos y dichos de Jesús del evangelista Marcos?» jamás es abordada.¹¹³ Esto es tanto más llamativo, cuanto que el autor enfatiza las divergencias entre los evangelios y su carácter de testimonios de fe,¹¹⁴ así como la fragilidad de la memoria y los intereses en juego.¹¹⁵ A esta luz, parecería que la más elemental conciencia crítica obligara a inquirir si ciertas afirmaciones de los evangelistas son algo más que una destilación de experiencias religiosas, y si esas experiencias presentan o no continuidad con el Jesús histórico. Pero Johnson no lo hace. Si uno es lo bastante inquisitivo como para preguntar por qué, quizás halle la respuesta en que, para él, la crítica debe ir siempre acompañada de la lealtad a la tradición cristiana¹¹⁶... al parecer, sea

110. «Christian faith is not directed to a human construction about the past; that would be a form of idolatry. Authentic Christian faith is a response to the living God, whom Christians declare is powerfully at work among them...» (*Real Jesus*, 143).

111. «The really critical issue is this: are the pattern and meaning that the Gospels give to Jesus due simply to the artistry of one writer whom everyone else copied? Or, as I will argue here, is a pattern that was embedded in the earliest Christian experience *and memory* faithfully mirrored in the Gospel narratives?» (ibíd., 151-152, cursivas F. B.; cf. pp. xiii, 122, 162).

112. Esto equivale a «to harvest the fruit of history without doing the hard work of historical reconstruction. Johnson tries to have his cake and eat it too [...]» y «shows that even Johnson wants a portrait of Jesus that he can consider historically accurate» (MILLER, «The Jesus of Orthodoxy», 103). La misma incongruencia se advierte en Kähler (*Der sogennante*, 80).

113. A pesar de que el propio Johnson habla del evangelio de Marcos como de una interpretación (*Real Jesus*, 153).

114. Cf. ibíd., 88, 107-108, 110, 148, 151; cf. KÄHLER, *Der sogennante*, 103.

115. «The frailties of the records of memory and the proclivities of self-interest» (*Real Jesus*, 85). A diferencia del caso de Sócrates, en el de Jesús no hay testimonios independientes que ayuden a contrapesar los relatos de sus admirados discípulos (cf. p. 107).

116. Él reclama «before and during our criticism of the Christian tradition, an explicit and exquisite loyalty to it» (171), asevera que Jesús es «founder» del cristianismo (ibíd., 112), y la Iglesia «a mystery» y «a providential development» (55-56).

lo que fuere lo que aquélla descubra. Desde luego, uno no puede inclinarse ante la verdad cuando previamente ha doblado ya el espinazo ante alguna otra instancia.¹¹⁷

Si lo anterior denota el escaso rigor de la obra comentada, hay algo aún más grave. Al final de su libro, tras hablar del *pattern* de entrega a los demás, Johnson sugiere que quienes se dedican al Jesús histórico huyen de ese ideal.¹¹⁸ Tal insinuación sobre la (in)moralidad de los estudiosos incurre, ante todo, en *petitio principii*, porque una de las cuestiones que está en juego es justamente si el Jesús que la historia descubre puede ser erigido en modelo moral. Además, resulta arbitrario el intento de capitalizar un ideal ético de entrega y altruismo que existe no sólo en el cristianismo, sino también en otras religiones, y fuera del ámbito religioso.¹¹⁹ Por si fuera poco, constituye una gratuita falacia *ad hominem*, pues la búsqueda del Jesús histórico nada tiene que ver con la renuncia a ideales éticos y espirituales.¹²⁰ Es difícil decidir si la retórica del autor conculca de modo más palmario la caridad o la sensatez.

Aunque en obras como las de Kähler y Johnson no falta alguna observación atinada, el que su discurso esté a tal punto constituido por trivialidades, omisiones, falacias, caricaturas y contradicciones es sintomático. De hecho, el atrincheramiento de esta posición, consistente en última instancia en la reivindicación de la primacía de la *sola fides* frente a la investigación histórica, denota un soterrado pavor ante ésta. Si la reconstrucción más plausible del Jesús histórico es incongruente con la visión teológica y supone un peligro para la credibilidad de las pretensiones cristianas, la posición encarnada en las obras

117. Esto es, por lo demás, lo esperable en aquel para quien el juicio académico es, en última instancia, desdeñable: el autor exhorta a tomar «less seriously the judgment of our academic colleagues and more seriously the judgment of God» (*sic*: *ibíd.*, 170).

118. «Is what is claimed to be a pursuit of the historical Jesus not in truth a kind of flight from the image of Jesus and of discipleship inexorably ingrained in these texts? [...] The effort to reconstruct Jesus according to some other pattern appears increasingly as an attempt to flee the scandal of the gospel» (*ibíd.*, 166); tras referirse al «Jesus whom Saint Francis of Assisi appealed», termina así su libro: «One must only wonder why this Jesus is not also the “real Jesus” for those who declare a desire for religious truth, and theological integrity, and honest history» (177).

119. El intento es tanto más paradójico cuanto que Johnson no se muestra muy caritativo hacia los miembros del *Jesus Seminar*, cuyo discurso califica de «fraudulent» (*ibíd.*, 141; cf. pp. 1-27). Una cosa es un discurso incoherente, y otra, fraudulento.

120. El autor, que parece haber interiorizado el principio según el cual «quien no está conmigo está contra mí», se refiere sólo a dos clases de personas, los adherentes al cristianismo y sus «despreciadores» (*ibíd.*, 168, 175; cf. KÄHLER, *Der sogennante*, 28-29, 120ss). Éste, empero, no es un caso de *tertium non datur*, pues respecto a Jesús y al cristianismo cabe la indiferencia o el interés del historiador cuya posición crítica se basa en argumentos, y no en (re)sentimientos. Johnson (como tantos otros —recuérdese el reproche de «odio» a Reimarus—) no parece ser capaz de captar tales sutilezas (cf. KÄHLER, *Der sogennante*, 74-75: «Niemand ist im Stande, die Gestalt Jesu wie irgend eine andre Gestalt der Vergangenheit zum Gegenstande lediglich geschichtlicher Forschung zu machen [...] Es gibt hier keine Mitteilung aufmerksam gewordener unbefangener Beobachter»).

examinadas es comprensible como una estrategia de inmunización por parte de autores que, atisbando el peligro, pretenden —sin duda *bona fide*— relativizar de raíz toda aproximación genuinamente crítica a los evangelios y a la figura de Jesús,¹²¹ al tiempo que se refugian en la tradición.¹²² No obstante, el muro de contención que pretenden construir está, como hemos comprobado, plagado de grietas.

b) *Estrategias de inmunización II: los mitos inextirpables sobre el «Jesús histórico»*

Sea o no porque la posición expuesta representa una fuga ante la historia que precipita al cristianismo en un fideísmo precrítico, la mayoría de exegetas sigue hoy otra vía, esforzándose por cohonestar la investigación histórica con la confesión de fe. Sin embargo, hallamos también en este caso un fenómeno *prima facie* sorprendente, a saber, la pervivencia de una serie de nociones cuya carencia de fundamento ha sido mostrada a menudo. Me refiero a la idea del «judaísmo tardío» como religión legalista e ignorante del amor y la gracia, la del fariseísmo como piedad hipócrita, la de la existencia de un abismo fenomenológico entre el Bautista y Jesús, la del Jesús descubridor de la paternidad de Dios, la del carácter exclusivamente espiritual del Reino de Dios anunciado por él, la del mero proclamador de salvación, la del Jesús creyente en la presencia del Reino, la del predicador universalista e igualitarista, la de la abrogación de la Torá y la superación del judaísmo en su enseñanza, la de su eliminación por razones básicamente religiosas... Los ejemplos podrían multiplicarse, pues la fantasía de la ciencia bíblica no tiene límites.¹²³

La importancia de tales ficciones radica en que no se limitan al ámbito de los especialistas, sino que se han instalado en la mentalidad del gran público —aun del no creyente— a fuerza de ser reiteradas por exegetas, teólogos y predicadores, lo cual las ha dotado de un aura de respetabilidad que ha acabado por convertirlas en presupuestos. Resulta sintomático que incluso quienes

121. «More mischievous than the claim to reveal the “real Jesus” is the implication that historical reconstruction provides so fundamental a critique of Christian faith that the church needs to reexamine its creeds» (*Real Jesus*, 141).

122. Cf. *Real Jesus*, 170, 175 y *passim*; cf. TRACY, *Analogical Imagination*, 236 y *passim*. En realidad, para estos autores el problema parece radicar en excluir la fe de la investigación, como se evidencia, p. ej., en la recensión del primer volumen de Meier por R. Fisichella en *Biblica* 74 (1993) 123-129: «Meier, in fact, in wishing to exclude faith from his hermeneutical circle, not only fails to reach the *real* Jesus, but does not enable us to understand the *historical* Jesus either» (129).

123. La frase es de Ulrich LUZ, *El evangelio según san Mateo*, vol. III, Salamanca: Sígueme, 2003, p. 242, n. 23.

desechan a fuer de anticuadas algunas de ellas¹²⁴ mantienen las restantes, aun siendo las razones para ello no menos arbitrarias que las que llevan a sostener las demás.

α) *Juan el Bautista y Jesús en perspectiva histórica: dos figuras paralelas*

En la imposibilidad de mostrar aquí una vez más lo infundado de todas esas ideas, me limitaré a poner un ejemplo, el del tratamiento de la relación de Jesús con el Bautista. En efecto, los logros de la investigación no se agotan en la recuperación del Jesús histórico, sino que se extienden a una reconstrucción verosímil de su contemporáneo, el Juan histórico. Aunque nuestros datos sobre éste son escasos, las fuentes permiten deducir cierta información fiable. Pues bien, si a la luz de esos resultados estableciéramos una comparación entre Juan y Jesús, podríamos comenzar aseverando que ambos: 1) fueron judíos «marginales», fuera del *establishment*;¹²⁵ 2) fueron individuos profundamente religiosos; 3) parecen haber sido célibes, al menos en su ministerio público; 4) fueron sujetos dotados de —en sentido sociológico— carisma; 5) reunieron discípulos, actuando como maestros;¹²⁶ 6) efectuaron una predicación que contenía directrices morales;¹²⁷ 7) se inspiraron en la Tanak, en especial en Isaías;¹²⁸ 8) en consonancia con la tradición profética, enfatizaron más los valores espirituales y morales que los rituales;¹²⁹ 9) no se limitaron a las oraciones estipuladas, sino que enseñaron a rezar de forma

124. P. ej., hoy en día las ideas del «judaísmo tardío» legalista o el fariseísmo hipócrita —tras haber sido ridiculizadas por G.F. Moore, E.P. Sanders y varios estudiosos judíos— en sus formas más crasas no están de moda

125. Juan aparece como una figura solitaria en el desierto (Mc 1,3ss; Mt 3,1ss). Jesús aparece como un predicador que, aunque parece haber gozado de cierto respaldo —p. ej. Mt 4,12ss—, ha renunciado a la seguridad vital (cf., p. ej., Mt 8,20).

126. Sobre Juan, cf. JOSEFO, Ant 18,117; Lc 3,10-14; 11,1; Jn 3,26; cf. Mt 9,14; 11,2; 14,12.

127. En el caso del Bautista, esas directrices están implícitas en su comprensión del bautismo, y contenidas explícitamente en Lc 3,10-14, cuya autenticidad es probable; cf. MEIER, II, 40-42; y en especial TAYLOR, *John the Baptist*, 113-119.

128. Buena parte de las imágenes usadas por el Bautista están en Isaías, p. ej. Is 10,33-34; 13,6-16; 30,27-28; 41,15-16; 51,1-2, etc. Sobre el Bautista, cf. J.D.G. DUNN, «John the Baptist's Use of Scripture», en C.A. EVANS – W.R. STEGNER (eds.), *The Gospels and the Scriptures of Israel*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994, pp. 42-54; DUNN, *Jesus Remembered (Christianity in the Making)*, vol. I, Michigan: W. B. Eerdmans, 2003, pp. 364ss, esp. p. 367. Sobre la preferencia de Jesús por Isaías, cf. B.D. CHILTON, *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Own Interpretation of Isaiah*, London: SPCK, 1984.

129. En el caso de Juan, esto se sigue de la información dada por Josefo, según la cual la recepción del bautismo suponía haber orientado la propia vida a la justicia (ἄτε καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνης προεκκεκαθαρμένης: Ant 18,117). Obsérvese que incluso en Qumrán se explicita que las purificaciones rituales no sirven sin arrepentimiento (1QS 3,3-6; 5,13-14).

característica;¹³⁰ 10) se sintieron y actuaron como heraldos escatológicos de Dios; 11) se dirigieron en su predicación sólo a sus correligionarios, es decir, a Israel; 12) ambos matizaron parcialmente el nacionalismo de su mensaje mediante el énfasis en el aspecto moral, que implica que la pertenencia al pueblo no asegura la salvación;¹³¹ 13) fueron considerados profetas por ciertos grupos;¹³² 14) atrajeron a elementos marginales de la población;¹³³ 15) anunciaron una intervención de Dios en un futuro muy próximo;¹³⁴ 16) ninguno de los dos parece haber puesto un plazo apocalíptico; 17) consideraron que el desenlace escatológico dependería de la voluntad de Dios;¹³⁵ 18) emplearon un lenguaje pregnante,¹³⁶ en el que la viveza y la hipérbole sirven a un intenso mensaje escatológico; 19) anunciaron un juicio, y, por ende, salvación y condenación;¹³⁷ 20) a la luz del juicio, hicieron un llamamiento al arrepentimiento;¹³⁸ 21) su mensaje tenía implicaciones religiosamente polémicas, por ejemplo en relación al Templo;¹³⁹ 22) su mensaje tenía implicaciones socio-

130. Cf. Lc 11,1; 5,33. Esta noticia tiene todos los visos de verosimilitud, pues cuesta imaginar por qué el evangelista inventaría un dato que hace de los discípulos personas pendientes de Juan, y de Jesús una suerte de plagio de éste.

131. Cf. Mt 8,11-12 (Jesús); el Bautista parece haber advertido a sus oyentes contra la ilusión de «tener por padre a Abraham» (Mt 3,9). Obsérvese que en Mt 8,11-12 Abraham es citado también en contraposición a judíos que no se salvarán.

132. Cf. Mc 11,29-33; Mt 14,5; Lc 11,1.

133. Lc 3,12-14; 7,29-30 y Mt 21,31-32 ponen a recaudadores y prostitutas en conexión con Juan. Sobre la fiabilidad de estos pasajes, cf. MEIER, II, 167ss, esp. p. 169 y nn. 235, 236 y TAYLOR, *John the Baptist*, 116-123.

134. Sobre Juan, cf. la imagen del hacha puesta en la raíz del árbol en Mt 3,10, y la «ira inminente» en Mt 3 7.

135. Y no, ante todo, de la de los hombres; cf. TAYLOR, *John the Baptist*, 131, n. 46.

136. En el caso del Bautista, piénsese en las metáforas contenidas en Q 3,7-10.

137. En el caso de Juan, la imagen del fuego inextinguible que quemará la paja (y de la ira divina) es elocuente, pero la llamada al arrepentimiento y la imagen de la congregación de los justos como la del trigo en el granero (Mt 3,12; Lc 3,17) son elementos de esperanza y salvación, indicando que su mensaje comprendía también «buenas noticias» (cf. Lc 3,18). Del mismo modo, también la predicación de Jesús contiene tanto el doble anuncio de la salvación y del juicio; al igual que en la era hay paja para quemar y trigo para colectar, en el banquete escatológico hay invitados, pero hay también excluidos.

138. Sobre Juan, cf. Mt 3,2,6; Lc 3,8-9. En lo relativo a Jesús, cf. Mt 4,17; 11,21-23 ó 12,41. Cuando se advierte que otras parábolas (Mt 12,43-45; Lc 15,17) indican el valor del arrepentimiento, hay razones para pensar que Jesús debió de proclamar también la necesidad de éste. Cf. WEISS, 128; DUNN, *Jesus Remembered*, 498-500; MEIER, II, 212 (n. 154). Incluso Sanders, quien propuso que Jesús no exigió el arrepentimiento a los pecadores «as it was universally understood» (*Jesus*, 207), reconoce que debió de esperararlo: «Surely Jesus desired the conversion of sinners» (ibíd., 208).

139. Juan operó como mediador del perdón divino, ofreciendo acaso una alternativa a una de las funciones del Templo; cf. E. LUPIERI, *Giovanni Battista fra storia e leggenda*, Brescia: Paideia, 1988, pp. 179ss; R.L. WEBB, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991, pp. 203-205.

políticas;¹⁴⁰ 23) mantuvieron relaciones tensas con Antipas;¹⁴¹ 24) ninguno de los dos apeló a la lucha armada;¹⁴² 25) fueron arrestados y ejecutados por las autoridades (en un caso, de Galilea y Perea; en el otro, de Judea); 26) la razón decisiva de sus ejecuciones parece haber sido el hecho de que su actividad fue juzgada potencialmente peligrosa para el orden público; 27) a diferencia de lo que ocurrió con otros visionarios palestinos de la época, ni los discípulos de Juan ni los de Jesús fueron ejecutados al serlo su maestro; 28) fueron exaltados tras su muerte por sus seguidores.¹⁴³

El número e importancia de estos paralelismos —cuya lista no es necesariamente exhaustiva—¹⁴⁴ dan qué pensar: en las creencias y el mensaje, la percepción de la gente, su expresión y su destino las similitudes son elocuentes,¹⁴⁵ y permiten mancomunar a Jesús y a Juan como un subtipo de las modalidades del judaísmo del Segundo Templo. Esto se ve corroborado cuando se analizan los textos verosímilmente auténticos en que Jesús habla de Juan,¹⁴⁶ los cuales testimonian una altísima admiración por el Bautista, a quien aquél vio o como

140. Cf. Lc 1,68-75 (*Benedictus*). Sobre Juan, cf. TAYLOR, *John the Baptist*, 220-221; WEBB, *John the Baptizer*, 355-359.

141. La tradición conserva indicios de críticas de Jesús a Antipas (Mt 11,7-8; Lc 7,24-25); además, Lc 13,31ss preserva la noticia de que Jesús es advertido de que Antipas le quiere matar, a lo que Jesús reacciona calificando a éste de «zorro».

142. En el caso de Juan, esto se deriva ya de la simpatía con la que le trata Josefo, quien de lo contrario le habría calificado de charlatán: cf. LUPIERI, *Giovanni Battista*, 181-182; TAYLOR, *John the Baptist*, 234.

143. Si bien no disponemos de fuentes bautistas, en la tradición evangélica se conservan algunos rastros indirectos del proceso de exaltación de Juan: cf. Lc 3,15; el autor del Cuarto Evangelio interrumpe su elevado prólogo para aseverar que el Bautista no era la Luz, lo que indica que en la época había grupos que consideraban que Juan Bautista era la Luz (Jn 1,6-9.15.19-23.30-34; cf. W. BALDENSPERGER, *Der Prolog des vierten Evangeliums, sein polemisch-apologetischer Zweck*, Tübingen: Mohr, 1898). Según las *Pseudo Clementinas*, algunos discípulos de Juan proclamaron a éste como Mesías (PsClem, R I, 54).

144. P. ej., es posible también que Jesús hiciera aquello por lo que Juan mereció su sobre nombre —ὁ βαπτιστής ο ὁ βαπτίζων, correspondientes al hebreo *hattobel* o al arameo *tab'la*—, a saber, bautizar (cf. Jn 3,22ss y MEIER, II, 120-122, 126-129, 166-167; TAYLOR, *John the Baptist*, 294-299). Por otro lado, Mt 3,2 atribuye a Juan el anuncio de que «el Reino de los cielos está cerca»; esto podría deberse a la elaboración mateana de Mc 1,4, pero, dado que las expresiones «Reino de Dios» y «Reino del Señor» aparecen con cierta frecuencia en el *Targum Pseudo-Jonatán*, si las tradiciones arameas del Targum eran conocidas en tiempos del Bautista, éste pudo haber usado la expresión «Reino de Dios» (cf. TAYLOR, *John the Baptist*, 135-138, 309ss).

145. El que fuentes interesadas en destacar la figura de Jesús dejen transparentarse tantas semejanzas entre éste y Juan —así como la idea de que Jesús era Juan resucitado: cf. Mt 14,1-2; Lc 9,7-9— es que éstas debieron de ser objetivamente abrumadoras.

146. Cf. Mt 11,7b-9.11a.16-19; 21,23-32. Una posible excepción es Mt 11,11b, que —si procede de Jesús, lo que no es seguro— admite varias interpretaciones. Sobre estos textos, me permito remitir a F. BERMEJO, «El evangelio de Mateo. Los problemas de su historicidad», en A. PIÑERO (ed.), *¿Podemos fiarnos de los evangelios? Evangelios e historia*, Córdoba: El Almendro, 2007 (en preparación).

alguien del todo especial («más que un profeta»), o como un colaborador —a su mismo nivel— en el anuncio del mensaje divino. La plausibilidad histórica obliga a concluir que, en relación a la labor de Juan, Jesús (cuya personalidad, ciertamente, no se agota en la de aquél) pudo haber visto su propia acción, sea como su continuación, como su suplementación,¹⁴⁷ o incluso como una inflexión, pero en todo caso no como una oposición a ella o como un distanciamiento radical.

La figura y el mensaje del Bautista iluminan decisivamente al Jesús histórico, cuya misión apenas es comprensible sin la de aquél. Tanto objetivamente como en el de la percepción que Jesús parece haber tenido de Juan, la continuidad parece primar sobre cualquier discontinuidad.

β) *La relación del Bautista y Jesús en la exégesis mayoritaria: el reino de la perpetua diferencia*

Dado que la genuina comprensión de una magnitud histórica ha de partir de su inserción en categorías familiares, a la hora de iluminar la figura de Jesús pocas cosas parecen tan esenciales como empezar poniendo de relieve las semejanzas entre él y el hombre que le bautizó y a quien tuvo siempre en la más alta estima —para determinar a continuación sus diferencias específicas. Sería de esperar, pues, que fuera éste el procedimiento empleado por todo aquel que pretenda una comprensión histórica del galileo. Sin embargo, cuando se examina el tratamiento de la relación de Juan y Jesús en muchos trabajos, se hallan resultados muy distintos. Por una parte, y a pesar de que se reconoce de forma genérica la importancia de Juan para Jesús y la existencia de semejanzas, uno buscará en vano una exposición clara y sistemática de éstas: incluso en los estudios más extensos tal exposición brilla por su ausencia. Más aún, cuando se procede a una comparación entre ambos, lo que se subraya —sean Theissen,¹⁴⁸ Dunn,¹⁴⁹

147. «He may have seen himself as supplementing and thus completing John's work» (SANDERS, *Jesus*, 227; cf. LOISY, 60).

148. La sección dedicada por Theissen – Merz (*Der historische Jesus*, 239-241) a la «comparación» resulta ser «una visión panorámica de las diferencias más notables entre el maestro y el discípulo». En cambio, las semejanzas no son expuestas, y ello a pesar de que los autores reconocen genéricamente su existencia: «Jesús recibió impulsos decisivos de Juan Bautista. Se hizo bautizar por él como un pecador. De él tomó las imágenes, los temas y los problemas de su predicación, presumiblemente más de lo que hoy podemos saber, de suerte que, entre los dichos atribuidos a Jesús, algunos pueden ser originarios del Bautista» (267); «Podemos observar un gran número de coincidencias entre Juan Bautista y Jesús...» (269, en letra pequeña). Ahora bien: ¿por qué, si tales semejanzas no pueden sino ser iluminadoras, no las enumeran los autores del libro...?

149. Dunn (*Jesus Remembered*, 445-455) dedica al tema toda una sección, que titula «the Difference between the Baptist and Jesus». En esta obra de más de mil páginas, no hay una exposición comparable de las semejanzas entre Juan y Jesús.

Meier¹⁵⁰ o Crossan¹⁵¹ — son las diferencias. A pesar de que los mismos autores suelen reconocer que éstas son una cuestión de mero «énfasis» o «acento»,¹⁵² esas diferencias son recaladas sin cesar, a menudo hasta extremos inverosímiles o absurdos,¹⁵³ cuando no contradictorios.¹⁵⁴ «Abismo», «diferencia fundamental», «camino divergentes», «escisión», «ruptura», «contraste»... es el tipo de lenguaje predominante.¹⁵⁵

150. Aunque Meier reconoce el papel de Juan como mentor de Jesús (*A marginal Jew*, II, 17ss), según él en todo el material auténtico se detecta un «pattern of similarity-yet-difference» (II, 169 y *passim*), lo que le lleva siempre a enunciar supuestas diferencias entre Juan y Jesús. Esto le hace incurrir no pocas veces en incoherencia. Un ejemplo es el análisis que efectúa de Mt 11,16-19 (par. Lc 7,31-35), un pasaje en que Jesús equipara a la presente generación con niños que no reaccionan a dos acicates diversos; esos acicates son, en el símil, Juan y Jesús, que, aun siendo diferentes, quedan mancomunados y situados al mismo nivel como mensajeros de Dios, rechazados y calumniados por un pueblo recalcitrante. Pues bien, aunque Meier reconoce que el texto jesuánico «gives the clearest expression to the idea of John and Jesus as parallel figures» (II, 155; cf. p. 150), invierte más tarde los términos: «Significantly, though, the parallelism is an antithetical parallelism [...] Significant also is the fact that the parallelism is not only antithetical but also weighted in one direction. John comes first, Jesus after; John is stern, Jesus joyful; and even when it comes to accusations hurled against this eschatological odd couple, Jesus gets an extra line of notice» (II, 155); «For all the parallelism between John and Jesus in Matt 11:16-19 par., the eschatological plus sign definitely lies on the side of Jesus» (ibíd.). Éste es un buen ejemplo de eiségesis, pues es obvio que en el pasaje mateano la antítesis no hace sino reforzar el paralelismo: la distinción relevante no es la que se da entre Juan y Jesús, sino la que hay entre ellos y la generación a la que se dirigen, la cual, predíquesele lo que se le predique y como se le predique (éste es el sentido de la diferencia en la descripción del Juan «sin comer ni beber» y Jesús «comiendo y bebiendo», probablemente hiperbólica), no se convierte.

151. J.D. Crossan (*The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: Harper San Francisco, 1991; trad. cast.: *Jesús. Vida de un campesino judío*, Barcelona: Crítica, 1994) postula una «escisión entre los mensajes de Juan y Jesús» (331).

152. P. ej. MEIER, II, 1042 («emphasis»); DUNN, 887 («emphasis»); THEISSEN – MERZ, 241 («cambio de acento»).

153. Como cuando se hace de Jesús «the proverbial party animal» (R.W. FUNK, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*, San Francisco: Harper San Francisco, 1996, p. 203). Este juicio sólo lleva al límite el discurso exegético típico: así, Meier (II, 149, 155) habla repetidamente de «Jesus the bon vivant» contrapuesto a un Juan asceta; Dunn contrapone el Juan asceta a un Jesús «enjoying himself» (*Jesus remembered*, 454); Jesús habría sido «cualquier cosa menos un asceta» (R.L. WEBB, «John the Baptist and His Relationship to Jesus», en CHILTON – EVANS [eds.], *Studying*, 226).

154. Así, p. ej., mientras que Dunn reconoce que la predicación de Juan tiene un aspecto positivo («Mark was not the only Evangelist to regard John as “the beginning of the good news”»: 368) y cita críticamente a autores que lo niegan («Becker, however, insists that John prophesied only judgment: “Nothing even approaching a promise of salvation crosses his lips...”!»: ibíd., n. 145), algunas páginas después habla sin reparo de «the note of judgment on which the Baptist seems to have exclusively focused» (ibíd., 449; cf. p. 887: «The Baptist’s one-sided emphasis on imminent and purgative judgment»).

155. «Grundlegender Unterschied», «Kluft» (J. JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie. Erster Teil: Die Verkündigung Jesu*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1971, p. 56); «differ radically» (J. MURPHY – O’CONNOR, «John the Baptist and Jesus: History and

Esta manera de proceder se hace tanto más sospechosa cuando se repara en que —aunque repetidas hasta la saciedad— las diferencias aducidas no parecen, ni en cantidad ni en importancia, comparables a las semejanzas. Pero, al margen de lo meramente cuantitativo, más determinante aún resulta el hecho de que sea muy discutible que varios de los rasgos aducidos como articuladores de un contraste constituyan diferencias significativas. Por ejemplo, la contraposición de un Jesús anunciador de un mensaje alegre a un Bautista predicador de la condenación¹⁵⁶ es un cliché que no se ve respaldado por una lectura pausada de las fuentes,¹⁵⁷ y bastaría el sentido común para concluir que si el Bautista hubiera predicado sólo —o incluso principalmente— un mensaje funesto, la atracción popular que concitó debería achacarse a un fenómeno de masoquismo colectivo; sin duda, quienes fueron atraídos por él lo fueron por buenas y esperanzadoras noticias.¹⁵⁸ La contraposición del Juan asceta y el Jesús *bon vivant* es otra tesis tan frecuente como implausible: aunque es probable que la distinta localización y método de la predicación de Juan y Jesús haya determinado una conducta parcialmente diversa, hay varios datos convergentes que invitan a pensar que Jesús tuvo una personalidad en cierta medida ascética,¹⁵⁹ y que por tanto su discrepancia con el Bautista no es en este aspecto

Hypotheses», *New Testament Studies* 36 [1990] 359-374, p. 372); «contrast» (DUNN, *Jesus remembered*, 445, 454, 455); «parting of the ways between John and Jesus» (ibíd., 455).

156. La estrategia usada es doble: minimizar el aspecto salvífico del mensaje del Bautista y/o afirmar (contra las fuentes) que el aspecto condenatorio queda en Jesús postergado. Cf. *infra*, n. 167.

157. Constatéase, p. ej., la gran riqueza de imágenes del juicio en el material verosíblemente jesuánico, o el hecho de que el 40 % de las perícopas de Mt contienen referencias a ese juicio. Con respecto al Bautista, cf. *supra*, n. 137.

158. «Damit ist deutlich, dass der Täufer Israel nicht als «massa perditionis» betrachtet. Die Heilserwartung ist in seiner Verkündigung keineswegs nur “versteckt und indirekt” zu finden, ein “Bildrest als Nebenmotiv”. Wozu denn sonst der Ruf zur Umkehr und die Taufe? Im Gegenteil. Wie in der gesamten frühjüdischen Tradition vor ihm, so ergeht auch für den Täufer das Gericht nur über die Sünder; nur die kranken Bäume, die keine Frucht bringen, werden ausgehauen; nur das Stroh wird verbrannt, das Korn dagegen kommt in den Speicher. Daher hat A. Schlatter recht, wenn er schreibt: “Der positive Satz des Täufers, nicht der negative, bildete den Hauptinhalt seiner Botschaft und dieser sagte, dass Gott jetzt die vollendete Gemeinde schaffe, die wirklich ihm geheiligt sei”» (M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster: Aschendorff Verlag, 1990, p. 181).

159. Entre esos datos cabe destacar: a) el probable celibato de Jesús (especialmente a la luz de Mc 13,17-19 y Mt 19,11-12); b) el hecho de que Jesús empleó la expresión «comer y beber» (Q 17,26-30) en sentido peyorativo; c) indicios de que Jesús practicó el ayuno y enseñó a practicarlo de cierta manera (cf. Mt 4,2; 6,16-18; 17,21; Mc 2,18-20 no necesita ser una prueba en contra); d) la actitud crítica de Jesús con respecto a las posesiones, cuya renuncia parece haber exigido y practicado. Cf. D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, Minneapolis: Fortress Press, 1998, pp. 172-216. Sobre esto, me permito remitir a la última sección de mi artículo «Los evangelios gnósticos: ¿fuentes para el Jesús histórico?», en PIÑERO (ed.), *¿Podemos fiarnos de los evangelios?*; Theissen – Merz (*Der historische Jesus*, 239)

muy significativa. En otros casos, el intento de hacer contrastar a Jesús con Juan obliga a los estudiosos a retorsiones, si cabe, aún más extrañas.¹⁶⁰

No se trata aquí de pretender negar la originalidad propia de Jesús —quien llevó a cabo una actividad independiente y que presenta ciertamente varios rasgos distintivos y diferencias específicas (como su actividad taumatúrgica) en relación al Bautista—,¹⁶¹ sino sólo de evidenciar que la exégesis mayoritaria magnifica esa originalidad de manera infundada al contraponer sistemáticamente a Juan y a Jesús. Las semejanzas señaladas parecen más elocuentes que las diferencias, pero cuando ni siquiera se deja claro que las primeras son al menos tan reveladoras como las segundas es que se está produciendo una mistificación de los datos.¹⁶² Dado que no puede afirmarse seriamente que los estudiosos citados ignoren u olviden las semejanzas expuestas, para el establecimiento de una honda oposición entre el Bautista y Jesús no parece existir otra razón que el interés (teológico, no historiográfico) de hacer del galileo un sujeto siempre del todo especial.¹⁶³ Este procedimiento les permite persuadirse —y

muestran de nuevo su ambigüedad, cuando, al oponer a Juan y Jesús en este punto, se ven obligados a reconocer que «ciertas normas ascéticas figuran sobre todo en el programa misional [*scil.* de Jesús]».

160. Por ejemplo, la exégesis mayoritaria ha repetido hasta el hartazgo que un rasgo original de Jesús es su contacto con grupos de personas por muchos consideradas pecadoras recalcitrantes, como recaudadores y prostitutas. Sin embargo, el análisis de textos como Mt 21,31-32 y Lc 7,29-30 muestra que el Juan histórico dio la bienvenida a miembros de tales grupos. Meier, que reconoce la fiabilidad histórica de esas noticias (*A marginal Jew*, II, 167-169), se encuentra con que el rasgo mancomuna a Juan y Jesús. Pues bien, en lugar de reconocerlo claramente, se apresura a intentar hacer ver una diferencia en el hecho de que Juan recibía a los pecadores, mientras que Jesús iba a ellos: «In contrast, Jesus undertook an itinerant mission» (II, 169); «we see again the familiar pattern of nexus-yet-shift. Jesus picked up on John's contact with the morally marginal, but shifted to a more expansive approach» (II, 169-170). Sin embargo, aparte de que no tenemos la certeza de que el Bautista haya estado siempre en el mismo lugar, parece que la semejanza es mucho más fundamental.

161. Esa originalidad idiosincrásica se sigue de la reconstrucción ofrecida *supra*, y es reconocida explícitamente en II, 3. De hecho, es posible que Jesús tuviera alguna experiencia religiosa, posterior a su bautismo por Juan, que le indujera a variar su modo de actuación (acaso en relación con el descubrimiento de su capacidad taumatúrgica). Por lo demás, sería superfluo explayarnos aquí sobre los rasgos distintivos de Jesús, dada la vasta literatura existente al respecto.

162. En esto, la arbitrariedad de los exegetas contemporáneos es comparable a la de Renan, quien, tras escribir que Jesús debió de verse atraído por «un maître dont les enseignements avaient beaucoup de rapports avec ses propres idées» (*Vie de Jésus*, 105), afirma: «l'influence de Jean avait été plus fâcheuse qu'utile à Jésus. Elle fut un arrêt dans son développement; tout porte à croire qu'il avait, quand il descendit vers le Jourdain, des idées supérieures à celles de Jean, et que ce fut par une sorte de concession qu'il s'inclina un moment vers le baptême [...] La seule chose qu'il dut à Jean, ce furent en quelque sorte des leçons de prédication et d'action populaire» (115). Algo parecido ocurre con Bornkamm (*Jesus*, cf. pp. 44: 50 y 75: 87-88).

163. «Despite the current scholarly recognition that John must have been a significant and respected man at the time of Jesus, the Gospel's picture of John as essentially a preparatory and

convencer a sus lectores— de que la posición de Jesús tiene una originalidad mucho mayor de la que históricamente parece haber poseído.

Quien albergue dudas respecto al carácter teológico del tratamiento de este asunto en la exégesis habitual sólo tiene que reparar en el hecho de que ese tratamiento está en completa consonancia con el de los propios evangelios, que minimizan ciertos datos sobre el Bautista¹⁶⁴ o sobre su relación con Jesús con el objeto de incrementar la importancia de éste, aunque para ello hayan de recurrir a extrañas piruetas. En este sentido, resulta paradigmático el modo en que proceden con el bautismo de Jesús: Mateo excogita un diálogo inverosímil, ya no como *ipsissima verba* sino como *ipsissima vox*;¹⁶⁵ Lucas narra el arresto del Bautista antes de relatar el bautismo (Lc 3,19-22); por su parte, el Cuarto Evangelio suprime toda noticia sobre tal bautismo.¹⁶⁶ Parece que la exégesis habitual se comporta siguiendo, diríase, el principio programático contenido en las palabras del Bautista sobre Jesús en Jn 3,30: «Él debe crecer, yo menguar».

Es esencial entender lo que esto significa. El mito del contraste fundamental entre el Bautista y Jesús existe no sólo *a pesar de* las semejanzas señaladas, sino ¡precisamente *en virtud de* la existencia de tales semejanzas!: es porque éstas son en verdad explicativas por lo que el mito ha sido ideado y persiste. Un Jesús en muchos aspectos parecido a Juan es una magnitud parangonable e inteligible, pero esa inteligibilidad no puede ser reconocida sin ambigüedad por aquellos para quienes la historia es ancilar con respecto a la fe en un ser misterioso e incomparable. Aun así, los datos disponibles permiten deducir que el presunto «abismo» entre Juan y Jesús existe sólo en la cabeza (o el corazón) de tales exegetas.

γ) *La ideología en la investigación histórica, o los usos del sincretismo*

Una lectura detenida de muchas obras permite comprobar que la inconsistencia en el tratamiento de la relación entre Juan y Jesús no es un caso aislado. Una

rather severe figure remains [...] To many Christian scholars, John's God is an angry judge, while Jesus' God is a loving father. This dichotomy seems to derive ultimately from deep-seated Christian preconceptions...» (TAYLOR, *John the Baptist*, 6-7 y *passim*).

164. P. ej., la identidad de Juan como maestro, aunque se deduce de las referencias a sus *mathetai* en los cuatro evangelios, sólo es explicitada en Lucas (3,10-14; 11,1). «La tradition s'est attachée à réduire autant que possible le rôle de Jean-Baptiste et à faire de lui un simple précurseur. Mais les matériaux sur lesquels elle opérait se sont montrés [...] rebelles au traitement qu'on voulait leur faire subir» (M. GOGUEL, *Au seuil de l'Évangile. Jean-Baptiste*, Paris: Payot, 1928, p. 235).

165. Mt 3,14-15. Como ya reconocieron Strauss (*Leben*, I, 369-396) o Loisy (*Jésus*, 58); cf. MEIER, II, 116; THEISSEN – MERZ, 235.

166. Tan embarazoso es el dato, que algunos pensaron que Jesús se resistió ante la sugerencia de que necesitara ser bautizado: *Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo?* (*Evangelio de los Hebreos apud* JERÓNIMO, Adv Pelag, III, 2: PL 23, 597B-598B).

incongruencia similar se detecta en muchos otros aspectos: en la insistencia en que la prédica del juicio es secundaria en el mensaje jesuánico,¹⁶⁷ en la afirmación de que Jesús fue una suerte de universalista («implícito» o no),¹⁶⁸ en los análisis destinados a mostrar que Jesús creyó en la presencia del Reino de Dios,¹⁶⁹ en los intentos de hacer prevalecer como la razón de su eliminación el malestar religiosomoral de las autoridades judías;¹⁷⁰ en la insistencia en su carácter inaprehensible o «insólito»¹⁷¹... De hecho, es decisivo advertir que estas y otras ideas —cu-

167. En contra de la visión crítica, y de lo que Reiser volvió a demostrar en 1990 (*Gerichtspredigt*) de modo contundente: cf. DUNN, 447 («Jesus [...] did not repeat the note of judgment, or at least give it such prominence»; se contradice con pp. 420-425); cf. MEIER, II, 170 («Moving from the Baptist's fierce stress on repentance in the face of imminent doom, Jesus, while not entirely abandoning Johns' call and eschatology, shifted the emphasis to the joy of salvation»); THEISSEN – MERZ, 300 («Jesús hace del anuncio de salvación el centro de su mensaje. El aspecto condenatorio queda claramente postergado»).

168. Cf. THEISSEN – MERZ, 305ss. Incluso Dunn, que reconoce la limitación de Jesús a Israel (*Jesus remembered*, 537-539), acaba afirmando: «Jesus was recalled as encouraging and enacting a society which works to eliminate any unnecessary and hurtful boundaries between its members» (p. 887). ¿También el Jesús de Mt 5,47, ó 6,7-8, ó 6,32, ó 15,22-26, ó 18,17...?

169. Cf. MEIER, II, 398-506, esp. pp. 398, 455, 474, 1043-1044 («at least in some partial or proleptic sense»); THEISSEN – MERZ, 291ss, 620ss; DUNN, 437-465; CROSSAN, *Jesús*, 332. Resultan llamativos los grandes esfuerzos dedicados a deducir una escatología presentista a partir de unos pocos y problemáticos dichos que —como ya mostró Weiss en 1892 (pp. 69-96)— son interpretables de manera más sencilla y plausible. Cf. G. PUENTE OJEA, *Fe cristiana, Iglesia, poder*, Madrid: Siglo XXI, 1991, pp. 125-142; A. PIÑERO, «El “evangelio” paulino y los diversos “evangelios” del Nuevo Testamento», en ID. (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Córdoba: El Almendro, 1993, pp. 275-279 (en una lúcida sección dedicada a Jesús: 270-308); ID., *Guía para comprender el Nuevo Testamento*, Madrid: Trotta, 2006, pp. 150-223, esp. 184-185. La debilidad de la interpretación presentista es reconocida incluso por algún exegeta católico; cf. A. NOVO, *Jesucristo, plenitud de la revelación*, Bilbao: Desclée de Brouwer, 2003, pp. 199-203 (una obra que, a pesar de su título y carácter pesadamente teológicos, comparte de modo sensato varios resultados críticos sobre el Jesús histórico).

170. Un caso claro es el de DUNN, *Jesus remembered*, 784-790 («smouldering resentment», «irritation», «anger»: 786 y ss).

171. GOGUEL, 264, 299ss, 372-373; «Das “Charisma” Jesu durchbricht die Möglichkeiten einer religionsphänomenologischen Einordnung» (M. HENGEL, *Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt 8, 21f. und Jesu Ruf in die Nachfolge*, Berlin: A. Töpelmann, 1968, pp. 97-98). Un caso interesante es el de Meier, que aprovecha toda ocasión para presentar a Jesús como alguien original y escandaloso, sin tener para ello argumentos suficientes. P. ej., al comienzo del vol. II, Meier se refiere a los muchos profetas y maestros palestinos de la época helenística, pero los contrapone a todos a la «atypical configuration of Jesus' characteristics» (*A marginal Jew*, II, 3). Ahora bien, también, p. ej., Juan el Bautista presenta una configuración atípica de rasgos (es al mismo tiempo, como mínimo, un profeta escatológico, un maestro, un creador de potentes metáforas, un líder carismático, un innovador y un mártir), pero no por ello Meier —ni ningún exegeta o historiador en sus cabales— insiste en su «uniqueness» (II, 1045). Otro ejemplo es el final del vol. III, donde Meier dedica una sección a lo que llama «the Sheer Oddness of Jesus» (III, 621-622; traducida en castellano como «La absoluta singularidad de Jesús»). En ella, Meier enumera como rasgos de Jesús que «habrían producido extrañeza o escándalo» los siguientes tres: su carácter de indocto, su celibato y su seguimiento

ya falta de base ha sido mostrada a menudo— no son ficciones inconexas entre sí, imputables a atavismos de épocas superadas de la exégesis o a disculpables inadvertencias.¹⁷² Por el contrario, todas y cada una de tales ficciones responden a un patrón común y son integrables en una idea nuclear (de ningún modo sólo protestante)¹⁷³ a la que sirven de intento de apoyo: la de un Jesús que habría sido un originalísimo *hápax* ontoaxiológico en medio de un judaísmo inferior.¹⁷⁴

Ante esta constatación, el individuo reflexivo hará bien en atenerse a la máxima de Spinoza: «non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere». En efecto, a la luz de los análisis efectuados, las razones de la proliferación y contumacia de las ficciones señaladas se transparentan. Si existen dos modelos interpretativos básicos, quienes deciden escribir obras sobre el Jesús histórico han de decantarse —por inconscientemente que sea— por uno de los dos. Ahora bien, para los estudiosos confesionales más competentes y honrados el dilema es serio, pues saben que la visión-leyenda es históricamente increíble, mientras que muchos resultados de la visión crítica les resultan incómodos.¹⁷⁵

de Juan. Ahora bien, no había nada insólito en el primer y el tercer rasgo, mientras que el segundo, aun no siendo habitual, no haría quedarse boquiabierto o escandalizado a muchos judíos. Ni siquiera la combinación de estos tres rasgos habría necesitado escandalizar a nadie. Debería dar qué pensar el hecho de que el espíritu de la cristología del *Evangelio de Tomás*, caracterizada por la afirmación de que la identidad de Jesús escapa a toda definición (log. 13: «Maestro, mi boca no será capaz en absoluto de decir a quién te asemejas») coincida en tal medida con las afirmaciones de la exégesis mayoritaria.

172. Tal y como se pretende a menudo: «Algo muy importante y que suele pasar desapercibido en la exégesis: el anuncio de Jesús del Reino de Dios implicaba una crítica de la teología imperial» (R. AGUIRRE, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo. De la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo*, Navarra: Verbo Divino, 2001, pp. 15, 26). En realidad, este aspecto ni pasa inadvertido para la exégesis en general —la independiente lo ha visto al menos desde el s. XVIII—, ni pasa meramente inadvertido para la confesional: la omisión de este aspecto no se debe a inadvertencia, sino a represión de un dato incómodo. Si no es lo mismo una cosa que otra, ¿por qué no llamar a cada una por su nombre?

173. No es un azar que los planteamientos postbultmannianos encontrasen gran eco en la teología fundamental católica, contribuyendo a renovar la apologética. Resultan irrisorios, por tanto, ciertos intentos de relativizar las críticas efectuadas por E. Sanders (*Paul and Palestinian Judaism*, London: SCM Press, 1977) a la omnipresente caricatura teológica del judaísmo como una religión legalista, aduciendo que esta caricatura es sólo protestante: «Penso non si renda conto il Sanders della controfigura che i protestanti intendono delineare dietro al giudaismo: la religione cattolica. È questo un primo limite della sua tesi ermeneutica che contrappone storia e teologia, non rendendosi conto che si tratta non di “teologia” tout court, ma di “teologia protestante”» (G. SEGALLA, «Gesú, profeta escatologico...?», 84). ¿Será por esto por lo que la exégesis católica se ha mostrado tan entusiasta con, por ejemplo, la obra de Jeremias, y ha hecho suya en este punto sin el menor reparo la exégesis protestante...? ¿Será que no se han dado cuenta los exegetas católicos de las «verdaderas intenciones» de los protestantes...?

174. «A fairy tale» («cuento de hadas») es la expresión con la que denominó a esta idea Ed Sanders (cf. *Jesus*, 24ss).

175. Esto es claro, al menos, en relación a los puntos 5, 6, 7, 12, 15, 16, 23, 24 y 25 de la sección I; reléase también II, 5.

Dado que no quieren renunciar ni a la fe ni a la historia, sólo les queda una vía. El vislumbre de la incongruencia entre el Jesús de la visión crítica y el Cristo de la fe induce a muchos autores a persuadir(se) de que aquélla es, a lo sumo, sólo una impresión superficial. Las estrategias empleadas para mitigar la incongruencia señalada consisten, por un lado, en dejar en la penumbra, negar y/o minimizar varios resultados de la visión crítica (y sus corolarios) y, por otro, en modificar varios elementos de la visión-leyenda con interpretaciones más o menos sutiles, mediante lo que Weiss denominó la «Umdeutungskunst der Exegeten».¹⁷⁶ Esta prestidigitación hermenéutica se lleva a cabo, sin duda, de manera inconsciente y *bona fide*, pero en todo caso una y otra vez contra la verosimilitud histórica y los datos disponibles.¹⁷⁷ Ahora bien, allí donde resul-

176. WEISS, 72. Puede aplicarse a buena parte de la exégesis la crítica que este autor dirigió a la imagen de Jesús de Wellhausen: «Er sagt aus, was ihm das Wertvollste ist an ihr und legt auf das Geschichtlich-Begrenzte, meinerwegen das Zufällige, an der Gestalt kein Gewicht. Sein Verfahren ist eklektisch. Ganze Parteen der Ueberlieferung existieren für ihn überhaupt nicht [...] Kurz — er schaltet mit den Quellen nach seinem Gutdünken und lässt sich dabei leiten von einem Idealbild, das auf anderem Boden gewachsen ist» (56). Se entiende que esas obras no satisfagan ni a muchos exegetas conservadores, ni desde luego a los autores que aspiran a una visión rigurosamente histórica.

177. Sobre la colusión de buena conciencia y error objetivo valga una elocuente anécdota. Del 14 al 16 de Septiembre de 2001 se celebró en Majadahonda (Madrid) el XXV «Foro sobre el Hecho Religioso», dedicado al Jesús histórico. En el curso de la primera jornada, un asiduo conferenciante de dicho Foro, catedrático de Filosofía de la Religión, tomó la palabra para relativizar la investigación histórica sobre Jesús, afirmando que «incluso un autor como Ed Sanders ha escrito que “María Magdalena tenía ochenta y seis años, no tenía hijos y ansiaba hacer de madre con jóvenes desaliñados”». Esta intervención provocó las carcajadas del auditorio, incluyendo las de los exegetas presentes, ninguno de los cuales cuestionó su fiabilidad. Por su parte, el autor de estas líneas, no pudiendo dar crédito a lo que estaba oyendo, preguntó a uno de los exegetas si recordaba haber leído en Sanders tal insensatez. La respuesta fue: «La verdad es que no lo recuerdo, pero no te extrañes [i.e., de que haya podido escribir algo así]». Esta respuesta extrañó aún más al autor, que poco después pudo confirmar sus peores temores. La frase citada por el catedrático como si hubiera sido escrita seriamente se halla en un párrafo (cf. *The historical figure of Jesus*, 75; *La figura histórica de Jesús*, 98) en el que Sanders se refiere a la labor novelística que la tradición ha hecho sobre figuras mencionadas en los evangelios de las que apenas se sabe nada, y cita las de Judas y María Magdalena; Sanders escribe (cito traducción): «María Magdalena ha atraído enormemente a personas que han imaginado sobre ella toda clase de cosas románticas: había sido prostituta, era hermosa, estaba enamorada de Jesús, huyó a Francia llevando consigo a su hijo. Por lo que sabemos, basándonos en nuestras fuentes, tenía ochenta y seis años, no tenía hijos y ansiaba hacer de madre...». Resulta obvio tanto por el contenido como por el contexto que en esta frase Sanders está utilizando la ironía para señalar la falta de fundamento de ciertas tradiciones. ¿Hay que concluir de esto que un catedrático de Filosofía de la Religión no sabe leer, o tiene el episodio alguna otra explicación? ¿Cómo es posible que un especialista pudiera afirmar con tanta confianza que no era extraño que un competente estudioso como Sanders hubiera escrito un disparate tan patente como el que el catedrático le atribuía? La única explicación plausible de este episodio es la de que la obra de E.P. Sanders representa una visión incompatible con la formación del catedrático —autor y editor de obras teológicas sobre el cristianismo— por lo cual su mente (en la que sin duda había buena conciencia, y en absoluto

tados suficientemente seguros de la investigación son reprimidos o enunciados con ambigüedad es que la ideología ha hecho acto de presencia.¹⁷⁸

El problema de muchas obras contemporáneas sobre el Jesús histórico —como, p. ej., las de autores intelectualmente tan serios como Meier o Dunn— no es, pues, que estén determinadas en su totalidad por intereses teológicos, sino en que, al entremezclar resultados de una investigación crítica¹⁷⁹ con otros derivados de una simple eiségesis, constituyen un *collage* que obliga al lector incauto a admitir, junto a algunas ideas fiables, otras carentes de base.¹⁸⁰ Este procedimiento sincrético explica la presencia —en diversa medida— de las ficciones señaladas en las obras de esos autores. Tales ficciones constituyen, en el sentido más riguroso del término, ulteriores estrategias de inmunización destinadas a soslayar las consecuencias que tendría un reconocimiento cabal de la visión crítica y de sus corolarios.

En su amalgama de exégesis y eiségesis, la investigación señalada se convierte sin querer en el reino de las componendas —del «ya, pero todavía no», del «sí, pero», del «no, aunque»— y en una literatura de la perífrasis, que dedica miles de páginas a no decir lo que sabe o a decirlo sin la claridad deseable.¹⁸¹ Con la coartada de la necesaria prudencia, el «sí» de esta suerte de historia transaccional no es nunca un «sí», y su «no» no es un «no». De hecho, la fusión de resultados dispares hace que la extrañeza del Jesús de la visión crítica se desdibuje casi imperceptiblemente, y el Jesús histórico acabe pareciendo ser, al fin y a la postre, la reconfortante y adorable figura familiar a la que a uno se le había acostumbrado.

Si bien el utillaje científico de las obras citadas parecería mostrar la independencia de su reconstrucción con respecto a la fe, una vez se advierte el sincretismo que operan se evidencia su continuidad con la literatura canónica, que presenta de Jesús una imagen híbrida que funde datos fiables con anacronismos. De hecho, buena parte del proyecto contemporáneo de una recuperación del Jesús histórico resulta ser, a una mirada atenta, un reajuste cosmético de la

voluntad de engañar) le obligó a cometer un garrafal error de lectura con el objeto de hallar una coartada para poder ridiculizar una visión historiográfica que le resulta inasumible; lo mismo, *mutatis mutandis*, sirve para explicar la reacción del exegeta.

178. Como ya afirmó un estudioso judío, en relación a las interpretaciones al uso de Mt 5: «No puede explicarse sólo por razones científicas el que estas palabras de Jesús y otras parecidas hayan podido llegar a considerarse equivalentes a una “destrucción de la letra de la Ley”, según la frase de Ernst Käsemann» (VERMES, *Religión*, 49).

179. La mayor parte de los cuales se deben originalmente —dicho sea de paso— a la exégesis independiente.

180. El problema no es sólo contemporáneo: ya Schweitzer (*Geschichte*, II, 517-519) habló de los «senderos de contrabandistas de historia» («historische Schmugglerpfaden»). Ha de reiterarse, empero, que tal «contrabando» es sin duda inconsciente.

181. Ocurre aquí lo que a Wellhausen o Renan con la judeidad de Jesús: algo se afirma sólo para desmentirse a continuación.

hermenéutica postbultmanniana; aunque desde luego sus protagonistas pretenden haber superado la distorsión (demasiado evidente) que de la figura de Jesús efectuó aquélla, en varios puntos neurálgicos siguen diciendo amén al gremio de Bornkamm. Pero este amén es el lenguaje de la devoción, no el de la ciencia histórica.

Al exponer la hipótesis de la existencia de dos visiones en pugna y plantear la objeción de que parecen existir una serie de obras que no se conforman a ese patrón binario, sugerimos la posibilidad de que lo que parecen concepciones alternativas sólo lo fuesen *prima facie*. Pues bien, las obras de muchos autores son comprensibles como intentos de mediación entre las dos visiones expuestas, con el objeto de hacer compatible al Jesús de la visión crítica con el Cristo de la fe. Sin embargo, esos intentos —como constatamos— acaban revelándose inconsistentes. Por supuesto, la inconsistencia es más visible en unos casos que en otros (la inverosimilitud del Jesús de Crossan, Borg o Mack es obvia), pero en última instancia se desvela en todos ellos. Esto no es sorprendente: dado el arraigo que en esos autores tiene la visión-leyenda, sus reconstrucciones constituyen reformulaciones de ésta que intentan integrar algunos elementos de la visión crítica, pero ni todos ni —desde luego— sus corolarios. Esto significa que, llegados a un cierto punto, los compromisos y la superación dialéctica no son posibles y se impone una elección: no hay una multitud de imágenes de Jesús, pues las existentes parecen ser, en última instancia, reductibles a esos dos modelos.

Cuando el objeto de la crítica es al mismo tiempo objeto de adoración, aquélla se encuentra ineluctablemente con límites (que, si no son conscientes, se revelan de modo inconsciente en forma de lapsus e incongruencias). En sus estudios, los exegetas recurren al lenguaje científico, pero muchos no parecen 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.¹⁸²

δ) Reductio ad absurdum: *otro Jesús inverosímil*

La pretensión de servir simultáneamente al Cristo de la fe y al Jesús de la historia es sólo posible si se reintroduce de rondón en éste último a los avatares

182. «The Quest of the historical Jesus is a quest to avoid him. Avoiding him entails avoiding his Jewishness and replacing him with a Christ of faith who is to a significant degree a reification of the needs of a particular Christian community» (M. CASEY, «Where Wright is Wrong: A Critical Review of N. T. Wright's *Jesus and the Victory of God*», *Journal for the Study of the New Testament* 69 [1998] 95-103, p. 96). «Jesus is in some ways an alien being, and we do not all wish to encounter him» (ID., «Culture and Historicity: The Cleansing of the Temple», *Catholic Biblical Quarterly* 59 [1997] 331).

de aquél, pero los intentos de servir a dos señores no pueden acabar bien. En efecto, la imagen de Jesús resultante de tales intentos es, en rigor, implausible y aun reductible al absurdo. Hoy en día es costumbre señalar la inverosimilitud del Jesús desjudaizado de los postbultmannianos (y, por extensión, del *Jesus Seminar*), pero casi nadie parece querer reparar en que otras recientes reconstrucciones son apenas menos creíbles: ¿puede alguien imaginar realmente un Jesús creyente en un Reino a la vez presente y futuro, discípulo del Bautista y muy parecido a él y al mismo tiempo su práctica antítesis, un Jesús que recibe el bautismo para el perdón de los pecados sin reconocerse pecador,¹⁸³ que simultáneamente respeta y trasciende la Torá,¹⁸⁴ cabalmente judío pero siempre de algún modo «más allá del judaísmo»?¹⁸⁵ Diríase que quienes admiten tal *contradictio in terminis* deben tener dañado su sentido de la realidad histórica. Uno se pregunta para qué sirve el despliegue de tanta erudición cuando, en los momentos decisivos del análisis, el sentido común y la coherencia hacen mutis por el foro.

Resulta instructivo comprobar que la exégesis mayoritaria se alía con posiciones nada piadosas para hacer volatilizarse a Jesús como sujeto digno de consideración en la historia de las religiones: mientras que la corriente mitista niega su existencia histórica, ciertos enfoques psiquiátricos hacen de él un caso patológico, y otros lo consideran un revolucionario político, la exégesis habitual lo deshistoriza no sólo al convertirlo en *hápax*, sino al efectuar sobre él aserciones incompatibles. Más aún, la misma exégesis, de modo paradójico, convierte a Jesús en un sujeto deplorable. Así, por ejemplo, afirmar que «la convicción radical de Jesús fue, en realidad, que se había producido un viraje definitivo del mundo hacia el bien. Satanás estaba vencido y el mal básicamente superado»¹⁸⁶ implica hacer de Jesús un orate o un autista. Afirmar que éste dijo o creyó seria-

183. La resistencia de los autores antiguos a extraer los corolarios del bautismo de Jesús se reproducen hasta hoy en la investigación, como ejemplifica el caso de Meier (*A marginal Jew*, II, 111-116), quien concluye de forma sibilina: «The mere fact of Jesus' baptism in itself does not decide the question of whether Jesus considered himself a sinner in the sense of having a consciousness of personal sins. In this matter his baptism is open to a number of interpretations, and the data available do not allow us to probe the depths of Jesus' individual psyche for a definitive answer» (ibíd., 116). Es demasiado obvio que la psique de un individuo —*a fortiori* la de uno que vivió hace dos mil años, y de quien no se conservan escritos— nos permanece inaccesible. Pero no sólo el «mero hecho del bautismo», sino también otros datos fiables —como el rechazo por parte de Jesús del calificativo de «bueno» (Mc 10,18), su crítica de la autocomplacencia (Lc 18,9-14), o su enseñanza a pedir perdón a Dios (Mt 6,12) y a no juzgar y a perdonar en virtud de la pecabilidad general (Mt 7,1-5; Jn 8,1-11)— ciertamente apuntan en una dirección definida (aunque en una que a un eclesiástico no parece agradarle).

184. Cf. THEISSEN – MERZ, 612: «Sus palabras trascendían la Torá, sin contradecirla».

185. «Sus presupuestos *exceden* las realidades existentes en el judaísmo de su tiempo» (A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y teología*, Madrid: B.A.C., 2001, pp. 163-164, curs. orig.).

186. THEISSEN – MERZ, 620.

mente que el Reino de Dios era algo ya presente significa postular que era incapaz de discernir entre el grano de mostaza y el árbol, o entre los primeros brotes de las hojas de la higuera y el verano; implica postular que confundió la triste realidad que tenía ante sus ojos (en la que había acaso alguna curación, pero en la que seguía habiendo hambre, enfermedades, opresión, injusticia, sufrimiento, crucifixiones...) con esa recreación sobrenatural del mundo y la aniquilación del mal que sería el Reino de Dios —cuyo advenimiento él mismo enseñó a pedir. Ahora bien, Jesús fue un entusiasta religioso, pero no un perturbado mental o un solipsista. Sin duda, pensó que a través de él quien estaba actuando era el Dios en el que creía, pero de aquí a afirmar que pensó que el Reino de Dios estaba presente hay un abismo (en el que se hunden exegetas y teólogos, pero no Jesús).¹⁸⁷ Significativamente, es la exégesis independiente la que reconstruye de modo fiel y plausible la figura histórica del galileo.

La medida en que la persistencia de los mitos excogitados y el Jesús inverosímil que de ellas resulta constituye una rémora para un conocimiento cabal de ese personaje y del judaísmo del Segundo Templo es difícilmente evaluable.¹⁸⁸ Hay algo, empero, aún más grave e inquietante en la proliferación de tales mitos: su carácter moralmente dañino. Un caso evidente es el de la idea del «judaísmo tardío» como una religiosidad viciada, que ha contribuido a dotar de un aura de respetabilidad religiosa al odio antisemita que acabaría desembocando en los *Lager* y las cámaras de gas. Pero las demás no le van a la zaga, pues hacen brillar a Jesús siempre en detrimento de sus contemporáneos e implican un juicio de valor negativo sobre el judaísmo. En efecto, Jesús es dibujado como opuesto al Bautista a costa de hacer de éste un mero predicador ominoso y catastrofista; como incoador del universalismo a costa de hacer de todos sus contemporáneos tipos de mentalidad estrecha y superficial; como proclamador de la igualdad a costa de hacer de sus coetáneos individuos cómodamente instalados en la opresión y la injusticia; como anunciador del amor y la gracia a costa de hacer de cuantos le rodeaban tipos mezquinos; como descubridor de una imagen cercana y liberadora de Dios a costa de hacer de sus contemporáneos sujetos atenazados por una atmósfera religiosa sombría y alienante; como figura que trasciende el judaísmo a costa de hacer de éste una religión deficiente; como ejecutado por razones morales y religiosas a costa de hacer de las autoridades judías instancias perversas y cínicas... Este juicio deni-

187. Esto no es negar que Jesús pudo incurrir en incoherencias, como señaló J.T. SANDERS, «The Criterion of Coherence and the Randomness of Charisma: Poring Through Some Aporias in the Jesus Tradition», *New Testament Studies* 44 (1998) 1-25, sino sólo afirmar que donde parece haber congruencia es arbitrario no reconocerlo. Si Jesús creyó realmente en la presencia del Reino de Dios, eso sólo probaría que se equivocó no sólo con respecto a lo que no vio, sino también con respecto a lo que vio.

188. Tópicos insensatos se repiten aun en obras de respetados historiadores: «The new wine of Jesus' teaching could not, after all, be contained within the old wineskins of Judaism» (W.H.C. FRENCH, *The Rise of Christianity*, London: Darton, Longman and Todd, 1984, p. 74).

gratorio —que, *nolens volens*, se sigue de las ficciones habituales, y que hoy lo políticamente correcto obliga a dejar tácito— sirve, por supuesto, a la exaltación de Jesús y, por extensión, a la autocomplacencia cristiana, presentando como historia lo que no es sino *wishful thinking* y haciendo pervivir funestos prejuicios.¹⁸⁹

La utilidad ideológica de tales ficciones explica que, a pesar de su inverosimilitud intrínseca y de su falta de fundamento, gocen de tanto éxito y persistencia. De hecho, el desenmascaramiento de esas ficciones es en realidad inútil: cuando desaparecen de las páginas de unos autores, reaparecen en las de otros, o vuelven a manifestarse en las de los mismos con otra apariencia (generalmente más amable y sutil): los avatares de la «escatología realizada» o del «Jesús revolucionario del judaísmo» son ejemplos conspicuos. Los mitos ideológicos son inmunes a la argumentación, pues no es de ésta de la que nacen. Recordando las palabras del estudioso judío Samuel Sandmel, uno se ve obligado a concluir con pesar que con quienes se obstinan en mantener los prejuicios la discusión académica resulta imposible.

c) *Estrategias de inmunización III: la (pseudo)historiografía al uso y su agenda ideológica*

Un tercer fenómeno sorprendente en lo relativo al estudio del Jesús histórico es la propia existencia de la periodización trifásica. En efecto, el hecho de que un paradigma historiográfico sea casi universalmente mantenido a pesar de carecer a tal punto de fundamento está pidiendo a gritos una explicación.

Dado que, *ceteris paribus*, ha de preferirse siempre la explicación más sencilla, debemos considerar ante todo la que elucida la periodización trifásica como el resultado de meros errores de apreciación, acontecidos en un intento legítimo de comprensión. Podría argüirse, por ejemplo, que una lectura apresurada de Schweitzer habría inducido a juzgar innecesario el estudio de la literatura alemana de los siglos XVIII y XIX; que James Robinson habría acuñado la noción de «New Quest» restringiéndola a la teología alemana postbultmannia-

189. La inflación de un sujeto suele implicar (y ser justificada mediante) la infravaloración y caricaturización de otros, tanto más cuanto que estos son (percibidos como) adversarios del sujeto exaltado; sobre esto, me permito remitir al análisis del mecanismo victimario en F. BERMEJO, *La escisión imposible. Lectura del gnosticismo valentiniano*, Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1998, pp. 44-62, esp. pp. 48ss. No es casual que el antijudaísmo impregne toda la historia cristiana, pudiendo considerarse intrínseco al desarrollo de ésta: «Christology and anti-Judaism were both exegetical traditions in early Christianity —or rather, two sides of the same exegetical tradition» (R.R. RUETHER, *Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism*, Eugene: Wipf and Stock, 1997, p. 64; ed. orig. 1974). Las tesis de Ruether han sido retomadas por M.S. TAYLOR, *Anti-Judaism & Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Leiden: Brill, 1995.

na porque era este campo con el que estaba familiarizado, y por ello habría descuidado el resto de la producción intelectual de la primera mitad del siglo xx; que la influencia de Robinson habría llevado a sucesivos estudiosos a descuidar igualmente la existencia de obras no procedentes de las plumas de protestantes alemanes entre 1950 y 1980; que Tom Wright habría acuñado la expresión «Third Quest» creyendo detectar un nuevo clima, y que por simple inercia otros muchos la habrían aceptado. Así, simples inadvertencias y errores bastarían para explicar la historiografía imperante.

Esta respuesta es comprensible y hasta cierto punto tranquilizadora. Comprensible, pues la incuria y la repetición de errores son frecuentes en la academia, donde las necesidades del *curriculum* impiden a menudo detenerse a revisar lo publicado por otros, no digamos ya a pensar. Hasta cierto punto tranquilizadora, pues —aun si, ante tanto error, el escepticismo respecto al rigor académico corre el riesgo de verse incrementado— permite deducir que, si una teoría ha nacido de inadvertencias, será desechada apenas mostrada su inconsistencia, y el amor por la verdad que mueve a los estudiosos prevalecerá.

La explicación expuesta resulta, empero, difícil de creer. Desde luego, es admisible que algunos autores hayan ignorado ciertos datos, pero cuesta aceptar que durante décadas lo hayan hecho tal número de estudiosos cuya competencia y erudición es indudable. Lo que hay que explicar es no tanto la génesis de la periodización trifásica, cuanto su amplia aceptación como paradigma historiográfico. Así, por ejemplo, al igual que nadie puede pretender seriamente que las muchas semejanzas entre el Bautista y Jesús pasen inadvertidas para exegetas de la talla de Meier o Dunn, resulta contraintuitivo que alguien que haya leído a Schweitzer pueda concluir que autores como Reimarus, Strauss o Weiss están *tout court* «superados», o que personas con una mínima vocación historiográfica hayan podido pasar por alto la investigación sobre Jesús realizada en la primera mitad del siglo xx, o la efectuada a partir de 1950 fuera de Alemania. Así pues, el recurso *in bonam partem* a la ignorancia o el error de apreciación no constituye una explicación suficientemente plausible del éxito de una periodización a tal punto errónea.

Esta conclusión no nos precipita, empero, en un *impasse*, pues cabe contar con la presencia, tras el paradigma imperante, de una agenda ideológica. A favor de esta hipótesis cabe aducir, de entrada, varios indicios. El primero surge del examen de otros fenómenos de la *Leben-Jesu-Forschung* que sirven a propósitos teológicos. El segundo es el carácter de las obras que —como comprobamos—¹⁹⁰ son descartadas o infravaloradas en la periodización trifásica: provenientes de autores deístas (Reimarus), excristianos (Strauss, Loisy), agnósticos o ateos (Guignebert, Brandon), judíos (Klausner, Vermes), o cristia-

190. Cf. BERMEJO, «Historiografía», 355-382.

nos con una visión histórico-crítica (Weiss), esas obras son decididamente incómodas para la visión tradicional. El tercer indicio es la identidad de los autores y propagadores de la periodización, que son mayoritariamente —si no en su totalidad— creyentes; la categoría «New Quest» fue excogitada por el protestante J. Robinson, la etiqueta «Third Quest» fue acuñada por el canónigo anglicano (ahora obispo) N.T. Wright, y hoy en día quienes suelen suscribir el modelo de las supuestas «tres búsquedas» son exegetas cristianos.¹⁹¹ A la luz de estos datos, no resulta descabellado conjeturar que también la historiografía al uso pueda estar sirviendo a una agenda teológica. Pero esto es, por ahora, una simple hipótesis que es menester poner a prueba. Así pues, examinemos uno por uno los enunciados que integran el paradigma historiográfico dominante:

1) El postulado de una indiferenciación global en la investigación de los siglos XVIII y XIX y de su carácter obsoleto es útil como coartada para no afrontar sus resultados más convincentes. Ante todo, sirve para deshacerse de Reimarus y de Strauss, cuya obra contradice sin ambages la visión tradicional. Con respecto a J. Weiss, aunque fue un protestante sincero, sus análisis de la escatología causaron una gran conmoción en su momento y no han dejado de ser una piedra de tropiezo para la exégesis confesional y la teología, que desde entonces han intentando neutralizarlos pergeñando para ello diversos expedientes.¹⁹² La construcción de la categoría «Old Quest», al negar la vigencia de esas obras, sirve para relegarlas al baúl de los recuerdos y prescindir de ellas en el examen del Jesús histórico.¹⁹³

2) El postulado de la existencia de una fase de escepticismo o «No Quest» en la primera mitad del siglo XX presenta también ventajas apologéticas, pues permite ahorrarse afrontar el examen de un período en el que mucho de lo acontecido resulta molesto para la visión tradicional, y ello en varios sentidos. Por un lado, una parte de la exégesis confesional de la época (G. Kittel, J. Lei-

191. Obsérvese que, a menudo, los historiógrafos son los mismos que participan en la empresa de reescribir al Jesús histórico.

192. En su prólogo a la edición de 1964 de la obra de Weiss, R. Bultmann escribió estas reveladoras palabras: «Damals ging ein Erschrecken durch die theologische Welt, und ich entsinne mich noch, wie Julius Kaftan im Kolleg über Dogmatik sagte: "Ist das Reich Gottes eine eschatologische Grösse, so ist es ein für die Dogmatik unbrauchbarer Begriff"» (*Predigt*, «Geleitwort», p. V), refiriéndose a renglón seguido a los «zahlreiche Gegenschriften und Abbiegungsversuche» que suscitó la obra. De hecho, el propio Weiss fue consciente de las implicaciones de su visión, que él mismo intentó amortiguar de modo nada convincente; tras reconocer que Jesús esperó a lo sumo en el plano de una generación el cumplimiento de sus expectativas (104), prosigue: «Nur ein ganz verknöcherter Dogmatismus kann sich an dem "Irrtum" Jesu stossen...» (105).

193. Por supuesto, así se prescinde asimismo de las obras de la época que respaldan la visión tradicional. Esto, empero, no supone una pérdida apreciable, pues hoy no es posible pretender utilizar críticamente esa obra apologética.

poldt, W. Grundmann, E. Hirsch...) se comprometió con posturas próximas al nazismo,¹⁹⁴ llegando algunos, en la línea de P. de Lagarde y H.S. Chamberlain, a la aberración de presentar a Jesús como no judío.¹⁹⁵ Por otro lado, en el mismo período una parte de la investigación realizada arroja resultados que no corroboran la imagen confesional; esto es perceptible, p. ej., en la obra de A. Loisy —principal blanco del juramento antimodernista que todo sacerdote católico debió pronunciar entre 1910 y 1967— y Ch. Guignebert —historiador al margen de toda confesión que escribió con un espíritu nítidamente desmitificador—; problemas similares presenta la investigación judía (como la de Montefiore o Klausner).¹⁹⁶ Juzgar la primera mitad del siglo xx como un período irrelevante comporta la *damnatio memoriae* de estos autores.

3) El uso de la categoría «New Quest» resulta un expediente utilísimo para la concepción tradicional. En primer lugar, la limitación de la investigación relevante entre 1950 y 1980 a los bultmannianos sirve, de nuevo, para condenar al ostracismo a todos aquellos estudiosos —tanto judíos (Winter, Flusser, Schoeps, Cohn, Ben-Chorin, el primer Vermes...) ¹⁹⁷ como independientes (p. ej. S.G.F. Brandon)—cuyos resultados no son compatibles con la visión mayoritaria. En segundo lugar, presenta también un interés positivo que no se limita

194. Se ha conjeturado que el diseño de una época de «No Quest» se debe al intento de silenciar las conexiones nazis de la exégesis: «It is clear from the history of the Quest that there is, strictly speaking, no such thing as a period of No Quest [...] Labelling this period that of “No Quest” is at best misleading, and at worst a sinister abdication of moral responsibility» (MARSH, «Quests of the Historical Jesus», 414). Esto podría valer para explicar el silenciamiento de las obras de Hirsch, Kittel o Grundmann, pero no el de la de Bultmann ni —obviamente— la de Klausner, obras que Marsh mismo menciona.

195. «Wenn also die galiläische Herkunft Jesu unbezweifelbar ist, so folgt auf Grund der eben angestellten Erörterung daraus, dass er mit grösster Wahrscheinlichkeit kein Jude gewesen ist» (W. GRUNDMANN, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig: G. Wigand, 1940, p. 175). También el título de la conferencia de Grundmann, *Die Entjudung des religiösen Lebens als Aufgabe deutscher Theologie und Kirche* (Weimar, 1939), de la que se editaron 6.000 ejemplares, es elocuente. Sobre el antisemitismo y el apoyo al III Reich de varios eruditos biblistas, cf. R.P. ERICKSEN, *Theologians under Hitler: Gerhard Kittel, Paul Althaus and Emanuel Hirsch*, New Haven: Yale University Press, 1985; P.M. HEAD, «The Nazi Quest for an Aryan Jesus», *Journal for the Study of the Historical Jesus* 2, 1 (2004) 55-89.

196. Estas obras «ne pouvaient évidemment satisfaire en tout à la théologie catholique ou chrétienne sur des points où la foi est engagée [...] Cette nouvelle façon de présenter Jésus et son évangile avait souvent pour corollaire la mise en évidence des différences entre Jésus d'un côté, Paul et l'Église de l'autre» (P.-M. BOGAERT, «L'identité juive de Jésus: une question d'actualité», *Revue théologique de Louvain* 33 [2002] 351-370, p. 362).

197. Winter y Cohn cuestionaron la credibilidad de los relatos evangélicos de la Pasión. Ben-Chorin, Klausner y Vermes comprenden a Jesús en su marco judío y evidencian la distancia entre Jesús y la religión cristiana. En relación a Klausner es de notar, no obstante, que su ideología sionista le hizo incurrir en algunos juicios de valor distorsionadores; cf. H. MOXNES, «Jesus the Jew: Dilemmas of Interpretation», en I. DUNDERBERG – Chr. TUCKETT – K. SYREENI (eds.), *Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity. Essays in Honour of Heikki Räsänen*, Leiden: Brill, 2002, pp. 83-103, esp. pp. 90-91.

a la omisión de datos relevantes: tras haber postulado que una obsoleta «Old Quest» fue seguida de una «No Quest», la periodización al uso establece prácticamente el inicio de la investigación atendible sobre el Jesús histórico en el discipulado de Bultmann (una exégesis cuyo enfoque estaba en consonancia con la idea cristiana tradicional), tendiendo así a ocultar el hecho de que esa investigación debe tanto su inicio como su consolidación a autores ajenos al cristianismo.

4) La identificación de la investigación desde 1980 bajo la etiqueta «Third Quest», así como el establecimiento de una distinción nítida entre ésta y la «New Quest» presentan también considerable utilidad. Por una parte, habida cuenta de que la obra de los discípulos de Bultmann adolece de una grave deshistorización y está determinada por nítidos intereses teológicos, la diferenciación entre una fase presuntamente superada y la investigación contemporánea sirve a esta última para dotarse de antemano de un aura de independencia y respetabilidad científica —«nosotros no hacemos teología, sino historia»¹⁹⁸— y situarse en un ámbito sustraído a toda sospecha de ideología. Por otra parte, el postulado de una diferenciación neta sirve para ocultar el hecho de que lo que se hace pasar por rasgo específico de los postbultmannianos (la imagen de un Jesús que, cual *hápx* ontoaxiológico, se eleva sobre un judaísmo deficiente) no es patrimonio exclusivo de ellos, sino ingrediente esencial de toda exégesis cristiana.

5) El postulado según el cual en la investigación sobre Jesús no sólo ha habido sustancial progreso, sino que éste acontece genuinamente en la actualidad, es también interesado. Al restringir la atención al ámbito contemporáneo (lo efectuado en los siglos XVIII y XIX estaría superado, la primera mitad del siglo XX no contaría, y lo hecho desde 1950 a 1980 adolecería de limitaciones), el postulado impide percibir relaciones entre épocas y reconstrucciones. Por ejemplo, afirmar que el reconocimiento de la judeidad de Jesús es una característica definitoria y novedosa de la investigación hodierna soslaya el hecho de que esa judeidad fue reconocida por todos los estudiosos que desde el siglo XVIII mantuvieron la visión crítica,¹⁹⁹ mientras que fue puesta en sordina

198. «Theological agenda do not in current mainstream scholarship dictate the goals, pre-suppositions, or methods of Jesus research» (C.A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden: Brill, 1995, p. 46). Sobre el carácter erróneo de este juicio —y de otros semejantes—, cf. BERMEJO, «Historiografía», 383-385.

199. Esto hace irrisorios los juicios de ciertos autores que reprochan de modo indiscriminado a la investigación realizada la cancelación de los aspectos característicamente judíos de Jesús; un ejemplo reciente es el de J.G.D. DUNN, *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005, pp. 58ss. Con esta metonimia ilegítima y otros parallogismos, el autor —que retoma ciertas posiciones de M. Kähler (ibíd., 32ss)— pretende que la totalidad de la investigación sobre el Jesús histórico ha sido deficiente y ha de ser recomenzada, llevando así al límite el absurdo de la reflexión pseudohistoriográfica contemporánea.

por quienes han compartido la visión-leyenda.²⁰⁰ Dicho de otro modo: al implicar que la construcción de una imagen verosímil de Jesús se juega en el presente, el postulado del progreso sirve para desviar la atención de los logros de la investigación pretérita que son incompatibles con la visión tradicional, así como para evitar percibir la existencia de dos visiones en constante pugna, eludiéndose así la naturaleza conflictiva de la *Leben- Jesu-Forschung*.

6) El postulado según el cual no es posible emitir aún un juicio acerca de la investigación realizada —en virtud de la consideración de que hay una multiplicidad de imágenes de Jesús— sirve asimismo a los intereses de la visión tradicional, en la medida en que, de nuevo, permite evitar confrontarse con resultados incómodos y con sus corolarios. Las obras contemporáneas que asumen la visión crítica (p. ej. Sanders), no siendo ya susceptibles de ser silenciadas, quedan anegadas en la llamada «Third Quest», como si todas las reconstrucciones actuales gozasen del mismo derecho a existir;²⁰¹ en esta ceremonia de la confusión donde todo vale, las obras genuinamente críticas son mezcladas y confundidas con una larga lista de obras tan inverosímiles como prescindibles.²⁰² Resulta comprensible el interés de los «historiografos» de la *Leben-*

200. Que aún hoy haya que repetir que Jesús fue judío como si fuera un hallazgo evidencia el grado de mistificación existente. La única razón para repetir una y otra vez lo que al menos desde Reimarus es evidente para cualquier sujeto reflexivo es que la exégesis mayoritaria no puede aceptar cabalmente a un Jesús judío: «Nous nous habituons peu à peu à retrouver la judaïté de l'homme de Nazareth, à apprivoiser en quelque sorte l'idée qu'historiquement, il est plus correct de voir en Jésus un juif réformateur du judaïsme qu'un archétype de chrétien» (MARGUERAT, «La "troisième quête"», 408). La resistencia se traiciona sin cesar en el lenguaje usado aun por los especialistas: «peu à peu» (¿hasta cuándo?); «en quelque sorte» (¿hay algún modo en que no?), «plus correct» (¿hay algún sentido en que es correcto ver al Jesús histórico como un arquetipo de cristiano...?).

201. Obsérvese que la categoría «Third Quest» funciona como imagen especular de la «Old Quest»: ambas categorías abrigan en su seno las obras más dispares, pero mientras que en la «Old Quest» todo es declarado indiscriminadamente obsoleto, en la «Third Quest» todo es declarado válido. Está bien que el sol brille tanto para los justos como para los injustos, pero cuando se trata de decidir sobre pretensiones de verdad ¿no debería su luz servir para iluminar sólo a quien aduzca razones sólidas?

202. Como, por ejemplo, las obras sobre Jesús de M. Borg, B. Mack, E. Schüssler-Fiorenza o J.D. Crossan. En particular, la obra de este último es citada a menudo como comparable a la de Meier, Sanders o Theissen: «una de las imágenes más sugerentes y novedosas de la investigación reciente» (S. GUIJARRO, «La investigación sobre el Jesús histórico», *Didaskalia* 32 [2002] 3-30, p. 17); una de «las tres obras clave sobre Jesús» (R. AGUIRRE, «Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann», *Estudios Bíblicos* 54 [1996] 433-463, p. 447). Y ello, a pesar de sus numerosos defectos metodológicos, entre los que cabe señalar el uso incoherente del criterio de atestación múltiple, la desvalorización de Mc, la valoración del estrato supuestamente más antiguo de Q —expurgado de toda categoría apocalíptica—, así como la confianza desmedida en apócrifos como el *Evangelio de Tomás* y el hipotético «Evangelio de la cruz». En realidad, y como han señalado varios críticos, la reconstrucción de Jesús de Crossan —en la que se produce la evanescencia de la dimensión escatológica a favor de los aspectos sapienciales, el distanciamiento del mensaje de Jesús con respecto al del Bautista, la conversión

Jesu-Forschung por convencer(se) de que es pronto para hacer un balance cuando se barrunta que éste no será del agrado de muchos (inclusive de quienes afirman que es pronto para hacer un balance). Lo que se presenta con la apariencia de prudencia científica no es, cabe temer, sino simple aprensión. En realidad, el postulado según el cual en la actualidad no es posible un juicio sobre la investigación es él mismo un (erróneo) juicio de valor.

Lo que es más, las sugerencias relativas a que es imposible emitir un juicio porque hay muchas reconstrucciones resultan extrañas. Allí donde sí es posible discernir entre reconstrucciones más o menos verosímiles, el enfático postulado de un omnipresente subjetivismo acaba siendo, paradójicamente, un aliado del dogmatismo. En efecto, cuando se sostiene que el Jesús histórico no es sino el fruto de interpretaciones subjetivas, el trasfondo implícito —al que se pretende persuadir al observador a volver— es la imagen bimilenaria del Cristo eclesiásticamente diseñada.

En suma, si en relación al paradigma contemporáneo de las «tres búsquedas» preguntamos *cui prodest?*, la respuesta es clara: el beneficiario sistemático de sus aseveraciones es la visión cristiana tradicional. Que todos y cada uno de los postulados que integran la periodización tripartita presenten —y de manera coherente— ventajas apologéticas para esa visión resulta significativo, y no parece poder descartarse como algo casual. Esto confirma las sospechas de que el modelo historiográfico al uso no es el producto de una genuina reflexión científica sino una sesgada construcción criptoteológica.²⁰³

de Jesús en cínico, la defensa del presunto igualitarismo del galileo, etc.— es casi por completo inverosímil. Si un exegeta independiente hubiera cometido la mitad de los errores metodológicos y materiales de Crossan, habría sido vapuleado, pero el valor de su visión para determinados intereses es claro: aunque Crossan hace afirmaciones un tanto insolentes (p. ej. sobre el cadáver de Jesús, aunque en esto repite ya juicios añejos), es un autor que desjudaiza y desescatologiza a Jesús —lo que para la exégesis mayoritaria es siempre, quiérase o no reconocer, un alivio—, mantiene a Jesús en el candelero mediante esa nueva fórmula de *aggiornamento* que es la interdisciplinarietà y renueva la atractiva imagen de Jesús como provocador héroe contracultural. En suma, este autor apuntala, a su manera, el mito de Jesús como un maestro de sabiduría intemporal y, por ende, relevante para el presente, y abre a la exégesis nuevas vías de reciclaje. Esto explica el aprecio y simpatía que sienten por su obra tantos estudiosos sedicentemente progresistas.

203. En otro lugar he mostrado el carácter criptoteológico de ciertas obras que se presentan con la apariencia de fenomenología de la religión; cf. F. BERMEJO, «La relevancia de las soteriologías gnósticas y maniquea para una crítica de la pseudociencia de la religión», en J.J. FERNÁNDEZ SANGRADOR – S. GUIJARRO OPORTO (coords.): *Plenitudo Temporis. Miscelánea Homenaje al Prof. Ramón Trevijano Etcheverría*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2002, pp. 333-346. Los análisis efectuados no implican, obviamente, que la independencia con respecto a una posición de fe sea *eo ipso* garantía de imparcialidad, en especial allí donde *a priori* se adopta una postura hostil frente al cristianismo, como es el caso de P. Hollenbach: «We must do quest for the historical Jesus in order to overthrow, not simply correct the “mistake called Christianity”» («The Historical Jesus Question in North America Today», en *Biblical Theology Bulletin* 19 [1989] 11-22, p. 20).

De este modo, se hace posible entender la lógica subyacente tras la difusión de un paradigma historiográfico carente de fundamento. La peligrosidad de la visión crítica sobre Jesús y de sus corolarios para la visión tradicional es de tal alcance, que no ha bastado con seguir dos estrategias opuestas —desmarcarse de esa investigación u ocuparse de ella de modo sincretista— para intentar neutralizarla; ha sido necesario construir un discurso de segundo orden y reescribir la historia con el objeto de desactivar sus virtualidades explosivas. Este discurso historiográfico resulta tanto más útil cuanto que se presenta en un ámbito en principio neutral, y por consiguiente poco sospechoso de albergar sesgados intereses. Si ha podido surgir²⁰⁴ y perpetuarse con tal éxito una historiografía tan arbitraria no es debido a meros errores de apreciación, sino a que presenta una singular utilidad ideológica para la exégesis mayoritaria: dada la consonancia de los postulados de la periodización trifásica con diversas ilusiones de la visión tradicional, muchos estudiosos se han adherido automáticamente a ellos, sin molestarse en examinar su validez.

Cabe nombrar, por último, otro factor al que sirve el paradigma trifásico, y que se halla en relación inextricable con su función ideológica: su interés socioeconómico. Es un hecho que el mercadeo religioso del Templo de Jerusalén resulta ínfimo comparado con el negocio generado por la religión cristiana a escala planetaria. De este mercado, la industria de la exégesis —con su red de instituciones y publicaciones— representa no sólo una parte,²⁰⁵ sino su fun-

204. Aunque sobre el porqué de esta génesis sólo pueden hacerse cábalas inverificables, aventuraré una conjetura. En *Paul and Palestinian Judaism* (1977, esp. pp. 33-59), y en la senda de G.F. Moore, Ed Sanders denunció el sesgo cristiano («Christian bias») de la exégesis neotestamentaria, la cual se refería de manera caricaturesca al judaísmo como una religión deficiente que sirve como contraste para sostener la superioridad de Jesús y, por extensión, del cristianismo (44, 57), y ello en la obra de Bousset, Billerbeck, Bultmann y otros muchos. En realidad, Sanders denunció que esta idea, basada en «a massive perversion and misunderstanding of the material» (59), no es mantenida sólo en casos aislados, sino de modo generalizado «to the present day» (35ss., 53-54). En *Jesus and Judaism* (1985), insistió en que tanto la presentación del judaísmo como de Jesús en las obras de los exegetas confesionales (desde Bousset hasta Käsemann) está dictada por presupuestos teológicos y apenas tiene que ver con descripción histórica (p. ej. pp. 25, 27, 30, 37, 39-40, 56), y afirmó que el núcleo de la visión tradicional (la idea de una superioridad de Jesús con respecto al judaísmo) es un mero cuento de hadas («a fairy tale»: 24), sostenible sólo a costa de la caricatura, cuando no de la mala fe. Si a esto se añade que Sanders argumentó explícitamente contra la «uniqueness» de Jesús, y que su reconstrucción es apenas relevante para la fe cristiana (327), se hace patente hasta qué punto su obra deja en evidencia las debilidades de la exégesis mayoritaria. A mi juicio, el concepto de una «Third Quest» (usado por Wright en 1988, en NEILL – WRIGHT, *Interpretation*, 363, 379ss, poco después de aparecido *Jesus and Judaism*) puede haber nacido inconscientemente para neutralizar el potencial crítico de la obra de Sanders (que se desmarcaba de la exégesis al uso y planteaba cuestiones incómodas), al subsumir a este autor junto con otros muchos en una presunta corriente unitaria.

205. «Jesus —and even scholarly Jesus Research— is clearly big business» (MARSH, «Quests of the Historical Jesus», 422); «The marketability of Jesus takes him to the heart of capitalist culture, where he becomes a popular consumer product» (ibíd., 423).

damento y garantía: Jesús es el fulcro y producto estrella de una vastísima empresa. Como es obvio, todo producto necesita un constante *marketing*, y éste no es una excepción. Pues bien, el paradigma trifásico contribuye en modo no desdeñable a esta labor de *marketing*. El diseño de la categoría «Third Quest», con el postulado de que la investigación realizada no es aún suficiente y de que es en el presente —y el futuro— donde se juega la comprensión del objeto de estudio,²⁰⁶ da pábulo al afán de novedades y acrecienta el interés del gran público en la figura de Jesús (que exegetas y teólogos acaban siempre presentando como figura perpetuamente elusiva e insondable enigma),²⁰⁷ contribuyendo a que la industria editorial siga sacando provecho de la figura de un judío muerto hace casi dos milenios; dado que —se dice— las obras antiguas están superadas, es necesario adquirir las recientes, que son las que en todo caso podrían aportar luz. La etiqueta de una «Third Quest» sobre Jesús actúa, pues, como eficaz reclamo propagandístico para crear expectación entre los potenciales consumidores, manteniendo abierto un proliferante mercado de obras tanto más atrayentes cuanto que los descubrimientos que insinúan a sus lectores vienen avalados ahora con el prestigio de las ciencias humanas y la interdisciplinarietà (el producto se vende mejor cuando se renueva el envase). Así las cosas, no es de extrañar el éxito del reciente *boom* editorial del Jesús histórico, en el que abundan los *best sellers* y que no cesa de generar sustanciosos dividendos.

IV. REFLEXIONES CONCLUSIVAS: EL PREVISIBLE FUTURO DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO

Cuando se aspira a la verdad —o, al menos, a la verosimilitud—, uno ha de ser cuidadoso en extremo y suspender el juicio cuantas veces sea preciso, máxime cuando lo que está en juego es algo derivable de fuentes problemáticas. Pero donde es posible pisar terreno firme, precisamente el genuino respeto por la verdad exige emitir un dictamen: no hacerlo entraña una claudicación tras la que cabe sospechar oscuros intereses. Pues bien, aunque la historiografía imperante crea la impresión de que es pronto para hacer un balance sobre Jesús, nada más lejos de la realidad: dos siglos y medio de investigación han bastado para averiguar todo lo esencial, que ya ha sido dicho; en lo que respecta a la *Hauptsache*, mientras no haya nuevas fuentes disponibles para reabrirlo, el caso de Jesús está

206. «Le travail des historiens ne fait sans doute que commencer» (ALETI, «Exégète et théologien», 427).

207. Cf. textos citados en «Historiografía», 354, n. 16. Esto —que sirve como conveniente prólogo a la aceptación de la apoteosis y el Misterio— resulta comprensible en un púlpito o un libro de teología; el hecho de que se encuentre en artículos y libros sobre el Jesús histórico es la mejor demostración de que sus autores no hacen historia.

cerrado.²⁰⁸ La reconstrucción más rigurosa —no por minoritaria menos verosímil— ha sido reiterada desde el siglo XVIII hasta la actualidad, habiendo elucidado a Jesús como un predicador escatológico judío suficientemente inteligible.

Ahora bien, esa reconstrucción constituye, en diversos sentidos, una aporía para la exégesis mayoritaria. Ello ha propiciado el predominio de otra muy diferente, la cual, en sus múltiples variaciones, conserva como denominador común la idea de un Jesús *hápax* que subvierte la religión y costumbres de su tiempo abriendo un nuevo horizonte espiritual (del que se reclaman herederas las formas históricamente exitosas de cristianismo).²⁰⁹ Así puede entenderse por qué, tras siglos de búsqueda, no se ha obtenido un consenso universal sobre el Jesús histórico, y por qué jamás se llegará a él: la razón no es —como se suele decir— que quede mucho por investigar, o que no exista una visión más fiable que otras, o que el personaje sea tan extraordinario que resulta inexaurible, sino que la imagen más verosímil de Jesús es inasumible para la inmensa mayoría de exegetas. La naturaleza de la investigación sobre el Jesús histórico es, por tanto, claramente conflictiva.

La percepción de ese conflicto —y la de que éste es al menos columbrado en el mundo de la exégesis— puede dar cuenta del movimiento teórico que anima la *Leben-Jesu-Forschung*. Tanto es así, que a la luz del conflicto ha sido posible no sólo entender varios curiosos fenómenos —la resistencia a la propia búsqueda en ciertos ámbitos, la contumacia de numerosos tratamientos implausibles del Jesús histórico, la génesis y difusión de una historiografía sin fundamento—, sino dar de ellos una explicación unitaria:²¹⁰ todos son inteligibles como reacciones defensivas de la exégesis mayoritaria, destinadas a neutralizar las virtualidades deconstructivas de la visión crítica.²¹¹ Lo que es igualmente

208. Esto no significa que se sepa todo sobre Jesús: hay zonas considerables de penumbra, que impiden la definición de una figura completamente nítida. Tampoco significa que no se deba investigar, ni que todo lo escrito sobre Jesús desde mediados del s. XX sea superfluo, pues sin duda obras como las de Sanders o Meier aclaran mejor y con más minuciosidad ciertos aspectos. Lo que significa es que, dadas las fuentes, los aspectos esenciales que es posible conocer están elucidados.

209. Dado que hoy la idea del Jesús que revoluciona el judaísmo apenas puede mantenerse, un difundido avatar contemporáneo del mito cristiano central es la presentación de Jesús como un subversivo modelo contracultural. En esto coinciden incluso posturas en apariencia tan dispares como las de Crossan y L.T. Johnson (cf. *Real Jesus*, 166, 177).

210. Obsérvese que la línea Kähler – Johnson sólo en apariencia es opuesta a la de los exegetas que participan en la búsqueda; en realidad, todos están embarcados en el fondo en el mismo proyecto: el de afrontar el reto de la visión crítica sin renunciar al Cristo tradicional. La sintonía de estas estrategias es visible en el hecho de que todas: 1) se mantienen a costa del silenciamiento y/o la distorsión de datos; 2) enaltecen a Jesús sobre el judaísmo; 3) enfatizan la distinción entre el Jesús «real» y el Jesús «histórico», y por tanto en última instancia relativizan el valor de la investigación.

211. «A significant function of scholarship has been to ward off anything too uncomfortable» (M. CASEY, *From Jewish Prophet to Gentile God. The Origins and Development of New Testament Christology*, Cambridge: James Clarke & Co., 1991, p. 171).

significativo, el análisis ha demostrado que todas estas estrategias de inmunización adolecen de inconsistencia.

Se entiende también así la insistente y paradójica recurrencia con que en tantos ámbitos —desde M. Kähler hasta los actuales historiógrafos—²¹² se enuncia la imposibilidad de obtener suficiente neutralidad: allí donde se vislumbra que los resultados obtenidos evidencian que la habitual imagen teológica de Jesús nace de una visión parcial e interesada, se cortocircuita la extracción de los corolarios teóricos y prácticos haciendo que el subjetivismo salpique a todo el mundo: no existiría —se dice— una exégesis independiente, pues sus conclusiones nacen igualmente de prejuicios... Con esta vuelta de tuerca —y con el pretexto de la universalización de la hermenéutica de la sospecha—, que uno sea parcial no importa: el otro —al parecer inevitablemente— también lo es. La falacia del *tu quoque* se impone así, y *a priori*.

Este asunto es muy grave, pues imposibilita que el observador reflexivo que no rechaza de antemano las pretensiones cristianas llegue a tomarlas en serio. Si la condición híbrida de las Escrituras y la reconstrucción histórica más plausible de Jesús pueden suscitar su escepticismo, la percepción del cúmulo de paralogismos en que incurre la exégesis mayoritaria al tratar de lo que es presentado como fundamento de su fe sólo servirá para acabar con el margen de crédito que su conciencia intelectual está dispuesta a otorgar. Si el que no es fiel en lo poco no puede serlo en lo mucho, ese observador no podrá depositar confianza en quienes, pretendiéndose custodios de la Verdad, conculcan humildes pero tangibles verdades. Esto les sucedió ya a Reimarus, a Strauss y a muchos otros. A todo pensador cristiano que se tome en serio su concepción del mundo y que de veras quiera dar razón de su esperanza, esto debería dar qué pensar.

Entender lo sucedido en la investigación permite, además, anticipar *grosso modo* lo que es previsible suceda en el futuro. Pues bien, las perspectivas no son halagüeñas. Cuando se constata que desde el siglo XVIII muchos resultados plausibles han sido una y otra vez silenciados, negados o tergiversados por la exégesis mayoritaria con todos los medios a su alcance, no hay razón para pensar que la situación vaya a cambiar.²¹³ La colusión de intereses ideológicos y socioeconómicos²¹⁴ es

212. Cf., p. ej., KÄHLER, *Der sogennante*, 28 («Der ausmalende Biograph Jesu ist immer irgendwie Dogmatiker im verdächtigen Sinne des Wortes...») y 30; HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest?», 189-190.

213. Cada año aparecen docenas de libros cuyos autores —a menudo exhibiendo doctorados en Sagrada Escritura o teología— se las ingenian para omitir o negar muchos resultados suficientemente seguros. Su actividad es suplementada por una inagotable literatura para consumo de masas, sobre cuya falta del más mínimo rigor huelgan comentarios.

214. Estos intereses comprenden lo que algunos sociólogos han llamado «compensadores» y «recompensas», es decir, beneficios tanto espirituales como materiales —para el conjunto de adherentes de una religión y para sus jerarquías y especialistas (para estos en forma de privilegios, honor, poder y control social)—; cf. R. STARK – W.S. BAINBRIDGE, *A Theory of Religion*, New Jersey: Rutgers University Press, 1996 (ed. orig. 1987), pp. 27-46, 97-104.

demasiado potente como para ser contrarrestada con argumentos. De hecho, el grupo dedicado precisamente a la legitimación de tales intereses, la *intelligentsia* confesional —sea católica o protestante, conservadora o progresista—, a pesar de todas sus diferencias internas funciona en este aspecto esencial de modo orgánico. Los historiógrafos afirman que la investigación es un *totum revolutum* sin resultados seguros, lo que sirve de coartada a los exegetas para combinar los datos a voluntad y ofrecer visiones sincréticas de Jesús. A su vez, este sincretismo proporciona la coartada a sus colegas dedicados a la cristología y la eclesiología —y, por extensión, a la teología fundamental— para lograr fácilmente la apariencia de respetabilidad intelectual; en efecto, para ello ya no se necesita la ardua labor de afrontar la visión crítica,²¹⁵ pues basta con que uno eche mano de las ideas que encajan mejor con su precomprensión teológica; por inconsistente que sea, el resultado poseerá una sofisticada apariencia. En tal contexto, la homilética puede seguir impertérrita su curso cotidiano, utilizando la imagen de un héroe subyugante como venero de emociones.²¹⁶

El funcionamiento de este engranaje es facilitado por el hecho de que la mencionada *intelligentsia* suele incurrir en lo que algunos sociólogos han denominado «el error de los soliloquios en grupo»: en vez de buscar la confrontación real, se dirige —habitualmente tras condenar al ostracismo a quien mantiene posiciones diversas—²¹⁷ a quienes comparten su mismo discurso, lo cual produce una constante retroalimentación de los prejuicios. Dado que el público destinatario, tanto especialistas como legos, comparte la misma visión del mundo, está dispuesto a dar por bueno cuanto confirma esa visión, por inverosímil que sea.²¹⁸ La reiteración a coro de los cuentos de hadas acaba

215. «Wo die Theologie es aber unternommen hat, wirklich vom historischen Jesus auszugehen und die religiöse Bedeutung, die er für uns haben kann, darzutun, ist sie weit davon entfernt, ein auch nur einigermaßen befriedigendes Resultat zu bieten» (SCHWEITZER, *Geschichte*, II, 520). «En mi opinión, la reflexión cristológica y eclesiológica no se ha confrontado aún con los resultados de estas nuevas investigaciones bíblicas» (R. AGUIRRE, «El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente», *Iglesia Viva* 210 [abril-junio 2002] 8). Puede aventurarse que, en caso de producirse, esta confrontación está destinada al fracaso: no pudiendo fundar sus pretensiones en Mt 16,18, los manuales de eclesiología pretenden referirse desde hace décadas al Jesús histórico, pero en realidad no dejan de usar imágenes sincréticas, en las que el Cristo de la fe acaba siempre reapareciendo.

216. Como ya vio Renan —esta vez lúcidamente— los mitos no están llamados a desaparecer: «Son culte se rajeunira sans cesse; sa légende provoquera des larmes sans fin; ses souffrances attendriront les meilleurs coeurs; tous les siècles proclameront qu'entre les fils des hommes, il n'en est pas né de plus grand que Jésus» (*Vie de Jésus*, 459).

217. El tratamiento displicente, caricaturesco o vilificador —cuando no el silenciamiento— que la exégesis mayoritaria ha solido deparar a la independiente (desde Reimarus a Brandon y más allá) es una constante —en continuidad con el otorgado a los oponentes en los escritos neotestamentarios y heresiológicos— que no puede explicarse sólo por discrepancias académicas.

218. Como ya señaló Ed Sanders (*Paul and Palestinian Judaism*, 54) con respecto a las caricaturas cristianas del judaísmo.

por producir una irresistible impresión de realidad que permite que esos cuentos sigan siendo digeridos en calidad de historia.

Es de esperar, pues, que la exégesis mayoritaria, al transitar las desbrozadas vías de siempre, siga evitando la confrontación con la visión crítica —y el conjunto de sus corolarios. Unos seguirán intentando mostrar la irrelevancia del Jesús histórico, argumentando que la dogmática y la teología cristianas han recurrido durante siglos al Cristo de la fe, sin ocuparse apenas de aquél.²¹⁹ Otros, en cambio, continuarán promoviendo la investigación histórica, al pretender que ésta contribuye a consolidar la fe, o que al menos no la impugna —aunque para ello necesiten seguir inmiscuyendo elementos míticos en sus reconstrucciones o dejando ciertos datos en la penumbra. Otros aún —o los mismos— utilizarán ficciones historiográficas para mantener en el candelero académico la figura de Jesús; al igual que en las últimas décadas el uso de la sociología, la antropología y la arqueología ha sido ofrecido como una relevante inflexión metodológica, es de esperar que antes o después se produzca un reciclaje (que se presentará, de nuevo, como un viraje decisivo).²²⁰ Es de esperar que, como ya vio Reimarus, los bonitos colores de las *Nebendinge* permitan seguir sustrayéndose a la *Hauptsache*, a saber, el hecho de que los resultados verosímiles de la búsqueda del Jesús histórico posibilitan una evaluación de las pretensiones de verdad de quienes reclaman a esa figura como referente vital, y precisamente en el sentido de una falsación de tales pretensiones.²²¹ Aun así, quien quiera seguir pagando el diezmo de la menta, el eneldo y el comino debería tener presente que nadie que pretenda ser amigo de la verdad puede dejar impunemente a un lado las cosas más graves.

Fernando BERMEJO RUBIO

Atenas, 3, portal I, 4º A

E – 15707 SANTIAGO DE COMPOSTELA (Coruña)

E-mail: fjlubr@yahoo.es

219. Schweitzer, que percibió el problema, propuso ya no conceder demasiada importancia al Jesús histórico y no construir una religión cristocéntrica, para no hacer del cristianismo un «esclavo de la Historia»: «Der Herr kann immer nur ein Element der Religion sein; nie aber darf er als Fundament ausgegeben werden» (*Geschichte*, II, 513).

220. Es posible, incluso, que la periodización trifásica acabe siendo desechada o revisada, dado que algunas voces se están elevando contra ella: «Our usual views of the “Quests” of the historical Jesus do not do justice to the actual history» (W.P. WEAVER, *The Historical Jesus in the Twentieth Century, 1900-1950*, Harrisburg: Trinity Press International, 1999, p. xi). Puede anticiparse ya, sin embargo, que no será ella la última ficción que en este ámbito se invente (cf. *supra*, n. 199).

221. Como concluye uno de los escasos exegetas que analizan las implicaciones de su investigación: «Orthodox Christology is difficult to reconcile with truth» (M. CASEY, *From Jewish Prophet to Gentile God*, 176; cf. pp. 162-178).

Summary

After having argued in a former article that the prevailing historiographical model of the «three quests for the historical Jesus» lacks empirical and logical foundations, this second part pursues the issue. It explains in what sense it is possible to speak about a consensus on the historical Jesus, identifying assured results and extracting the corollaries. An alternative understanding of the *Leben-Jesu-Forschung* is offered, according to which there are —just from the beginning of the research in the field— two basic different visions, of which the many images are only variations. In the light of this new paradigm, several phenomena of New Testament exegesis and theology —the resistance against the quest, the persistence of many unfounded ideas about the historical Jesus in mainstream scholarship and the great success of the «three Quests» model— are explained in a simple and unified way. The analysis throws light on the ideological (more specifically, theological) character of many supposedly scientific approaches to the historical Jesus, and makes an evaluation of the Christian claims for truth.