

*James D. G. Dunn*

# REDESCUBRIR A JESÚS DE NAZARET

LO QUE LA INVESTIGACIÓN  
SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO  
HA OLVIDADO



BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS MINOR

10

*Colección dirigida por*  
Santiago Guijarro Oporto

JAMES D. G. DUNN

**REDESCUBRIR  
A JESÚS DE NAZARET**

Lo que la investigación sobre  
el Jesús histórico ha olvidado

EDICIONES SÍGUEME  
SALAMANCA

2006

Cubierta diseñada por Christian Hugo Martin

Tradujo Francisco J Molina de la Torre sobre el original inglés *A New Perspective on Jesus What the Quest for the Historical Jesus Missed*

© James D G Dunn, 2005

Originalmente publicado en inglés con el título *A New Perspective on Jesus*, by Baker Academic, a division of Baker Publishing Group, Grand Rapids, Michigan, 49516, U S A

© Ediciones Sigueme S A U, 2006

C/ Garcia Tejado, 23-27 - E-37007 Salamanca / España

Tlf (34) 923 218 203 - Fax (34) 923 270 563

e-mail ediciones@sigueme es

www sigueme es

ISBN 84-301-1622-2

Depósito legal S 1208-2006

Impreso en España / Unión Europea

Imprime Gráficas Varona S A

Poligono El Montalvo, Salamanca 2006



# CONTENIDO

<i>Prefacio</i> .....	9
<i>Introducción</i> ....	11
1. LA PRIMERA FE	
¿Cuándo se convirtió la fe en un factor en la tradición de Jesús? .....	15
2. ANTES DE LOS EVANGELIOS	
Lo que significaba recordar a Jesús en los primeros momentos .....	45
3. EL JESUS EMBLEMÁTICO	
De la exégesis atomizada a los subrayados sistemáticos .....	79



## PREFACIO

Los capítulos siguientes constituyen una cosecha madurada a lo largo de muchos años y catada a menudo durante el proceso de maduración para comprobar que éste se desarrollaba adecuadamente. Bajo diversos títulos, por lo general variaciones en torno a «Buscando a Jesús», hemos ido presentando distintos aspectos en conferencias dictadas en San Antonio (1999), Uppsala (2002), Oxford (2002) y Hong Kong (2003), y como parte del ciclo de conferencias en memoria de Nils W. Lund en el seminario de North Park y del ciclo de conferencias Zarley en la Universidad de North Park en Chicago (2000), de la conferencia East en el instituto superior de Lynchburg en Virginia (2001), del ciclo de conferencias Newell en la universidad Anderson de Indiana (2002), de la conferencia Thatcher en el seminario teológico de Sydney (2003), del ciclo de conferencias Selwyn en el instituto superior de San José en Auckland (2003) y de la conferencia Dunning en el Instituto ecuménico de teología del seminario de Santa María de Baltimore (2004).

El mero hecho de repasar estos nombres me trae muchos recuerdos felices de buenos amigos (viejos y nuevos), de una acogida maravillosa (a menudo junto a mi esposa Meta) y de estudiantes y audiencias interesadas, a veces incluso entusiastas. El privilegio de poder enseñar y el gozo de compartir intuiciones con otros, junto al es-

tímulo de intentar responder a preguntas críticas en cuestiones que considero importantes y a preguntas curiosas sobre temas inesperados, han hecho que la experiencia condensada en esas conferencias resultase enriquecedora y gratificante. Estoy más agradecido de lo que puedo expresar a quienes posibilitaron los viajes para impartir esas conferencias y se entregaron plenamente para poner a mi (nuestra) disposición todas las comodidades posibles.

Dichas conferencias dieron lugar a la publicación de una obra más amplia, *Jesus Remembered* (2003), el primer volumen, Dios mediante, de una trilogía que podría titularse *Christianity in the Making (27-150 CE)*. No obstante, pronto me di cuenta de que las aportaciones metodológicas fundamentales hechas en *Jesus Remembered* podrían perderse dentro de la escala a la que me vi obligado a trabajar en el libro. Afortunadamente, la invitación a dictar las conferencias Hayward en la universidad Acadia de Nova Scotia, en noviembre de 2003, me proporcionaron la oportunidad de explicar más detalladamente tales intuiciones y de profundizar en ellas a la luz de mis estudios posteriores. Meta y yo agradecemos a nuestros anfitriones, Craig Evans y Lee McDonald, la invitación y la cálida acogida que nos ofrecieron en Acadia.

## INTRODUCCIÓN

Jesús fue una figura que marcó una época. Mientras los seres humanos sientan curiosidad por conocer el pasado que ha ayudado a configurar sus vidas, Jesús será un personaje fascinante. Después de todo, fue el «fundador» y la pieza clave de la religión que ha configurado más que ninguna otra la cultura occidental. Así, siempre habrá un interés por su forma de ser, por lo que en él llamaba la atención y por los motivos de su ejecución.

Los cristianos poseen ese mismo interés multiplicado por diez o por cien. Para ellos Jesús es el hombre más importante que ha caminado sobre la tierra. La creencia ortodoxa de que Dios se manifestó a sí mismo como nunca antes ni después en y a través de este hombre, hace inevitable que quieran saber lo más posible de él. Si verdaderamente Dios se manifestó a través de Jesús de Nazaret a lo largo de sus tres (o los que fueran) años de misión, probablemente a finales de la década de los años veinte del siglo I d.C., sobre todo en la relativamente alejada región de la baja Galilea, entonces resulta de gran trascendencia observar de la forma más clara posible lo que dijo e hizo durante ese tiempo y en ese contexto. Y si la reflexión posterior ha desarrollado (u oscurecido) el testimonio de Jesús mismo, es apropiado el deseo de despojarse de ese desarrollo (u oscuridad). Es a Jesús mismo a quien el creyente desea encontrar, no a alguien revestido de ropajes

prestados de la filosofía. Si, de hecho, Jesús fue la encarnación de Dios, lo que dijo e hizo tuvo por sí mismo presumiblemente la suficiente fuerza; *cualquier* desarrollo secundario sólo empañaría el testimonio del propio Jesús.

Ésta es la motivación que subyace a la comúnmente denominada «investigación sobre el Jesús histórico». Se trata de una búsqueda fundamentalmente realizada por los exegetas, pero expresiva, en la mayoría de los casos, de la inquieta curiosidad y el deseo ardiente de ser testigo directo de aquel fenómeno histórico que experimentan el visitante o el peregrino de todas las épocas. La investigación se inició como una empresa exegetica seria hace más de doscientos años y ha vaciado más tinteros que ninguna otra indagación histórica. No obstante, también ha provocado profunda intranquilidad en muchos círculos cristianos menos acostumbrados a los métodos exegeticos y a la honradez crítica de los investigadores.

Mi convicción, que ha ido afirmándose a lo largo de los años, es que dicha investigación, tal como mayoritariamente se ha llevado a cabo durante los dos últimos siglos, presenta, desde sus mismos comienzos, importantes fallos en el modo de percibir tanto a Jesús como a la propia investigación. La lícita preocupación por eliminar añadidos posteriores ha sido incapaz de distinguir entre el efecto que Jesús debió de haber producido y la valoración subsiguiente de él. Con frecuencia se ha contemplado a Jesús a través de la lente de una cultura literaria establecida desde hace tiempo, pero no se ha considerado la manera en que el impacto de Jesús pudo perdurar en una sociedad oral. La impresión global que dejó Jesús ha estado sometida a una crítica y a una reconstrucción detallada que no ha tenido en cuenta adecuadamente el alcance de los daños sufridos por la imagen en su conjunto.

En los siguientes capítulos presento una crítica de este triple fallo y una nueva visión de Jesús, visión que toma como punto de partida axiomático el hecho de que Jesús debe de haber provocado en sus discípulos un impacto considerable, que refleja la forma en que tal impacto se formuló en las más antiguas conversaciones de los primeros grupos de discípulos, y que trata de ocuparse fundamentalmente de la visión de conjunto y de la impresión global que Jesús evidentemente dejó.

Si esta empresa nos permite demostrar la importancia que tiene plantearse estas preguntas, así como los peligros de algunos de los senderos seguidos al tratar de responderlas, me sentiré satisfecho. Y estaré encantado si las respuestas que ofrezco resultan razonables para los lectores y les ayudan a percibir con mayor nitidez a Jesús de Nazaret.

Lo que espero, sobre todo, es que –al igual que con el libro más extenso, que estos capítulos en parte resumen y en parte desarrollan– los lectores experimenten de nuevo algo de aquello que los primeros discípulos y las primeras comunidades sintieron cuando narraban las historias sobre Jesús y reflexionaban juntos sobre su enseñanza, reviviendo a su vez los recuerdos de los primeros seguidores de Jesús. Adentrémonos, pues, en su lectura.





I

LA PRIMERA FE



## ¿CUÁNDO SE CONVIRTIÓ LA FE EN UN FACTOR EN LA TRADICIÓN DE JESÚS?

En mi libro *Jesus Remembered*<sup>1</sup> me ocupo de la ya extensa investigación sobre el Jesús histórico. Subrayo aquellas que me parecen las cuestiones clave desde un punto de vista histórico, hermenéutico, teológico, así como las formulaciones clásicas de estos temas. También señalo lo que me parecen importantes avances en ese camino de búsqueda, intuiciones metodológicas que continúan siendo válidas en nuestros días. Pero sobre todo espero que mi propia aportación constituya por sí misma un avance en esta investigación, particularmente en tres aspectos. Desarrollar esos tres aspectos será el propósito y contenido de los tres capítulos que siguen. En cada caso creo que las búsquedas anteriores fracasaron porque comenzaron desde el lugar equivocado, a partir de premisas erróneas, y consideraron la información relevante desde una perspectiva equivocada. En cada caso olvidaron lo que debería ser más obvio y así se extraviaron casi desde el comienzo.

1. J. D. G. Dunn, *Christianity in the Making I. Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003.

1 En primer lugar, olvidaron el impacto que Jesús provocó. El impacto de Jesús, que dio origen al discipulado y a la fe en él, debería ser un dato fundamental y el punto de partida indispensable en cualquier investigación sobre el Jesús que está en el origen del cristianismo. Este fallo a la hora de apreciar y evaluar apropiadamente el papel que desempeñó la fe desde el principio constituye el centro de mi primera crítica a las anteriores búsquedas. Por supuesto, no todos los investigadores son igualmente merecedores de esta crítica; es el impulso fundamental y el énfasis sistemático de las diversas búsquedas lo que considero fallido.

### 1. *El Cristo de la fe frente al Jesús histórico*

Si tenemos que elegir, entre otros, un rasgo que caracterice la búsqueda del Jesús histórico, éste es el contraste entre «el Jesús histórico» y «el Cristo de la fe», o probablemente de forma más acertada, la antítesis entre «el Jesús histórico» y «el Cristo de la fe».

Como es bien sabido, la búsqueda comenzó como una reacción contra el Cristo del dogma cristiano. El Cristo del credo de Calcedonia, «perfecto en su divinidad y perfecto en su humanidad, verdadero Dios y verdadero hombre», parecía un ser humano demasiado irreal. El Pantocrátor, el gobernante del mundo retratado por la iconografía oriental, era percibido como excesivamente apartado de aquel hombre que caminó por las orillas del mar de Galilea. ¿Cómo podemos creer en tal Cristo cuando, de acuerdo con la Carta a los hebreos, era capaz de «compadecerse de nuestras flaquezas [...] las ha experimentado todas excepto el pecado» (Heb 4, 15)? Preferimos conocer al Jesús humano, al que verdaderamente

conoció y experimentó la realidad de la existencia cotidiana en la Palestina del siglo I, al Jesús que vivió entre los pobres, que consideraba amigos suyos a gente como Marta y María, y que era conocido por ser «amigo de publicanos y pecadores» (Mt 11, 19). ¿No es él un salvador más significativo que el Dios-hombre de carácter casi mecanicista o que el remoto Pantocrátor? Por ello, no resulta sorprendente que el culto a María, la madre de Cristo, alcanzara tanta popularidad cuando su hijo era tan excelso y se encontraba tan lejos<sup>2</sup>. El corazón que anhela consuelo y que busca un modelo que lo motive necesitaba una figura maternal que intercediese ante este Cristo fascinante, necesitaba redescubrir al Jesús humano detrás del Cristo divino.

El contraste entre «el Jesús histórico» y «el Cristo de la fe» se puso de manifiesto por primera vez en el título de la severa crítica que D. F. Strauss realizó del libro *Life of Jesus*, de F. D. E. Schleiermacher<sup>3</sup>. Las conferencias de Schleiermacher fueron pronunciadas en 1832, y ya estaban notablemente desfasadas cuando se publicaron treinta y dos años más tarde. En ellas había planteado que el cuarto evangelio estaba escrito por Juan, el hijo del Zebedeo y, por lo tanto, ofrecía la presentación más fiable y autorizada de la vida de Jesús. En el cuarto evangelio Schleiermacher encontró a un Jesús que era la concreción histórica de su concepto de religión, entendida como «sentimiento de absoluta dependencia». El evangelio de Juan mostraba a un Jesús que se distinguía del resto de los hombres por la «fuerza constante de su conciencia di-

2. Cf. D. Brown, *Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth*, Oxford 2000, 250-253, 250-272.

3. D. F. Strauss, *The Christ of Faith and the Jesus of History: A Critique of Schleiermacher's Life of Jesus*, Philadelphia 1977 (original de 1865); F. D. E. Schleiermacher, *Life of Jesus*, Philadelphia 1975 (original de 1864).

vina, que constituía una certeza de la existencia de Dios en él»<sup>4</sup>. «Su conciencia de Dios nunca le falló, y aparte de ella él no tenía valor alguno»<sup>5</sup>. La respuesta de Strauss era una crítica mordaz. Sus palabras iniciales ya constituían una denuncia: «La cristología de Schleiermacher es un último intento por hacer al Cristo eclesial aceptable para el mundo moderno... El Cristo de Schleiermacher, al igual que el Cristo de la Iglesia, es escasamente una figura humana... La ilusión... de que Jesús podía haber sido un hombre en el sentido pleno y que, a la vez, como persona individual destacara sobre el conjunto de la humanidad es la cadena que aún bloquea el puerto de la teología cristiana frente al mar abierto de la ciencia racional»<sup>6</sup>. Sus conclusiones finales son igualmente sombrías: «El ideal del Cristo dogmático, por un lado, y del Jesús de Nazaret histórico, por otro, se separan para siempre»<sup>7</sup>.

El gran objetivo de la primera fase de la búsqueda del Jesús histórico, por lo tanto, consistía en trascender el Cristo de la fe para recuperar al Jesús histórico. La tarea se contemplaba como algo equivalente a la restauración de una gran obra de arte: las capas del dogma posterior eran como las capas de barniz y polvo que oscurecían las auténticas pinceladas de un Miguel Ángel; únicamente eliminando dichas capas del dogma podría descubrirse el auténtico genio original del mismo Jesús. De este modo surgió el grito de guerra: ¡Volvamos de la religión sobre Jesús a la religión de Jesús! ¡Volvamos del evangelio sobre Jesús al evangelio de Jesús! La tarea consistía en li-

4 F D E Schleiermacher, *The Christian Faith*, Edimburgo 1928 (original alemán de 1821-1822), 12-18 377-389, Id, *Life of Jesus*, 88-104 263-276

5 Schleiermacher, *Life of Jesus*, 263

6 Strauss, *Christ of Faith*, 4-5

7 *Ibid*, 169

berar al Jesús histórico de las cadenas y del oscurantismo de la fe posterior.

De una manera no del todo sorprendente, dado tal objetivo, dos de los frutos más famosos de la búsqueda liberal de Jesús sacaron a la luz a un Jesús que estaba muy lejos del Cristo del dogma. En la romántica reconstrucción de Ernest Renan encontramos un Jesús que promovía «un culto puro, una religión sin sacerdotes y sin prácticas, que reposase enteramente sobre los sentimientos del corazón, sobre la imitación de Dios, sobre la relación inmediata de la conciencia con el Padre celestial»<sup>8</sup>. Y en la versión aún más influyente de Adolf Harnack encontramos a un «Jesús histórico» cuyo evangelio se centraba en la paternidad de Dios, en el valor infinito del alma humana y en la importancia del amor. Para Harnack, «la verdadera fe en Jesús no es una cuestión de ortodoxa fidelidad al credo, sino de actuar tal como él lo hizo»<sup>9</sup>.

Por aquel entonces ya resultaba claro que recuperar al Jesús histórico no consistía simplemente en una cuestión de suprimir la fe de los credos y el dogma posterior. *Era ya la fe de los primeros cristianos la que debía ser suprimida*. Según Harnack, fue Pablo quien comenzó el proceso de transformación del sencillo mensaje moral judío de Jesús en la religión helenizada del culto sacrificial. El evangelio de Jesús, que se centraba en el reino de Dios, fue transformado por Pablo en un evangelio centrado en Jesús mismo<sup>10</sup>. En aquellos momentos, a finales del siglo XIX, la conclusión de Strauss de que en el cuarto

8 E Renan, *Vida de Jesús*, Madrid 1968 (original francés de 1863), 115

9 A Harnack, *La esencia del cristianismo*, Barcelona 1904 (original alemán de 1900) La cita procede del resumen de W R Matthew en la quinta edición de la traducción inglesa del libro (London 1958, x)

10 Harnack, *La esencia del cristianismo*, 26-34

→ evangelio el Jesús de la historia ya había desaparecido tras el Cristo de la fe, había conseguido el consenso generalizado. Y William Wrede simplemente completó el círculo al insistir en que los evangelios sinópticos (incluido el más temprano de ellos, el de Marcos) eran productos de la fe. El «secreto mesiánico» de Marcos, que da coherencia al evangelio, había sido ideado en el proceso de composición de la vida de Jesús por parte de este evangelista<sup>11</sup>.

La conclusión de Wrede acabó teniendo una influencia y una importancia sorprendentes a lo largo del siglo XX. En palabras de Norman Perrin, la *Wredestrasse* («calle de Wrede») se había convertido en la *Hauptstrasse*<sup>12</sup> («calle principal»): hizo que los evangelios, cada uno de los cuatro evangelios canónicos, se contemplasen como productos de la fe. Garantizó que el punto de partida para el estudio de cualquier pasaje evangélico fuese siempre la asunción de que tal pasaje expresaba la teología del evangelista en cuestión. Por el mismo motivo, no era posible plantear que el pasaje permitía vislumbrar la comprensión que Jesús tenía de su propia misión. El peso de la prueba siempre estaba del lado de aquellos que querían hallar aquí palabras pronunciadas o acciones realizadas por Jesús<sup>13</sup>.

□ Esta orientación se vio pronto reforzada con el desarrollo de la crítica de las formas, que comenzó como una

11. W Wrede, *The Messianic Secret*, Cambridge 1971 (original de 1901)

12 N Perrin, *The Wredestrasse Becomes the Hauptstrasse Reflections on the Reprinting of the Dodd Festschrift* *Journal of Religion* 46 (1966) 296-300, citado por N T Wright, *Jesus and the Victory of God*, London 1996, 28

13 N Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, 39: «La naturaleza de la tradición sinóptica es tal que el peso de la prueba recaerá en la afirmación de la autenticidad»



tentativa de adentrarse más allá de las fuentes escritas de los evangelios para descubrir las formas preexistentes adoptadas por el relato evangélico<sup>14</sup>. El aspecto más importante del método de la crítica de las formas reside en la tesis de que cada unidad de la tradición debe haber tenido un contexto vital, un *Sitz im Leben*, que explica y determina dicha forma. Un corolario se derivaba directamente del resultado de la tesis de Wrede: la unidad de la tradición refleja sin mediación alguna las preocupaciones y la fe del contexto vital, del *Sitz im Leben Kirche*<sup>15</sup>. Si el lector quiere mantener que (también) refleja un *Sitz im Leben Jesu*, ha de aportar argumentos para ello. En todo caso, el *Sitz im Leben Kirche* es el que puede darse por descontado y el que puede haber creado la unidad, o al menos modificado en gran medida la tradición, para hacer que revele ese contexto. En consecuencia, no puede haber garantía alguna respecto a cuánto se remonta al contexto de la propia misión de Jesús. El Cristo de la fe continúa ensombreciendo al Jesús histórico.

Günther Bornkamm, defendiendo una nueva búsqueda del Jesús histórico en la década de los cincuenta, representa un buen exponente de las limitaciones impuestas por tales presupuestos. Prácticamente al inicio de su obra observa: «No poseemos ni una sola ‘sentencia’, ni un solo relato sobre Jesús –aunque sean indiscutiblemente auténticos–, que no contengan al mismo tiempo la confesión de la comunidad creyente o que, al menos, no la im-

14 Así aparece explícitamente en las palabras iniciales tanto de M Dibelius, *From Tradition to Gospel*, London 1934 (original de 1919), v, como de R Bultmann, *Historia de la tradición sinoptica*, Salamanca 2000 (original alemán de 1921), 62-63 Cf *infra*, nota 13, del segundo capítulo

15 R Bultmann, *Jesus and the Word*, London 1935 (original alemán de 1926), 12 «Lo que las fuentes nos ofrecen en primer lugar es el mensaje de la primitiva comunidad cristiana, el cual era en su mayor parte atribuido libremente a Jesús por la Iglesia»

plique». Y continúa: «Así, en cada estrato, en cada elemento de los evangelios, la tradición da testimonio de la realidad de la historia de Jesús y de la realidad de la resurrección. He aquí por qué nuestra tarea consiste en buscar la historia *en* el kerigma de los evangelios, como también el kerigma en esta historia». «Por eso sería un tremendo error querer reducir el nacimiento de los evangelios, y de las tradiciones que hay recogidas en ellos, a un interés histórico –sano o dudoso– *al margen de* la fe. Más bien, sólo se expresa en ellos la confesión de la fe: Jesucristo, aquél que une el Jesús terrestre y el Cristo de la fe»<sup>16</sup>. Así pues, el Cristo de la fe impregna los evangelios, y los impregna tan plenamente que la búsqueda del Jesús histórico fácilmente se pierde en las nieblas de la fe y del kerigma pospascual, que invaden todos los rincones del relato evangélico.

Es esta total falta de confianza en nuestra capacidad de adentrarnos por completo en los estratos de la fe pospascual la que sin duda se ha erigido como un factor clave a la hora de persuadir a muchos exegetas, tanto de la generación pasada como de la presente, de que dejen de prestar atención a las cuestiones históricas sobre Jesús para reconstruir el contexto que cada evangelio revela. Los evangelios ofrecen un testimonio más inmediato de la situación que les dio origen que del impulso original de la propia misión de Jesús. El debate sobre las tradiciones que se remontan a Jesús, por ejemplo en el evangelio de Marcos, se ha perdido en medio de la confusión, y nuestra capacidad de escucha ha quedado ensordecida por versiones rivales, de modo que parece más adecuado centrarse en lo que el evangelio de Marcos nos cuenta acerca de la comunidad de Marcos y su contexto socio-

16. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, Salamanca <sup>1996</sup>, 15 21 23.

cultural<sup>17</sup>. ¿Por qué torturar a nuestras asambleas con las tristes noticias de la poca confianza que tenemos en nuestra capacidad para escuchar y observar lo que Jesús dijo e hizo a través de los evangelios? Resulta más cómodo dejar de lado las cuestiones de historia y centrarse en el mundo cerrado de la narración misma, donde la reflexión puede confinarse dentro de unos estrictos y menos inquietantes límites, siendo posible de este modo prestar atención a los énfasis del genio narrativo de cada evangelista<sup>18</sup>.

→ El último asalto de esta lucha épica, el Jesús histórico frente al Cristo de la fe, aparece en la obra del *Jesus Seminar*. Robert Funk, el paladín de la empresa, no guarda secreto alguno sobre su deseo de rescatar a Jesús del cristianismo; para Funk, el propósito constante de la investigación sobre el Jesús histórico «es liberar a Jesús de las prisiones... escriturísticas en las que lo hemos encarcelado... El Jesús pálido y anémico de los iconos se resiente cuando lo comparamos con la realidad del auténtico»<sup>19</sup>. La lógica de este esfuerzo de rescate sigue líneas predecibles. Lo que pueda ser atribuido a las comunidades que usaron esa tradición ha de ser eliminado: cualquier uso o eco de la Escritura; cualquier dicho que no sea un aforismo, una parábola o una réplica ocurrente; cualquier indicio de práctica bautismal o de las circunstancias de la primitiva misión cristiana; cualquier dato que remita a costumbres tradicionales israelitas o

17 Para un buen ejemplo, cf H C Kee, *Community of the New Age: Studies in Mark's Gospel*, London 1977

18 Un ejemplo temprano e influyente es D Rhoads, *Narrative Criticism and the Gospel of Mark*. *Journal of the American Academy of Religion* 50 (1982) 411-434

19. Ya desde el poster distribuido en conexión con el ciclo de conferencias de Funk en el 2000, las palabras son casi una cita de R W Funk, *Honest to Jesus*, San Francisco 1996, 300.

judías o que pudiera atribuirse a un sabio cristiano; y cualquier elemento que manifieste naturaleza apocalíptica o presente indicios de la teología paulina de la cruz; en una palabra, cualquier cosa que desprenda el aroma de la fe<sup>20</sup>. No resulta del todo sorprendente, pues, que el Jesús que aparece ante Funk sea «un espíritu libre», un «sabio errante», «el subversor del mundo cotidiano que lo rodea»<sup>21</sup>, una reconstrucción histórica aparentemente mucho más convincente, al contrastarla con la tradicional imagen de Jesús que se obtiene de los evangelios. Presumiblemente, la obra de Funk y la del *Jesus Seminar* pretenden subrayar una especie de triunfo del «Jesús histórico» sobre el «Cristo de la fe».

En todo esto hay un rasgo llamativo que se puede descubrir fácilmente: en la búsqueda del Jesús histórico, la fe supone un obstáculo, la fe lleva al investigador por el camino erróneo, la fe impide que el investigador reconozca al Jesús real. La fe es mala, la historia es buena. El Cristo de la fe es lo que necesitamos dejar atrás; la perspectiva de la fe ensombrece y engaña; únicamente llegaremos al Jesús de la historia cuando todas las construcciones y distorsiones de la fe hayan sido suprimidas, y cuando toda fe haya quedado eliminada de los documentos y de la imagen que se desprende de ellos. Lo que se inició como una protesta contra la artificiosidad del Cristo de los credos, lo que comenzó como un intento de eliminar capas centenarias de invenciones eclesiásticas y dogmáticas, ha terminado rechazando incluso a los evangelios mismos y su imagen de Jesús, y sospechando seriamente de la tradición de Jesús en su conjunto. Toda

20. Por ejemplo, cf. las referencias al *Jesus Seminar* en el índice de autores de Dunn, *Jesus Remembered*, 959.

21. Funk, *Honest to Jesus*, 208.212.252.

ella es, de principio a fin, producto de la fe, por lo que debe ser ignorada.



Creo que es necesario cuestionar y poner en entredicho esta ofensiva por dos razones. En primer lugar, hemos de reconocer que la primera fe de los discípulos es lo que nos permite obtener cualquier información o intuición acerca del Jesús de Galilea. En segundo lugar, hemos de reconocer la falacia que supone considerar que el Jesús real debe ser un Jesús desprovisto de fe, diferente al Jesús de los evangelios.

1.

2.

## 2. *El impacto de Jesús*

El punto de partida ineludible para cualquier búsqueda de Jesús debería ser el hecho histórico de que Jesús causó un impacto duradero en sus discípulos. Es posible considerar la profunda impronta que Jesús dejó en su misión como uno de los presupuestos históricos más seguros. Nadie con cierto sentido de la historia puede cuestionar el hecho de que Jesús existió y desarrolló algún tipo de misión en Galilea, probablemente a finales de los veinte o a principios de los treinta, antes de ser ejecutado en Jerusalén «bajo el poder de Poncio Pilato». Sabemos esto porque ha dejado huella en la historia. Resulta imposible explicar el hecho histórico del cristianismo sin el hecho histórico de Jesús de Nazaret y de la impresión que causó. Evidentemente, lo que dijo e hizo produjo una honda impresión en mucha gente, y tal impacto ha resonado a lo largo de la historia.

En particular, Jesús formó discípulos; el efecto que causó en ellos les llevó, a su debido tiempo, a escribir los relatos evangélicos acerca de él. El impacto no fue nimio: no se redujo a un dicho memorable, un buen relato

o un acontecimiento estimulante que llamó la atención durante un par de días y luego desapareció tras la monotonía de lo cotidiano. La misión de Jesús cambió sus vidas. Se hicieron discípulos suyos. Renunciaron a sus empleos. Abandonaron a sus familias. Se comprometieron con él, siguiéndole. Lo acompañaron día tras día durante meses. El impacto de su misión llevó sus vidas en una dirección totalmente nueva; fue duradero.

Lo que quiero subrayar es que su respuesta era ya un compromiso de fe. Creyeron en lo que dijo; respondieron a su desafío uniéndose a su misión y confiándole sus vidas. Creyeron en él. En este momento no es preciso clarificar en qué consistía o qué suponía dicha fe. Lo importante es que resulta difícil no describir la manera en que respondieron a Jesús con palabras como «fe», «confianza» y «compromiso». Puede que Jesús causara impresiones muy distintas en diversas personas, impresiones que son imposibles de recuperar. No obstante, en el caso de los discípulos, Jesús les impactó de tal manera que en ellos surgió la fe, y esa experiencia se encuentra en el origen de todo lo que vino a continuación.



Por lo tanto, lo primero que debemos advertir es esto: la fe entre los discípulos de Jesús no surgió por primera vez con la pascua. Por supuesto, esa fe inicial fue iluminada y transformada por lo que ocurrió el viernes santo y el día de pascua. Efectivamente, tal como apunta Bornkamm, es la fe pascual la que proporciona el contexto de todas las tradiciones sobre Jesús en su ubicación actual dentro de los evangelios. Estos estaban destinados claramente a la predicación del Evangelio. Sin duda, cada uno de ellos estaba diseñado para desplegarse hasta llegar al clímax de la muerte y resurrección de Jesús. Sin embargo, los discípulos de Jesús no se convirtieron en

discípulos por vez primera en la cruz o el día de pascua. Ya creían en Jesús anteriormente; sin duda, esa fe, a la luz de la fe posterior, más plena, resultaba inadecuada, pero sigue siendo fe.

2 De ello se sigue un segundo aspecto. Esta fe inicial modeló la tradición sobre Jesús desde el principio. Sería posible afirmar que Jesús causó impresión en los discípulos como individuos, los cuales consideraron valiosos los recuerdos de lo que habían oído decir a Jesús y de lo que le habían visto hacer. Guardaban esos recuerdos en su corazón y sólo después de pascua comenzaron a hablar de lo que recordaban. Al afirmar esto, se podría seguir insistiendo en que la fe que modeló la tradición desde el comienzo fue la fe pascual. Sería incluso posible sostener que los discípulos siguieron guardando sus recuerdos en lo profundo de sus corazones, y sólo cuando apareció alguien como Marcos o Mateo, en su vejez, comenzaron a entregar tales recuerdos a la tradición que estaba desarrollándose. Así, podríamos estar seguros de que la tradición de Jesús fue formulada en primer lugar desde la perspectiva de una fe cristiana bien desarrollada.

En cualquier caso, estas perspectivas apenas resultan plausibles. Es difícilmente imaginable que aquello que Jesús decía y hacía no se comentase. *La sombra del Galileo* de Gerd Theissen<sup>22</sup> ofrece una imagen adecuada del modo en que las historias y los rumores sobre la enseñanza y la actividad de Jesús habrían circulado ampliamente, y estarían a disposición, sin ningún problema, de aquellos que tuvieran un mínimo interés. Y si se contaban historias sobre Jesús entre la gente, es muy probable que quienes tuviesen una impresión favorable de Jesús poseyeran sus propias historias acerca de lo que les había

22. G. Theissen, *La sombra del Galileo*, Salamanca <sup>11</sup>2004.

impactado, por lo menos para explicar su interés en Jesús a sus vecinos escépticos o curiosos. Por consiguiente, sería de esperar todavía más que quienes se habían comprometido con la causa de Jesús hablasen entre ellos de las acciones y las palabras de éste, entre otras cosas para cofirmarse a sí mismos que su compromiso con Jesús no había sido un error.

El intercambio de impresiones, la reflexión sobre los sorprendentes dichos de Jesús y la repeticón de las historias de sus hechos son los inicios obvios de la tradición de Jesús. Podríamos decir que fue así como se configuraron originalmente las formas iniciales de la tradición de Jesús. La alternativa sería que los discípulos guardasen silencio durante toda la misión de Jesús, sin hablar de lo que más les había impresionado y sin compartir los dichos de Jesús o los recuerdos de sus curaciones, cuando no había otra cosa que hacer a lo largo de una tarde. Esta alternativa, que supone que aquellos recuerdos escondidos encontraron una expresión oral de repente tras los sucesos de pascua, resulta simplemente demasiado increíble para tomarla en consideración. Más bien, deducir que la tradición sobre Jesús comenzó como una cuestión de expresión oral en la medida en que los discípulos hablaban entre ellos acerca del fuerte impacto que Jesús les produjo constituye un *a priori* convincente.

Con otras palabras, tal repeticón de la enseñanza de Jesús, tal formulación de relatos sobre lo que Jesús hizo y sobre sus encuentros con otras personas, era en sí misma expresión del compromiso que ya estaban adquiriendo con la causa de Jesús. Es necesario exponerlo sin demasiados rodeos. Las formas más primitivas de la tradición de Jesús eran expresión inevitable de su fe en Jesús, manifestación del compromiso de formar parte de su gru-



po de discípulos. Repito, las primeras formas de la tradición de Jesús eran sin duda una expresión de fe —de una fe de discípulos—, que aún no es la fe pascual y que todavía no refleja el evangelio tal como acabó siendo expuesto por Pablo y el resto de los primeros apóstoles. En cualquier caso, se trata de formas nacidas de, imbuidas con y expresivas de la fe.

Afortunadamente, esta deducción apriorística puede corroborarse a la luz de los datos de la tradición misma de Jesús. En un artículo sumamente importante pero indebidamente ignorado, Heinz Schürmann demostró, siguiendo principios de la crítica de las formas, que el comienzo de la tradición de los dichos en los evangelios debe situarse en el círculo prepascual de los discípulos y así, tal como él añadía, en Jesús mismo<sup>23</sup>. Esta afirmación puede ser fácilmente documentada. Consideremos simplemente el sermón de la montaña (Mt 5–7) o el material paralelo lucano en el sermón de la llanura (Lc 6, 17–49): las bienaventuranzas, la llamada a amar al enemigo y no tomar represalias, la exigencia de dar a quienes te pidan, la advertencia respecto a los juicios sobre otras personas, respecto a la mota en el ojo ajeno y la viga en el propio, el árbol conocido por sus frutos y la parábola del hombre sabio y el necio. ¿Cuál de estos textos ha sido creado y determinado por el evangelio del viernes santo y de la pascua? ¿Qué evangelista, siguiendo el molde paulino, se habría contentado con indicar que la futura prosperidad dependía de la escucha y del cumplimiento de las palabras de Jesús, sin referencia alguna a la cruz y a la resurrección? La más probable explicación

23. H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfänge der Logientradition: Versuch eines formgeschichtlichen Zugangs zum Leben Jesu*, en H. Ristow-K. Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, 342-370.

es que tal tradición ya fue valorada y formulada por los discípulos antes de pascua. La forma dada a la tradición ya se había fijado y establecido, de modo que era simplemente parte de la tradición prepascual de Jesús que las iglesias pospascuales asumieron y continuaron empleando. Por supuesto, a partir de entonces se recordó y se usó en un contexto pospascual. En cualquier caso, casi con certeza, ya estaba siendo empleada de ese modo en las asambleas de los discípulos antes de pascua. La fe que expresa y que dio origen a esta tradición en cuanto tal fue la fe suscitada por Jesús durante su misión prepascual, una fe de discípulos, no todavía la fe pascual ni la cristiana, pero, en cualquier caso, fe en Jesús.

La importancia de esto queda bien ilustrada por la actual reflexión en relación con el documento Q, el cual, según la mayoría, es una de las fuentes, junto con Marcos, en las que se basaron Mateo y Lucas. En la fase actual de la investigación sobre el Jesús histórico, se está prestando tanta atención a Q como se concedió a Marcos hace cien años. Quienes participan activamente en la investigación de Q han subrayado sobre todo dos rasgos.

- 1 El primero, la prácticamente segura ausencia de un relato de la pasión en la fuente Q, que está formada casi en exclusiva por dichos de Jesús<sup>24</sup>.
- 2 El segundo, el carácter galileo del material de Q: parece haber sido formado en Galilea y mostrar una perspectiva galilea<sup>25</sup>. A esto se añade la actual convicción de que lo que con más claridad refleja un evangelio es la comunidad en cuyo seno se

24. Ésta fue una de las primeras conclusiones respecto a Q, sobre la cual no ha habido discusiones durante más de un siglo.

25. Particularmente, cf. J. S. Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido*, Salamanca 2005, capítulo 5; y el impresionante argumento de J. L. Reed, «El documento Q en Galilea», en Id., *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca 2006, 219-250.

elaboró o para la cual fue compuesto –por eso se habla de una «comunidad de Q»–. En muchos debates esto se convierte rápidamente en el presupuesto de que Q, en cierto modo, *define* la comunidad: ésta se aferraba a este documento frente a otras comunidades que, de forma parecida, se identificaban por un documento propio (la comunidad de Marcos particularmente)<sup>26</sup>. A la luz de esta lógica, resulta obvia la inferencia que se desprende: la comunidad de Q debe de encontrarse ubicada en Galilea y debe de haber adoptado una visión de Jesús en conflicto, o incluso opuesta, al evangelio de la cruz y la resurrección presentado por Marcos. En esta reconstrucción, la comunidad de Q, de una manera muy parecida a la de los liberales decimonónicos, creía en Jesús como el gran maestro de sabiduría, aquel cuyos dichos mordaces e ingeniosas réplicas siguieron constituyendo una fuerza subversiva en la Galilea de la década de los años cuarenta y cincuenta<sup>27</sup>.

La lógica que subyace a esta reconstrucción es falaz prácticamente en todos sus elementos. En otra parte he comentado algunas de esas falsedades, incluyendo lo que he denominado la falacia del «un documento por comunidad»<sup>28</sup>. Aquí simplemente quiero llamar la atención sobre la explicación mucho más obvia de las dos características de Q que han llevado a especular sobre la «comunidad de Q»: la ausencia de un relato de la pasión y el origen galileo del material de Q. La explicación más evidente para estos rasgos es que el material de Q apareció en primer lugar en Galilea y allí recibió su estructura estable antes de la muerte de Jesús en Jerusalén. Es decir,

26. Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido*, capítulo 4.

27. De ahí la importancia de Q, en particular para el *Jesus Seminar* y para J. D. Crossan, *Jesús. Vida de un campesino judío*, Barcelona 1994.

28. Dunn, *Jesus Remembered*, 150-151.

expresa el impacto causado por Jesús durante su misión galilea y antes de que la sombra de la cruz comenzase a extenderse sobre su misión o sobre los recuerdos de su enseñanza.

La secuencia lógica –el uso de Q para reconstruir las creencias de una comunidad de Q– ilustra un rasgo peculiar de la investigación de la tradición sinóptica a lo largo del siglo XX. Aquí hay una tradición, Q, que pretende ser una tradición de la enseñanza de Jesús y que evidentemente fue modelada en Galilea. Sin embargo, en vez de sacar la conclusión más obvia, que ésta es la enseñanza de Jesús durante su misión en Galilea, recordada y puesta en su forma actual por quienes estuvieron con Jesús en Galilea, se deduce algo bastante distinto: Q refleja una comunidad pospascual de discípulos que no conocían o se mostraban hostiles al mensaje de la cruz y la resurrección de Jesús. No importa que conozcamos bastante bien la misión galilea de Jesús a la luz de tradiciones distintas a Q y que el material de Q sea coherente con ello. No importa que no sepamos prácticamente nada de las iglesias en Galilea en las décadas de los cuarenta y los cincuenta. No importa que la probabilidad de que los galileos no supieran o no estuvieran interesados por lo que ocurrió a Jesús (su muerte en Jerusalén) sea casi nula. Cuando la reflexión de los estudiosos sigue operando de acuerdo con tales presupuestos (la corrupción por parte de la tradición y la prioridad del *Sitz im Leben* de una forma), sin darse cuenta de que tales premisas deberían haber sido cuestionadas hace mucho tiempo, no resulta sorprendente que su lógica posterior sea un ejemplo del argumento de *reductio ad absurdum*.

En resumen, en Q encontramos una prueba del argumento *a priori* planteado anteriormente. Q demuestra que

las enseñanzas de Jesús no habían sido simplemente recordadas por sus primeros discípulos, sino que habían sido formuladas reflejando el origen local y temporal donde fueron pronunciadas y *habían permanecido de ese modo*. La conclusión obvia es que la enseñanza fue formulada en tales formas a fin de expresar el discipulado al que habían sido convocados por el mensaje de Jesús, es decir, a fin de celebrar y compartir mutuamente el impacto de sus palabras y posibilitar una reflexión ulterior sobre esa enseñanza, en la medida en que se desarrollaron el ministerio de Jesús y su discipulado.

Con otras palabras, la tradición Q refleja y da testimonio del impacto provocado por la misión de Jesús, que está en el origen de la fe de los discípulos. De hecho, fue formulada como una expresión de fe, pero de aquella fe que les impulsó a seguirle. Como tal, nos retrotrae no sólo a las décadas de los setenta y ochenta, cuando se compusieron los evangelios, tampoco simplemente a la década de los cuarenta, los cincuenta o los sesenta, cuando la tradición de Jesús circulaba entre las primeras iglesias, sino a finales de los veinte o principios de los treinta, a la época y a la misión de Jesús mismo. Así, nos permite escuchar, mucho más claramente de lo que los estudiosos por lo general creen, a Jesús en persona, tal como esos primeros discípulos lo escucharon.

Con esto podemos pasar a la segunda de mis grandes quejas acerca de la investigación sobre el Jesús histórico.

### 3. *El llamado Jesús histórico*

Un grave problema en la búsqueda del Jesús histórico se encuentra en el concepto mismo de «Jesús histórico». Sufre de doble personalidad. Por un lado, todo el que ha

tratado de definir el sentido de la expresión lo ha puesto de manifiesto: el «Jesús histórico» es el Jesús reconstruido por la investigación histórica<sup>29</sup>. Esto es fundamental: según una definición estricta, el «Jesús histórico» no es aquel hombre que caminó por los senderos y las colinas de Galilea; el «Jesús histórico» es más bien lo que sabemos acerca de Jesús, lo que podemos reconstruir de ese Jesús por medio de recursos históricos. En palabras de Leander Keck, «el Jesús histórico es el Jesús del historiador, no un *Ding an sich* (la cosa en sí) kantiano»<sup>30</sup>. A pesar de ello, por otro lado, nos encontramos con el hecho de que el «Jesús histórico» comenzó su existencia, por así decirlo, siendo presentado como la antítesis del Cristo de la fe. La motivación que subyacía en el origen de la expresión era la preocupación por sortear la maleza del dogma para descubrir al Jesús real detrás de ella. Tal motivación no va a quedar satisfecha si, a cambio, se recubre con la maleza de la incertidumbre histórica. ¿Qué se gana sustituyendo al Jesús de los teólogos dogmáticos por el Jesús de los historiadores? En otras palabras, la fórmula «Jesús histórico», pese a las clarificaciones y las sutilezas del método histórico, no se contentará más que con ser una referencia al hombre de carne y hueso, a Jesús de Nazaret. De esta manera nos encontramos, incluso entre quienes desean ceñirse al primer sentido, que «Jesús histórico» se emplea una y otra vez para referirse al hombre que se halla detrás de los evangelios, al Jesús real, al Jesús verdadero.

Sin embargo, esta confusión sólo enmascara el auténtico problema, la falacia que trastornó desde el prin-

29. Por ejemplo, J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959, 26; J. P. Meier, *Un judío marginal I*, Estella 1997, 47-64.

30. L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus*, Nashville 1971, 20.

cipio la búsqueda del Jesús histórico. Se trata del presupuesto de que el Jesús histórico debe ser *diferente* al Jesús que suscita la fe. Algo característico de la investigación ha sido el hecho de buscar un Jesús histórico no sólo que subyaga, sino que sea distinto al Cristo de la fe; y no sólo distinto al Cristo de la fe, sino incluso diferente en última instancia del Jesús de los evangelios. Por supuesto, tiene que ser especial. Fue el carácter sobrehumano del Cristo de la fe el que motivó la investigación en primer lugar. Es la sospecha de que Jesús de Nazaret ha sido recubierto y ha quedado oculto a nuestros ojos por la fe pospascual en Jesús como Señor la que ha continuado impulsando la búsqueda. Por lo tanto, el Jesús humano, el Jesús histórico, debe ser diferente de un Jesús contemplado a través de las lentes tintadas de la fe en Cristo como divino Hijo de Dios. ¡Regresemos por todos los medios al Jesús humano, al Jesús histórico!

No obstante, el presupuesto básico ya socava todo el proyecto, puesto que afirma que la fe colorea todas las tradiciones que poseemos sobre Jesús y lo ha hecho desde el comienzo. Como he planteado, no se trata de la fe pascual, pero es fe en cualquier caso. La más primitiva tradición, tanto en su forma como en su estilo, da testimonio del impacto provocado por Jesús. La formulación de esa tradición era en sí misma expresión de la respuesta confiada que Jesús suscitó en sus discípulos. El enunciado original de la tradición, por así decirlo, la encontramos en la huella dejada por Jesús. Lo que cautivó y modeló sus vidas es lo que expresaron con palabras en lo que ahora conocemos como la tradición de Jesús. Y al igual que podemos conocer la forma del sello por la impresión que deja en el papel, podemos conocer la forma de la misión de Jesús merced a la imborrable impronta

que dejó en la vida de sus primeros discípulos, tal como queda atestiguado por la enseñanza y los recuerdos de Jesús que ya estaban configurándose durante los orígenes del discipulado. Citando nuevamente a Keck, «la percepción que se tuvo de Jesús es parte de su identidad»<sup>31</sup>.

De esta intuición se desprenden dos importantes colaterales. El primero es que jamás lograremos eliminar la fe de la tradición, aunque busquemos un núcleo carente de ella. Cuando suprimimos la fe, lo eliminamos todo y no queda nada. No podemos retroceder a través de la tradición hasta un Jesús que no dejara huella o un Jesús que dejara una huella diferente. Lo único que tenemos es la impresión que causó. Y lo único que podemos deducir de ella es el carácter y la enseñanza de la misión que produjo tal impacto. Por ello precisamente titulé mi libro *Jesus Remembered* («Jesús recordado»), porque sólo tenemos acceso a Jesús en la medida en que fue recordado. A lo sumo, el Jesús histórico puede ser aquél que causó la impresión que originó la tradición de Jesús. Solamente podemos contemplar y escuchar a Jesús de Nazaret a través de los ojos y los oídos de sus primeros discípulos. Tan sólo lo conocemos merced a las impresiones incorporadas a la enseñanza y a las historias de Jesús que ellos plasmaron en formas que han perdurado.

El intento de comprender y de llevar a cabo la investigación histórica según el modelo de la investigación científica o, últimamente, de acuerdo con la investigación arqueológica, ha agravado los malentendidos. La búsqueda del Jesús histórico se ha desarrollado como si fuera la búsqueda del radio por parte de madame Curie, un proceso consistente en filtrar los demás elementos hasta que el precipitado final, el ansiado elemento, que-

31. Id., *Who Is Jesus? History in Perfect Tense*, Columbia 2000, 20.



de expuesto a la vista. O como el arqueólogo que excava a través de sucesivos estratos históricos, esperando descubrir en el estrato más antiguo algún objeto que explique por qué tuvieron lugar posteriormente tantos acontecimientos en ese lugar. Es como si el «Jesús histórico» fuese un elemento oculto, una pieza arqueológica, una cosa, un *Ding an sich* que pudiese ser expuesto y contemplado de nuevo, de una manera totalmente independiente de lo que se había dicho de él con anterioridad o de lo que posteriormente se dirá de él. Esto no es más que una fantasía. Lo repito: el único Jesús que tenemos a nuestra disposición es aquél tal como fue contemplado y oído por quienes formularon por primera vez las tradiciones que poseemos; el Jesús de la fe, visto a través de los ojos y escuchado a través de los oídos de la fe que suscitó por lo que dijo e hizo.

2

El segundo corolario es que, en realidad, no disponemos de otras fuentes que proporcionen una imagen alternativa de Jesús o que gocen del mismo respeto que los evangelios sinópticos, cuando tratamos de encontrar un testimonio del impacto inicial provocado por Jesús. No tenemos un informe independiente de la imagen que Caifás tenía de Jesús o de lo que Pilato creía acerca de él; es decir, no disponemos de fuentes que den testimonio de una respuesta incrédula u hostil a Jesús. Ojalá las tuviésemos; podríamos así establecer algún tipo de triangulación entre puntos de referencia diversos. Las otras menciones de Jesús que aparecen en fuentes que no son de sus discípulos resultan demasiado parcas como para poder servirnos de algo<sup>32</sup>. Bien es verdad que diversos estudiosos, principalmente vinculados al *Jesus Seminar*, pero también otros, desean sostener que algunos de los

32. Revisadas brevemente en Dunn, *Jesus Remembered*, 141-142.

evangelios tardíos, en especial el *Evangelio de Tomás*, proporcionan pistas de una respuesta creyente distinta. No obstante, aunque este texto contiene ciertamente versiones de la enseñanza de Jesús, algunas de las cuales son primitivas en su formulación, es la tradición sinóptica la que ofrece la pauta para realizar tales juicios (sobre su carácter primitivo o tardío). Y el modesto enriquecimiento de nuestro conocimiento de la tradición primitiva que aporta el *Evangelio de Tomás* resulta que atestigua el mismo tipo de impacto provocado por Jesús que el que encontramos, en particular, en la tradición Q. Sin embargo, casi todo el material característico de Tomás probablemente da testimonio de la influencia de una fe tardía, de una fe gnóstica. En ese sentido, podemos decir que el *Evangelio de Tomás* es como el evangelio de Juan: ambos presentan la influencia de una fe tardía, en un caso de la fe cristiana y en el otro de la fe gnóstica; es decir, ambos ejemplifican de forma diversa el Cristo de la fe contra el que se emprendió en primer lugar la investigación sobre el Jesús histórico<sup>33</sup>.

Una vez más, por lo tanto, nos enfrentamos con el hecho, incómodo para algunos, de que el único Jesús que podemos esperar encontrar en cualquier búsqueda es el Jesús de los evangelios, es decir, el Jesús que dejó huella y que constituye la primera fase de la tradición de Jesús, pero que también otorgó a gran parte de la tradición la forma duradera que todavía se nos conserva en los evangelios sinópticos. ¿No es éste el Jesús que queremos recuperar, el Jesús que dejó la impronta que quedó así incorporada en los evangelios? El Jesús que buscamos no es un Jesús que pudo ser o no ser significativo, o que pudo tener más o menos importancia para el liberalismo

33. Cf. *ibid.*, 161-171.

decimonónico, para el modernismo del siglo XX o para el posmodernismo del siglo XXI. Ese Jesús es una quimera que lleva a los investigadores inconscientemente al pantanoso terreno de los argumentos de regresión infinita. Por el contrario, el Jesús que deseamos encontrar es el Jesús que fue significativo, el Jesús que causó un impacto, el Jesús que constituyó el manantial del que brotó el cristianismo, el Jesús que transformó a pescadores y publicanos en discípulos y apóstoles. Lo que quiero señalar simplemente es que, reconociendo la impresión dejada por Jesús, tal como ésta queda atestiguada en la tradición sobre él, aún podemos esperar experimentar de algún modo ese impacto hoy en día.

Quienes estén familiarizados con la historia de la investigación serán conscientes de que estoy construyendo un argumento similar al planteado hace más de un siglo por Martin Kähler en su conocido ensayo *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*<sup>34</sup>. Kähler subrayaba que no poseemos fuentes en las que podamos basar una biografía de Jesús. Los evangelios resultan inadecuados como fuentes de una vida de Jesús. Por consiguiente, los biógrafos de Jesús sólo pueden lograr su objetivo inspirándose en lo que Kähler denomina un quinto evangelio, a saber, los propios ideales del historiador. Ellos rellenan los vacíos en el relato del evangelio, leído como historia, incluyendo en su lectura elementos de su propia fe y prioridades personales. De ahí surge el «llamado Jesús histórico». Los muchos y variados «Jesuses» de la investigación decimonónica fueron el resultado de los muchos y variados ideales y principios en que se

34. M. Kähler, *The So-Called Historical Jesus and the Historic Biblical Christ*, Philadelphia 1964 (original alemán de 1892). L. T. Johnson, *The Real Jesus*, San Francisco 1996, desarrolla un ataque similar contra el neoliberalismo del *Jesus Seminar*.

inspiraron para rellenar los escasos e inciertos datos históricos de los evangelios mismos, los cuales apenas si merecen el título de «históricos» en su más pleno sentido. Kähler plantea que, en cambio, lo que poseemos en los evangelios es el «Cristo bíblico de la historia». Las dos palabras traducidas «histórico» y «de la historia» (*historische* y *geschichtliche*) insisten en ello. Él comprende el término *Historie* como lo meramente histórico, los meros datos, independientemente de cualquier significado que se les pueda atribuir. Por otra parte, *Geschichte* denota la historia en su significado, los acontecimientos y las personas de la historia que llaman nuestra atención en virtud del influjo que han ejercido. Lo importante es que los evangelios presentan al *geschichtliche Christus*, a Jesús visto en su significación. Pero, al mismo tiempo, existe el intento de descubrir un Jesús histórico, despojado del significado que hasta ese momento se le había atribuido, y que ahora se presenta como el maniquí de un sastre, listo para ser vestido con el significado que los individuos puedan afirmar ver en él o con el que elijan vestirle. Se trata de algo ridículamente absurdo.

Queremos subrayar algo similar a lo ya planteado anteriormente: en los evangelios no se puede encontrar un Jesús histórico, sólo una figura histórica que se nos presenta a través del influjo que ejerció en sus discípulos, a través del impacto que les causó cuando los llamó a seguirle. La diferencia es que Kähler pensaba en términos del «Cristo bíblico», el Cristo que fue predicado por los primeros cristianos. En otras palabras, reflexionaba teniendo en cuenta lo que posteriormente se comprendería como fe pospascual. Bultmann asumió en estos términos el influjo de Kähler: lo que se alzaba en el centro para Bultmann era el kerigma, el Cristo kerigmático, el Cris-

to proclamado<sup>35</sup>. Sin embargo, mi reformulación de lo indicado por Kähler en términos de la fe primera, de la fe prepascual de los discípulos, todavía reconoce el peso del argumento de Kähler, sin seguir a un Bultmann que descarta toda fe que no sea la fe pospascual. Reformulado de esta manera, el argumento de Kähler resulta aún más efectivo. Descartar el influjo que Jesús realmente tuvo, eliminar el impacto que Jesús verdaderamente causó, es suprimir todo y dejar un escenario vacío que espera ser rellenado con una creativa mezcla de la propia imaginación y de los valores del historiador. Si nos sentimos insatisfechos con el Jesús de la tradición sinóptica, entonces lo único que cabe hacer es aguantarnos, pues no existe otro Jesús verdaderamente histórico o de la historia. Sólo el Jesús a quien podemos ver y oír a través del influjo que tuvo, a través del impacto que produjo en sus primeros discípulos, tal como se muestra en las tradiciones que formularon y recordaron; sólo ese Jesús está a disposición del investigador. No obstante, y esto es lo que quiero destacar, este Jesús está a disposición del investigador.

7 Resumiendo, hasta ahora he planteado dos quejas a la corriente principal de la investigación sobre el Jesús histórico. En primer lugar, ha sido incapaz de reconocer que el impacto generador de fe que Jesús tuvo en aquellos a quienes llamó al discipulado es el punto de partida apropiado –de hecho, el más obvio y necesario– para intentar «remontarnos» hasta Jesús. Ha sido incapaz de reconocer que la tradición de Jesús es el resultado directo de di-

35. La expresión más conocida aparece en R. Bultmann, *New Testament and Mythology* (1941), en H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma and Myth*, London 1957, 1-44.

2 cha impresión, y expresa la fuerza y naturaleza de esta, y constituye un claro testimonio de ese impacto. En segundo lugar, la investigación ha estado demasiado tiempo cautivada por la quimera de un Jesús histórico, una figura objetiva artificial enterrada en los evangelios y esperando ser exhumada y blandida en alto, la cual es distinta al Jesús de los evangelios; todo ello sin percatarse plenamente de que cuanto menos deba el Jesús reconstruido a la imagen que de él nos transmiten los sinópticos, más expresa las intenciones de los investigadores.

Esto es lo que quiero destacar aquí y ahora. Se puede decir algo más, y mi crítica de las primeras fases de la investigación está incompleta. No obstante, una crítica más plena requiere otros dos capítulos.

## II

# ANTES DE LOS EVANGELIOS





## LO QUE SIGNIFICABA RECORDAR A JESÚS EN LOS PRIMEROS MOMENTOS

Uno de los fallos más sorprendentes en la investigación sobre el Jesús histórico nace del hecho de haber sido emprendida en la era de la palabra impresa. Gutenberg y Caxton<sup>1</sup> provocaron una revolución en la perspectiva humana de la Europa del siglo XVI mucho más importante en sus consecuencias que la revolución asociada con los nombres de Copérnico y Galileo. Durante dos siglos se había desarrollado una mentalidad literaria configurada por el supuesto, la premisa dada por descontada, de que el texto escrito es la única manera en que pueden conservarse y transmitirse palabras importantes. Por supuesto, aún existían grandes oradores, como Gladstone o Spurgeon, pero sus discursos y sermones, independientemente de lo emotivos que fueran en el momento de su exposición, tan sólo podían ser exitosamente «captados» y escuchados por otros mediante su publicación y circulación impresa. Consecuentemente, en Occidente dimos por

1. William Caxton (ca. 1422-1491) fue el primer impresor inglés.

descontado que la base de una sólida educación era la capacidad de leer y escribir. Y cuando hoy en día reflexionamos sobre la enseñanza y el aprendizaje en el pasado, lo hacemos en términos de libros y ensayos eruditos. La biblioteca es el hábitat natural del historiador. En una palabra, todos somos hijos de Gutenberg. Nuestra forma de conceptualizar la transmisión fiel de la información está determinada por el paradigma literario.

Todo esto significa que tenemos una idea muy ligera, si es que tenemos alguna, de lo que habría conllevado vivir en una cultura oral. Sin embargo, la Palestina del siglo I d.C. presentaba ciertamente una cultura oral más que escrita. Quienes han investigado detenidamente esta cuestión nos informan de que en la Palestina de la época de Jesús la tasa de alfabetización sería probablemente inferior al diez por ciento<sup>2</sup>. Existen fundamentos para cuestionar esa cifra, dada la importancia del aprendizaje de la Torá en la cultura judía. Sin embargo, dado igualmente que los funcionarios reales, los sacerdotes, los escribas y los fariseos constituirían la mayor parte de la pequeña minoría alfabetizada, probablemente se podría llegar a las mismas conclusiones. Éstas incluyen el hecho de que el conocimiento de la Torá para la mayor parte de la población habría sido por medio de la audición más que por medio de la lectura<sup>3</sup>. Hemos de asumir, por lo tanto,

2. Recientes valoraciones calculan en menos de un diez por ciento la tasa de alfabetización en el imperio romano bajo el principado augusteo, cayendo tal vez hasta un tres por ciento en la Palestina romana. Particularmente, cf. W. V. Harris, *Ancient Literacy*, Cambridge (MA) 1989; M. Bar-Ilan, «Illiteracy in the Land of Israel in the First Centuries CE», en S. Fishbane-S. Schoenfeld (eds.), *Essays in the Social Scientific Study of Judaism and Jewish Society*, Hoboken 1992, 46-61; C. Hezser, *Jewish Literacy in Roman Palestine*, Tubinga 2001.

3. Compárese el desafío de Jesús a los fariseos: «¿No habéis leído?» (Mc 2, 25; Mt 12, 5; 19, 4) con su desafío a los discípulos: «Habéis oído» (Mt 5, 21.27.33.38.43).

que la gran mayoría de los primeros discípulos de Jesús habrían sido funcionalmente analfabetos. Tampoco puede asumirse a la ligera que Jesús mismo estuviese alfabetizado<sup>4</sup>. Incluso aceptando que uno o dos de los discípulos más próximos a Jesús fuesen capaces de leer y escribir (Mateo), e incluso que puedan haber tomado notas de las enseñanzas de su maestro, sigue siendo *sumamente probable que la más primitiva transmisión de la tradición sobre Jesús fuese oral*.

Para la investigación sobre el Jesús histórico, lo importante de todo esto, por supuesto, es que nuestro único modo de llegar hasta Jesús de Nazaret, en caso de ser posible, pasa por la tradición sobre Jesús, la tradición sobre lo que éste dijo e hizo, la tradición sinóptica en particular. Mi segunda crítica a las primeras fases de la investigación presenta, una vez más, dos facetas. En primer lugar, nos ocuparemos del fracaso de los investigadores anteriores a la hora de valorar la incapacidad de la mentalidad literaria para apreciar el modo en que la tradición de Jesús acabó por formularse. En segundo lugar, analizaremos la incapacidad de tomar en serio e indagar sistemáticamente lo que la transmisión de dicha tradición habría supuesto en la Palestina del siglo I d.C.

### 1. *El carácter inadecuado del paradigma literario*

Cualquiera que esté familiarizado con el intento de los dos últimos siglos de emplear los evangelios como fuentes de información sobre Jesús no necesitará recor-

4. J. D. Crossan, *El origen del cristianismo*, Santander 2002, 235, apenas duda de que Jesús era analfabeto. Lc 4, 16-30 es normalmente considerado una elaboración lucana de la más breve tradición de Mc 6, 1-6.

dar cuán dominante ha sido el paradigma literario. Fue el interés por conocer al Jesús histórico, al Jesús real, lo que impulsó el debate sobre las fuentes de los evangelios sinópticos –la cuestión sinóptica, tal como ha sido generalmente denominada–. Por supuesto, la premisa era que cuanto más primitiva fuera la fuente, más fiable sería la información que contenía acerca de Jesús. En cualquier caso, aunque en algunas de las primeras fases de la reflexión se tenía en cuenta el papel de las tradiciones orales en el proceso<sup>5</sup>, la solución que terminó por dominar la investigación sobre el evangelio y sobre la vida de Jesús a partir de finales del siglo XIX fue la teoría de las dos fuentes o la hipótesis de los dos documentos –Marcos como el más primitivo de los evangelios sinópticos, una de las fuentes de Mateo y Lucas junto con la colección de dichos Q–, considerándose ambos, por supuesto, documentos *escritos*<sup>6</sup>. E incluso cuando se ofrecían algunas variantes para explicar determinadas dificultades que presentaban los datos, como la referencia a un *Ur-Markus* o a un proto-Lucas, lo que se tenía en mente eran todavía documentos escritos<sup>7</sup>. Asimismo los investigadores consideraban que las fuentes adicionales en las que pueden haberse inspirado Mateo y Lucas (M y L) eran escritas. En el ámbito anglosajón B. H. Streeter ofreció la solución más autorizada e influyente a la cuestión si-

5 Cf. el breve estudio en mi *Altering the Default Setting Re-envisioning the Early Transmission of the Jesus Tradition* *New Testament Studies* 49 (2003) 139-175, en el que me inspiro ampliamente para varias partes de este capítulo

6 Por ejemplo, cf. W. G. Kummel, *The New Testament The History of the Investigation of Its Problems*, Nashville 1972, 146-151, J. S. Kloppenborg, *Excavating Q*, Minneapolis 2000, 295-309

7 Respecto al *Ur-Markus*, cf. W. G. Kummel, *Introduction to the New Testament*, Nashville 1975, 61-63, respecto al proto-Lucas, cf. especialmente V. Taylor, *Behind the Third Gospel*, Oxford 1926

nóptica. En ella, ciertamente reconocía la importancia de una «tradición oral viva» tras los evangelios y, de hecho, advertía contra el estudio de la cuestión sinóptica «meramente como un problema de crítica literaria». Igualmente reconocía la necesidad de ir más allá de las dos fuentes de Marcos y Q para explicar la composición de los evangelios sinópticos. Sin embargo, irónicamente, es él a quien se recordará particularmente por su defensa de «una hipótesis con cuatro documentos»<sup>8</sup>. El paradigma literario siguió determinando la manera en que se planteaba el problema y su solución.

Las principales alternativas que se han presentado frente a la hipótesis dominante de los dos documentos han sido la de William Farmer<sup>9</sup> y la de Michael Goulder<sup>10</sup>. Farmer se muestra contrario a la idea de la prioridad marcana y defiende la visión tradicional de que Mateo fue el primer evangelio escrito. Sostiene que la mejor explicación para los sustanciales paralelos entre los tres evangelios sinópticos es que Lucas copió de Mateo y que Marcos copió tanto de Mateo como de Lucas. Para nosotros la palabra clave es *copiar*, lo que supone que las relaciones entre los evangelios sinópticos se conciben exclusivamente en términos literarios. La posibilidad de que un evangelista posterior conociese distintas formas orales de la tradición usadas por el evangelista anterior ni siquiera entraba en el campo de las posibilidades. Goulder hace un planteamiento distinto: Marcos fue ciertamente previo, pero Mateo derivaba completamente de Marcos, y Lucas de la combinación de los dos primeros, eliminan-

8 B H Streeter, *The Four Gospels A Study of Origins*, London 1924, capítulo 9 (las citas están tomadas de la p 229).

9 W Farmer, *The Synoptic Problem*, New York 1964

10. Cf M Goulder, *Luke A New Paradigm* I, JSNTSup 20, Sheffield 1989, capítulo 2, en su intento de deshacerse de Q.

do de esta forma la necesidad de la hipótesis Q. Una redacción literaria considerable se contempla incluso como una hipótesis más plausible que el hecho de que Mateo y Lucas fuesen conscientes de la tradición al margen de Marcos, de una tradición oral sobre Jesús. Y Mark Goodacre, el principal discípulo de Goulder, a pesar de reconocer la importancia potencial de la tradición oral, cuando se ocupa de casos particulares cree que resulta suficiente tratarlos exclusivamente en términos de dependencia literaria<sup>11</sup>.

La crítica de las *formas*, que comenzó como un intento deliberado de romper con el paradigma literario para conceptualizar el proceso de transmisión en términos orales, constituye una gran evolución y un gran desafío a la crítica de las *fuentes*. En su análisis de los evangelios sinópticos, Julius Wellhausen ya había identificado el carácter de esta tradición oral: «La última fuente de los evangelios es la tradición oral, pero ésta sólo contiene material disperso»<sup>12</sup>; la tradición oral sobre Jesús se conocía solamente a través de pequeñas unidades. Rudolf Bultmann aceptó el desafío cuando definió el objeto de la crítica de las formas de la siguiente manera: «Estudiar la historia de la tradición oral detrás de los evangelios»<sup>13</sup>. Desafortunadamente, Bultmann no pudo escapar de la mentalidad literaria, su propio planteamiento por defecto; no pudo concebir el proceso de transmisión más que en términos literarios. Esto resulta especialmente evidente en su noción de que toda la tradición de Jesús está

11. M. Goodacre, *The Case against Q*, Harrisburg 2002, 56-59.89-90 (a pesar de 64-66.188).

12. J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1905, 43.

13. R. Bultmann (y K. Kundsinn), *Form Criticism*, New York 1962 (original alemán de 1934), 1.

«compuesta de una serie de capas»<sup>14</sup>. En el proceso imaginado, una capa se extiende o se construye sobre otra. Bultmann hizo hincapié en ello porque, al margen de otras consideraciones, confiaba en que podría eliminar las capas posteriores (helenísticas) para sacar a la luz las capas anteriores (palestinas)<sup>15</sup>. La imagen misma, en todo caso, está tomada del proceso literario de la edición, donde cada sucesiva edición (capa) es una versión editada (para Bultmann, una versión corregida y ampliada) de la edición (capa) anterior. Pero ¿resulta este modelo realmente apropiado para dar cuenta del proceso de repeticiones *orales* del material tradicional? Bultmann nunca llegó a ocuparse realmente de esta cuestión, pese a su obvia relevancia. Simplemente asumió que la naturaleza de la transmisión de la tradición oral no era diferente a la de la transmisión de la tradición ya escrita.

Los estudios más recientes sobre la historia de la tradición sinóptica (empleando el título de la conocida obra de Bultmann) no manifiestan un cambio significativo. Como ya hemos indicado, Q se ha convertido en el centro de atención, la segunda fuente al lado de Marcos en la hipótesis de los dos documentos. La convicción de que Q era un documento escrito en griego, ha llegado a establecerse como uno de los principales puntos de consenso<sup>16</sup>, aunque una excesiva dependencia del paradigma literario obliga de nuevo, como en el caso de Marcos y el *Ur-Markus*, a explicar las divergencias entre el material de Q en Mateo y Lucas postulando diversas versiones de

14. R. Bultmann, *Jesus and the Word*, New York 1935 (original alemán de 1926), 12-13.

15. *Ibid.*, 13.

16. Particularmente, cf. C. M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, Edimburgo 1996, capítulo 1; J. S. Kloppenborg, *Q. El evangelio desconocido*, 121-150.

Q (Q<sup>Mt</sup> y Q<sup>Lc</sup>)<sup>17</sup>. En cualquier caso, el debate se centra ahora en la cuestión de si pueden distinguirse diversos estratos en la composición *dentro* de Q, de modo que la hipótesis de John Kloppenborg, según la cual pueden distinguirse tres estratos, está siendo seguida por un buen número de estudiosos<sup>18</sup>. Lo que aquí nos interesa es la asunción casi explícita de que *cada estrato ha de ser concebido como un documento escrito* y su proceso de desarrollo es concebido en términos de edición y redacción. No debería sorprendernos que Kloppenborg, tal como revela el título original de su obra (*Excavating Q*), contemple su investigación en términos de una excavación arqueológica, donde, al igual que en el caso de Bultmann, el proceso se ve como la remoción de sucesivas capas hasta llegar a la última, o como la remoción de los elementos redaccionales de las sucesivas ediciones a fin de recuperar la edición original<sup>19</sup>. Evidentemente, el paradigma literario no admite alternativa.

Tal vez el signo más claro del modo en que la mentalidad literaria configura todo el problema a la hora de conceptualizar la historia de la tradición sobre Jesús, es el peso atribuido al carácter literario de dicha tradición. En varias ocasiones se ha cuestionado incluso la existencia de un periodo de tradición oral en los primeros momentos<sup>20</sup>.

17 Por ejemplo, U Schnelle, *The History and Theology of the New Testament Writings*, London 1998, 187

18 J S Kloppenborg, *The Formation of Q Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Philadelphia 1987

19 Kloppenborg no se ocupa explícitamente de la cuestión de si Q<sup>1</sup> era también un documento, pero lo asume (*Q. El evangelio desconocido*, 207-253, 256-267-268), respecto al género de Q<sup>1</sup>, cf *ibid.*, 201-208

20 W Schmithals, *Vom Ursprung der synoptischen Tradition*. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94 (1997) 288-316, sigue planteando que la tradición sinóptica era literaria desde el comienzo. E. E. Ellis, *Christ and the Future in New Testament History*, *NovTSup* 97, Leiden 2000, 13-14, también se pregunta si hubo una fase inicial de tradición oral



La posibilidad de que algunos de los primeros discípulos tuviesen ciertas nociones de escritura y pudiesen haber recogido, aunque en forma de anotaciones, las palabras y las acciones de Jesús como testigos orales y visuales, se considera como un «plus» añadido a favor de la fiabilidad de la tradición<sup>21</sup>. Además, Barry Henaut sostiene de manera rotunda que resulta prácticamente imposible recuperar cualquier tradición oral que subyazca a los evangelios: la tradición oral era tremendamente fluctuante y dependiente de las particularidades de cada representación; todas las diferencias, independientemente de lo grandes que sean, pueden explicarse en términos de redacción literaria<sup>22</sup>. Esta visión se encuentra muy extendida entre la mayoría de quienes trabajan con la tradición evangélica: si el contenido, el carácter y la ubicación de un determinado elemento de la tradición pueden explicarse en su contexto actual, no se necesita decir nada más; ha quedado explicado.

En este sentido, el valor atribuido a la tradición de Jesús como algo *escrito* resulta peligroso e incluso temiblemente excesivo. La mayoría de los exegetas reconoce que debió de haber un periodo en el que los recuerdos y relatos de la misión de Jesús circularon de forma oral, quizás durante unos veinte años, antes de que comenzasen a aparecer versiones escritas de tales tradiciones. Sin embargo, sólo pueden imaginar el proceso de transmisión como tradición escrita, como el proceso de copiar y editar el material escrito anterior. Si hemos de aceptar un vacío de unos veinte años antes de que podamos empe-

21 Particularmente cf. A. Millard, *Reading and Writing in the Time of Jesus*, Sheffield 2000, 223-229; E. E. Ellis, *The Making of New Testament Documents*, Leiden 1999, 24-32-352.

22 B. W. Henaut, *Oral Tradition and the Gospels: The Problem of Mark 4*, JSNTSup 82, Sheffield 1993

zar a entender ese proceso, tenemos *una brecha entre Jesús y la tradición escrita sobre la que no podemos esperar tender puente alguno*. Y si consideramos que sólo la tradición escrita es fiable y que la transmisión oral resulta poco fidedigna a lo largo del tiempo y del espacio, *debemos abandonar toda esperanza de poder establecer algún día un puente*. El periodo oral de la tradición de Jesús –digamos entre los años 30 y 50 d.C.– se convierte en un gran abismo, abierto entre el historiador de la tradición y Jesús de Nazaret, que nadie puede atravesar. Por lo tanto, no resulta sorprendente que los intentos que se han llevado a cabo aventurándose tras las fuentes escritas más antiguas hayan sido rebatidos y hayan obtenido un apoyo tan escaso por parte de los exegetas. Todas estas tentativas están condenadas a precipitarse en el abismo del periodo de la tradición oral; o, usando otra metáfora, han quedado atrapadas en las arenas movedizas de las afirmaciones contrapuestas en relación con tal o cual dicho y tal o cual historia. Todo ello se debe a que nuestro ordenador de a bordo está configurado por defecto de forma literaria, de modo que tan sólo podemos comprender la tradición de Jesús en términos de un proceso literario y valorar consecuentemente su utilidad y fiabilidad.

Según mi opinión, ésta es la segunda gran deficiencia en la investigación sobre el Jesús histórico: la comprensión de la transmisión de la tradición sobre Jesús exclusivamente desde el paradigma literario que nos resulta innato; la desgana a la hora de tomar en serio la cuestión de si la tradición oral se habría desarrollado como la tradición literaria; una valoración negativa de la tradición oral en relación con su fiabilidad como testimonio sobre Jesús; y, consecuentemente, un juicio negativo en rela-

ción con la capacidad de los investigadores para decir algo sobre Jesús que inspire confianza.

¿Es posible remediar este serio desequilibrio en perspectiva y método? Creo que sí.

## 2. *Nuevo acercamiento a la tradición oral*

¿Podemos decir algo más acerca de la naturaleza de la tradición oral y de la transmisión oral? Tal como E. P. Sanders señala, el problema es que «no sabemos cómo imaginar el periodo oral»<sup>23</sup>. No obstante, esta cuestión ha sido y está siendo tratada en la actualidad particularmente de dos maneras.

Una procede de la investigación sobre el folklore, particularmente los estudios sobre las sagas homéricas y yugoslavas llevados a cabo por Milman Parry y Albert Lord<sup>24</sup>. Por lo general, esta línea de investigación ha sido considerada irrelevante a la hora de comprender la tradición evangélica. No se espera que los cuentos populares y las sagas, a menudo de considerable longitud y transmitidos a través de generaciones de trovadores y rapsodas expertos y competentes, proporcionen una pauta para la tradición de Jesús en los evangelios sinópticos, en los que la enseñanza se realiza generalmente mediante aforismos o relatos breves (parábolas) y el periodo de transmisión no supera los cincuenta o sesenta años. El estudio de la tradición oral en distintas partes de África

23. E. P. Sanders-M. Davies, *Studying the Synoptic Gospels*, London 1989, 141; paradójicamente, en el mismo volumen Sanders ha demostrado que existe el problema paralelo, demasiado poco reconocido, de «imaginar el periodo literario».

24. La obra de A. B. Lord, *The Singer of Tales*, Cambridge (MA) 1978, ha sido pionera (aquí especialmente el capítulo 5).

está sujeto en gran medida a la misma crítica<sup>25</sup>. De todos modos, se muestra cada vez menos relevante para nuestros intereses, dado que a finales de la década de los setenta e inicios de los ochenta se produjo un cambio de paradigma en los estudios del folklore: el nuevo énfasis en la representación (performance) y en la interacción social entre actores y audiencia distrajo la atención del estudio de la *transmisión* de la tradición oral<sup>26</sup>.

La otra línea de estudios es más reciente y se centra en el análisis del modo en que actúa la memoria. Desafortunadamente, gran parte de los estudios padecen una grave limitación. Algunos estudiosos se contentan con reflexionar sobre la memoria tan sólo en relación con su funcionamiento respecto a los rumores informales de la gente y a los recuerdos cargados de serendipidad de las reuniones de antiguos universitarios<sup>27</sup>. Esto ignora la intuición de los primeros críticos de las formas de que la tradición oral era una tradición grupal; existía en y para las iglesias; por ello adoptó determinadas formas. Igualmente, el modelo de «historia oral», recientemente introducido en la reflexión por Samuel Byrskog<sup>28</sup>, aunque es valioso en algunos aspectos, también resulta insuficiente en este caso. La *historia oral* contempla la tradición como

25 Me refiero particularmente a J Vansina, *Oral Tradition and History*, Madison 1985, una revisión de su anterior *La tradición oral*, Barcelona 1967, R. Finnegan, *Oral Literature in Africa*, Oxford 1970, I Okpewho, *African Oral Literature Backgrounds, Character and Continuity*, Bloomington 1992

26 Debo la observación a Annekie Joubert, quien remite a R. Barman-C. L. Briggs, *Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life* Annual Review of Anthropology 19 (1990) 59-60.

27 Por ejemplo, Crossan parece reflexionar sobre la tradición oral principalmente en términos de los recuerdos casuales de una persona; cf *El nacimiento del Cristianismo*, 49-93

28 S. Byrskog, *Story as History—History as Story The Gospel Tradition in the Context of Ancient Oral History*, WUNT 123, Tubinga 2000

algo que un historiador recaba de testigos particulares algunos años o décadas después, una tradición que puede haber estado latente o manifestada entretanto sólo de forma ocasional. Sin embargo, la *tradición oral* de los evangelios era evidentemente una tradición empleada por las iglesias primitivas y presumiblemente conformadora, al menos en cierta medida, de sus creencias e identidad.

Más interesantes para nuestro propósito son las teorías de la «memoria social» y la «memoria cultural», asociadas con los nombres de Maurice Halbwachs<sup>29</sup> y Jan Assmann<sup>30</sup>. Tal como indica su denominación, la memoria se ve condicionada o configurada por factores sociales o culturales. El eje principal de la teoría es que la memoria elige y modifica un determinado tema del pasado para ponerlo al servicio de la imagen que la comunidad desea promover de sí misma. Es el carácter *creativo*, más que *retentivo*, de la memoria el que estas teorías han sacado a la palestra. En este caso, no obstante, sospecho de su incapacidad a la hora de valorar suficientemente el grado en que la tradición puede estar en el origen y en la configuración de la identidad del grupo. Y si, como he planteado, fue el impacto de lo que Jesús dijo e hizo lo que primero congregó al grupo de discípulos, de ello se seguiría que la tradición que les otorgó su identidad como grupo de discípulos sería valorada por ellos, especialmente durante la época de la misión de Jesús, durante la cual, tal como he planteado en el primer capítulo, empezó a configurarse de forma definitiva gran parte de la tradición<sup>31</sup>.

29 M Halbwachs, *On Collective Memory*, Chicago 1992.

30. J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Munich 1992

31 Es este énfasis en la impresión causada por el «impacto» de la enseñanza y las acciones de Jesús lo que constituye la principal diferencia entre mi propia comprensión del proceso de la tradición oral y el de B Ger-

En ambos casos, no obstante, mi crítica fundamental es que estas teorías de la memoria se ven enmarcadas, una vez más, en una cultura literaria. No tienen en cuenta suficientemente las diferencias que podrían existir y existieron casi con toda seguridad en una cultura oral. En una cultura que no podía confiar en su amplia tasa de alfabetización para divulgar la sabiduría o para difundir

hardsson, *Memory and Manuscript: Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Lund 1961, para quien el término «memorización» desempeña una función equivalente. Puedo ilustrar la diferencia entre los dos términos clave (impacto y memorización) simplemente a la luz de mi propia experiencia. 1) Recuerdo como, siendo un chico de cinco a ocho años, memorizaba las tablas de multiplicar; sólo gracias a que me fue insistentemente martilleado entonces, todavía sé que ocho por siete son cincuenta y seis. Pero también recuerdo un espejo del colegio sobre el que estaba grabada la inscripción: «Recoges lo que das, así que sonríe». No me esforcé por memorizar ese dicho, pero lo recuerdo tan perfectamente como la tabla del siete. ¿La razón? Porque me impactó, aun siendo un niño de cinco a ocho años. Era tan sensato y ofrecía una actitud tan positiva ante la vida que se me quedó grabado para siempre. 2) Comencé a aprender griego a la edad de doce años. Todavía aprecio el duro trabajo de memorizar los paradigmas de los verbos irregulares, puesto que, gracias a él, aún recuerdo perfectamente la mayoría. Pero uno de los primeros ejemplos de griego que me encontré fue el epigrama clásico *Gnóthi s' auton* («Conócete a ti mismo»). Me impactó inmediatamente de tal manera que se convirtió en parte de mi filosofía personal a partir de ese día. No necesité esforzarme para memorizarlo. Simplemente dejó una huella imborrable en mi mente. 3) Durante mi adolescencia y juventud memoricé buena parte del NT. En un examen de conocimiento de la Biblia, recuerdo que me pidieron realizar un esquema de Filipenses. No tuve problema alguno, pues había memorizado el texto de la Biblia *King James*. He olvidado gran parte, porque rara vez he usado desde entonces esa edición. Pero mi familiaridad con el texto bíblico se extiende más allá de lo que memoricé. Puedo recordar el contenido de muchos pasajes y citar algunos textos palabra por palabra, no porque me esforzara en memorizarlos, sino porque me impactaron enormemente y porque los he estudiado y he reflexionado sobre ellos desde entonces, a veces con gran profundidad. Imagino que la tradición oral de Jesús tal como la poseemos hoy en día es el resultado de un proceso similar. 4) En *Jesus Remembered* (p. 208, nota 185) recuerdo el impacto que me produjo Kenneth Bailey al contar dos anécdotas de su propia experiencia. Respecto a Bailey, cf. *infra*, nota 32, y el siguiente apartado de este capítulo, titulado «Los rasgos característicos de la tradición oral».

determinadas ideas, donde la memoria estaba mucho más entrenada para retener información importante, donde se habían desarrollado habilidades en la sociedad y en los grupos, a fin de garantizar la conservación de aquellos recuerdos importantes para dichos grupos, el funcionamiento y el papel de la memoria estaban llamados a ser distintos. Por esta razón, no traté de desarrollar esta teoría de la memoria en mi *Jesus Remembered*, aunque confieso que el título por el que opté me ha expuesto a algunas críticas.

Creo que la línea de investigación más importante nos llevaba a explorar cómo han sido transmitidas las tradiciones orales en las sociedades orales a las que tenemos acceso. En otras palabras, la investigación sobre sociedades orales y pautas de folklore parece ser más relevante para nuestra comprensión del modo en que la tradición de Jesús fue transmitida en el periodo oral que las teorías de la memoria actuales.

En esta empresa me sentí alentado en gran medida por la poco conocida obra de Kenneth Bailey, fruto de unos treinta años de experiencia en aldeas de Oriente Medio<sup>32</sup>. Estas aldeas han conservado su identidad a lo largo de muchas generaciones, de modo que, probablemente, su cultura oral es lo más parecido a la cultura de la Galilea del siglo I d.C. que podríamos encontrar. Bailey señala que algo típico de esa cultura es la reunión de la comunidad al terminar el día, cuando se ha puesto el sol y no hay otras distracciones, para compartir las novedades, contar historias y recordar cuestiones importantes para la comunidad. Esta reunión, llamada *haflat samar*

32. K. E. Bailey, *Informal Controlled Oral Tradition and the Synoptic Gospels*: Asia Journal of Theology 5 (1991) 34-54; Id., *Middle Eastern Oral Tradition and the Synoptic Gospels*: ExpTim 106 (1995) 363-367.

(la palabra *samar* –reunión social– está emparentada con el hebreo *šāmar*, «preservar»), era la forma en que la comunidad conservaba su vida intelectual y preservaba sus apreciadas tradiciones. Los aldeanos hacían esto mediante la repetición de la sabiduría tradicional, el recitado de poemas y la narración de historias, incluyendo especialmente relatos de la propia historia de la aldea<sup>33</sup>.

Por supuesto, la obra de Bailey no puede considerarse una investigación científica; a lo sumo es impresionista y anecdótica. Sin embargo, es precisamente en esa experiencia en la que estamos obligados a confiar. En realidad, sospecho que es sobre todo la dificultad de aplicar métodos científicos al estudio de culturas orales que están desapareciendo rápidamente lo que ha desviado gran parte de la investigación científica a la representación y a la manera en que la memoria funciona en las sociedades actuales. No obstante, la cuestión es si aún podemos hacernos cierta idea de los rasgos característicos de un proceso de tradición oral –una idea validada por la investigación sobre la cultura oral en la medida en que ha sido posible– y así entender lo que sabemos acerca de las primitivas comunidades cristianas y de la forma que pronto recibió la tradición de Jesús preservada en los evangelios sinópticos. Creo que es posible hablar sensatamente de tales rasgos.

### 3. *Rasgos característicos de la tradición oral*

Hay cinco rasgos característicos de la transmisión oral de la tradición que merecen nuestra atención.

33. Bailey, *Informal*, 35-42; Id., *Oral Tradition*, 364-365; y su anterior estudio *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*, Grand Rapids 1976, 31-32.



1 Lo primero y más obvio (o debería ser lo más obvio) es que una representación (performance) oral no es como la lectura de un texto literario<sup>34</sup>. Al leer un texto es posible retroceder unas páginas para comprobar lo que ha sido escrito anteriormente. Tras haber leído el texto, es posible llevarlo consigo para repasarlo después. Un texto escrito puede ser revisado, editado, etc. Nada de ello es posible con la tradición oral. Una reproducción oral es efímera. Es un *acontecimiento*. Ocurre y luego desaparece. La tradición oral no está *ahí* para que el oyente retroceda unas páginas y lo compruebe, o para que la lleve consigo, la edite y la revise. No es una cosa, un objeto como un texto literario. Sólo este hecho debería ser suficiente como para plantearnos si los modelos de edición literaria, de dependencia intertextual o de estratos arqueológicos son apropiados a fin de hacernos una idea de la transmisión de la tradición sobre Jesús.

¿Cómo ocurriría esto con las comunidades cristianas más primitivas? Aquellas de las que más sabemos son, por supuesto, las iglesias paulinas. Aquí la aplicación es inmediata, y algo sorprendente. Resulta sorprendente porque, de forma natural, cuando pensamos en la comunicación entre Pablo y sus iglesias lo hacemos en términos de cartas (documentos escritos). Lo que olvidamos fácilmente, sin embargo, es que, en la mayoría de los casos, la transmisión de dichas cartas en el seno de las iglesias se produciría por medio de la audición, no de la lectura individual. Así, no habrían sido *leídas* más que por unos pocos. La gran mayoría de los receptores *oyó* la carta, no la leyó. La lectura pública de dicha carta requeriría una cuidadosa preparación y práctica para que los oyentes captaran su sentido. En otras palabras, la lectura pú-

34. Por ejemplo, cf. R. Finnegan, *Oral Literature*, 2-7.

blica de una carta tendría el carácter de una representación<sup>35</sup>. Esto significa también que el conocimiento general de dichos textos y de las referencias que se hiciesen a ellos dependerían mucho más del recuerdo de lo que se había oído cuando se leyó el texto en la asamblea que de la lectura personal del mismo. Técnicamente, la tradición oral incluye el fenómeno de la segunda oralidad, es decir, un texto escrito conocido solamente a través de la expresión oral del mismo. Esto puede aplicarse de igual modo a los evangelios, cuando estos se dieron a conocer a las iglesias. Se leerían a las asambleas reunidas; en la mayor parte de los casos, su conocimiento correspondería al de la segunda oralidad, al recuerdo de lo que se les había leído.

Si esto ocurrió con la comunicación escrita a las primeras iglesias cristianas, ¡cuánto más ocurriría esto en la etapa más antigua de la tradición de Jesús, cuando era conocida sólo o al menos predominantemente de manera oral! En parte se trataría de una cuestión de transmisión (la enseñanza de la tradición de Jesús a nuevas iglesias), y en parte de una cuestión de expresión (el recuerdo, la celebración, la instrucción y la reflexión sobre una tradición de Jesús ya conocida para los grupos de discípulos). Y todo ello se produciría de forma oral.

2

En segundo lugar, tal como ha quedado ya indicado, la tradición oral tiene un carácter esencialmente comunitario. De acuerdo con el paradigma literario, imaginamos a un autor que escribe para un lector. Hablamos de lector modelo, lector ideal y lector implícito. Imaginamos

35. Es algo que subraya W. Dabourne, *Purpose and Cause in Pauline Exegesis*, SNTSMS 104, Cambridge 1999, capítulo 8; además, cf. P. J. Achtemeier, *Omne verbum sonat: The New Testament and the Oral Environment of Late Western Antiquity*: *Journal of Biblical Literature* 109 (1990) 3-27.

el contexto típico de la comunicación como el de un lector particular que escudriña el texto, como el de un texto en una estantería listo para ser consultado por lectores particulares que se encuentran personalmente cara a cara con él. Sin embargo, la tradición oral sigue existiendo porque hay comunidades para quienes es importante la tradición. La tradición se representa con mayor o menor regularidad (dependiendo de su importancia) en las reuniones de la comunidad, manteniéndose viva gracias a los ancianos, a los maestros o a aquellos que son reconocidos como sus transmisores autorizados.

Reconocer esto ha permitido recientemente a J. M. Foley combinar de manera fecunda la teoría de la tradición oral y la teoría literaria de la recepción. Es precisamente el carácter comunitario de la tradición oral, el grado en que ancianos o maestros la conservaban por el bien de la comunidad y los actores la representaban en beneficio de ella, lo que nos recuerda el papel de la comunidad en tales representaciones. La conciencia por parte del actor de que determinados aspectos de la tradición son ya conocidos por la comunidad es un factor que influye en su interpretación, de modo que esta queda determinada por las expectativas de la comunidad. Los «espacios de indeterminación» de la representación pueden ser cubiertos por parte de la audiencia gracias al conocimiento previo de la tradición o de tradiciones similares. Lo que Foley denomina la «referencia metonímica» de una representación permite al actor usar toda una serie de alusiones al depósito total de la tradición de la comunidad, permitiendo así a esta reconocer la coherencia de la representación con el conjunto<sup>36</sup>. Al aplicar esta idea a

36. J. M. Foley, *Immanent Art: From Structure to Meaning in Traditional Oral Epic*, Bloomington 1991, capítulos 1-2 (especialmente, p. 6-

las primeras iglesias, de nuevo se nos abren posibilidades de interpretación. Podemos comprender inmediatamente por qué las cartas del Nuevo Testamento, tanto la de Santiago como las de Pedro o Pablo, citan tan poco la tradición de Jesús, aunque a menudo parezcan aludir a ella. En iglesias ya familiarizadas con las tradiciones de la enseñanza de Jesús, sería innecesario y torpe hacer repetidas citas y alusiones a lo que Jesús dijo. Resultaría mucho más efectivo para la comunicación dentro de la comunidad y entre distintas comunidades hacer alusiones que recordaran determinadas enseñanzas similares, ya presentes en el depósito de la tradición de la comunidad, y evocaran el conocimiento comunitario de la tradición de Jesús. No conlleva ninguna dificultad imaginar a los más antiguos grupos de discípulos recordando algo que Jesús hizo o dijo, y estimulados así a recordar otras enseñanzas o acontecimientos semejantes en la misión de Jesús<sup>37</sup>.

3 En tercer lugar, tal como ya ha quedado apuntado, en la comunidad oral habría una o más personas a quienes se atribuía la responsabilidad principal a la hora de conservar y reproducir la tradición de la comunidad: el rapsoda, el bardo, los ancianos, los maestros, los rabís. Las sociedades orales primitivas no disponían de bibliotecas, diccionarios o enciclopedias. Por el contrario, tenían que

13.42-45). Se inspira en el lenguaje de H. R. Jauss y W. Iser. El razonamiento está desarrollado en J. M. Foley, *The Singer of Tales in Performance*, Bloomington 1995, capítulos 1-3. La advertencia de Foley es seguida por R. A. Horsley-J. A. Draper, *Whoever Hears You Hears Me: Prophets, Performance, and Tradition in Q*, Harrisburg 1999, capítulos 7-8. Annekie Joubert indica que el «uso de la alusión es normalmente una llamada a la audiencia para que establezca un vínculo entre las referencias. La audiencia tendrá que recurrir a información que está al margen de la reproducción o del texto para interpretar y comprender toda la red de la comunicación por medio de alusiones» (correspondencia privada).

37. Cf. J. D. G. Dunn, *Jesus Remembered*, 181-184.

confiar en individuos cuya función en la comunidad era, en palabras de Jan Vansina, la de servir de «biblioteca ambulante»<sup>38</sup>. En relación con el Nuevo Testamento, esto ciertamente concuerda con el papel del apóstol a la hora de proporcionar lo que puede ser llamado con acierto una tradición fundacional para las iglesias que estableció, tal como aparece claramente en las cartas paulinas<sup>39</sup>. Y la prominencia de los maestros en las comunidades primitivas, tal como queda ampliamente atestiguado en el conjunto de la literatura cristiana primitiva<sup>40</sup>, se explica mejor apelando a la confianza que tenían las comunidades en ellos como custodios de la tradición comunitaria<sup>41</sup>.

A su vez, esto sugiere que los maestros serían responsables de un conjunto de enseñanzas, presumiblemente aquel corpus al que Lucas se refiere con el término «la enseñanza de los apóstoles» (Hch 2, 42). No hay razón para concebir esta enseñanza de una forma totalmente fragmentaria, como si se tratase de una serie de formas particulares conservadas al azar. En su trabajo sobre los evangelios como literatura oral tradicional, Albert Lord advierte que «los autores de composiciones

38. J. Vansina, *Oral Tradition as History*, 37; de modo parecido E. A. Havelock habla de una «enciclopedia oral» de los hábitos sociales, de la ley, de la costumbre y de las convenciones, cf. *The Muse Learns to Write: Reflections on Orality and Literacy from Antiquity to the Present*, New Haven 1986, 57-58.

39. Por ejemplo, 1 Cor 11, 2.23; 15, 1-3; Flp 4, 9; Col 2, 6-7; 1 Tes 4, 1; 2 Tes 2, 15; 3, 6.

40. Hch 13, 1; Rom 12, 7; 1 Cor 12, 28-29; Gal 6, 6; Ef 4, 11; Heb 5, 12; Sant 3, 1; Mt 23, 8; *Didaché* 13, 2; 15, 1-2.

41. A la luz de lo que sabemos de la enseñanza más formal en las escuelas, podemos estar seguros de que la instrucción oral era el método predominante: «Es la 'viva voz' del maestro la que tiene la prioridad»; cf. L. C. A. Alexander, *The Living Voice: Scepticism towards the Written Word in Early Christianity and in Graeco-Roman Texts*, en D. J. A. Clines y otros (eds.), *The Bible in Three Dimensions: Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, Sheffield 1990, 244.

orales tradicionales piensan en términos de bloques y de series de bloques de tradición»<sup>42</sup>. La misma tradición sinóptica da testimonio de agrupamientos de parábolas (Mc 4, 2-34) y de relatos de milagros (Mc 4, 35-5, 43; 6, 32-52), de enseñanzas de Jesús sobre el exorcismo (Mc 3, 23-29) o sobre el discipulado (Mc 8, 34-37), de series de acontecimientos tales como un día en la vida de Jesús (Mc 1, 21-38), etc. La idea tradicional de que estos agrupamientos reflejan una fase tardía en la transmisión de la tradición de Jesús no se puede justificar; por el contrario, esa idea asume injustificadamente que la tradición oral funcionaba sólo con fragmentos y dichos particulares. Nuestro conocimiento del modo en que actúa la tradición oral en otras partes, no obstante, sugiere que la agrupación de materiales semejantes habría sido la pauta desde el comienzo, tan pronto como los relatos y los dichos de Jesús empezaran a ser valorados por los grupos de discípulos.

4

En cuarto lugar, la observación más incómoda es que la tradición oral trastoca la idea o el ideal de una versión original. Al estar acostumbrados al paradigma literario, imaginamos una forma original, una primera edición de la cual pueden rastrearse, al menos en principio, todas las ediciones posteriores mediante la crítica de la forma y de la redacción. Imaginamos la historia de la tradición como un *tell* arqueológico donde, en teoría, podemos excavar las capas de estratos literarios para descubrir la capa original, la «forma pura» del concepto bultmanniano de *Formgeschichte* (historia de las formas). Sin embargo, en la tradición oral una representación no se relaciona de

42. A. B. Lord, *The Gospels as Oral Traditional Literature*, en W. O. Walker (ed.), *The Relationships among the Gospels*, San Antonio 1978, 59.

esta manera con aquellas que la han precedido o que la seguirán. En la tradición oral, tal como ha advertido especialmente Lord, cada representación es, propiamente hablando, un «original»<sup>43</sup>.

Es fácil malinterpretar o tergiversar este aspecto, de modo que permítanme ahondar en él. En lo que se refiere a la tradición de Jesús, lo importante *no* es que no haya un impulso originario que estuviese en el nacimiento de la tradición. Por el contrario, tal como he sostenido en el primer capítulo, al menos en muchas ocasiones podemos tener plena confianza en que hubo cosas que Jesús hizo y dijo que produjeron un *impacto* en sus discípulos, un impacto *duradero*. Pero propiamente hablando, la tradición del acontecimiento no es el acontecimiento mismo. Y la *tradición* del dicho no es el *dicho* mismo. A lo sumo, la tradición es *testigo* del acontecimiento y, como presumiblemente hubo varios testigos, bien puede haber varias tradiciones, o versiones de la tradición, *desde el comienzo*. Podemos hablar de un *acontecimiento* originario; pero ciertamente deberíamos dudar antes de hablar de una *tradición* original del acontecimiento. Lo mismo es cierto incluso de un dicho de Jesús. La tradición del dicho da testimonio de la impronta que éste dejó en una o más personas de la audiencia original. Pero

43. «En cierto sentido, cada representación es ‘un’ original, si no ‘el’ original. La verdad es que nuestro concepto de ‘el original’, de ‘la canción’, simplemente no tiene sentido en la tradición oral» (Lord, *Singer*, 100-101). R. Finnegan, *Oral Poetry: Its Nature, Significance and Social Context*, Cambridge 1977, también glosa a Lord: «No existe un texto correcto; no existe la idea de que una versión sea más ‘auténtica’ que otra: cada representación es una creación única y original que posee su propia validez» (p. 65). Además, Finnegan afirma que fue Lord quien puso de manifiesto este aspecto de una manera convincente (p. 79). Kelber ya consideró este aspecto: «Cada reproducción oral es una creación irreduciblemente única»; si Jesús dijo algo más de una vez no existe un «original» (Kelber, *Oral*, 29.59.62).

bien puede haber sido escuchado de una forma ligeramente distinta por otras personas de esa audiencia y, por lo tanto, contado y vuelto a contar en versiones diferentes desde el comienzo. Y si, como señala Werner Kelber, Jesús mismo usó sus parábolas y aforismos más eficaces en más de una ocasión, el ideal de un único original, de una versión auténtica, queda una vez más reducido a un producto de la imaginación de una mentalidad modelada literariamente. Es verdad que podemos y debemos imaginar una enseñanza que tuvo su origen en Jesús y acciones que caracterizaron su misión. Pero tratar la historia de la tradición de Jesús como si el objetivo fuera recuperar una *versión original de la tradición*, supone entender la transmisión de la tradición de Jesús de forma equívoca. En este punto el *Jesus Seminar* confundió completamente el carácter de la tradición de Jesús<sup>44</sup>. En la tradición oral la variación en la reproducción es parte integral e incluso definitoria de la tradición<sup>45</sup>.

5

En quinto y último lugar, la tradición oral es, por lo general (no digo que de forma específica), una combinación de firmeza y flexibilidad, de estabilidad y diversidad. Los rasgos anteriores podían fácilmente favorecer la idea de que la tradición oral era algo totalmente flexible y variable. Ello supondría un error. En la tradición oral hay por lo general una historia que narrar y una enseñanza que apreciar en, mediante y a través precisa-

44. R. W. Funk-R. W. Hoover (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York 1993; cf. también R. W. Funk, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, San Francisco 1998.

45. A. Dundes, *Holy Writ as Oral Lit: The Bible as Folklore*, Lanham 1999, 18-19, insiste en que «la existencia múltiple y la 'variación' son las dos características más destacadas del folklore».



mente de las diversas reproducciones. La tradición oral es memoria oral; su función principal es conservar y recordar lo importante del pasado. La tradición, más o menos por definición, encarna la preocupación por la continuidad con el pasado, un pasado al que se recurre, pero también se revive de forma que ilumine el presente y el futuro. En palabras de E. A. Havelock, «la variabilidad y la estabilidad, el conservadurismo y la creatividad, lo efímero y lo impredecible, todo ello caracteriza la pauta de la transmisión oral», el «principio oral de la ‘variación dentro de la identidad’»<sup>46</sup>. Es esta combinación, volviendo a nuestro segundo rasgo, la que posibilita que la comunidad reconozca su tradición y disfrute la novedad de cada representación particular. Además, la estabilidad en una tradición reproducida a menudo se halla en el tema del relato o en su elemento central. Robert Funk está de acuerdo con ello: bajo el epígrafe *Performance as gist; nucleus as core* (la reproducción como lo esencial; el núcleo como lo central), observa «la norma general en el estudio del folklore, de acuerdo con la cual los narradores reproducen lo esencial de los relatos en sus representaciones orales... A consecuencia de ello, las reminiscencias históricas, si se hallan en alguna parte, probablemente se encuentren en el núcleo de los relatos»<sup>47</sup>.

Una vez más no resulta difícil relacionar esto con la tradición de Jesús, especialmente en tanto en cuanto todavía lo encontramos en los evangelios sinópticos. Nadie que esté familiarizado con la tradición sinóptica puede dudar de que una característica de dicha tradición es precisamente este rasgo de firmeza y flexibilidad, de estabi-

46. Kelber, *Oral*, 33.54; citando a E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge (MA) 1963, 92.147.184.

47. Funk, *Acts of Jesus*, 26.

lidad y diversidad. Tal como Funk indicaba en el mismo pasaje que acabamos de citar, los evangelistas sinópticos «tendían a reproducir el núcleo de una historia –el acontecimiento central– con mayor fidelidad que la introducción o la conclusión». De hecho, fue esta característica de la tradición sinóptica la que dirigió mis pasos inicialmente hacia la investigación que condujo a mi *Jesus Remembered*. Quería comprender mejor y, si era posible, explicar por qué la tradición sinóptica adopta la forma que toma, donde una y otra vez nos enfrentamos a lo que obviamente son diferentes relatos de un mismo acontecimiento y diferentes versiones de lo que en esencia es una misma enseñanza. He ejemplificado suficientemente este rasgo en otros lugares y no dispongo de tiempo para hacerlo aquí<sup>48</sup>.

Por supuesto, es posible explicar dicha estabilidad y diversidad en términos de crítica de la redacción. Sin embargo, tal como ya he señalado, ello siempre deja el incómodo vacío del «periodo oral» sin cubrir y sin explicar. Ahora bien, me parece que en la interpretación del modo de funcionamiento de la tradición oral que acabamos de perfilar tenemos la oportunidad de ofrecer una explicación más completa del proceso que llevó a la tradición sinóptica, una explicación que *incluye* el periodo oral. En realidad, cuando empezamos a cambiar nuestra mentalidad literaria y nos adentramos en una mentalidad oral, podremos descubrir que poseemos una explicación de la tradición de Jesús que resulta en sí misma lo suficientemente amplia como para explicar la forma final de la tradición sinóptica. Es posible reconocerla como una tradición reproducida de muchas formas distintas antes

48. Cf. Dunn, *Jesus Remembered*, capítulos 8, 11-18; cf. Id., *Altering the Default Setting*, 160-169.

del esfuerzo literario del evangelista, quien fijó por escrito su propia representación de forma más permanente. Es este vacío del «periodo oral» el que espero que la presente obra comience a cubrir.

Estos cinco rasgos característicos de la tradición oral, por consiguiente, parecen coincidir —además, notablemente bien— con lo que sabemos acerca de las primeras iglesias y de la tradición de Jesús, así como con lo que podemos adivinar acerca de ellas en relación con la enseñanza que las mantenía unidas y con su vida comunitaria. Esto no significa que todos los rasgos de la tradición evangélica puedan ser perfectamente explicados a partir de la tradición oral. En particular, no tengo intención de negar la conexión literaria entre los evangelios sinópticos. Tampoco niego que los mismos rasgos puedan ser resultado de la composición y la redacción literarias. La tradición de Jesús, tal como la conocemos, está escrita, y nos resulta natural, dado que poseemos innata una mentalidad literaria, asumir que es preferible una explicación en términos literarios. Lo que quiero destacar es que, si sucumbimos a esa inclinación natural, nos aislamos de cualquier posibilidad de comprender lo que era realmente la tradición de Jesús y su modo de funcionar en el periodo oral, más o menos a lo largo de los veinte años posteriores a la misión de Jesús. El hecho incontestable es que no podemos eludir la *presunción de oralidad* para la primera fase de la transmisión de la tradición de Jesús. Así pues, si queremos «remontarnos a Jesús de Nazaret» con cierto grado de fiabilidad, no nos queda más elección que hacer uso de una imaginación histórica bien informada para intentar adentrarnos en lo que ocurrió con la tradición de Jesús durante esa fase inicial. Creo que los rasgos de la tradición oral que he identificado nos pueden ayudar a hacerlo.

En este momento podemos retomar el razonamiento y las conclusiones del primer capítulo. Lo que hemos hecho en el presente capítulo es, efectivamente, trabajar retrocediendo desde la configuración de la tradición de Jesús, tal como aquella aparece todavía en dicha tradición. En contraste, en el primer capítulo intentamos **avanzar a partir del impacto que Jesús causó en sus primeros discípulos**. Creo que uno de los valores de mi tesis es que los dos planteamientos parecen coordinarse y complementarse. Imaginando el periodo oral como un abismo que ha de ser cruzado si queremos llegar al contexto de la propia misión de Jesús, podemos contemplar los dos planteamientos como los tramos de un puente que conectan los dos lados del vacío. Las tesis de los dos capítulos, considerando el problema desde ambos lados, parecen encontrarse en el medio y así abrir una senda viable hasta los primeros testigos de la misión de Jesús.

Lo que las dos tesis de estos capítulos sugieren es que quienes se convirtieron en los primeros discípulos de Jesús lo hicieron por el impacto que provocó en ellos su ministerio y su enseñanza. Ello incluiría no sólo a quienes efectivamente lo siguieron, sino también a aquellos en cuya vida ejerció un poderoso influjo, aun cuando no abandonaran sus hogares, como Marta y María. Tampoco deberíamos excluir a aquellos residentes en Galilea y en otros pueblos y aldeas cuyas vidas cambiaron a raíz de un encuentro con Jesús (como Zaqueo). Lo que tenemos que imaginar es que gente como ésta, que había respondido a Jesús y que se había comprometido con él en cierta medida, inevitablemente habría expresado dicho compromiso reuniéndose con otros que habían quedado igualmente impresionados y comprometidos con él. Compartirían esas impresiones y recuerdos, en parte, sin duda, para

reafirmarse mutuamente, comprobando que otros sentían por Jesús lo mismo que ellos. Asimismo, cuando aparecieron grupos de discípulos más formales, las primeras «iglesias», resulta adecuado y es fácil imaginarnos a los miembros de tales grupos en una reunión vespertina del pueblo o de la aldea, una vez que el sol se ha puesto y no quedaba nada por hacer, escuchando otra vez lo que se había convertido en algo tan importante para ellos y comentando las consecuencias en su vida cotidiana. «¿Os acordáis de lo que dijo/hizo cuando...?» debe de haber sido una pregunta que se planteaba frecuentemente, en la medida en que la comunidad embrionaria comenzó a percibir y expresar su carácter peculiar<sup>49</sup>.

Presumiblemente fue en tales circunstancias en las que la tradición de Jesús comenzó a formularse. Las unidades de la tradición empezaron normalmente como un recuerdo por parte de uno o más discípulos ante el grupo de discípulos, recuerdo que era afirmado por el grupo, convirtiéndose así en parte de la tradición del mismo. Empezó siendo expresión y testimonio del impacto provocado por Jesús, que cambió sus vidas y que fue reconocido como tal por el grupo. Es decir, el impacto que Jesús produjo no sería algo formulado de forma tradicional días, meses o años después. Esa impresión *incluía* la formación de la tradición a fin de recordar lo que había provocado tal impacto. Al dejar su huella, la palabra o el acontecimiento impactante *se convirtió en la tradición* de esa palabra o de ese acontecimiento<sup>50</sup>. El estímulo de una palabra/relato o la emoción (asombro, sor-

49. Cf. Funk, *Acts of Jesus*, 2: «Los seguidores de Jesús sin duda comenzaron a repetir sus dichos ingeniosos y sus palabras en vida de aquél. Pronto empezaron a contar historias acerca de él».

50. Cf. C. K. Barrett, *Jesus and the Gospel Tradition*, London 1967, 10, 16: «La tradición se originó más bien por la impresión causada por una

presa...) de un acontecimiento serían expresados por la reacción inicialmente compartida<sup>51</sup>; la estructura, los elementos definitorios y las palabras clave (en el núcleo o en el clímax) serían formuladas de forma oral en la medida en que el grupo reconoció inmediatamente la importancia de lo que había sido dicho o de lo que había ocurrido. Así, fijados más o menos inmediatamente, esos rasgos constituirían las constantes, los temas inalterables sobre los que las sucesivas reproducciones podían construirse, y alrededor de los cuales las distintas representaciones podían formular sus variaciones, según se considerara adecuado en las diversas circunstancias. Podemos imaginar también, más tarde, a un grupo de discípulos reuniéndose y pidiendo, por ejemplo, escuchar de nuevo la historia del centurión de Cafarnaún o la de la viuda y el tesoro, o lo que dijo Jesús acerca de la túnica y el manto, o acerca de quién es mayor, o acerca del hermano que peca. En respuesta, un discípulo mayor volvería a narrar la historia o la enseñanza correspondiente con distintas palabras y detalles, según creyera apropiado para la ocasión, estando la memoria colectiva dispuesta a protestar si omitía alguno de los elementos clave o si variaba excesivamente.

En este punto, he de volver a insistir en que esta imaginación histórica no nos conduce a Jesús en persona (o al «Jesús histórico» en sí). Imagina las primeras fases de la tradición de Jesús tal como éstas atestiguan la impronta que dejó Jesús. Imagina las razones por las que la tradición de Jesús adopta la diversidad de formas que aún encontramos. En cualquier caso, no nos permite, por

persona carismática que por los dichos aprendidos de memoria... Se conservó porque no podían olvidarla».

51. ¿O deberíamos estar obligados, pase lo que pase, a encontrar un Jesús (a reconstruir un «Jesús histórico») que ni estimulaba ni emocionaba?

así decirlo, encontrar a Jesús por sí mismo, como si alguien pudiera adentrarse en la tradición de Jesús y salir al otro lado para encontrarlo allí. Lo que hace es posibilitar que el discípulo actual se siente junto a los primeros discípulos y comparta sus reuniones, cuando reproducían y celebraban sus recuerdos de Jesús, que tanto valor tenían para ellos. Leer y escuchar las enseñanzas de Jesús y los relatos de su misión supone incorporarse a la fila de discípulos y a la continuidad de la Iglesia que se extiende desde los días de la misión misma de Jesús hasta el presente.

Sin embargo, surge la siguiente pregunta: ¿qué nos dice todo esto de Jesús mismo? Si podemos compartir en cierta medida el impacto que produjo, tal como queda atestiguado en el carácter de la tradición de Jesús, ¿es posible hablar de modo más inteligible de aquél que causó tal impacto? Creo que es posible, pero ese será el tema del próximo capítulo.





III  
EL JESÚS EMBLEMÁTICO



## DE LA EXÉGESIS ATOMIZADA A LOS SUBRAYADOS SISTEMÁTICOS

En estos capítulos he planteado que la investigación sobre el Jesús histórico ha resultado infructuosa en gran medida porque los investigadores anteriores comenzaron desde el lugar equivocado, empezaron a partir de premisas erróneas y contemplaron los datos importantes desde una perspectiva errada. En cada caso olvidaron algo que debería haber sido más obvio y, por consiguiente, se extraviaron prácticamente desde el inicio.

1º El primero de esos errores consistió en asumir que la fe era un obstáculo para la búsqueda, algo que ha de ser eliminado si el investigador desea obtener una visión nítida del Jesús histórico. Mi respuesta es que, por el contrario, la investigación debe comenzar desde el *a priori* histórico de que Jesús provocó en sus discípulos un *impacto relacionado con la fe*, de modo que la única manera de aproximarse a Jesús históricamente es hacerlo *a través de dicho impacto*. En contraste con los investigadores más antiguos, la fe de los primeros discípulos, que

no es todavía la fe pascual, no debería ser eliminada; de hecho, no puede ser suprimida sin desechar lo esencial junto con lo accidental.

2 El segundo error radica en asumir que la transmisión de la tradición de Jesús puede ser comprendida de manera efectiva sólo en términos literarios, como un proceso de copia o edición de fuentes escritas previas. La mayoría ha reconocido de buen grado que la primera tradición sobre Jesús y el periodo más antiguo de la transmisión de dicha tradición tuvo que tener un carácter oral. Sin embargo, el fracaso ha sido casi absoluto a la hora de apreciar que tal transmisión no podía asemejarse al proceso literario. Consecuentemente, se ha sido incapaz de tomar en serio el desafío de investigar cómo actuaba dicha tradición en el periodo oral, y plantearse si el carácter oral de la primitiva tradición podía ayudarnos a comprender mejor la duradera configuración actual de la tradición acerca de Jesús. Según mi tesis, por el contrario, esta investigación puede ofrecernos una idea más nítida del modo en que apareció por vez primera la tradición sobre Jesús y de su carácter perdurable. Es decir, el carácter de la tradición de los evangelios sinópticos ya puede haber sido fijada en gran medida durante el periodo oral, antes de que fuese puesta por escrito con amplitud en Marcos y Q.

3 El tercer error ha consistido en buscar un Jesús peculiar, peculiar en el sentido de distinto de su entorno. Esta equivocación también presenta un doble aspecto: primero, la determinación de encontrar un Jesús no judío; segundo, la premisa metodológica de acuerdo con la cual la búsqueda debe orientarse a identificar el dicho o la acción particular que hizo destacar de una forma más clara a Jesús en su contexto.

## 1. *Buscar al Jesús no judío*

Uno de los rasgos más sorprendentes de la investigación sobre el Jesús histórico ha sido el aparente propósito, generación tras generación, de ignorar o eliminar de la tradición de Jesús cualquier cosa que resulte típicamente judía. Es posible explicar la lógica subyacente, aun cuando no podamos compartirla (la lógica del tradicional antisemitismo cristiano). Como es bien sabido, a partir del siglo II d.C. —tal vez deberíamos decir a partir de la Carta a los hebreos—, una firme corriente caracterizada por la tendencia a la sustitución ha dominado la percepción cristiana de los judíos<sup>1</sup>. Se trata de la idea de que el cristianismo había sustituido a Israel, había extraído de su herencia judía todo lo valioso y dejado al judaísmo como una cáscara vacía. De acuerdo con esta imagen, el cristianismo resultaba contrario al judaísmo; de hecho, la primera vez que aparece el término «cristianismo», en Ignacio de Antioquía, a comienzos del siglo II, éste fue acuñado como una antítesis del judaísmo<sup>2</sup>. En otras palabras, desde muy pronto el cristianismo fue percibido como lo que no era judaísmo y éste como lo que no era cristianismo. Después de todo, los judíos se habían opuesto al Evangelio y habían rechazado a Cristo; así, el judaísmo se presentaba como lo opuesto al cristianismo. Todavía peor, los judíos habían sido responsables de la muerte de Jesús. El pueblo mismo había aceptado cargar con la culpa de esa sangre: «Caiga su sangre sobre nosotros y nuestros hijos» (Mt 27, 25); eran deicidas,

1. Heb 8, 13, *Carta de Bernabé*; Melitón de Sardes, *Sobre la pascua*; cf. S. G. Wilson, *Related Strangers Jews and Christians, 70-170 C E*, Minneapolis 1995

2. Ignacio de Antioquía, *Magn* 10, 1-3, *Rom* 3, 3, *Flp* 6, 1; *Martirio de san Policarpo* 10, 1.

asesinos de Dios. Lo que Jesús afirmó de Judas era cierto de todos ellos: «Mejor sería para tal hombre no haber nacido» (Mc 14, 21). Ésta ha sido la razón fundamental que ha subyacido a los pogromos y a las persecuciones contra los judíos en la Europa cristiana.

Sobre este trasfondo surgió la propensión o la **premis**a que va a regir la investigación, según la cual Jesús no pudo haber sido un judío así; tuvo que ser distinto. Por consiguiente, uno de los rasgos más llamativos que encontramos en la investigación son los repetidos intentos de distanciar a Jesús de su ambiente judío. **Susannah Heschel** ofrece un perspicaz análisis de esta desagradable tendencia a lo largo del siglo XIX:

Como judeidad, el judaísmo representaba aquellas cualidades que los teólogos cristianos deseaban rechazar y repudiar: la falsa religiosidad, la inmoralidad, el legalismo, la hipocresía, la corporalidad, la seducción, la deshonestidad, por nombrar solamente algunos elementos<sup>3</sup>.

Observa que **los teólogos liberales presentaron «la imagen más negativa posible del judaísmo del siglo I»** a fin de «elevar a Jesús como una figura religiosa única que se alzó en directa oposición a su entorno judío»<sup>4</sup>. En efecto, una conciencia religiosa única, que no se vio afectada por las circunstancias históricas, separó a Jesús del judaísmo. **Ernest Renan**, por ejemplo, podía escribir: **«Básicamente, no había nada judío en Jesús»**; después de visitar Jerusalén, Jesús «no aparece más como un re-

3. S. Heschel, *Abraham Geiger and the Jewish Jesus*, Chicago 1998, 75. Respecto al carácter antisemita de la exégesis neotestamentaria del siglo XIX, cf. *ibid.*, 66-75, 106-107, 117-118, 123, 153-157, 190-193, 212-213, 227. También cf. H. Moxnes, *Jesus the Jew: Dilemmas of Interpretation*, en I. Dunderberg y otros (eds.), *Fair Play: Diversity and Conflicts in Early Christianity: Essays in Honour of Heikki Räisänen*, Leiden 2002, 93-94.

4. Heschel, *Abraham Geiger*, 9.21.

formador judío, sino como el destructor del judaísmo... Jesús ya no era un judío»<sup>5</sup>. Y para **Albrecht Ritschl**, el principal portavoz teológico del protestantismo liberal, «la renuncia [por parte de Jesús] al judaísmo y a su ley... se convirtió en una clara frontera entre sus enseñanzas y las de los judíos»<sup>6</sup>. También resulta llamativo que la gran contribución de la investigación liberal realizada por **Albert Schweitzer** fuera incapaz de tener en cuenta el esencial debate entre la exégesis judía y cristiana acerca de la cuestión de Jesús el judío<sup>7</sup>. En este sentido, la paradoja del liberalismo radica en que no sólo buscó «liberar» a Jesús de los estratos tergiversadores del dogma posterior, sino en que también trató de presentar a Jesús como aquél que «liberó» el espíritu fundamental de la religión del «desfasado ropaje» del culto y los mitos judíos.

En el paso del siglo XIX al XX, **Wilhelm Bousset**, en su pequeña obra sobre Jesús, ilustra perfectamente el doble aspecto de la búsqueda liberal: la idealización del Jesús de los cristianos, contrapuesto claramente al vilipendio de sus oponentes y de la religión que representaban:

Los enemigos más implacables de Jesús, y los verdaderos antípodas de todo aquello que él representaba, fueron los **escribas**. Pese a lo mucho que se parecía a ellos en las formas exteriores de su actividad, en lo profundo se trataba de polos opuestos. Por un lado, estaba la artificiosidad de una erudición sofista y estéril; por el otro, la franqueza de un laico y de un miembro del pueblo. Los escribas eran el fruto de muchas generaciones de tergiversación y distorsión; **Jesús** era simplicidad, sencillez y libertad. Aquéllos se aferraban a lo banal e insignificante, cavando en el polvo; éste se asentaba constan-

5. *Ibid.*, 156-157.

6. *Ibid.*, 123.

7. *Ibid.*, 3, 127.

temente en lo esencial y poseía un gran sentido interior de la realidad. Aquéllos representaban el refinamiento de la casuística, la repetición de fórmulas y frases; éste la franqueza, severidad y fiereza del predicador del arrepentimiento. Aquéllos mostraban un lenguaje que apenas podía comprenderse; éste presentaba la fuerza innata del orador vibrante. Aquéllos representaban la letra de la ley y éste al Dios vivo. Era como mezclar agua y fuego<sup>8</sup>.

La reacción de **Rudolf Bultmann** contra sus maestros liberales incluyó el reconocimiento de que, en relación a la teología del Nuevo Testamento, la proclamación de Jesús quedaba en el ámbito del «judaísmo»<sup>9</sup>. Sin embargo, insistió todavía más en **que la fe no tenía nada que ver con la historia, por lo que no se necesita saber nada de ese Jesús y lo único que importa es el encuentro existencial con el Cristo kerigmático**. Por consiguiente, el resultado no era tan distinto: la fe en el Cristo kerigmático constituía un salto desde lo que podía parecer verdad en el Jesús judío. Aunque la generación posterior a Bultmann comenzó a apartarse de su existencialismo, continuó acercándose al judaísmo de tiempos de Jesús con una mirada negativa. Prueba de ello es el término usado por la teología alemana para **denominar el judaísmo del Segundo Templo: *Spätjudentum* (judaísmo tardío)**<sup>10</sup>, aunque, por supuesto, eran conscientes de que ese judaísmo pervivió y se mantiene hoy en día. Una vez más, la lógica es clara; se asume la idea de la sustitución por parte

8. W. Bousset, *Jesus*, London 1906, 67-68.

9. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca 1981, 42; igualmente, cf. Id., *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, London 1956, 71-79.

10. Cf. C. Klein, *Anti-Judaism in Christian Theology*, London 1978, capítulo 2; F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*, Gotinga <sup>5</sup>1995, 133.351; J. Becker, *Jesus of Nazareth*, Berlin 1998, 88.224 nota 146.



del cristianismo: la única función y objeto del judaísmo era preparar la venida de Cristo y del cristianismo; la venida de Cristo supuso el fin del judaísmo. La generación de la época de Jesús pertenecía «al judaísmo tardío», al último judaísmo. Del mismo modo, con una insensibilidad sorprendente para la época posterior al Holocausto, era corriente, incluso entre destacados teólogos protestantes, hablar de que Jesús acabó con el judaísmo o lo condujo a su fin<sup>11</sup>.

En la renovada investigación de la era postbultmaniana, la mayor parte del debate se centró en la cuestión de los criterios que permiten al investigador determinar si un dicho particular procedía del mismo Jesús. Volveremos a esta cuestión en el próximo apartado. Aquí simplemente necesitamos advertir que el criterio fundamental, la discontinuidad, trató de convertir en una virtud lo que los representantes de la segunda búsqueda consideraban una necesidad, reconstruyendo su imagen de Jesús a partir de lo que distinguía a Jesús de su ambiente histórico y contrastándolo con su entorno judío. Y la búsqueda neoliberal de Dominic Crossan y Burton Mack se distingue en este sentido de la vieja búsqueda liberal sólo en su consideración de que la influencia del helenismo, que en la visión de Harnack caracterizaba la diferencia entre Jesús y la Iglesia primitiva, ya se encuentra en la propia enseñanza de Jesús. A pesar del reconocimiento de la judeidad de Jesús, se tiende a subrayar las similitudes entre la enseñanza de Jesús y la cultura he-

11. Por ejemplo, cf. W. Pannenberg, *Jesus, God and Man*, London 1968, 255; L. Goppelt, *Theology of the New Testament I. The Ministry of Jesus in Its Theological Significance*, Grand Rapids 1981, 97 («Jesús realmente sustituyó al judaísmo desde sus mismas raíces a través de una nueva dimensión»). Cf. J. T. Pawlikowski, *Christ in Light of the Christian-Jewish Dialogue*, New York 1982, 37-47.

nista, así como las diferencias con su cultura judía natal<sup>12</sup>. En otras palabras, la judeidad de Jesús sigue constituyendo una molestia en gran parte de la investigación.

Frente a esta embarazosa situación, resulta alentador que la otra corriente principal de la investigación actual sobre la vida y la enseñanza de Jesús tome como punto de partida ese inconveniente: Jesús el judío. De hecho, prefiero limitar el título «tercera búsqueda del Jesús histórico» a la investigación sobre Jesús el judío<sup>13</sup>. El porvenir de esta (tercera) búsqueda ha mejorado considerablemente gracias a los nuevos conocimientos acerca de la naturaleza del judaísmo del Segundo Templo obtenidos durante los últimos cincuenta años. El puesto más destacado lo ocupa el descubrimiento de los manuscritos del mar Muerto. Lo más importante es que estos textos han quebrado la imagen de un judaísmo monolítico y monocromo, particularmente en contraste con el carácter singular del cristianismo naciente. De manera que ha sido posible imaginar a Jesús, al igual que a la «secta de los nazarenos»<sup>14</sup>, en el seno de la diversidad del judaísmo del Segundo Templo de una manera impensable hasta ahora. Este avance ha estado acompañado y reforzado por otros hallazgos importantes: particularmente, la desaparición de la anteriormente marcada distinción entre judaísmo y helenismo<sup>15</sup>; el reconocimiento de que las imágenes del judaísmo rabínico de la Misná y del Tal-

12 Así particularmente, cf B L Mack, *A Myth of Innocence Mark and Christian Origins*, Philadelphia 1988, 63 «Se busca en vano (en la enseñanza original de Jesús) una relación directa con intereses específicamente judíos», el profeta apocalíptico judío es sustituido por el maestro cínico helenista

13 J D G Dunn, *Jesus Remembered*, Grand Rapids 2003, 85-86 (nota 100)

14 Hch 24, 5 14, 28, 22.

15 M Hengel, *Judaism and Hellenism*, 2 vols, London 1974.

mud no pueden ser retrotraídas sin más al siglo I d.C.<sup>16</sup>; el renovado interés por el amplio abanico de la literatura judía apócrifa y pseudoepígrafa como testimonio adicional de la diversidad del judaísmo del Segundo Templo<sup>17</sup>; y la creciente sofisticación a la hora de valorar la cada vez mayor información arqueológica del Israel (especialmente Galilea) de tiempos de Jesús<sup>18</sup>.

Resumiendo, no resulta exagerado afirmar que la exégesis está en una posición más adecuada que nunca para trazar una imagen más nítida y clara del judaísmo de tiempos de Jesús en la tierra de Israel, que sirva como contexto para el ministerio de Jesús. Y, tal como Nils Dahl advirtió hace varias décadas, «cualquier cosa que amplíe nuestro conocimiento del entorno de Jesús (el judaísmo palestino), indirectamente amplía nuestro conocimiento sobre el propio Jesús histórico»<sup>19</sup>.

Esta tercera búsqueda nos permite cambiar el objeto de nuestra indagación pasando del Jesús peculiar y dife-

16 En este sentido, han sido importantes las numerosas obras de J Neusner, sobre todo *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70*, 3 vols, Leiden 1971, Id, *From Politics to Piety The Emergence of Rabbinic Judaism*, Englewood Cliffs 1973, Id, *Judaism The Evidence of the Mishnah*, Chicago 1981 Cf también, por un lado, P S Alexander, *Rabbinic Judaism and the New Testament* ZNW 74 (1983) 237-246, y, por otro, C A Evans, *Early Rabbinic Sources and Jesus Research*, en B Chilton-C A Evans (eds), *Jesus in Context Temple, Purity and Restoration*, Leiden 1997, 27-57

17 Cf, particularmente, J H Charlesworth (ed), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols, Garden City 1983-1985, H F D Sparks (ed), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford 1984 (version cast *Apócrifos del Antiguo Testamento*, Madrid 1982)

18 Cf, particularmente, J H Charlesworth, *Jesus within Judaism New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, New York 1988, Id, *Jesus and Archaeology*, Grand Rapids (en prensa), J L Reed, *El Jesús de Galilea*, Salamanca 2006

19 N A Dahl, «The Problem of the Historical Jesus» (1962), en Id, *Jesus the Christ The Historical Origins of Christological Doctrine*, Minneapolis 1991, 96

rente al Jesús emblemático. La búsqueda de un Jesús que se distinga del judaísmo nos ha conducido por sendas de dudosa validez y nos ha llevado a lugares muy poco agradables. La búsqueda de un Jesús que creció en Galilea y que llevó a cabo la mayor parte de su misión allí, y que, sin embargo, se distanciaba de las prácticas y creencias de sus paisanos judíos galileos, estaba condenada a presentarnos a un Jesús bastante extraño. No obstante, un Jesús que fue criado en Galilea y que, obviamente, podía sintonizar con los judíos galileos sugiere que la judeidad de Jesús es un punto de partida válido y viable para la búsqueda, y no un elemento que debe ser eliminado o de lo que hay que avergonzarse. Por supuesto, tampoco deberíamos pasarnos al extremo opuesto y asumir que Jesús era un judío absolutamente normal. Quienes han liderado esta nueva forma de contemplar a Jesús, sobre todo Geza Vermes y Ed Sanders, pueden ser criticados precisamente en este aspecto: han minimizado las tensiones entre Jesús y los fariseos<sup>20</sup>. Jesús parece ser un judío tan bueno que su denuncia por parte del grupo de los sumos sacerdotes y su ejecución se convierten, en cierta medida, en un enigma. Al cerrar la brecha entre Jesús y el judaísmo, estos estudiosos abren la otra, la que existe entre Jesús y el cristianismo posterior<sup>21</sup>.

20 G. Vermes, *Jesús el judío*, Barcelona 1994, E. P. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, Madrid 2004; Id., *La figura histórica de Jesús*, Estella 2002.

21 Cf., D. A. Hagner, *The Jewish Reclamation of Jesus: An Analysis and Critique of the Modern Jewish Study of Jesus*, Grand Rapids 1984, que sostiene que «la reclamación judía de Jesús sólo ha sido posible siendo injusto con los evangelios» (p. 14), y que «es siempre Jesús el judío en quien están interesados y no en el Jesús del cristianismo» (p. 38). Incluso la valoración de la misión de Jesús por parte de N. T. Wright (*Jesus and the Victory of God*), pese a presentar rasgos plenamente característicos de la «tercera búsqueda», deja un extraño vacío entre el clímax que espera Jesús y el resultado posterior, lo cual tampoco es cubierto adecuadamente por su siguiente obra, *The Resurrection of the Son of God*, London 2003.

En cualquier caso, contemplar a Jesús dentro del contexto del judaísmo de su tiempo sigue suponiendo una línea de investigación más plausible que comenzar con el intento de arrancarlo de dicho entorno. Advirtiendo los rasgos que provienen de la práctica y de la fe judías, podemos inferir que Jesús los compartió, a no ser que tengamos indicios de lo contrario. Una lista básica incluiría: fue circuncidado y fue educado para recitar el *Shema*, para respetar la Torá, para acudir a la sinagoga y para observar el *Sabbath*. Además, Sanders ha ofrecido una lista de lo que él describe como «hechos casi indiscutibles» acerca de Jesús: que su misión se desarrolló principalmente en torno a los pueblos y aldeas de Galilea; que el énfasis fundamental de su predicación estaba puesto en el reino de Dios; que, por lo general, enseñó mediante aforismos y parábolas, etc.<sup>22</sup> Una vez más, lo que surge es la imagen de un Jesús emblemático. Se trata de un tema que deseo desarrollar en el último apartado de este capítulo. De momento, permítanme pasar a mi segunda gran crítica de la investigación anterior.

## 2. Invertir las pirámides

Si el primer error de las anteriores indagaciones radicaba en buscar a un Jesús no judío, la segunda equivocación ha consistido en hacer que el éxito dependa de la identificación de algún dicho o alguna acción clave, cuya historicidad pueda demostrarse con suma probabilidad, y en convertirlo posteriormente en la base alrededor de la cual tienen sentido otros materiales y sobre la cual es posible intentar reconstruir la misión del Jesús histórico.

22 Sanders, *Jesús*, 21 31 466-467; Id., *La figura histórica*, 27-28

Esto se ha convertido en una característica de la investigación llevada a cabo por los discípulos de Bultmann. Puede resumirse en la búsqueda de criterios que permitan identificar cualquier dicho como procedente del propio Jesús. La premisa es todavía la que hemos criticado en los capítulos anteriores: que la única opción del investigador pasa por excavar los estratos de tradición que se interponen entre la misión de Jesús y la tradición sinóptica. Se presupone aún que tales estratos reflejan primordialmente la fe posterior de las iglesias primitivas y que entre cada estrato existe, por así decirlo, una argamasa a menudo impenetrable de fe pospascual. Todavía se cree que la capa original estaba formada tan sólo por unidades aisladas y por formas individuales. Por consiguiente, la única esperanza consiste en encontrar aquellos lugares donde la argamasa sea delgada o débil y donde un decidido esfuerzo pueda conseguir atravesarla para llegar eventualmente a la forma más primitiva de un dicho particular, el cual, por lo tanto, puede ser atribuido a Jesús.

Han existido numerosos intentos de identificar aquellos criterios que harían posible lograr dicho objetivo. El más famoso ha sido el criterio o criterios de discontinuidad, que ya hemos mencionado. La mejor definición de este criterio la ha ofrecido Norman Perry: «La forma más antigua de un dicho a la que podemos llegar puede ser considerada auténtica si resulta posible probar que se aparta de los énfasis típicos tanto del judaísmo antiguo como de la Iglesia primitiva»<sup>23</sup>. Lo importante no era solamente que los dichos que satisficieran este criterio deberían ser reconocidos como auténticos, sino que tales dichos serían los únicos de cuya autenticidad podríamos

23 N Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London 1967, 39

2. estar seguros<sup>24</sup>. Perrin respaldó este primer criterio con un segundo, «el criterio de coherencia»: «El material de los más antiguos estratos de la tradición puede ser aceptado como auténtico si puede probarse que es coherente con el material determinado como auténtico mediante el criterio de discontinuidad»<sup>25</sup>. Con ciertas dudas añade un 3. tercero, «el criterio del testimonio múltiple»: «El material auténtico que es atestiguado en todas o la mayoría de las fuentes que pueden discernirse tras los evangelios sinópticos»<sup>26</sup>.

A medida que la reflexión sobre los criterios se amplió más allá de los confines de la así llamada «nueva búsqueda», se han ofrecido otros, no necesariamente como alternativa, sino como complemento. Por ejemplo, 4. Joachim Jeremias planteó, en efecto, el criterio de un estilo característico que puede remontarse a formas arameas<sup>27</sup>; John P. Meier ha dado cierta importancia al «criterio de dificultad»<sup>28</sup>; y Gerd Theissen (junto a Dagmar 5. Winter) insiste en el criterio de plausibilidad histórica<sup>29</sup>. 6. En cualquier caso, el criterio de discontinuidad aún llama la atención de muchos investigadores porque ofrece los resultados más creíbles: si una unidad de la tradición no muestra influjos del judaísmo de la época ni de la fe pospascual, puede ser atribuida con confianza a Jesús

24 R S Barbour, *Traditio-Historical Criticism of the Gospels*, London 1972

25 Perrin, *Rediscovering*, 43

26 *Ibid*, 45

27 J Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca <sup>5</sup>1985, 15-52 También, cf M Casey, *Aramaic Sources of Mark's Gospel*, SNTSMS 102, Cambridge 1998, Id, *An Aramaic Approach to Q*, SNTSMS 122, Cambridge 2002

28 Meier, *Un judío marginal I*, 184-187

29 G Theissen-D Winter, *The Quest for the Plausible Jesus The Question of Criteria*, Louisville 2002, 172-225

mismo, como la explicación más plausible de su presencia en la tradición sobre Jesús.

No tengo objeciones a la lógica que subyace a todo esto. A lo que me resisto, más bien, es a la excesiva importancia que se da a lo que pueda decirse de Jesús dependiendo de un único dicho o de una pequeña colección de dichos. Igualmente, el criterio de dificultad otorga un valor fundamental a cualquier excéntrico dicho presente en el seno de la tradición de Jesús. Y aunque Sanders es sumamente consciente de los peligros, concede gran importancia a su propia reconstrucción, la cual depende de su propio acceso a la tradición de Jesús, es decir, de su interpretación de «la purificación del templo»<sup>30</sup>. Es evidente que se corre el riesgo de invertir la pirámide: tratar de construir una imagen y una interpretación de Jesús partiendo a veces de un único versículo, de modo que nos encontramos con unos cimientos reducidos y demasiado peso en la parte superior, siendo aquellos probablemente demasiado pequeños para sustentar el edificio. Así, no resulta sorprendente que muchas imágenes del Jesús histórico, pasado el tiempo, hayan quedado desacreditadas.

→ De esta manera, por ejemplo, Ernst Käsemann comenzó la segunda búsqueda del Jesús histórico identificando «el elemento distintivo de la misión de Jesús» en la autoridad que Jesús reclama para su enseñanza en contraste con Moisés, tal como queda atestiguado en las antítesis de Mt 5<sup>31</sup>. Günther Bornkamm halló el rasgo distintivo en la idea de cumplimiento escatológico de la predicación de Jesús<sup>32</sup>. A partir de Mc 9, 1, Werner Kümmel se sintió capaz de deducir que un rasgo característi-

30. Sanders, *Jesús*, 31.90-123.

31. E. Käsemann, «The Problem of the Historical Jesus», en *Essays on New Testament Themes*, London 1964, 37-45.

32. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*, 70.



co de la enseñanza de Jesús era su esperanza en que la  
 → **venida del Reino era inminente**<sup>33</sup>. Heinz Schürmann descubrió que **la oración del Señor para que venga el Reino** (Mt 6, 10 // Lc 11, 2) es la vía más segura para adentrarse en la comprensión que tenía Jesús del Reino<sup>34</sup>. Más común ha sido la suposición de que Mt 12, 28 // Lc 11, 20 constituyen una forma segura de penetrar en la noción del Reino de Jesús como algo ya presente<sup>35</sup>. Las polémicas acerca de **si los dichos evangélicos acerca del Hijo del Hombre son «originales» y «auténticos» son**  
 → **legión**<sup>36</sup>. Como ya ha sido indicado, **el Jesus Seminar encuentra el sello peculiar de la enseñanza de Jesús en sus aforismos**. Y se podrían multiplicar los ejemplos.

Sin embargo, **sería posible en cada caso recopilar una lista aún mayor de estudiosos que cuestionan cada una de las afirmaciones**. Por cada exegeta que construye su pirámide invertida sobre tal o cual dicho, sobre tal o cual pasaje, hay otros muchos que tratan de derribar la pirámide, aprovechando su escasa cimentación. En otras palabras, existe el indudable peligro de convertir la identificación de un elemento ciertamente original y auténtico de la tradición de Jesús en el objetivo personal, con la idea de levantar una teoría en torno a él del mismo modo que antaño los muros exteriores de un castillo se alzaban en torno a la torre del homenaje. El peligro es que dicha torre puede quedar debilitada por el laberinto de túneles

33. W. G. Kümmel, *Eschatological Expectation in the Proclamation of Jesus*, en J. M. Robinson (ed.), *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, London 1971, 39-41.

34. H. Schürmann, *Gottes Reich—Jesu Geschick: Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung*, Friburgo 1983, 135.144.

35. Por ejemplo, W. D. Davies-D. C. Allison, *Matthew II*, Edimburgo 1991, 239: «Uno de los resultados seguros de la crítica moderna».

36. Por ejemplo, cf. el breve repaso de las opciones de Dunn, *Jesus Remembered*, 734-736.

excavados a través del conjunto de la tradición de Jesús; las matanzas llevadas a cabo en la torre misma son prueba de que las murallas exteriores nunca resultan demasiado eficaces. O, cambiando una vez más de metáfora, el peligro consiste en que la empresa quede atrapada en las arenas movedizas de polémicas interminables respecto al valor de determinado dicho, arenas movedizas a las que numerosos investigadores se encaminan tan sólo para encontrarse atascados en medio de múltiples hipótesis e incapaces de avanzar con cierta seguridad. Sanders apunta: la opinión de que «una esmerada exégesis de los dichos conducirá a una ‘decisión correcta’ ha llevado a muchos estudiosos del Nuevo Testamento a un atolladero del que nunca han podido salir»<sup>37</sup>. O, volviendo a cambiar de metáfora, de acuerdo con la famosa imagen de Albert Schweitzer<sup>38</sup>, la complejidad del horario de la tradición de Jesús supone que los investigadores a menudo se hallan detenidos en estaciones intermedias sin garantías de encontrar una conexión y con escasas esperanzas de que llegue un tren a su debido tiempo.

Ante este pesimismo, creo que el sabio consejo de Leander Keck señala el camino a seguir: «En vez de buscar al Jesús peculiar (*distinctive*), debemos buscar al Jesús emblemático (*characteristic*)»<sup>39</sup>. Renunciemos a la búsqueda de aquello que distinguía a Jesús de su entorno y busquemos a cambio tanto lo que era emblemático de Jesús como judío como lo que era característico de la tradición de Jesús tal como ahora la conocemos.

37. Sanders, *Jesús*, 196-197.

38. A. Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*, London 2000, 299 (ed. original 1906) (versión cast.: *Investigaciones sobre la vida de Jesús I*, Valencia 1990, 307).

39. L. E. Keck, *A Future for the Historical Jesus*, Nashville 1971, 33 (el subrayado es mío).

### 3. El Jesús emblemático

Si las tesis que hemos planteado a lo largo de estos capítulos resultan correctas, entonces lo que buscamos en la tradición de Jesús y lo que buscamos a través de ella es a aquél cuya misión fue recordada por una serie de rasgos, cada uno de los cuales queda ejemplificado por relatos y enseñanzas, reproducidos en los círculos de discípulos y en reuniones eclesiales, aunque (propia- mente hablando) todavía sin «documentar» (el paradigma literario). H. Strasburger lo ha expresado de una manera más audaz que yo:

La abundancia misma de inconsistencias históricas se manifiesta a favor de una... descuidada, aunque ciertamente desarrollada, tradición oral cuyo esfuerzo fundamental en los inicios de la formación de la tradición consistió, aparentemente, en conservar de la forma más precisa posible un recuerdo de Jesús, de su enseñanza y su predicación, es decir, en proporcionar un testimonio veraz e histórico. Y precisamente esta *impresión global* única e infalsificable ha quedado preservada sin duda en los evangelios sinópticos... independientemente de cuántos detalles de los relatos puedan todavía, y tal vez para siempre, ser debatidos<sup>40</sup>.

Aunque pueda resultar exagerado, el interés por identificar la «impresión global» más que el detalle específico, el Jesús emblemático más que el peculiar, constituye a grandes rasgos un criterio viable para el aspirante a investigador, al que debería recurrirse antes de centrarse

40. H. Strasburger, «Die Bibel in der Sicht eines Althistorikers», en *Studien zur alten Geschichte*, Hildesheim 1990, 336-337; citado por M. Reiser, *Eschatology in the Proclamation of Jesus*, en M. Labahn-A. Schmidt (eds.), *Jesus, Mark and Q: The Teaching of Jesus and Its Earliest Records*, Sheffield 2001, 223 (el subrayado es mio).

en cualquier detalle particular. El criterio es el siguiente: cualquier rasgo que sea *característico dentro de la tradición de Jesús, aunque sólo sea relativamente distintivo de dicha tradición*, probablemente se remonte a Jesús<sup>41</sup>, es decir, refleja el impacto original provocado por la enseñanza y las acciones de Jesús en, al menos, algunos de sus primeros discípulos. La lógica resulta bien clara: si un rasgo es característico dentro de la tradición de Jesús y relativamente distintivo de ella (en comparación con otras tradiciones judías), entonces la más obvia explicación de su presencia en la tradición de Jesús es que refleja la imborrable impronta que Jesús dejó en muchos de sus primeros seguidores, un impacto que les atrajo y les llevó a constituir una comunidad con otros discípulos y que era celebrado (junto a las tradiciones kerigmáticas de la muerte y la resurrección) en las asambleas de las primeras iglesias a lo largo de la primera generación del cristianismo.

Ello, por supuesto, no significa que todo elemento perteneciente a un tema emblemático pueda remontarse a algo oído o presenciado por los primeros discípulos de Jesús. Cuanto más característico sea un tema, más posibilidades tiene de haber sido desarrollado y ampliado. Pero igualmente, cuanto más característico sea un tema, *menos* posibilidades tiene de haber sido insertado por primera vez en la tradición años después de que la tradición comenzara a circular y a celebrarse de forma oral. Cuanto más emblemático es un rasgo en las diversas corrientes de la tradición de Jesús, más probabilidades tiene de reflejar el impacto provocado por Jesús en sus seguidores, y no la inspiración de un discípulo anónimo

41. Tal como señala R. W. Funk, *Honest to Jesus*, San Francisco 1996, 145, «distintivo» es una categoría histórica más adecuada que «disimilar».

que actuara en Galilea, Jerusalén o Antioquía. Lo importante es que la imagen de Jesús obtenida por medio de la observación de estos rasgos característicos de la tradición de Jesús no depende de un dicho particular. Es precisamente la impresión causada por un determinado motivo lo que indica la impresión global que causó Jesús, es decir, el tipo de cosas que dijo e hizo, la forma habitual o regular de hablar y actuar.

No es difícil mostrar la eficacia de este modo de proceder en la investigación; la mayor parte de los ejemplos que siguen los he desarrollado con mayor amplitud en *Jesus Remembered*.

A

Consideremos de nuevo la judeidad de Jesús. Dentro de la tradición de Jesús existe un interés permanente por cuestiones típicamente judías: lo que conlleva la obediencia a la Torá, la forma de observar el *Sabbath*, lo que debe considerarse puro e impuro, la asistencia a la sinagoga o la pureza del templo<sup>42</sup>. Apenas puede dudarse de que Jesús compartía tales preocupaciones. Cuál fuera su actitud ante determinadas cuestiones es un tema abierto a la polémica y evidentemente fue objeto de debate entre los responsables de repetir y transmitir la tradición de Jesús<sup>43</sup>; no obstante, el hecho de que él mismo se viera implicado en tales cuestiones durante su misión está fuera de dudas. En el mismo sentido, Jesús aparece de manera regular dialogando y polemizando con los fariseos. Aquí es posible percibir cómo la tradición ha sido desarrollada, con Mateo ampliando sustancialmente el tema del

42. Cf., por ejemplo, Mt 5, 17-48; Mc 2, 23-3, 5; 7, 1-23; Lc 4, 16; 19, 45-48.

43. Tan sólo es necesario comparar las distintas formas en que Marcos y Mateo presentan la actitud de Jesús ante la ley, tal como queda patente en el contraste entre Mc 7, 15.19 y Mt 15, 11. Cf. Dunn, *Jesus Remembered*, 563-583.

debate con los fariseos<sup>44</sup>. Sin embargo, esa es obviamente la manera de poner de relieve lo que quiero indicar: Mateo *amplió un tema ya plenamente integrado* dentro de la tradición de Jesús, quien era bien recordado por sus disputas con algunos fariseos. Pese al antisemitismo de fases previas de la investigación, la judeidad de las preocupaciones de Jesús no está en tela de juicio.

B

Además, es casi seguro que Jesús dedicó una buena parte de su misión, si no la mayoría, a Galilea. La tradición sinóptica es tan coherente en este aspecto y la procedencia galilea de los relatos sinópticos tan clara que sería ridículo plantear otra cosa. No es meramente el hecho de que se recuerde que la misión de Jesús se llevó a cabo principalmente alrededor del lago de Galilea y las aldeas de su entorno. En particular, las parábolas de Jesús están llenas de referencias agrícolas y de ecos de lo que sabemos era la situación social de Galilea: ricos terratenientes, resentimiento hacia los propietarios ausentistas, administradores abusivos, disputas familiares por la herencia, deudas, jornaleros, etc.<sup>45</sup> Es cierto que el relato joánico presenta una misión mucho más centrada en Jerusalén; sin embargo, tres de los cuatro primeros «signos» de Juan están localizados en Galilea. Las tensiones existentes entre los sinópticos y Juan probablemente jamás podrán quedar resueltas de manera satisfactoria, pero ello no cambia la impresión global de que Jesús era un judío galileo cuya misión se vio en gran medida con-

44. Un análisis detallado aparece en J. D. G. Dunn, *The Question of Anti-Semitism in the New Testament Writings of the Period*, en Id. (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways, A.D. 70 to 135. The Second Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism, Durham, September 1989*, Tübinga 1992, 205.

45. Por ejemplo, cf. S. Freyne, «Jesus and the Urban Culture of Galilee», en Id., *Galilee and Gospel*, WUNT 125, Tübinga 2000, 195-196.205-206; Id., *Galilee, Jesus and the Gospels*, Dublin 1988.

figurada por y orientada hacia las circunstancias de su patria galilea.

C Un tercer ejemplo es obviamente la predicación por parte de Jesús del Reino o del gobierno regio de Dios. Una vez más, nadie que tome en serio la tradición sinóptica puede albergar dudas de que el reino de Dios estaba en el centro de la misión de Jesús. Es decir, el gobierno regio de Dios ciertamente era un tema emblemático de su mensaje, y resulta que también era algo relativamente distintivo de la predicación de Jesús en comparación tanto con el judaísmo de su tiempo como con el cristianismo posterior<sup>46</sup>. También en este aspecto la escasez de referencias al Reino en la versión de Jesús ofrecida por Juan constituye en cierta medida un problema para el historiador de la tradición de Jesús<sup>47</sup>, pero ese hecho apenas empaña la aplastante impresión dada por los evangelios sinópticos. La proclamación del gobierno regio de Dios fue uno de los rasgos más característicos de la misión de Jesús. Por consiguiente, apenas tiene importancia el hecho de que no podamos estar seguros de si, por ejemplo, Mc 1, 15 («El plazo se ha cumplido. El reino de Dios está llegando. Convertíos y creed en el Evangelio») recoge fielmente lo que Jesús dijo en realidad, o si constituye un resumen elaborado por Marcos de la predicación de Jesús. Lo importante es que este motivo está tan bien arraigado en la tradición de Jesús que un resumen de Marcos resulta prácticamente igual de eficaz a la hora de expresar la impresión global causada por la predicación del Reino por parte de Jesús.

Por supuesto, los estudiosos de los evangelios conocen la existencia de dos corrientes en el motivo sinópti-

46. Un estudio detallado en Dunn, *Jesus Remembered*, 383-387.

47. Cf. *ibid.*, 384 nota 8.

co del Reino: el Reino como algo futuro aunque inminente, y el Reino como algo ya presente y activo en el ministerio de Jesús. También son plenamente conscientes de que ha existido un largo y complejo debate en relación con cuál de las dos corrientes es la más «original». Este debate muestra muy claramente la inutilidad de sacar conclusiones sobre «el Jesús histórico» dependiendo de versículos individuales y de lo que pueda extraerse de ellos. El hecho es que *ambas corrientes se encuentran bien enraizadas y atraviesan toda la tradición sinóptica*<sup>48</sup>. Las dos son características del Jesús de los sinópticos. ¿Cómo es posible entonces que los exegetas y comentaristas nos atrevamos a seguir comprimiendo tan diversas tradiciones en un *único* molde y excluyendo aquello que no coincide con nuestras ideas de coherencia y sentido común? Resulta mucho más responsable por parte de historiadores y exegetas reconocer que dicha doble perspectiva de la tradición de Jesús se explica de una manera más adecuada recurriendo a una doble perspectiva en la propia misión y enseñanza de Jesús. El impacto doble de Jesús resulta obvio, aun cuando no queda claro cómo Jesús y sus primeros discípulos combinaban ambos aspectos.

D. Un cuarto ejemplo ilustrativo nos lo brinda *la tradición sobre el hijo del hombre/Hijo del Hombre*<sup>49</sup>. De nuevo nos encontramos con una imagen clara más allá de posibles conjeturas. La tradición de que Jesús empleó la expresión «hijo del hombre» está tan plenamente arraigada en la tradición evangélica, y resulta tan llamativa por su escaso uso en el judaísmo de tiempos de Jesús y por la ausencia prácticamente total en la primitiva tradición

48. Cf. *ibid.*, capítulo 12.

49. Cf. *ibid.*, 724-761.798-802.806-807.



cristiana<sup>50</sup>, que cualquier sensata consideración concluiría que sólo puede haberse originado en el seno de la tradición de Jesús. Lo que también resulta sorprendente es el hecho de que la expresión aparezca de una forma tan persistente en labios de Jesús. No se trata de una etiqueta identificativa que otros emplearan: ¿Es Jesús el Hijo del Hombre? Tampoco constituye una confesión de fe por parte de los discípulos: Jesús es el Hijo del Hombre. Lo único que la tradición nos exige reconocer —realmente lo exige— es que Jesús mismo hizo uso de la expresión. Esta conclusión tampoco nos exige sostener que todo dicho que contenga la expresión hijo del hombre/Hijo del Hombre derive directamente de Jesús. No obstante, el hecho de que cualquier desarrollo posterior de la tradición se llevara a cabo en el seno de la tradición de una expresión usada exclusivamente por Jesús confirma que la forma original de la tradición derivaba directamente de Jesús y reflejaba su propio uso característico.

A la luz de los datos también se puede sostener que el uso del título «el Hijo del Hombre» supone en algunos o en muchos casos el reforzamiento de una fórmula aramea, «el hijo de hombre», es decir, «alguien», «un hombre como yo». Lo que no se puede aceptar es la explicación de que todo el motivo fue insertado por primera vez en la tradición de Jesús en un periodo pospascual o posterior. El hecho de que algunos estudiosos continúen defendiendo esta tesis, pese al abrumador testimonio de los datos, constituye a mi juicio un ejemplo de perversidad metodológica<sup>51</sup>.

50. Aparece como un título en otras partes del Nuevo Testamento sólo en Hch 7, 56. En Heb 2, 6; Ap 1, 13; 14, 14, no es un título, sino una referencia a pasajes veterotestamentarios (Sal 8, 4; Dn 7, 13).

51. Cf. la bibliografía que aparece en Dunn, *Jesus Remembered*, 736, notas 128 y 131.

En relación con los dichos del hijo del hombre/Hijo del Hombre, hay que considerar como excesiva la tendencia de oponer antitéticamente versículos individuales y de usar unos para descalificar otros, para intentar probar el verdadero uso de la expresión por parte de Jesús. Si Jesús habló del hijo del hombre en relación con su actividad presente, ¿evidentemente no pudo haber hablado del Hijo del Hombre que sufre o del Hijo del Hombre que vendrá! Si Jesús esperaba la justificación a través del Hijo del Hombre, ¿no puede haber usado la expresión para describir su propia misión!<sup>52</sup> Nuevamente se ha introducido en el debate una lógica propia del siglo XX y, mediante una exégesis atomista, se ha fragmentado un motivo complejo pero posiblemente coherente. Ciertamente, se puede todavía debatir si un modismo filológico («hijo de hombre», que equivale a «hombre», «uno») podía resultar coherente en relación con la visión de Dn 7 («uno como un hijo de hombre» que viene sobre las nubes hacia el Anciano de los días). En cualquier caso, lo importante es que ambos usos están bien arraigados y difundidos a lo largo de la tradición de Jesús. La búsqueda del Jesús emblemático y no del Jesús peculiar sugiere que deberíamos tratar de comprender *ambos énfasis* en el seno del material sobre el hijo del hombre/Hijo del Hombre, antes de asignar uno u otro a la redacción cristológica posterior.

Las tradiciones del reino de Dios y del hijo del hombre/Hijo del Hombre en los evangelios sinópticos ofrecen los mejores ejemplos del valor de la investigación sobre el Jesús emblemático frente a la búsqueda del Jesús peculiar. Se podrían presentar muchos más casos.

E. Queda claro, por ejemplo, que Jesús era reconocido co-

52. Cf. la bibliografía en *ibid.*, 734-736.

mo un exorcista sumamente eficaz. Su éxito y su reputación como exorcista están claramente atestiguados en la tradición de Jesús, y dentro de la tradición sinóptica se ha conservado más de una colección de enseñanzas de Jesús al respecto<sup>53</sup>. Independientemente de cómo consideremos los casos particulares de exorcismo en la misión de Jesús, resulta prácticamente imposible negar que actuó como un exorcista y que sanó a gente que estaba poseída. Ciertamente, sería raro que un exegeta aceptase que Jesús actuó como tal, pero se negase a creer que ninguno de los relatos de exorcismos de Jesús está basado en recuerdos fidedignos de acontecimientos de la misión de Jesús. Resulta igualmente evidente, pero en este caso mucho menos polémico, que Jesús fue un maestro sapiencial eficaz que empleó aforismos y parábolas. El Jesús emblemático fue un narrador de parábolas, un *mošēl*, alguien que hablaba generalmente con parábolas y dichos lapidarios (*mēšālīm*).

Más llamativo por su carácter particular es el uso que Jesús hace del término «amén». El vocablo es conocido tanto en hebreo como en arameo (*'āmēn*), e indica una afirmación solemne de lo que ha sido dicho, sobre todo en un contexto litúrgico formal. La tradición ofrece el testimonio inequívoco de que Jesús empleó dicho término de forma sistemática en su propia enseñanza<sup>54</sup>. No obstante, lo hizo de una manera bastante peculiar. Mientras que, en el uso regular, «amén» afirmaba o respaldaba las palabras de un tercero, en la tradición de Jesús el término se usa sin excepción para presentar y respaldar las propias palabras de Jesús<sup>55</sup>. Este empleo sumamente

53. *Ibid.*, 670-677.

54. Cf. *ibid.*, 700-701.

55. J. Jeremias, *The Prayers of Jesus*, London 1967, 112: «Se ha repetido hasta la saciedad que en los cuatro evangelios apareció un nuevo

peculiar difícilmente puede ser atribuido a los primeros cristianos; el uso que estos hacían del término estaba de acuerdo con el esquema tradicional<sup>56</sup>. Por supuesto, no podemos excluir en primera instancia la probabilidad de que, al reproducir la tradición los maestros-transmisores, ampliaran el motivo en el seno de la tradición. Tampoco puede ponerse seriamente en duda que **el uso comenzó con Jesús y constituía un rasgo distintivo** de su propio estilo didáctico. ¿Por qué si no el término se habría conservado, de forma trasliterada, a lo largo de la tradición de Jesús? Ésta debe ser una de las conclusiones más seguras que pueden deducirse de un análisis serio de la historia de la tradición de la enseñanza de Jesús. De ello se deriva un obvio corolario: Jesús usó esta fórmula para llamar la atención y recalcar lo que estaba a punto de decir.

H. Finalmente, cabe destacar otros dos rasgos característicos de la tradición de Jesús: uno, porque sorprendentemente ha sido ignorado; y otro, porque se opone a una tesis que ejerce un gran influjo en el momento actual. El primero es el hecho de que, de forma sistemática, se presenta **la tradición de Jesús comenzando con la misión de Juan el Bautista**. Esto queda atestiguado no sólo en cada uno de los cuatro evangelios; también la colección de material didáctico conocida como Q y los resúmenes de la buena noticia acerca de Jesús contenidos en Hechos (1, 21-22; 10, 37) comienzan con la tradición de Juan Bautista. Esto sugiere que la tradición de Jesús se consideró siempre como un relato que necesitaba un punto de partida narrativo. A su vez, esto indica que la estructura evan-

uso del término *amén* que *no tiene análogo ni en toda la literatura judía ni en el resto del Nuevo Testamento*».

56. De los aproximadamente treinta ejemplos que aparecen en el Nuevo Testamento, 1 Cor 14, 16 es el caso más interesante; de otro modo, por lo general «amén» se halla colocado al final de una doxología.

gética de la tradición de Jesús refleja, de hecho, la estructura tanto de la misión misma de Jesús como de los recuerdos que los primeros discípulos tenían de ella.

I. En segundo lugar, normalmente se considera que el motivo del juicio a «esta generación» refleja experiencias negativas de la misión cristiana posterior y, por tanto, es fruto de la redacción del documento Q<sup>57</sup>. De nuevo el tema se encuentra bastante difundido en la tradición sinóptica y casi ausente en otros lugares, lo cual muestra sin duda que fue un motivo característico de la predicación de Jesús, y por eso reconocido y conservado en la tradición de Jesús<sup>58</sup>. ¿Qué clase de idealización del «Jesús histórico» nos impide concluir que Jesús también expresó irritación ante el rechazo de su mensaje?

**Resumiendo** no resulta difícil elaborar una imagen del Jesús emblemático: un Jesús que comenzó su misión a partir de su encuentro con Juan Bautista; un judío que actuó en Galilea, dentro del marco del judaísmo del momento y en debate con otras figuras influyentes en la constitución del judaísmo de su época; un Jesús que proclamó sistemáticamente el reino de Dios como algo que llegaría pronto a su plenitud y que ya estaba activo en su ministerio; un Jesús que usó con regularidad la expresión «el hijo del hombre», tal vez como una forma de hablar de su propia misión y de sus esperanzas respecto al resultado de ella; un Jesús que era un célebre exorcista y lo sabía; un Jesús que enseñaba generalmente recurriendo a aforismos y parábolas; un Jesús que expresaba mediante el término «amén» la alta valoración que tenía de su mensaje; un Jesús que reaccionó firmemente contra la apatía y desdén que a menudo encontraron sus palabras.

57. Cf. Dunn, *Jesus Remembered*, 421 nota 207.

58. *Ibid.*, 468 nota 397.

Podría continuar presentando otros rasgos del Jesús emblemático, pero espero que lo expuesto hasta aquí sea suficiente para indicar cómo, con sólo dirigir nuestra investigación hacia ese Jesús, es posible lograr fácilmente una imagen esencial. Repito que tal reconstrucción no garantiza la exactitud histórica del recuerdo de un determinado dicho o episodio. En cualquier caso, este método proporcionará una base mucho más sólida para llevar a cabo una reconstrucción histórica que aquel que depende de la valoración de dichos o episodios particulares. Más aún, el reconocimiento de que un motivo está firmemente arraigado en y a lo largo de toda la tradición de Jesús puede constituir el factor decisivo a la hora de determinar el valor testimonial de dichos y episodios particulares. La presencia de un tema emblemático, en realidad, comienza a invertir los criterios de verificación que han sido tradicionales en el siglo XX. Cuando un dicho o episodio particular refleje este motivo característico, la exégesis no debería preguntarse por qué debería atribuirse a Jesús, sino por qué *no* debería serle atribuido.

A partir de lo expuesto a lo largo de estas páginas podemos concluir que *Remembering Jesus* realmente significa lo que literalmente expresa: que la tradición de Jesús fue una forma de recordar a Jesús, la cual a su vez nos muestra cómo fue recordado y nos permite aún hoy compartir tales recuerdos. Mi triple tesis puede resumirse de forma sencilla. En primer lugar, Jesús causó una profunda impresión en quienes se convirtieron en sus primeros discípulos, bastante antes de su muerte y resurrección. Tal impacto se expresó en las primeras formulaciones de la tradición de Jesús, formulaciones que eran ya estables antes de experimentarse el influjo de su muerte y resurrección. En segundo lugar, el modo de transmisión y re-

3. producción oral de dichas formulaciones significa que la fuerza de ese impacto original siguió siendo expresada a través de ellas, a pesar, o quizá precisamente a causa, de que diferentes representaciones (*performances*) variaban para adaptarse a las distintas audiencias y situaciones. Tal como su forma duradera todavía atestigua, la tradición de Jesús no era fija o estática, sino viva en su naturaleza y en sus efectos. Y en tercer lugar, los rasgos característicos que atraviesan la tradición de Jesús nos ofrecen una clara imagen de la impresión que él causó en sus discípulos durante su misión. Así lo expresa uno de los decanos de la exégesis neotestamentaria británica, C. H. Dodd:

Los tres evangelios ofrecen un cuerpo de sentencias tan consistente en conjunto, tan coherente y además tan característico en cuanto a la manera, el estilo y el contenido, que no hay crítica razonable –con todas las reservas que se puedan formular acerca de tal o cual dicho particular– que pueda poner en duda que aquí hallamos reflejado el pensamiento de un maestro singular y único<sup>59</sup>.

La imagen de Jesús que resulta no es una descripción objetiva. No hay un «Jesús histórico» creíble tras el retrato de los evangelios que se distinga del Jesús emblemático de la tradición sinóptica. No tenemos a nuestra disposición un Jesús Galileo distinto de aquel que dejó tan profunda huella en y a través de la tradición de Jesús. No obstante, éste es con toda seguridad el Jesús histórico que el cristiano desea encontrar. ¿Deberían el exegeta y el historiador contentarse con menos?

59. C. H. Dodd, *El fundador del cristianismo*, Barcelona 1974, 32.