

LA «THIRD QUEST» ¿UNA NUEVA INVESTIGACIÓN?

Rafael AGUIRRE
Universitat de Deusto. Bilbao

I. LUCES Y SOMBRAS DE UNA PERIODIZACIÓN

Parece que fue T. Wright quien por primera vez usó la expresión *Third Quest* (TQ) para designar la oleada de investigaciones sobre Jesús que irrumpieron a partir de los años ochenta del siglo pasado.¹ En efecto, a partir de esa fecha asistimos a una eclosión de publicaciones sobre Jesús, pero ¿tienen una personalidad similar de modo que podamos englobarlas con la etiqueta común de TQ? ¿Es acertado admitir una visión de la historia de la investigación sobre Jesús que distinga dos etapas anteriores, claramente diferenciadas, como supone la aceptación del término TQ? El caso es que el término ha sido ampliamente admitido y también, consiguientemente, la «periodización trifásica»² de la investigación sobre el Jesús histórico. Es una tipificación de una producción amplísima, que puede ayudar a comprender todo un proceso de investigación, pero cuya pertinencia depende de que no sea una simplificación excesiva, que pierda la riqueza de la realidad o que se realice desde perspectivas limitadas o con criterios poco fundados. Para poder emitir una opinión fundada tenemos que considerar estas fases, que recuerdo brevemente, tal como más habitualmente se presentan, porque son bien conocidas.

1. En la reedición actualizada de S. NELLY – T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford – New York: Oxford University Press 1988, 379.

2. Es la terminología usada por un autor que es un crítico implacable de esta visión: F. BERMEO, «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las «tres búsquedas» del Jesús histórico (I)», *RCatT* XXX (2005) 349-406; Íd., «Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las «tres búsquedas» del Jesús histórico (II)», *RCatT* XXXI (2006) 53-114.

1.1. «Old Quest»

Su inicio se establece con la irrupción de la crítica ilustrada en la investigación histórica sobre Jesús. Su punto de partida se sitúa en la obra de Reimarus, publicada por Lessing tras su muerte,³ y continúa con autores tan diferentes como Strauss, Bauer, Renan y J. Weiss entre otros. En 1906 A. Schweitzer hizo un balance pesimista de una tarea ingente que había comenzado llena de optimismo: «cada individuo lo interpretaba (a Jesús) según su propia personalidad. No hay ninguna tarea histórica más personal que escribir una vida de Jesús»;⁴ a pesar de ello, también Schweitzer propuso su propia visión de Jesús: un profeta apocalíptico que esperaba la irrupción próxima del Reino de Dios y el fin del mundo.

En realidad el verdadero corte en la investigación (lo que se considera el fin de la *Old Quest*) no se da con Schweitzer, sino con R. Bultmann, que preconiza la vacuidad de los esfuerzos por estudiar el Jesús histórico y ello por dos razones:

- 1) Desde el punto de vista literario los evangelios son fundamentalmente creación de la comunidad postpascual, que vierte en ellos su teología, y no se interesan por el Jesús histórico;
- 2) Desde el punto de vista teológico, la fe cristiana es una decisión ante el Cristo del *kerigma* y no hace referencia al Jesús de la historia, que es un mero presupuesto del *kerigma*. Afirma Bultmann: «De la vida y personalidad de Jesús no podemos saber prácticamente nada, porque las fuentes cristianas no están interesadas en ellas».⁵

1.2. «No Quest»

Según algunos autores,⁶ como consecuencia de lo dicho se abandonó prácticamente el estudio del Jesús histórico y llegan a hablar de un período

3. Siete manuscritos, que sumaban entre todos unas 4000 páginas, no fueron publicados en vida por Reimarus. El séptimo es el que nos interesa y lleva por título *Vom Zwecke Jesu und seiner Jünger* (Sobre los objetivos de Jesús y sus discípulos). Reimarus murió en 1768. Lessing fue publicando el citado manuscrito de 1774 a 1778.

4. A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, 1906. Traducción castellana: *Investigación sobre la vida de Jesús, I – II*, Valencia: Edicep 1990-2002. La cita está tomada del tomo I, 54.

5. Sin embargo, el escepticismo de Bultmann es relativo porque sí considera que se pueden conocer bastantes cosas del mensaje de Jesús, hasta el punto de que escribió un libro con este título: R. BULTMANN, *Jesús*, Tübingen 1926. Lo que para Bultmann es imposible es conocer el marco cronológico de su vida, la evolución psicológica y la pretensión personal de Jesús.

6. J. REUMANN, «Jesus and Christology», en E. J. EPP – G. W. MACRAE (eds), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press 1989, 502; B. WITHERING III, *The*

de *No Quest*, que iría desde los años veinte hasta los cincuenta del siglo pasado.

1.3. «New Quest» (NQ)

Una famosa conferencia de E. Käsemann en 1953 supuso la reaparición del interés por el Jesús histórico entre los discípulos de Bultmann. Es lo que se llama la *New Quest*, nacida en un ambiente teológico y motivada muy explícitamente por preocupaciones de esta naturaleza. Käsemann comparte la visión de Bultmann, su maestro, según la cual los evangelios transmiten el *kerigma* postpascual de la Iglesia, pero afirma que quieren mantener una relación suficiente con el Jesús terrestre. «Los evangelios refieren su *kerigma*, sea lo que sea lo que se piensa de su origen, precisamente al Jesús terreno».⁷ El Jesús de la historia es el *extra nos* de la salvación, lo que nos impide recaer en el gnosticismo, aunque sólo tengamos acceso a él en documentos que nos hablan del Señor exaltado.⁸ La búsqueda del Jesús histórico no es solo legítima, sino también necesaria, porque la fe cristológica requiere encontrar algún punto de apoyo en el Jesús histórico. Es imposible y, además, no interesa un cuadro completo de la vida de Jesús. Lo que importa es descubrir los rasgos específicos únicos, que reflejan una autoridad contrastante con el judaísmo de su tiempo, porque es este Jesús el que puede dar pie a las afirmaciones cristológicas posteriores.

El criterio histórico de discontinuidad, clave en la *New Quest* y que Käsemann formula en su artículo de 1953 («sólo tenemos un suelo firme bajo nuestros pies cuando una tradición no proviene del judaísmo ni tampoco puede atribuirse al cristianismo primitivo»). Más que una exigencia de rigor metodológico, expresa el deseo teológico de descubrir lo único y superior de Jesús respecto a su contexto. Me atrevería a decir que, con frecuencia, se proyecta sobre la historia de Jesús una trascendencia que sólo la fe puede confesar, pero que transgrede los límites del método histórico. En la *New Quest* la teología marca en exceso la agenda y los objetivos de la investigación histórica.

Jesus Quest. The Third Search for the Jesus of Nazareth, Carlisle: Paternoster Press 1995, 19; C. A. EVANS, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography*, Leiden: Brill 1996, 14.

7. E. KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico», en *Ensayos exegéticos*, Salamanca: Sígueme 1978, 168.

8. «La cuestión del Jesús histórico es legítimamente la de la continuidad del evangelio en la discontinuidad de los tiempos y en la variación del *kerigma*» (KÄSEMANN, «El problema del Jesús histórico», 188).

1.4. «Third Quest» (TQ)

Como he dicho, Wright y otros muchos después de él, han hablado del TQ para designar la investigación histórica sobre Jesús que ha proliferado a partir de los años ochenta. Pero el mismo Wright⁹ establece una distinción previa en el seno de la mencionada investigación: la *Wredestrasse*, que parte de una desconfianza muy grande sobre el valor histórico de los evangelios canónicos y se caracteriza por una «desescatologización» de la figura de Jesús. Aquí se encuentra la NQ, que pese a todo permanece en la tradición bultmaniana y en su minimalismo sobre el valor histórico de los evangelios; por otra parte, los autores de la NQ dan una interpretación existencial de las afirmaciones escatológicas. El *Jesus Seminar*,¹⁰ que tanta proyección mediática ha tenido, se mantiene en esta misma línea: conceden poco valor a los evangelios canónicos, eliminan los dichos escatológicos y entre estos autores predomina la visión de un Jesús sabio, contracultural, a veces, relacionado con los cínicos de su tiempo. En el fondo se trata de hacer más aceptable Jesús para la cultura contemporánea, eliminando la dimensión apocalíptica.

En segundo lugar, Wright habla de la *Schweitzerstrasse* la cual concede más valor histórico a los evangelios y considera innegable el carácter escatológico de la predicación y del proyecto de Jesús. En la medida en que se resitúa a Jesús en el judaísmo de su tiempo se impone esta visión escatológica. Wright considera que es E. P. Sanders, con su obra de 1985 *Jesus and Judaism*, el que ha recuperado esta dimensión, de modo que es el punto de referencia de la TQ. Esta línea empalma con autores importantes de la OQ, aunque por supuesto

9. N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Minneapolis: Fortress 1992, 21 ss.

10. Es un grupo de estudiosos, casi todos norteamericanos, que han estudiado, primero, los dichos de Jesús y, años más tarde, los hechos de su vida. Tras someter a votación las distintas opiniones atribuyen a cada dicho o hecho un grado variable de fiabilidad histórica. Las obras programáticas, realizadas de esta manera, son: R. W. FUNK – R. W. HOOVER, «The Jesus Seminar», *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, San Francisco: Harper 1993; ID., *The Actas of Jesus. The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, San Francisco: Harper 1999. La obra más conocida de esta línea pertenece a un autor que cuenta con una extensa producción científica anterior: J. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona: Crítica 1994. Este libro, amplio y muy bien escrito, hace gala de muchos conocimientos y las dos primeras partes, de carácter histórico y antropológico, son de gran valor. En la tercera parte, la exegética, pone de manifiesto su escepticismo sobre el valor histórico de los evangelios canónicos. El relato de la Pasión, por citar un ejemplo, lo considera fundamentalmente un *midrás* cristiano a partir de textos del AT. Crossan valora mucho cierta literatura no canónica y piensa que a partir del Evangelio de Pedro puede descubrirse un antiguo «Evangelio de la Cruz», que sería previo y fuente de los relatos que ahora poseemos. Otros autores del *Jesus Seminar*, con abundante producción, son Mack, Borg, y el coordinador del grupo R. W. Funk, quien ha publicado una obra sobre Jesús en la que manifiesta cómo entiende la investigación el grupo: R. W. FUNK, *Honest to Jesus*, San Francisco: Harper 1996.

acepta los métodos histórico-críticos, que son patrimonio de toda la investigación científica. Para Wright, en cambio, la investigación norteamericana, representada por el *Jesus Seminar*, pertenece a la *Wredestrasse* y no la considera TQ; está más emparentada con la NQ. Su escepticismo respecto a los evangelios coincide con ella también en el Jesús poco judío que presenta. De esta forma, Wright pretendía definir más estrictamente las características de la TQ. Este autor ha tenido que revisar, sin embargo, su postura ampliando el concepto tan estricto de la TQ e incluyendo recientemente a una veintena de autores a partir de 1970.¹¹

Hoy es muy común hablar de la TQ incluyendo a autores muy diversos, por supuesto también a los del *Jesus Seminar*, que han tenido una voluntad muy expresa de llegar a la opinión pública, debido quizá a las características de la sociedad norteamericana y pienso que también por su deseo de contrarrestar el fundamentalismo bíblico. Pero esto plantea algunos problemas que señalo brevemente.

Hablar de TQ implica aceptar la periodización en tres fases que, de forma muy sucinta, he presentado y que, en mi opinión, tiene grandes dificultades. Una cosa es la tipificación que ayuda a entender el desarrollo de un proceso intelectual y otra la simplificación que lo desvirtúa. El mero hecho de hablar de *Old Quest* da a entender que todo lo que se planteó en el siglo XIX está superado y esto no es cierto. No se puede confundir el positivismo histórico, un tanto pretencioso, con diversas cuestiones críticas, que siguen abiertas y reaparecen en nuestros días.

Tampoco es cierto que después de Schweitzer y Bultmann cesase prácticamente la investigación sobre Jesús. En absoluto se puede hablar de un período de *No Quest*. S. E. Porter¹² proporciona un elenco de las obras producidas durante estos años, especialmente abundantes en el mundo anglosajón, pero tampoco faltaron las alemanas, y de autores ciertamente muy reconocidos (H. Soden, A. Schlatter, J. Jeremias, E. Stauffer, L. Goppelt), y las francesas, entre

11. Cita a los siguientes autores como representativos de la TQ según el orden de la publicación de sus obras en inglés: Caird (1965), Brandon (1967), Betz (1968), Hengel (1968, 1973, 1981), Vermes (1973, 1983, 1993), Meyer (1979), Chilton (1979, 1984, 1992), Riches (1980), Harvey (1982, 1990), Lohfink (1984), Borg (1984, 1987, 1994), Sanders (1985, 1993), Oakman (1986), Theissen (1987), Horsley (1987), Freyne (1988), Charlesworth (1988), Witherington (1990, 1994, 1995) Meier (1991, 1994, 1995), de Jonge (1991). N. T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 84. J. H. CHARLESWORTH, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archeological Discoveries*, New York: Doubleday 1988 da una lista anotada de los 38 libros de notable interés que se publicaron de 1980 a 1984. Este autor no habla de TQ, sino de «A New Trend: Jesus Research».

12. S. E. PORTER, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals*, (JSNT. Supplement Series 191) Sheffield: Sheffield Academic Press 2000, 36-47. 60-62.

las que Porter no cita dos obras que me parecen especialmente significativas: *Jésus et la tradition évangélique*, de A. Loisy, de 1910, y *Jesús*, de Ch. Guignebert, de 1933; estas obras —como las de varios clasicistas que durante estos años abordaron el estudio de Jesús— muestran que este tipo de estudios no se limitaban a los círculos eclesiales. Los autores que se suelen englobar dentro de la *New Quest* son una escuela determinada, fundamentalmente germana (J. M. Robinson,¹³ E. Fuchs, G. Ebeling, H. Conzelmann, G. Bornkamm, W. Marxsen, H. Braun), que se encuentran en la senda de Bultmann modificándola, pero en absoluto suponen todo lo que en su tiempo y antes se trabajaba sobre el Jesús de la historia.

El grave inconveniente de esta periodización es que desconoce los trabajos ajenos a la escuela postbultmaniana. Especialmente lamentable es el olvido de las obras realizadas por autores judíos: el gran pionero fue J. Klausner (1922), pero otros muchos le siguieron, como S. Sandmel (1956), P. Winter (1961), A. Finkel (1964), Schalom Ben-Chorin (1967), D. Flusser (1968), H. Cohn (1968), G. Vermes (1973). Todos ellos, por cierto, autores de primera fila. El rasgo común de todas estas obras es situar a Jesús en el judaísmo de su tiempo, lo que muestra que esta preocupación no es una novedad introducida por la TQ.

Se podrían presentar muchos más datos, pero los reseñados bastan para hacer ver la fragilidad de distinguir tres fases diferentes en la investigación histórica sobre Jesús. Es una periodización realizada desde una perspectiva germana y teológica, pero que no tiene en cuenta toda la investigación. Porter,¹⁴ Holmén,¹⁵ Telford¹⁶ y Bermejo¹⁷ piensan que este escenario segmentado en vez de iluminar el proceso de la investigación sirve para ocultar elementos muy valiosos. Por eso, algunos investigadores actuales consideran impropio hablar de una «tercera búsqueda». S. E. Porter, tras examinar las características que se le atribuyen, concluye que no hay base para hablar de una nueva etapa. W. R. Telford señala los rasgos distintivos de la investigación reciente y afirma que «no sería prudente en estos momentos afirmar que constituyen la base de una TQ». Señala que hace falta más perspectiva temporal para valorar las realiza-

13. Probablemente este autor fue quien introdujo la terminología de «New Quets»: J. M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, London 1959; ÍD., «The Recent Debate on the New Quest», *JBR* 30 (1962) 192-208.

14. PORTER, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research*, 52-56.

15. T. HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest? On the Origins of the "Third Quest" for the Historical Jesus», *Studia Theologica* 55 (2001) 175-197.

16. W. R. TELFORD, «Major Trends and Interpretative Issues in the Study of Jesus», B. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden: Brill 1994, 60-61.

17. Este es el *leit motiv* de los dos artículos, citados en la nota 2 de este autor, como aparece ya desde el título de los mismos, y que desarrolla con erudición y pasión.

ciones actuales, pero que sí hay que reconocer una revitalización en los estudios sobre Jesús y hay que ser capaces de dar cuenta de sus motivaciones y aportaciones. Por fin, Holmén también considera cuestionable la novedad de las características con las que se pretende definir la TQ (desinterés teológico, uso de fuentes extracanónicas, insistencia en el judaísmo de Jesús) y, por eso, prefiere evitar esta etiqueta (TQ) y considera mejor hablar de a «single multifaceted quest of the historical Jesus, with various modifications and adjustments in approach».¹⁸

La TQ es una tipificación inapropiada, pero es una etiqueta que ha tenido éxito y cuyo uso se ha impuesto. Los estudios históricos sobre Jesús han aumentado notablemente por un cúmulo de razones, alguna de las cuales mencionaré enseguida, pero también hay que contar con algo, aparentemente trivial pero muy influyente, como es la facilidad actual para escribir libros y hacer ediciones de poca tirada.

Los estudios actuales sobre el Jesús histórico asumen los métodos histórico-críticos en el tratamiento de los textos y, en este sentido, continúan la NQ, pero se diferencian porque, en general, conceden más valor histórico a los evangelios. Esta es una de las razones que explica el número creciente de investigaciones históricas sobre Jesús: ha aumentado la confianza en que se trata de una tarea posible.

Los autores de la NQ trabajan claramente en función de una agenda teológica. Parten del *kerigma* e intentan buscar una cierta fundamentación en la historia. Contra lo que, a veces, se dice la investigación actual no está exenta de interés teológico y, por supuesto, tiene repercusiones teológicas, pero este interés está menos definido y más diversificado que en la NQ. En muchos autores la preocupación teológica se expresa en el deseo de recuperar el Jesús de la historia, que lejos de ser un presupuesto del *kerigma*, es el contenido y norma de la fe cristiana (Crossan, Borg, Sanders, de algún modo era éste el planteamiento de Jeremías); en Crossan y Borg encontramos la vuelta de un neoliberalismo del estilo de Harnack, con la diferencia de que Jesús no enseña verdades intemporales, sino valores contraculturales o una experiencia espiritual transformadora. El intento neoliberal de recuperar a Jesús de la prisión del dogma —lo que no deja de ser una preocupación teológica— se encuentra también en autores que defienden que la investigación crítica demuestra la falacia de la fe cristológica (Funk, Lüdemann, Hollenbach, Bermejo, Montserrat, Puente Ojea). Se ha generalizado el pluralismo ideológico de los investigadores, que con frecuencia no son de formación teológica y trabajan en instituciones no teológicas y no eclesiales. El clima cultural y eclesial existente muestran la necesidad de replantear la delimitación y relación de los campos del historia-

18. HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest?», 190.

dor y del teólogo. No pretendo entrar aquí en tan delicada problemática, pero sí diré que estamos en el punto más sensible de la historicidad de la fe cristiana.

Buena parte de la investigación actual retoma preocupaciones características de la OQ, como la recuperación del Jesús de la historia ocultado por la predicación eclesial, la dimensión escatológica y futurista de Jesús, su incidencia socio-política. Esta investigación es muy variada, pero cuando se penetra en ella se descubre un diálogo, más o menos soterrado, entre muchos de sus participantes, por ejemplo de Horsley con Theissen,¹⁹ de Meier con el *Jesus Seminar*,²⁰ un diálogo explícito entre Crossan y Wright,²¹ etc.

2. ALGUNOS RASGOS DE LA INVESTIGACIÓN ACTUAL

Señalo a continuación algunas cuestiones que se suelen presentar como características de la investigación actual para ver hasta qué punto lo son; lo hago con brevedad, porque doy por supuesto el conocimiento de la problemática. Algunas de estas cuestiones, que se han generalizado en el mundo exegético,²² ya habían sido planteadas por investigadores anteriores, auténticos pioneros, de modo que lo que hoy nos encontramos es novedoso sólo en parte.

2.1. Las fuentes

El valor de las fuentes extracanonicas ha sido objeto de una especial atención y debate. H. Koester,²³ discípulo de Bultmann y escéptico respecto del

19. Pienso en el libro de G. THEISSEN, *Sociología del movimiento de Jesús*, Santander: Sal Terrae 1979 y el de R. A. HORSLEY, *Sociology and the Jesus Movement*, New York: Crossroad 1989. G. Theissen ha rehecho profundamente su libro: G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca: Sígueme 2005.

20. El texto de la famosa obra de Meier es una exposición equilibrada muy bien hilada, en la que valora las diversas opiniones sobre los textos que estudia, pero en algunas de las numerosas notas, sin alardes polémicos, marca distancias muy claras con el *Jesus Seminar* tan influyente, sobre todo, en su país.

21. R. B. STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. The Crossan-Wright dialogue*, J. D. Crossan and N. T. Wright in Dialogue, Minneapolis: Fortress 1984.

22. J. Jeremias había escrito sobre los «agrapha» de Jesús y había utilizado el Evangelio de Tomás en su libro famoso sobre las parábolas, pero el uso de los apócrifos no se había generalizado. G. F. Moore escribió en 1927 su obra en tres volúmenes: G. F. MOORE, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The Age of Tannaim*, Cambridge: Harvard University Press 1927-1930, en la que presentaba una visión del judaísmo muy lejana al uniforme y legalista vigente entre la exégesis de su tiempo, pero su influencia fue muy escasa.

23. La producción de Koester es muy abundante y me limito a citar un texto, en el que sintetiza muchos de sus estudios y que me parece un libro de referencia en la exégesis actual: H.

valor histórico de los evangelios canónicos, fue un precursor en el estudio de la literatura apócrifa, ya antes del descubrimiento de los escritos de Nag Hammadi. Obviamente, tras el conocimiento de esta literatura gnóstica, el interés por los apócrifos cristianos aumentó notablemente. El mencionado autor, alemán pero que ha trabajado en los Estados Unidos, creó escuela y los miembros del *Jesus Seminar*, en general, se caracterizan por sostener que en textos apócrifos tardíos pueden encontrarse rastros de tradiciones originales de Jesús, que han desaparecido en los canónicos.

Ciertamente la consideración de las fuentes no canónicas es una característica de la investigación actual, pero la opinión claramente dominante está muy lejos de concederles el valor que les atribuyen los autores del *Jesus Seminar*. También en la actualidad se concede a los evangelios canónicos más confianza que la que les atribúan los postbultmanianos. De la literatura no canónica, el Evangelio de Tomás merece una consideración especial. Son muchos quienes piensan que pueden encontrarse en él tradiciones antiguas que no dependen de los canónicos.²⁴ Es una cuestión que hay que examinar caso por caso. Es una opinión, que en su día ya defendió J. Jeremias, según la cual habría parábolas de Jesús incluidas en el Evangelio de Tomás en un estado más primitivo que en los canónicos, en los que habrían sido más reelaboradas.

En general, puede decirse que el uso de esta literatura extracanonica tiene un valor escaso para el estudio del Jesús histórico, pero su importancia es grande para el conocimiento del cristianismo naciente. Y, como veremos, cada vez se percibe más relación entre ambas cuestiones.

2.2. Contextualización

Creo que esta es la característica general, principal y más positiva, de los estudios actuales. El avance mayor de la investigación se está produciendo no tanto por el análisis de los textos en sí mismos, sino por su mejor contextualización, fenómeno que tiene muchas manifestaciones. A pesar de ciertas tendencias exegéticas y lingüísticas (muy presentes en el mundo francófono y en el mundo exegético que sacraliza la «palabra» de una forma desencarnada, que evita la confrontación teológica seria), hay que sostener que el contexto social y cultural es decisivo para la comprensión y valoración de los textos.

KOESTER, *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Harrisburg: Trinity Press 1990.

24. La literatura sobre este tema es ingente y me limito a citar un libro en castellano que me parece especialmente ponderado y bien documentado: R. TREVIANO, *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, Madrid: Ciudad Nueva, 1997.

No hace falta volver a criticar las graves deficiencias del criterio de semejanza. Esto es hoy unánimemente admitido. El criterio de plausibilidad histórica parte de la convicción de que es necesario situar —contextualizar— a Jesús en el judaísmo y circunstancias de su tiempo, y no separarlo del grupo de sus primeros seguidores. Sólo cuando se le sitúa plausiblemente se puede preguntar por los rasgos propios que le caracterizan. Así entendidos, «rasgos propios» no equivalen a únicos (imposible de determinar porque no conocemos toda la realidad) ni, menos aún a «trascendentes», que supone un juicio de valor que no compete al historiador. G. Theissen afirma que «individualidad no significa inderivabilidad, sino diferenciabilidad en un contexto común».²⁵ La plausibilidad tampoco implica cercenar a priori la posible originalidad del personaje.

2.3. Contextualización de Jesús en el judaísmo

Es la contextualización más decisiva y el rasgo que más destaca la investigación actual: situar a Jesús en el judaísmo de su tiempo, cuyo conocimiento ha avanzado mucho gracias a la edición de los Manuscritos del Mar Muerto, al conocimiento de los tǎrgums, de la literatura apócrifa judía, de los textos rabínicos, etc. Es un judaísmo pluriforme, muy diversificado, profundamente diferente al monolítico y caracterizado por el rigorismo legalista que se imaginaban los postbultmanianos y en contraposición al cual forjaban su visión de Jesús. Es un anacronismo pensar en un judaísmo unitario y normativo para la época que nos ocupa.²⁶

El *Jesus Seminar* ha sido una excepción y presenta a Jesús como itinerante cínico o, al menos, afín a ellos. Parte de dos postulados erróneos:

- 1) Galilea era una región no sólo muy helenizada, sino también paganizada;
- 2) Despoja a Jesús de su dimensión escatológica y apocalíptica, desagradables en la cultura contemporánea, y así le desarraiga del judaísmo.

25. G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca: Sígueme 1999, 142.

26. La investigación, aún la más pretendidamente aséptica, no es inmune al clima cultural y la toma de conciencia de la responsabilidad cristiana en la *Shoah* ha influido notablemente en esta «rejudaización» de Jesús. F. Bermejo, en su afán de desmontar toda novedad en la investigación actual sobre Jesús, reacciona contra esta observación y se pregunta: «¿es que los discípulos de Bultmann no supieron nada de los cadáveres calcinados de los judíos? ¿Es que se necesitaban cuarenta años para que el mundo de la exégesis, compuesto supuestamente por personas cultas y sensibles, empezara a reaccionar al espanto y a la infamia de los Lager?»: (BERMEJO, «Historiografía, exégesis e ideología», I, 45). Pues sí, hicieron falta cuarenta años para que reaccionase no ya el mundo de la exégesis, sino el de la cultura y de la política en general. En la inmediata postguerra hablar de los Lager en Alemania era tabú. Han tenido que pasar muchos años para que la cultura europea aceptase el cuestionamiento impresionante que le dirige la *Shoah*.

Pero se contextualiza a Jesús no sólo en el mundo de las ideas del judaísmo del tiempo, como hace magistralmente Sanders en su obra de referencia en la investigación contemporánea. También se le sitúa en las tensiones sociales, en las diferencias regionales, en los conflictos de identidad, por los que pasaba el pueblo judío en Palestina. Después volveré a hacer alguna referencia más a este aspecto crucial.

Pero esta contextualización judía de Jesús plantea muchos problemas que están en el centro del debate actual. ¿Cómo hay que situar a Jesús en un judaísmo que era enormemente plural? ¿Hay que relacionarlo con el judaísmo fariseo, como hace Sanders? ¿Aparece, más bien, como un profeta apocalíptico? ¿El judaísmo galileo tenía una especificidad diferente respecto al jerosolimitano que pudiese caracterizar a Jesús? Los investigadores están divididos al respecto. Pero, ¿era Galilea una región judía? ¿La situación era tranquila o existía tensión y crisis por las dificultades económicas y la agresión cultural que sentía el campesinado galileo?²⁷ Estas son cuestiones de gran importancia para interpretar a Jesús y, sin ningún ánimo de zanjarlas, volveremos sobre ellas.

2.4. Contextualización de Jesús en el Imperio Romano

La contextualización de Jesús no implica sólo situarlo en el judaísmo, sino también en el Imperio Romano, del cual Palestina formaba parte. Muchos autores, desde que comenzaron los estudios críticos, abordaron este tema y algunos lo convirtieron en el eje central de sus obras. No pretendo hacer un boletín bibliográfico y me limito a señalar la famosa obra de S. G. F. Brando,²⁸ que ha ejercido una enorme influencia.

Los intentos de hacer de Jesús un rebelde antirromano están hoy abandonados, aunque siempre quedan excepciones,²⁹ por falta de apoyo en los textos y porque no es plausible, es decir no encaja con la situación de la Palestina de su tiempo.³⁰ Por otra parte, es un anacronismo evidente —una proyección de dis-

27. Autores del máximo prestigio, como Sanders, Vermes y Freyne, difieren en estas cuestiones. Sobre Freyne véase la nota 41. G. VERMES, *Jesus, el judío*, Barcelona: Mutchnik 1977. Sobre el tema de Galilea difiere radicalmente de Freyne: E. P. SANDERS, «Jesús en Galilea», en D. DONNELLY (ed.), *Jesús. Un coloquio en Tierra Santa*, Estella: EVD 2004, 11-38.

28. S. G. F. BRANDO, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester: Manchester U. P. 1967.

29. J. MONTSERRAT, *El Galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid: Edaf 2007.

30. H. GUEVARA, *La resistencia judía contra Roma en la época de Jesús*, Tesis presentada en el Pontificio Instituto Bíblico de Roma, Meitingen 1981; una versión reducida de esta obra: H. GUEVARA, *Ambiente político del pueblo judío en tiempos de Jesús*, Madrid: Cristiandad 1985; R. A. HORSLEY, «The Zealots: Their Origin, Relationship and Importance in the Jewish Revolt», *NT 28* (1986) 159-192.

tinciones postilustradas— solucionar el problema diciendo que el ministerio de Jesús era «religioso» y no «político». Es ineludible preguntarse por la actitud de Jesús ante el Imperio, por el impacto que su mensaje podía tener ante las autoridades romanas, por el papel de los herodianos prorromanos y del prefecto Pilatos.³¹ Algunos autores actuales abordan este tema con conocimientos históricos que antes no se tenían y con perspicacia crítica.

Una perspectiva fecunda es la que parte de la «teología imperial»,³² entendiéndose por tal la ideología que legitimaba, en nombre de Dios, el dominio romano, la *pax romana*. Esta «teología imperial» estaba presente por doquier (en las monedas, inscripciones, en celebraciones y fiestas, en obras literarias, espectáculos, etc.) y es un trasfondo con el que inevitablemente tiene que contar una reconstrucción plausible del Jesús histórico, que se observa en algunos autores. Los problemas críticos son de envergadura, porque las comunidades de las que proceden los evangelios estaban muy condicionadas por su necesidad de evitar un conflicto abierto con el Imperio de fatales consecuencias. Esta contextualización de la historia de Jesús pasó totalmente inadvertida a la NQ con su hermenéutica existencialista e individualista, pero es abordada por algunos autores actuales, sin que suponga una novedad absoluta porque ha habido muchos exégetas que ya lo habían hecho en tiempos anteriores.

2.5. Contextualización de Jesús en sus seguidores

Es un fenómeno reciente el auge extraordinario de estudios sobre los orígenes del cristianismo. Casi al mismo tiempo, y en diversas lenguas, han aparecido obras especializadas de mucha envergadura sobre el tema.³³ Es muy expli-

31. G. THEISSEN, «Die politische Dimension des Wirken Jesus», en W. STEGEMANN – B. MALINA – G. THEISSEN, *The Social Setting of Jesus and the Gospels*, Minneapolis: Fortress 2001; B. MAILINA, *The Social Gospel of Jesus. The Kingdom of God in Mediterranean Perspective*, Minneapolis: Fortress 2000; R. A. HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*, San Francisco: Harper & Row 1987; Id., *Jesús y el Imperio*, Estella: EVD 2003; R. A. HORSLEY – N. A. SILBERMAN, *La revolución del Reino*, Santander: Sal Terrae 2005.

32. J. R. FEARS, «The Cult of Jupiter and Roman Imperial Ideology», *ANRW* II, 17, 1, New York – Berlin 1981, 3-141; S. R. PRICE, *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge 1984; D. N. SCHOWALTER, *The Emperor and the Gods: Images from the Time of Trajan*, Minneapolis: Fortress 1993; K. WENGST, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Philadelphia 1987; W. Carter ha escrito sobre este tema reiteradamente aplicándolo a la interpretación del evangelio de Mateo; una buena y breve presentación en W. CARTER, *Matthew and Empire*, Harrisburg: Trinity Press International 2001, 9-56.

33. J. M. MAYER – Ch. et L. PIETRI – A. VAUCHEZ – M. VENARD (eds.), *Histoire du Christianisme. 1 Le Nouveau Peuple (des origines à 250)*, Paris: Desclée 2000; M. MITCHELL – F. Y. YOUNG (eds.), *Christianity. Origins to Constantine. The Cambridge History of Christianity*,

cable. Los estudios sobre Jesús llevan lógicamente a lo que viene después, al estudio del movimiento que reivindica su memoria tras su muerte. De hecho, varios autores que han escrito obras importantes sobre Jesús, al cabo de pocos años, han escrito otras sobre los orígenes del cristianismo.³⁴

Pero creo que hay más. Nos encontramos con la contextualización de Jesús en sus seguidores. Dicho de otra forma, el estudio de los primeros seguidores de Jesús plantea *la razón suficiente* que explique algunas de sus actitudes y esto puede llevarnos al Jesús histórico. Creo que Theissen abre perspectivas muy interesantes al respecto cuando plantea que fueron unos valores alternativos vividos en las comunidades cristianas factor decisivo para explicar la atracción que ejercieron y la rápida extensión que lograron. Pero ¿cuál es el origen de esos valores y actitudes?

2.6. Visión global de Jesús

La NQ se preocupó fundamentalmente de las palabras de Jesús, de las «ipsisima verba Jesu». Le importaba el «mensaje» de Jesús y su posible continuidad con el mensaje de la Iglesia. La investigación actual, en general, no se limita a una perspectiva tan estrecha, como tampoco lo hacían muchísimos de los trabajos exegéticos que la han precedido.

Sanders, un autor de referencia ineludible, piensa que podemos detectar con más certeza los hechos fundamentales de la vida de Jesús que sus palabras, y comienza estableciendo el elenco de hechos que le parecen incuestionables (son ocho):

- 1) Jesús fue bautizado por Juan;
- 2) Fue un galileo que predicó y realizó curaciones;

Cambridge – New York: Cambridge University Press 2006; M. SOTOMAYOR – J. FERNÁNDEZ UBIÑA (coord.), *Historia del Cristianismo. I. El mundo antiguo*, Madrid: Trotta 2003; R. A. HORSLEY (ed.), *A People's History of Christianity. Volume 1. Christians Origins*, Fortpress, Minneapolis 2005; V. BURRUS (ed.), *A People's History of Christianity. Volume 2. Late Ancient Christianity*, Minneapolis: Fortpress 2005; J. BECKER (ed.), *Christian Beginnings. Word and Community from Jesus to Post-Apostolic Times*, Louisville: Westminster / John Knox Press 1993. El original alemán (1987) se entendía como el primer volumen de una serie, realizada en colaboración ecuménica, que llevaba como título general *Christentum und Gesellschaft*, pero que quedó interrumpida tras la publicación del primer volumen.

34. Es el caso de G. Theissen, que en colaboración con A. Merz, publicó G. THEISSEN – A. MERZ, *El Jesús histórico*, Salamanca: Sígueme 1999; Íd., *La religión de los primeros cristianos*, Salamanca: Sígueme 2002. J. D. CROSSAN, *Jesús: vida de un campesino judío*, Barcelona: Crítica, 1994; Íd., *El nacimiento del cristianismo*, Santander: Sal Terrae 2002; J. GNILKA, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*, Barcelona: Herder 1993; Íd., *Das Frühen Christen. Ursprünge und Angänge der Kirche*, Freiburg – Badel – Wien 1982.

- 3) Llamó discípulos e hizo un grupo de «doce»;
- 4) Su actividad se limitó a Israel;
- 5) Mantuvo una controversia en torno al Templo;
- 6) Fue crucificado por la autoridad romana a las afueras de Jerusalén;
- 7) Después de su muerte, sus seguidores continuaron un movimiento en su nombre;
- 8) Algunos judíos persiguieron a parte de este movimiento, al menos durante un tiempo, que se prolongó hasta el final de la actividad pública de Pablo, para acometer inmediatamente un extenso tratamiento de la «expulsión del Templo», que considera clave para entender el proyecto de Jesús. Los milagros y los exorcismos tienen una importancia extraordinaria en la investigación actual, textos que la NQ pasaba por alto o solucionaba con el expediente fácil de la «desmitización». Después volveré sobre estos aspectos.

En general hoy se aspira a lograr una visión global y coherente de Jesús, atendiendo a sus palabras, hechos y actitudes, no con una consideración intemporal, sino situándole en su contexto, enraizándole en el judaísmo. Pero ha de ser una visión que sea capaz de explicar el conflicto intrajudío, la crucifixión por los romanos, y la pervivencia de un movimiento de seguidores que reivindicaban su memoria. Es decir, en la vida de Jesús tiene que encontrarse una razón suficiente³⁵ que explique, por una parte, el hecho más indiscutible y escandaloso que le aconteció (la muerte en cruz) y, por otra parte, el fenómeno no parangonable que le prosiguió. La contextualización plausible de Jesús en el judaísmo y en sus seguidores no excluye —al contrario— exige la búsqueda de su especificidad personal.

3. EL USO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Una de las características más novedosas de parte de la investigación actual es su carácter interdisciplinar, concretamente el uso de las ciencias sociales. Creo que este recurso está realizando aportaciones positivas y de mucho interés, que hacen avanzar el conocimiento de Jesús a fondo, por una mejor contextualización de su persona y de los textos que hablan de Él. Se le contextualiza mejor en el tiempo, en el espacio, en las circunstancias concretas, históricas y materiales, en que se desarrolló su ministerio: es la aportación de la arqueología.

35. V. FUSCO, «La quête du Jésus historique. Bilan et perspectives» en D. MARGUERAT – E. NORELLI – J. M. POFFET (eds.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève: Labor et Fides 1998, 56.

logía. Se le contextualiza en su cultura, en su mundo social, lo que nos ayuda a descubrir y valorar aspectos, que pueden parecer irrelevantes desde nuestras categorías actuales: es la aportación de la antropología cultural. Se le contextualiza descubriendo los factores sociales que condicionaron su ministerio y las funciones sociales de su actuación y enseñanza: es la aportación de la sociología. Realizaré un breve apunte sobre cada una de estas perspectivas.

3.1. Arqueología

El recurso a la arqueología en los estudios del AT tiene una larga tradición. Es significativo que a principios del siglo pasado importantes instituciones arqueológicas se instalasen en Jerusalén para trabajar en excavaciones referentes al antiguo Israel, con una concepción de la «arqueología bíblica» hoy cuestionada (École Biblique et Archéologique Française, Albright Institute, British School of Archeology). La aplicación de la arqueología a los estudios del NT ha sido muy escasa hasta hace poco tiempo. Pero recientemente trabajos arqueológicos en Galilea (Séforis, Nazaret, Cafarnaún, el entorno del Lago) y en Jerusalén han proporcionado elementos importantes para situar mejor al Jesús histórico. «La principal aportación de la arqueología a la investigación del Jesús histórico radica en su capacidad para reconstruir su mundo social».³⁶ Publicaciones como la conjunta de J. J. Rousseau y Rami Arav³⁷ y la recentísima recopilación de trabajos realizada por J. Charlesworth³⁸ ofrecen los resultados de estos trabajos a los exégetas.

En Jerusalén hay que destacar, por una parte, las excavaciones realizadas en el entorno del Templo: en la parte sur que sube desde el *Ofel*, y en la parte oeste donde se encuentra el *Muro de las Lamentaciones* y por donde discurre el valle del *Tiropeon* y que corresponde al trazado de una calle muy transitada en la ciudad del siglo I. Por otra parte hay que señalar las excavaciones en el barrio alto de la ciudad, en el que vivía la aristocracia sacerdotal, cuyos edifi-

36. J. L. REED, *El Jesús de Galilea. Aportaciones desde la arqueología*, Salamanca: Sígueme 2006, 36. Este autor afirma que, así como hay que excavar en los textos y descubrir sus diversas capas tradicionales, también hay que «excavar a través de la estratigrafía arqueológica de los asentamientos galileos para recrear el entorno en el que Jesús y sus discípulos se nos hacen más comprensibles» (Ibíd., 265).

37. J. J. ROUSSEAU – RAMI ARAV, *Jesus and His World. An Archeological and Cultural Dictionary*, London: SCM Press 1995.

38. J. CHARLESWORTH, *Jesus and Archeology*, Michigan: Erdmans 2006. La preocupación de J. Charlesworth por la Arqueología y el Jesús histórico viene de lejos: *Jesus within Judaism: New Light From Existing Archeological Excavations*, New York: Doubleday 1988; J. CHARLESWORTH – W. WEAVER (eds.), *What has Archeology to do with Faith?*, Filadelfia: Trinity Press International 1992.

cios quedaron relativamente sellados tras la destrucción del año 70 (es decir no se transformaron: se edificó encima y poco), lo que ha permitido una recuperación espectacular, que nos proporciona una visión clara de una parte clave de la Jerusalén del tiempo de Jesús y de las casas y forma de vida de las familias sacerdotales poderosas. La intervención de J. Charlesworth en este mismo Congreso es un ejemplo de extraordinario interés sobre el uso de la arqueología para una mejor comprensión del Jesús histórico, concretamente por las aportaciones que realiza sobre las vasijas de piedra y los *miqvaot* encontrados incluso en el entorno del Templo; éstas nos revelan las normas de pureza introducidas por la aristocracia sacerdotal, que iban más allá de la Torá bíblica pero que le proporcionaba enormes beneficios económicos, además de asegurarle el control ideológico. Es un trasfondo decisivo para entender el conflicto de Jesús con este poderoso grupo social.

La arqueología galilea ha resultado decisiva para conocer la situación de la región, concretamente su grado de helenización y la penetración del proceso de urbanización. El tema es de máxima importancia para el estudio del Jesús histórico. Se ha llegado a decir que «la tercera búsqueda» del Jesús de la historia tiende a convertirse en la búsqueda de la Galilea de la historia.³⁹ Las excavaciones arqueológicas hacen insostenible la teoría de la «Galilea pagana».⁴⁰ Sin duda, S. Freyne es el mejor conocedor de la Galilea romana y sus alrededores y tiene numerosos trabajos⁴¹ en los que sitúa el ministerio de Jesús en este contexto. De estas investigaciones hay dos elementos que me parecen de máxima importancia y suponen un avance para una mejor comprensión de Jesús: la difícil situación socio-económica de los sectores rurales galileos debido a la política fiscal de los herodianos, que hacía imposible la tradicional «economía de reciprocidad» (la familia con su pequeño campo como unidad autosuficiente); y la implantación de centros urbanos en el corazón mismo de Galilea, Séforis y Tiberias, lo que suponía, además de las mencionadas repercusiones económicas, el avance de la helenización cultural y de la romanización política, todo lo cual explica las graves tensiones entre las ciudades y el campo gali-

39. La frase citada es de S. FREYNE, «The Geography, Politics and Economics of Galilee», en B. CHILTON – C. A. EVANS, *Studying the Historical Jesus: Evaluating the State of Current Research*, Leiden: Brill 1994, 76. H. MOXNES se pregunta: «Why is that the quest for historical Jesus has become a quest for the historical Galilee?», en H. MOXNES, «The Construction of Galilee as a Place for the Historical Jesus-Part I», *BTB* 31(2001) 26.

40. Mark A. CHANCEY, *The Myth of a Gentile Galilee*, (SNTSMS 118), Cambridge: Cambridge University Press 2002.

41. S. FREYNE, *Galilee from Alexander the Great to Hadrian 323 BCE to 135 CE. A Study of Second Temple Judaism*, Edinburgh: Clark 1998; ÍD., *Galilee, Jesus and the Gospels: Literary Approaches and Historical Investigation*, Philadelphia: Fortress 1988; ÍD., *Galilee and the Gospels: collected essays*, Tübingen: Mohr Siebeck 2000; ÍD., *Jesús, un Galileo judío: una lectura nueva de la historia de Jesús*, Estella: EVD 2007.

leo. No es ninguna casualidad que Jesús, que encontró un eco popular positivo en las aldeas galileas, no visitase las ciudades de Séforis y Tiberias, por otra parte tan cercanas a los lugares por donde discurría su ministerio. Las ciudades, donde vivían los sectores más acomodados y vinculados al poder, no eran lugar propicio para su mensaje.

3.2. Antropología cultural

Permítaseme que me extienda un poco sobre las aportaciones de la antropología y la sociología, porque es un campo en el que trabajamos un equipo de diferentes universidades españolas del que formo parte.

Lo que pretende la antropología cultural es evitar una interpretación etnocéntrica y anacrónica de Jesús, y para ello lo sitúa en el contexto cultural de su tiempo, en «la cultura mediterránea antigua» por utilizar una expresión muy aceptada técnicamente.⁴² El estudioso se introduce en una cultura diferente a la suya, adopta lo que se llama una perspectiva *emic*, la de los protagonistas de los relatos y sus destinatarios; después podrá adoptar una perspectiva *etic*, la de su propia cultura, lo que implica una tarea de recontextualización hermenéutica. Vista así la exégesis bíblica, es una tarea apasionante de diálogo intercultural.

En mi opinión, los estudios sobre la familia, sobre las estructuras de patronazgo, sobre el concepto de «personalidad diádica», muy diferente al individualista de la cultura moderna occidental, sobre el honor-vergüenza como valores centrales de aquella cultura, sobre los sanadores populares y tantos otros, han supuesto aportaciones de notable interés en la investigación del Jesús histórico. Me voy a fijar en un fenómeno —los exorcismos de Jesús— que causa incomodidad en la mentalidad actual y que, sin embargo, los estudios antropológicos iluminan decisivamente y hacen captar su importancia. Lo presento a modo de ejemplo y de forma muy sucinta.⁴³

42. Una obra fundamental y de referencia: B. J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Estella: EVD 1994.

43. C. BERNABÉ, «Mary Magdalene and the seven Demons in a Social-scientific perspective», en I. R. KITZBERGER, *Transformative Encounters. Jesus and Women Re-viewd*, Leiden: Brill, 2000, 181-205; C. BERNABÉ, «La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural», en R. AGUIRRE (ed.) *Los milagros de Jesús. Perspectivas metodológicas plurales*, Estella: EVD 2002, 93-120; S. GUIJARRO, «El significado de los exorcismos de Jesús», en *Jesús y sus primeros discípulos*, Estella: EVD 2007, 97-122; E. MIQUEL, «Aproximación antropológica a la práctica exorcista de Jesús», en C. BERNABÉ – C. GIL (eds.) *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, EVD, Estella 2008, 143-170; P. W. HOLLENBACH, «Jesus, Demoniacs, and Public Authorities: A Socio-Historical Study», *The Journal of the American Academy of Religion* 49 (1981) 561-588; S. L. DAVIES, *Jesus the Healer*, London: SCM Press 1995. La literatura

Los exorcismos de espíritus impuros por parte de Jesús se encuentran en las tradiciones más antiguas (Mc 1,21-28; 5,1-21; 7,24-30; 9,14-27; Q 11,14-26; En Mc se mencionan los exorcismos en sumarios de la actividad de Jesús: 1,32-34; 3,10-12). Las autoridades no niegan el hecho, pero lo atribuyen a que Jesús actúa con el poder del Príncipe de los demonios (Mc 3,26-27; Lc 11,15), una acusación en la que parece estar implícita la afirmación de que Jesús está endemoniado (Jn 7,20; 8,48-52; 10,20-21). La tradición de los exorcismos de Jesús no se amplió ni desarrolló en los escritos de la segunda generación y parece que nos encontramos ante unos hechos que se remontan a la historia de Jesús. El presupuesto cultural es la creencia, extendida en el mundo judío del siglo I, posiblemente por influencias extranjeras, en seres intermedios negativos, demonios o espíritus impuros.⁴⁴

Los antropólogos observan que en todas las sociedades preindustriales se dan con notable frecuencia lo que se llaman técnicamente «estados alterados de conciencia»: fenómenos de enajenación reversible, en los que el sujeto pierde el control de los miembros de su cuerpo, de sus emociones y de su voluntad; son fenómenos de disociación de la conciencia y conllevan alteraciones psíquicas (alucinaciones, amnesia, convulsiones, etc.) y corporales (sordera, mudez, parálisis); se entra en situación de «trance». También observan los antropólogos que estos fenómenos afectan a gentes especialmente vulnerables (con frecuencia mujeres sometidas a graves conflictos familiares y presiones sociales) y encuentran un terreno propicio en situaciones distorsionadas cuando los equilibrios sociales y culturales tradicionales han sido bruscamente agredidos, por ejemplo en situaciones de colonialismo.⁴⁵

Hay que tener en cuenta que en toda sociedad existen unas «normas de pureza», que regulan el orden social, fundamentan la identidad del grupo y sir-

estricamente antropológica es inmensa, pero un libro que ha influido en el mundo exegético es I. M. LEWIS, *Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession*, London - New York: Routledge 1971.

44. «En esta época intertestamentaria el término *daimonia* indicaba una serie de fuerzas personificadas que rodeaban al ser humano pudiendo llegar a influir y controlar su existencia para bien o para mal. Los demonios malignos eran los más abundantes, y la única clase que es mencionada en el NT. Podían dañar las posesiones y la vida de las personas, pero, aunque se creía que eran la causa de ciertas enfermedades y desajustes del comportamiento, no eran considerados como seres intermedios entre Dios y la humanidad, ni tenían relación con los espíritus de los antepasados, como era más habitual en el mundo griego. Por ello se utilizaba *daimonion* en lugar de *daimôn*.... En el periodo del NT a estos *daimonia* también se les denominó *pneumata*, con el calificativo de malos o impuros, para distinguirlos de aquél otro que procedía de Dios». (C. BERNABÉ, «La curación del endemoniado de Gerasa desde la antropología cultural», en AGUIRRE [ed], *Los milagros de Jesús*, 97).

45. En los evangelios encontramos que Jesús libera de espíritus inmundos a personas débiles en el ámbito doméstico, niños y mujeres: Mc 7, 24-30; 9,14-29; Lc 4, 38-39; 8, 2-3; 13, 10-17; exorciza a varones en lugares públicos o desiertos: Mc 1, 23-27 (sinagoga); 5, 1-21 (territorio pagano).

ven para demarcar la diferencia entre los de dentro y los de fuera. En el judaísmo estas normas eran especialmente rígidas, como contrapartida a su conocida y fuerte voluntad de mantener su identidad social, y regulaban los tiempos, los espacios, los comportamientos, sobre todo los sexuales y alimentarios. La antropóloga Mary Douglas⁴⁶ ha hecho notar la relación existente entre el cuerpo social y el cuerpo físico. En las sociedades en las que las normas de pureza son muy rígidas, en las que la defensa de la identidad grupal es muy fuerte y las barreras que separan a los de dentro de los de fuera muy marcadas, el control sobre el cuerpo físico de los propios miembros del grupo es muy férreo. Es normal que surjan problemas contra un orden social tan constreñidor, pero tendrán que expresarse de forma necesariamente asocial a falta de otro tipo de cauces. Así el bandido o el subversivo expresa la protesta como agresividad directa contra el sistema. Pero hay otra forma de protesta, la del poseso, desquiciado psíquicamente, cuyos comportamientos asociales son tolerados porque no se le considera responsable y es despreciado, estigmatizado, según la cultura, como excéntrico, loco, endemoniado, poseído por espíritus impuros. Es una forma de protesta social aceptada, aunque no tomada en serio y, a la vez, funciona como una válvula de escape de contradicciones sociales. En el mundo judío del siglo I estos estados alterados de conciencia eran frecuentes y fácilmente podían ser interpretados como «posesión por espíritus impuros».⁴⁷

¿Cómo interpretar los exorcismos de Jesús? ¿Qué repercusiones sociales tenían? Jesús poseía una notable autoridad moral ante el pueblo, era crítico con muchos de los constreñimientos sociales («tradiciones de los hombres que ocultan la tradición de Dios»), porque, en nombre de Dios, promovía unas relaciones sociales alternativas y suscitaba un movimiento de esperanza, sobre todo, entre los sectores rurales de Galilea. Cuando los endemoniados son liberados de los espíritus impuros no se reintegran al orden social vigente, sino al movimiento alternativo del Reino de Dios que Jesús anuncia. Para la sociedad era cómodo que la protesta social se canalizase bajo la forma de «poseídos por Belcebú», porque quienes así eran etiquetados quedaban desautorizados y estigmatizados. La liberación de los espíritus inmundos no era solo privar a la sociedad de una válvula de escape, sino ponerla enfrente de una alternativa que rehabilitaba, desde unos valores nuevos, a unas gentes especialmente vulnerables.

Los exorcismos no son la simple curación de unos desgraciados, sino que tenían unas peligrosas consecuencias sociales y, por eso, las autoridades, que

46. Mary DOUGLAS, *Símbolos naturales*, Madrid: Alianza 1988.

47. «Demon possession is more often than not a coping mechanism, an attempt to solve problems resulting from unsatisfactory personal relationships by those whose social status is so subordinate that they have no other effective recourse» (DAVIES, *Jesus the Healer*, 37).

no niegan la realidad de los hechos de Jesús, buscan desacreditarle diciendo que «expulsa a los demonios por el poder de Belcebú». La antropología cultural nos permite comprender con mayor profundidad los exorcismos de Jesús y percibir su dimensión social, política y espiritual. Hay que situarles en el contexto del anuncio del Reino de Dios, del mensaje de resistencia y esperanza que comportaba, y de los valores alternativos que suponía y que el grupo de Jesús iba aceptando. Naturalmente presupone un mundo cultural en el que los estados alterados de conciencia eran muy frecuentes y podían ser fácilmente interpretados como posesiones por espíritus inmundos.

Es evidente que se abre toda una tarea hermenéutica para reinterpretar estas obras de Jesús en nuestro contexto cultural. Al final de su famosa obra, dice A. Schweitzer que la investigación salió en busca del Jesús histórico para traerlo a nuestra época, para «soltar las amarras con que se había atado a Jesús desde hacía siglos en los muros de la doctrina eclesial» y cuando observaba gozosa que venía a nuestro encuentro «Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y regresó a la suya».⁴⁸ Al menos en el tema que nos ocupa, el de los exorcismos, en el que tocamos la roca segura de la historia, Jesús puede seguir siendo muy significativo en nuestro tiempo, siempre que procedamos a una recontextualización de lo que nos ayuda a entender la antropología mediterránea del siglo I.

3.3. Sociología

Su uso plantea más problemas que la antropología cultural, pero puede tener una doble función muy positiva:⁴⁹

- 1) Heurística: plantear cuestiones y descubrir aspectos de la realidad que, con frecuencia, pasan inadvertidos en los estudios literarios y teológicos;
- 2) Aumenta la comprensión de los datos que poseemos, relacionándolos con otros fenómenos sociales y proporcionando modelos explicativos.

La sociología no estudia los rasgos específicos de una persona, sino los genéricos y típicos de una sociedad o grupo social. En nuestro caso nos encontramos con un dato social primero e incuestionable: el movimiento de Jesús en Palestina, un movimiento de renovación intrajudío, que duró hasta el año 70.

48. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu Forschung*, 675.

49. Hay quienes no aceptan el uso de la sociología para el estudio de textos bíblicos por dos razones: 1) Porque es una ciencia moderna, nacida con la revolución industrial e inadecuada para otro tipo de sociedades. 2) Porque la sociología estudia fenómenos que se pueden observar y recabar datos y, posteriormente, se pueden hacer comprobaciones sobre las hipótesis que se proponen.

Desde un punto de vista sociológico por movimiento se entiende un grupo carismático, que surge al margen de las instituciones establecidas y frecuentemente en contraposición con ellas, que mantiene comportamientos sociales no habituales y se encuentra polarizada por objetivos inmediatos.⁵⁰

Este planteamiento va del movimiento de Jesús al Jesús histórico; presupone una continuidad o mejor considera que la razón suficiente de las características del fenómeno sociológico llamado «movimiento de Jesús» nos lleva a rasgos centrales del ministerio de Jesús.

Soy bien consciente que hay presupuestos y explicaciones que no pueden realizarse en el espacio de esta ponencia.

3.3.1. El movimiento de Jesús

El movimiento de Jesús tiene claras analogías y responde a unos mismos factores sociales que otros movimientos proféticos que se dieron en el judaísmo del tiempo. La tensa situación existente en Palestina provocó el surgimiento de una serie de movimientos populares, al margen de las instituciones oficiales y de las ideologías establecidas (fariseísmo y saduceísmo). Hay que distinguir entre movimientos mesiánicos y proféticos.⁵¹ Los mesiánicos estaban liderados por aspirantes a la realeza y buscan la toma del poder político, y aparecieron en momentos especialmente críticos: el año 4 aC, a la muerte de Herodes, surgen pretendientes mesiánicos tales como Judas (hijo de Ezequías), Simeón y Athronges; en la primera guerra judía, Judas y Simón Bar Giora;⁵² durante la segunda guerra judía Bar Kochba, que fue reconocido Mesías por el rabí Akiba (132-135).

Hay que diferenciarlos de los movimientos proféticos, que tienen una serie de características generales: expresan las ansias de salvación de sectores popu-

50. G. THEISSEN, *El movimiento de Jesús. Historia social de una revolución de los valores*, Salamanca: Sígueme 2005, 14, nota 1, acepta la definición de A. GIDDENS, *Sociology*, Cambridge 1999: «Un movimiento social puede definirse como un intento colectivo por promover un interés común o por asegurar una meta común, mediante una acción colectiva que queda al margen de la esfera de las instituciones establecidas».

51. R. A. HORSLEY, «Popular Messianic Movements around the Time of Jesus», *CBQ* 46 (1984) 471-494; ÍD., «Popular Prophetic Movements at the Time of Jesus. Their Principal Features and Social Origins», *JSNT* 26 (1986) 3-27; ÍD., «Like One of the Prophets of Old: Two Types of Popular Prophets at the Time of Jesus», *CBQ* 47 (1985) 435-463; ÍD., «Menahem in Jerusalem. A Brief Messianic Episode among the Sicarii not "Zealot Messianism"», *NT XXVII* (1985) 334-348; C. A. EVANS, *Jesus and His Contemporaries*, Leiden: Brill 1995. R. HORSLEY – J. S. HANSON, *Bandits, Prophets and Messiahs. Popular Movements at the Time of Jesus*, San Francisco: Harper & Row 1988.

52. BJ II, 55-60; AJ XVII, 272-285.

lares marginados; parecen entender la salvación como una transformación del mundo radical e inminente por obra de la intervención divina; cuentan con un profeta o líder carismático; estos movimientos fueron vistos como peligrosos por las autoridades políticas hasta el punto de que eliminan al líder para aniquilar el movimiento. Los conocemos sobre todo a través de Flavio Josefo.⁵³

El movimiento de Jesús responde a las características que los sociólogos descubren en los movimientos milenaristas,⁵⁴ de modo que puede ser considerado como tal:⁵⁵

- 1) Surge en un momento de crisis acelerada y expresa anhelos e intereses de grupos marginados.
- 2) Es un movimiento de protesta contra el orden constituido y busca un cambio radical para un futuro próximo, que será obra de Dios.
- 3) Es clave la figura del profeta carismático, Jesús de Nazaret, que abre la perspectiva de una alternativa social radical y concita un grupo de seguidores.
- 4) Confiere a los sectores marginados, que en él se reconocen, la conciencia de una nueva identidad y la esperanza de un protagonismo que ahora les es negado (Lc 22,30; Mt 19, 28).

53. Me refiero al samaritano que va con sus seguidores a Garizim (AJ XVIII, 85 ss); a Teudas en tiempo de Fado (AJ XX, 97 22; crf. Hch 5,35-39); al egipcio que se presentó con sus huéspedes en el Monte de los Olivos (AJ XX 169-170; BJ II, 161-163); Juan el Bautista, cuya descripción por Flavio Josefo es particularmente instructiva (AJ XVIII 117-119); el movimiento suscitado por el Maestro de Justicia de Qumrán (J. BECKER, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth*, Neukirchen 1972, 58); entre los judíos de Cirene el movimiento de Jonatán, en los años 73-74 dC, que llevó a una multitud al desierto provocando la consabida intervención del gobernador romano (BJ VIII 450-458). Sobre estos movimientos pueden verse las obras citadas en la nota 51. Una breve presentación en R. AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo*, Estella: EVD 1998, 32-40.

54. Estamos usando una categoría transcultural y por eso, un recurso de la sociología es comparar el movimiento de Jesús no sólo con fenómenos contemporáneos, sino con movimientos de otros lugares y tiempos, que responden a factores similares y que también pueden clasificarse como milenaristas. Una breve presentación de varios en THEISSEN, *El movimiento de Jesús*, 112-118.

55. Los estudiosos de los movimientos milenaristas hacen frecuentemente referencia al cristianismo primitivo. La aplicación de esta categoría al movimiento de Jesús ha sido realizada por J. G. GAGER, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood: Prentice-Hall 1975, cap. a; S. R. ISENBERG, «Millenarism in Greco-Roman Palestine», *Religion* 4 (1974) 26-46; D. L. MEALAND, *Poverty and Expectation in the Gospels*, London 1980, 82s.; D. C. ALLISON, *Jesus of Nazaret. Millenarian Prophet*, Minneapolis: Fortress 1989; AGUIRRE, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana*, 40-48. G. Theissen ha introducido un capítulo, que no existía en la primera y mucho más breve versión de la obra, en el que utiliza esta categoría para interpretar el movimiento de Jesús (THEISSEN, *El movimiento de Jesús*, 101-130).

- 5) Un movimiento milenarista desaparece pronto o se institucionaliza; en este último caso su fuerza innovadora se apaga, pero puede rebrotar en determinadas circunstancias.

No es posible citar todos los textos evangélicos que están detrás de estas afirmaciones. Puede discutirse en cada caso su historicidad, pero lo que me parece indudable es que este movimiento de Jesús, profético y milenarista, solo se explica a partir de rasgos ciertos del Jesús histórico.

3.3.2. Autoestigmatización

Nos puede servir una categoría sociológica, que da una interpretación muy esclarecedora de una característica central del mensaje y de la actitud de Jesús y que caracteriza posteriormente al sector central de su movimiento. Me refiero a la categoría transcultural de «autoestigmatización» (*Selbststigmatisierung*).⁵⁶

Toda sociedad tiene mecanismos para marginar o estigmatizar a quienes cuestionan su orden o identidad. La autoestigmatización consiste en el proceso por el cual se asume el estigma (incluso se le puede buscar voluntariamente) y se le reinterpreta positivamente como crítica del orden social y fermento de una alternativa radical. Esta es tarea fundamental del líder carismático.

En Jesús descubrimos un claro proceso de autoestigmatización. Es un marginado, no tiene hogar (que es mucho más que simplemente no tener casa), lleva una vida itinerante y desinstalada, es pobre y no tiene dinero, es crítico con el honor tal como se entendía convencionalmente, que era el valor cultural más importante, propone valores alternativos como el amor a los enemigos, la no violencia, el servicio más humilde. La esperanza en una inversión de la situación por Dios es el revulsivo que Jesús utiliza para que se comience a realizar aquello que se espera en el futuro.⁵⁷ En Jesús se aúna el profeta escatológico con el maestro de sabiduría. Theissen habla de la propuesta de una «revolución de los valores». El rechazo que esta actitud puede provocar refuerza la identidad del grupo y su esperanza en una recompensa futura (6, 23. 35).

El movimiento de Jesús va a aceptar (sin disolverse ni reaccionar violentamente) la máxima estigmatización de su líder, la crucifixión, y en un proceso de auto-

56. C. J. GIL ARBIOL, *Los valores negados. Ensayo de exégesis socio-científica sobre la autoestigmatización en el movimiento de Jesús*, Estella: EVD 2003; M. N. EBERTZ, *Das Carisma des Gekreuzigten*, (WUNT 45), Tübingen: Mohr 1987; Íd., «Le stigmatisme du mouvement charismatique autour de Jésus de Nazareth», *Social Compass* 39 (1992) 255-273; H. MÖDRITZER, *Stigma und Carisma im Neuen Testament und seiner Umwelt: zur Soziologie des Urchristentums*, Freiburg: Vandenhoeck & Ruprecht 1994; THEISSEN, *El movimiento de Jesús*.

57. GIL ARBIOL, *Los valores negados*, 414.

estigmatización va a convertir la cruz en lugar de generación de valores positivos y socialmente críticos. Sus seguidores verán en el crucificado la realización máxima de los valores que Jesús anunció y, más aún, dirán que Dios mismo ha confirmado esa forma nueva de entender la vida, esa «revolución de los valores», al resucitarle de entre los muertos. La interpretación autoestigmatizadora que dio la primitiva comunidad cristiana de la deshonrosa muerte de su líder sólo fue posible porque habían aprendido ese proceso en la actitud y enseñanza del mismo Jesús.⁵⁸

Por su propia naturaleza, un estudio sociológico subraya la continuidad del movimiento de Jesús con el Jesús histórico que está en su origen. La sociología no proporciona datos nuevos, pero nos ayuda a comprenderlos mejor y a situarlos en una visión de conjunto de la persona de Jesús. La estigmatización aceptada voluntariamente y reelaborada como germen de una alternativa social es central en el mensaje y en la actitud de Jesús, y aparece sólidamente enraizada en la historia. Es un ejemplo del carácter positivo del estudio interdisciplinar del Jesús histórico.

Rafael AGUIRRE
Departamento de Sagrada Escritura
Universidad de Deusto
Avenida de las Universidades, 24
E – 48007 BILBAO
E-mail: raguirre@teol.deusto.es

58. Creo que esto es lo que plantea, sin utilizar la palabra «autoestigmatización», H. Koester en el artículo: H. KOESTER, «Jesus the Victim», *JBL* 111(1992) 3-15. Según este autor, la afirmación de que a través de «Jesús la víctima» había llegado una época nueva implicaba una inversión completa de carácter político, social y de los valores religiosos tanto del judaísmo como del sistema romano, en el que estaba muy extendida la persuasión de estar viviendo la plenitud escatológica con la *pax romana* y la autoridad imperial. Koester se plantea la cuestión y da la respuesta: «¿Cómo esta inversión de los valores tradicionales, sobre la que estaban basadas unas comunidades que pretendían representar una época nueva y un mundo nuevo, corresponde al ministerio de Jesús de Nazaret? [...] ¿los nuevos valores escatológicos proclamados por los cristianos son fieles a la predicación de Jesús de Nazaret? La investigación histórica puede ser capaz de establecer que en las tradiciones más primitivas de los dichos, Jesús proclamaba y vivía una inversión de valores según la cual servir a otros y no dominar sobre ellos expresaba el reino de Dios, que prestar a quienes no pueden devolver era el camino de la nueva era (Lc 6,34), que amar al enemigo era la única respuesta posible a la hostilidad (Lc 6,27-28), que gentes de todas las naciones del mundo serían invitados a la fiesta del reino (Lc 13,28-29), que los que no tienen nada que perder —los pobres, los hambrientos, los que lloran— serán los herederos del reino (Lc 6,20-21)», *Ibíd.*, 15. Koester dice que estos dichos pertenecen a la capa más antigua de la tradición, pero no se atreve a afirmar que procedan del Jesús histórico. Pero lo interesante para nuestro objetivo es que ve en el proceso de «autoestigmatización» (sin usar esta palabra) de Jesús la única razón explicativa de la inversión de valores que realizó la comunidad cristiana postpascual y que empezaba por afirmar que la plenitud escatológica había llegado con «Jesús la víctima».

Summary

We postulate the validity of the habitual division of the historical search for Jesus into three distinct periods: the Old Quest, up to A. Schweitzer; the No Quest, up to the middle of last century; the New Quest, instigated by the followers of Bultmann during the second half of the xx century, and the Third quest from the middle eighties till now. But that simplifies matters somewhat: during the first half of the xx century research never ceased, often of a very critical nature; the investigation into Jesus carried out by Jewish authors is not new and cannot be specifically attributed to the so-called Third Quest; insufficient weight is given to a variety of contemporary studies, many of which take on problems emanating from the said Third Quest. The second part of the article highlights the principal characteristics of modern day research with special emphasis placed on the contextualization of Jesus in relation to the Judaism of his time, to the Roman Empire and the theology that legitimized it, and to His followers. The third section stresses the inter-disciplinary status of current research and focuses on some concrete contributions made by archeology, anthropology and sociology.