

UN JUDÍO MARGINAL

John P. Meier

Un juicio marginal

Nueva visión
del Jesús histórico

Tomo I:
Las raíces del problema y la persona

evd

Editorial Verbo Divino
Avenida de Pamplona, 41
31200 Estella (Navarra), España
Teléfono: 948 55 65 11
Fax: 948 55 45 06
www.verbodivino.es
evd@verbodivino.es

6ª edición
2ª reimpresión (año 2009)

Título original: *A marginal Jew*.
Traducción: *Serafin Fernández Martínez*.
Revisión: *Alfonso de la Fuente y Pedro Barrado*.

© 1991 by John P. Meier
Published by arrangement with Doubleday, a division of Bantam Doubleday Dell
Publishing Group, Inc.
© Editorial Verbo Divino, 1997. Es propiedad. *Printed in Spain*. Fotocomposición:
Fonasa, Pamplona (Navarra). Impresión: GraphyCems, Morentin (Navarra).

Depósito Legal: NA 887-2009
ISBN Tomo I: 978-84-8169-203-7
ISBN Obra completa: 978-84-8169-204-4

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

A Elizabeth O'Reilly Meier

אשת-חיל מי ימצא

Prov 31,10

Contenido

SIGLAS Y ABREVIATURAS	11
PRESENTACIÓN	25
UNAS PALABRAS DE AGRADECIMIENTO	27

INTRODUCCIÓN

1. Naturaleza y origen de este libro	29
2. Razones para el intento	31
3. La búsqueda de objetividad	32
4. Nota marginal sobre marginalidad	34
5. Nota sobre sociología, crítica literaria y exégesis del NT	38
6. Estructura de este libro	41
<i>Notas a la introducción</i>	42

Primera Parte

RAÍCES DEL PROBLEMA

Capítulo 1. CONCEPTOS BÁSICOS:	
El Jesús real y el Jesús histórico	47
El Jesús real	47
El Jesús histórico	51
<i>“Historisch” y “geschichtlich”</i>	52
<i>Notas al capítulo 1</i>	57

Capítulo 2. FUENTES:	
Los libros canónicos del Nuevo Testamento	65
<i>Notas al capítulo 2</i>	72
Capítulo 3. FUENTES:	
Josefo	79
<i>Notas al capítulo 3</i>	92
Capítulo 4. FUENTES:	
Otros escritos paganos y judíos	109
1. Tácito y otros autores paganos del siglo II d. C.	109
2. Fuentes judías aparte de Josefo	112
<i>Notas al capítulo 4</i>	118
Capítulo 5. FUENTES:	
Los <i>agrapha</i> y los evangelios apócrifos	131
1. Los <i>agrapha</i>	131
2. Los evangelios apócrifos	133
3. El material de Nag Hammadi	142
4. Recapitulación sobre las fuentes	158
<i>Notas al capítulo 5</i>	160
Capítulo 6. CRITERIOS: ¿Cómo decidimos qué es lo que proviene de Jesús?	183
Criterios primarios	184
1. Criterio de dificultad	184
2. Criterio de discontinuidad	187
3. Criterio de testimonio múltiple	190
4. Criterio de coherencia	191
5. Criterio de rechazo y ejecución	193
Criterios secundarios (o dudosos)	193
1. Criterio de huellas del arameo	193
2. Criterio del ambiente palestino	195
3. Criterio de la viveza narrativa	196
4. Criterio de las tendencias evolutivas de la tradición si- nóptica	197
5. Criterio de presunción histórica	198
Conclusión	199
<i>Notas al capítulo 6</i>	199
Capítulo 7. CONCLUSIÓN DE LA PRIMERA PARTE:	
Importancia de la búsqueda del Jesús histórico	211
<i>Notas al capítulo 7</i>	215

Segunda Parte
RAÍCES DE LA PERSONA

Capítulo 8. EN EL PRINCIPIO...	
LOS ORÍGENES DE JESÚS DE NAZARET	219
I. ¿Qué hay en un nombre?	219
II. Nacimiento y linaje	222
1. El problema de las fuentes	222
2. Nacimiento en Belén	228
3. Del linaje de David	230
4. La concepción virginal	233
5. La cuestión de la ilegitimidad	236
6. Conclusiones	242
<i>Notas al capítulo 8</i>	244
Capítulo 9. EN EL ÍTERIN... (I)	
LENGUA, EDUCACIÓN Y STATUS SOCIOECONÓMICO	265
I. ¿Es posible decir algo sobre los años de formación?	265
II. ¿Qué lengua hablaba Jesús?	267
III. ¿Era Jesús iletrado?	279
1. Tres textos clave del NT	280
2. Educación judía y alfabetización en tiempos de Jesús	282
IV. ¿Era Jesús un pobre carpintero?	290
<i>Notas al capítulo 9</i>	297
Capítulo 10. EN EL ÍTERIN... (II)	
FAMILIA, ESTADO CIVIL Y CONDICIÓN LAICA	325
I. La familia inmediata de Jesús	325
1. Los parientes de Jesús	326
2. Hermanos y hermanas: historia de una interpretación	327
3. Textos relevantes de Mateo	329
4. Textos concernientes a los hermanos de Jesús	333
5. Conclusión	340
II. ¿Estaba casado Jesús?	341
III. Situación de Jesús como laico	354
IV. Resumen de los orígenes y de la “vida oculta” de Jesús	358
<i>Notas al capítulo 10</i>	361
Capítulo 11. “EL AÑO DECIMOQUINTO...”	
CRONOLOGÍA DE LA VIDA DE JESÚS	379
I. Un vistazo preliminar para fijar límites	380
1. El marco temporal básico: 26-36 d. C.	380
2. Se estrecha el marco temporal: Jesús murió entre el 28 y el 33 d. C.	381

3. En el otro extremo: Jesús nació no mucho antes de la muerte de Herodes el Grande (4 a. C.)	382
4. Confirmación de Lc 3,23	383
5. Confirmación de Jn 8,57 y 2,20	384
6. Conclusiones preliminares	389
II. En busca de una mayor exactitud	389
1. El año decimoquinto de Tiberio	389
2. Fechas de la última cena y de la crucifixión de Jesús	393
3. Año de la muerte de Jesús y duración de su ministerio ..	407
III. Resumen y advertencia final	413
<i>Notas al capítulo 11</i>	416
ÍNDICE DE LA ESCRITURA	441
ÍNDICE DE AUTORES	451
ÍNDICE DE MATERIAS	459

Siglas y Abreviaturas

Sagrada Escritura

Gn	Génesis	EpJr (Bar 6)	Epístola de Jeremías
Ex	Éxodo	Ez	Ezequiel
Lv	Levítico	Dn	Daniel
Nm	Números	OrAzar	
Dt	Deuteronomio	(Dn 3,24-90)	Oración de Azarías
Jos	Josué	Sus (Dan 13)	Susana
Jue	Jueces	Bel (Dn 14)	Bel y el dragón
Rut	Rut	Os	Oseas
1 Sm	1º Samuel	Jl	Joel
2 Sm	2º Samuel	Am	Amós
1 Re	1º Reyes	Abd	Abdías
2 Re	2º Reyes	Jon	Jonás
1 Cr	1º Crónicas	Miq	Miqueas
2 Cr	2º Crónicas	Nah	Nahún
Esd	Esdras	Hab	Habacuc
Neh	Nehemías	Sof	Sofonías
Tob	Tobías	Ag	Ageo
Jdt	Judit	Zac	Zacarías
Est	Ester	Mal	Malaquías
AdEst	Adiciones a Ester	Mt	Mateo
1 Mac	1º Macabeos	Mc	Marcos
2 Mac	2º Macabeos	Lc	Lucas
Job	Job	Jn	Juan
Sal	Salmos	Hch	Hechos
Prov	Proverbios	Rom	Romanos
Ecl	Eclesiastés	1 Cor	1ª Corintios
Cant	Cantar de los Cantares	2 Cor	2ª Corintios
Sab	Sabiduría	Gál	Gálatas
Eclo	Eclesiástico	Ef	Efesios
Is	Isaías	Flp	Filipenses
Jr	Jeremías	Col	Colosenses
Lam	Lamentaciones	1 Tes	1ª Tesalonicenses
Bar	Baruc	2 Tes	2ª Tesalonicenses
		1 Tim	1ª Timoteo
		2 Tim	2ª Timoteo

Tit	Tito	EvNaas	Evangelio de los Naase- nos
Flm	Filemón	EvPe	Evangelio de Pedro
Heb	Hebreos	EvTom	Evangelio de Tomás
Sant	Santiago	HchPil	Hechos de Pilato
1 Pe	1ª Pedro	ProtEv	Protoevangelio de San- tiago
2 Pe	2ª Pedro		
1 Jn	1ª Juan		
2 Jn	2ª Juan		
3 Jn	3ª Juan		
Jds	Judas		
Ap	Apocalipsis		
<i>Apócrifos del AT</i>			
AntBibl	Antigüedades bíblicas del Pseudo-Filón	Bern	Carta de Bernabé
ApBar(gr)	Apocalipsis griego de Ba- ruc (= 2 Bar)	1 Clem	1ª Carta de Clemente
ApBar(sir)	Apocalipsis siríaco de Ba- ruc (= 3 Bar)	2 Clem	2ª Carta de Clemente
ApMo	Apocalipsis de Moisés	Did	Didajé
Arist	Carta de Aristetas	Diog	Carta a Diogneto
AsMo	Asunción de Moisés	Herm	Pastor de Hermas
3 Esd	3º Esdras	Herm(m)	Hermas, mandata
4 Esd	4º Esdras	Herm(s)	Hermas, similitudines
Hen(esl)	Henoc eslavo (= 2 Hen)	Herm(v)	Hermas, visiones
Hen(et)	Henoc etiópico (= 1 Hen)	IgnEf	Carta de Ignacio a los Efesios
Hen(heb)	Henoc hebreo (= 3 Hen)	IgnEsm	Carta de Ignacio a los Es- mirnenses
Jub	Libro de los Jubileos	IgnFil	Carta de Ignacio a los Fi- ladelfios
3 Mac	3º Macabeos	IgnMagn	Carta de Ignacio a los Magnesios
4 Mac	4º Macabeos	IgnPol	Carta de Ignacio a Poli- carpo
MartIs	Martirio de Isafas	IgnTral	Carta de Ignacio a los Tralianos
OdSl	Odas de Salomón	MartPol	Martirio de Policarpo
OrMan	Oración de Manasés	Polic	Carta de Policarpo a los Filipenses
OrSib	Oráculos Sibilinos		
SalSl	Salmos de Salomón		
TestXII	Testamentos de los Doce Patriarcas		
TestAs	Testamento de Aser		
TestBen etc.	Testamento de Benjamín etc.		
VidAd	Vida de Adán y Eva		
<i>Apócrifos del NT</i> (cf. también textos de Nag Hammadi)			
ApPe	Apocalipsis de Pedro	1QapGn	Génesis apócrifo (1ª cue- va)
EvEb	Evangelio de los Ebioni- tas	1QH	Himnos de acción de gracias (1ª cueva)
EvEg	Evangelio de los Egipcios	1QpHab	Péser de Habacuc (1ª cueva)
EvHeb	Evangelio de los Hebreos	1QIs ^a	Primera copia de Isaías (1ª cueva)
		1QIs ^b	Segunda copia de Isaías (1ª cueva)
		1QM	Rollo de la Guerra (1ª cueva)
		1QS	Regla de la Comunidad o Manual de Disciplina (1ª cueva)

1QS ^a	Regla de la Congregación (apéndice A a 1QS) (1 ^a cueva)	mente al orden o tratado de la Misná, del Talmud de Babilonia, del Talmud de Jerusalén y de la Tosefta]
1QS ^b	Bendiciones (apéndice B a 1QS) (1 ^a cueva)	Abot Arak.
3Q15	Rollo de cobre (3 ^a cueva)	A.Z.
4QFil	Filacterias (4 ^a cueva)	Bek.
4QFlor	Florilegio (4 ^a cueva)	Ber.
4QMes(ar)	Texto “mesianico” arameo (4 ^a cueva)	Bes. B.B.
4QOrNab	Oración de Nabonido (4 ^a cueva)	Bik. B.M.
4QTest	Testimonios (4 ^a cueva)	B.Q.
4QtgJob	Targum de Job (4 ^a cueva)	Dem.
4QtgLv	Targum del Levítico (4 ^a cueva)	Eduy. Erub.
4QLeví	Testamento de Leví (4 ^a cueva)	Git. Hag.
11QMelq	Texto de Melquisedec (11 ^a cueva)	Hall. Hor.
11QtgJob	Targum de Job (11 ^a cueva)	Hull. Kel.
CD	Documento de Damasco (texto de la geniza de El Cairo)	Ker. Ket. Kil.
Hev	Textos de Nahal Hever	Maas.
Mas	Textos de Masada	Makk.
Mird	Textos de Quirbet Mird	Maks.
Mur	Textos de Muraba'at	Meg. Mei. Men. Mid.
<i>Targumes</i>		
Tg.EstI	Targum de Ester I	Miq.
Tg.EstII	Targum de Ester II	Mo'ed
Tg.Fragm.	Targum Fragmentario	M.Q.
Tg.Is	Targum de Isaías	M.S.
Tg.JerI	Targum de Jerusalén I	Nas.
Tg.JerII	Targum de Jerusalén II	Naz.
Tg.Ket.	Targum de los Escritos	Ned.
Tg.N.	Targum Neofiti 1	Neg.
Tg.Neb.	Targum de los Profetas	Nez.
Tg.Onq.	Targum Onqelos	Nid.
Tg.Pal.	Targum Palestinense	Oho.
Tg.PsJon.	Targum Pseudo-Jonatán	Orl.
Tg.Sam.	Targum Samaritano	Par.
Tg.Yem.	Targum del Yemen	Pea Pes. Qid. Qin. Qod. R.H. Sab.
<i>Órdenes y tratados de la Misná (y Talmudes)</i>		
[Las letras <i>m</i> , <i>b</i> , <i>y</i> , <i>t</i> antes del orden o tratado hacen referencia respectiva-		

San.	<i>sanhedrîn</i>	1ApSant	1º Apocalipsis de Santiago
Sebi.	<i>s^l bi'it</i>		go
Sebu.	<i>s^l bu'ôt</i>	2ApSant	2º Apocalipsis de Santiago
Seq.	<i>s^l qalîm</i>		go
Sot.	<i>sotah</i>	ApocrJn	Apócrifo de Juan
Sukk.	<i>sukkah</i>	ApcorSant	Apócrifo de Santiago
Taa.	<i>ta'anît</i>	Asclepio	Asclepio 21-29
Tam.	<i>tamîd</i>	BautA	Sobre el bautismo A
Teb.	<i>t^l bûl yom</i>	BautB	Sobre el bautismo B
Tem.	<i>t^l murah</i>	BautC	Sobre el bautismo C
Ter.	<i>t^l rumôt</i>	ConGPo	Concepto de Nuestro Gran Poder
Toh.	<i>t^o barôt</i>		
Uqs.	<i>'uqsîn</i>	DialSalv	Diálogo del Salvador
Yad.	<i>yadayim</i>	Disc. 8-9	Discurso sobre la Ogdóada y la Enéada
Yeb.	<i>y^l bamôt</i>		
Yom.	<i>yoma' (= kipurîm)</i>	EnsAut	Enseñanza Auténtica
Zab.	<i>zabîm</i>	EnsSilv	Enseñanzas de Silvano
Zeb.	<i>z^l bahîm</i>	EpPeFe	Epístola de Pedro a Felipe
Zer.	<i>z^l ra'im</i>		
 <i>Abreviaturas de otras obras rabínicas</i>			
AbotRN	Abot de Rabí Natán	EstSet	Tres Estelas de Set
AgBer	Aggadat Beresit	EucA	Sobre la eucaristía A
Bar.	Baraita	EucB	Sobre la eucaristía B
DerErRab	Derek Eres Rabah	Eugnosto	Eugnosto el Bendito
DerErZut	Derek Eres Zuta	EvEg	Evangelio de los Egipcios
Gem.	Gemara	EvFe	Evangelio de Felipe
Kalla	Kalla	EvTom	Evangelio de Tomás
Mek.	Mekilta	EvVer	Evangelio de la Verdad
Midr.	Midrás	ExeAlma	Exégesis sobre el alma
PAbot	Pirqué Abot	ExpVal	Exposición valentiniana
PR	Pesiqta Rabbati	HchPe12	Hechos de Pedro y de los Doce Apóstoles
PRK	Pesiqta de Rab Kahana	HipArc	Hipóstasis de los Arcon-tes
PRE	Pirqué Rabí Eliezer	Hipsif.	Hipsífrone
Rab.	Rabah	IntCon	Interpretación del Conocimiento
Sem.	Semahot	Marsanes	Marsanes
Sifrá	Sifrá	Melq.	Melquisedec
Sifré	Sifré	Norea	Pensamiento de Norea
Sof.	Soferim	OrGracias	Oración de acción de gracias
SORab.	Seder 'Olam Rabah	OrigMundo	Sobre el origen del mundo
Talm.	Talmud	OrPbl	Oración del Apóstol Pablo
Yal.	Yalkut	ParafSem	Paráfrasis de Sem
 <i>Abreviaturas de los textos de Nag Hammadi</i>			
Allogenes	Allogenes	ProTrim	Protoñoia trimorfa
ApAd	Apocalipsis de Adán	SentSexto	Sentencias de Sexto
ApPbl	Apocalipsis de Pablo	SofJCristo	Sofía de Jesucristo
ApPe	Apocalipsis de Pedro	TestVerd	Testimonio de la Verdad
		TomAtl	Libro de Tomás el Atleta

TratRes	Tratado sobre la Resurrección	ANQ	<i>Andover Newton Quarterly</i>
TratSet	Segundo Tratado del Gran Set	ANTF	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
TraTri	Tratado Tripartito		
Trueno	Trueno, <i>Mente perfecta</i>	ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der römischen Welt</i>
Zost.	Zostriano	AOAT	Alten Orient und Altes Testament
<i>Revistas, obras y colecciones</i>			
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>	AOS	American Oriental Series
AASOR	<i>Annual of the American Schools of Oriental Research</i>	AP	J. Marouzeau (ed.), <i>L'Année philologique</i>
		APOT	R. H. Charles (ed.), <i>Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament</i>
AB	Anchor Bible		
AcOr	<i>Acta Orientalia</i>		
ACW	Ancient Christian Writers	Arch	<i>Archaeology</i>
		ARW	<i>Archiv für Religionswissenschaft</i>
AfO	<i>Archiv für Orientforschung</i>		
AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums	ASNU	Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis
		ASOR	American Schools of Oriental Research
AH	F. Rosenthal, <i>An Aramaic Handbook</i>	ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
AJA	<i>American Journal of Archaeology</i>	AsSeign	<i>Assemblées du Seigneur</i>
		ASSR	<i>Archives des Sciences Sociales des Religions</i>
AJBA	<i>Australian Journal of Biblical Archaeology</i>	ASTI	<i>Annual of the Swedish Theological Institute</i>
AJP	<i>American Journal of Philology</i>	ATAbh	Alttestamentliche Abhandlungen
AJSL	<i>American Journal of Semitic Languages and Literature</i>	ATANT	Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments
AJT	<i>American Journal of Theology</i>	AtBib	H. Grollenberg, <i>Atlas of the Bible</i>
ALBO	Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia	ATD	Das Alte Testament Deutsch
ALGHJ	Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums	ATR	<i>Anglican Theological Review</i>
AnBib	Analecta Biblica	Aug	<i>Augustinianum</i>
ANEP	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East in Pictures</i>	AusBR	<i>Australian Biblical Review</i>
ANESTP	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East Supplementary Texts and Pictures</i>	AUSS	<i>Andrews University Seminary Studies</i>
		BA	<i>Biblical Archaeologist</i>
		BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
ANET	J. B. Pritchard (ed.), <i>Ancient Near East Texts</i>	BAGD	W. Bauer, W. F. Arndt, F. W. Gingrich y F. W. Danker, <i>Greek-English</i>
Ang	<i>Angelicum</i>		
AnOr	Analecta Orientalia		

	<i>Lexicon of The New Testament</i>	<i>BibLeb</i>	<i>Bibel und Leben</i>
BAR	<i>Biblical Archaeologist Reader</i>	BibOr	Biblica et Orientalia
BARev	<i>Biblical Archaeology Review</i>	BibS(F)	Biblische Studien (Freiburg, 1895-)
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>	BibS(N)	Biblische Studien (Neukirchen, 1951-)
BBB	Bonner biblische Beiträge	BIES	<i>Bulletin of the Israel Exploration Society (= Yediot)</i>
BBET	Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie	BIFAO	<i>Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale</i>
BCSR	<i>Bulletin of the Council on the Study of Religion</i>	<i>Bijdr</i>	<i>Bijdragen</i>
BDB	F. Brown, S. R. Driver y C. A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>	BIOSCS	<i>Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies</i>
BDF	F. Blass, A. Debrunner y R. W. Funk, <i>A Greek Grammar of the New Testament</i>	BJPES	<i>Bulletin of the Jewish Palestine Exploration Society</i>
BDR	F. Blass, A. Debrunner y F. Rehkopf, <i>Grammatik des neutestamentlichen Griechisch</i>	BJRL	<i>Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester</i>
BeO	<i>Bibbia e Oriente</i>	BK	<i>Bibel und Kirche</i>
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicalarum Lovaniensium	BKAT	Biblischer Kommentar: Altes Testament
BEvT	Beiträge zur evangelischen Theologie	BLit	<i>Bibel und Liturgie</i>
BFCT	Beiträge zur Förderung christlicher Theologie	BN	<i>Biblische Notizen</i>
BGBE	Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese	BO	Bibliotheca Orientalis
BHEAT	<i>Bulletin d'Histoire et d'Exégèse de l'Ancien Testament</i>	BR	<i>Biblical Research</i>
BHH	B. Reicke y L. Rost (eds.), <i>Biblich-Historisches Handwörterbuch</i>	BSac	<i>Bibliotheca Sacra</i>
BHK	R. Kittel (ed.), <i>Biblia Hebraica</i>	BSOAS	<i>Bulletin of the School of Oriental (and African) Studies</i>
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>	BT	<i>The Bible Translator</i>
BHT	Beiträge zur historischen Theologie	BTB	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
Bib	<i>Biblica</i>	BTS	<i>Bible et Terre Sainte</i>
BibB	Biblische Beiträge	BurH	<i>Buried History</i>
BibBh	<i>Bible Bhashyam</i>	BVC	<i>Bible et Vie Chrétienne</i>
		BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
		ByF	<i>Biblia y Fe</i>
		BZ	<i>Biblische Zeitschrift</i>
		BZAW	Beihefte zur ZAW
		BZNW	Beihefte zur ZNW
		BZRGG	Beihefte zur ZRGG
		CAH	<i>Cambridge Ancient History</i>
		CahEv	<i>Cahiers Évangile</i>
		CahRB	<i>Cahiers de la Revue Biblique</i>
		CahThéol	<i>Cahiers Théologiques</i>

CAT	Commentaire de l'An- cien Testament	CTQ	<i>Concordia Theological Quarterly</i>
CB	<i>Cultura Biblica</i>	CurTM	<i>Currents in Theology and Mission</i>
CBQ	<i>The Catholic Biblical Quarterly</i>	DACL	<i>Dictionnaire d'Archéolo- gie Chrétienne et de Litur- gie</i>
CBQMS	Catholic Biblical Quar- terly. Monograph Series	DBSup	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
CC	Corpus Christianorum	DJD	Discoveries in the Judae- an Desert
CCath	Corpus Catholicorum	DRev	<i>Downside Review</i>
CH	<i>Church History</i>	DS	Denzinger-Schönmetzer, <i>Enchiridion symbolorum</i>
CHR	<i>Catholic Historical Re- view</i>	DTC	<i>Dictionnaire de Théologie Catholique</i>
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum	EBib	Études Bibliques
CII	Corpus Inscriptionum Iudaicarum	EDB	L. F. Hartman (ed.), <i>Encyclopedic Dictionary of the Bible</i>
CIL	Corpus Inscriptionum Latinarum	EHAT	Exegetisches Handbuch zum Alten Testament
CIS	Corpus Inscriptionum Semiticarum	EKKNT	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
CJ	<i>Classical Journal</i>	EKL	<i>Evangelisches Kirchenlexi- kon</i>
CJT	<i>Canadian Journal of Theology</i>	EncJud	<i>Encyclopedia Judaica (1971)</i>
CNT	Commentaire du Nou- veau Testament	EnchBib	<i>Enchiridion Biblicum</i>
ConB	Coniectanea Biblica	Erlsr	<i>Eretz Israel</i>
ConBNT	Coniectanea Biblica, New Testament	ErJb	<i>Eranos Jahrbuch</i>
ConBOT	Coniectanea Biblica, Old Testament	EstBib	<i>Estudios Bíblicos</i>
ConNT	<i>Coniectanea Neotesta- mentica</i>	EstEcl	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
CP	<i>Classical Philology</i>	EstTeol	<i>Estudios Teológicos</i>
CQ	<i>Church Quarterly</i>	ETL	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i>
CQR	<i>Church Quarterly Review</i>	ETR	<i>Études Théologiques et Re- ligieuses</i>
CRAIBL	<i>Comptes Rendus de l'Acadé- mie des Inscriptions et Belles-Lettres</i>	EvK	Evangelische Kommen- tare
CRINT	Compendia Rerum Iu- daicarum ad Novum Testamentum	EvQ	<i>Evangelical Quarterly</i>
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orienta- lium	EvT	<i>Evangelische Theologie</i>
CSEL	Corpus Scriptorum Ec- clesiasticorum Latino- rum	EWNT	H. Balz y G. Schneider (eds.), <i>Exegetisches Wör- terbuch zum Neuen Te- stament</i>
CTJ	<i>Calvin Theological Jour- nal</i>	ExpTim	<i>Expository Times</i>
CTM	<i>Concordia Theological Monthly</i>	FB	Forschung zur Bibel
		FBBS	Facet Books. Biblical Se- ries
		FC	Fathers of the Church

FRLANT	Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments	HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
GAT	Grundrisse zum Alten Testament	HUT	Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie
GCS	Griechische christliche Schriftsteller	IB	<i>Interpreter's Bible</i>
GKB	Gesenius-Kautzsch-Bergsträsser, <i>Hebräische Grammatik</i>	IBS	<i>Irish Biblical Studies</i>
GKC	Gesenius' <i>Hebrew Grammar</i> , ed. E. Kautzsch, tr. A. E. Cowley	ICC	International Critical Commentary
GNT	Grundrisse zum Neuen Testament	IDB	G. A. Buttrick (ed.), <i>Interpreter's Dictionary of the Bible</i>
GRBS	<i>Greek, Roman, and Byzantine Studies</i>	IDBSup	Supplementary volume to IDB
Greg	<i>Gregorianum</i>	IEJ	<i>Israel Exploration Journal</i>
GTA	Göttinger theologische Arbeiten	Int	<i>Interpretation</i>
GTC	<i>Grace Theological Journal</i>	IOS	<i>Israel Oriental Society</i>
HALAT	W. Baumgartner et al., <i>Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament</i>	ITQ	<i>Irish Theological Quarterly</i>
HAT	Handbuch zum Alten Testament	JA	<i>Journal Asiatique</i>
HDR	Harvard Dissertations in Religion	JAAR	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
HeyJ	<i>Heythrop Journal</i>	JAC	<i>Jahrbuch für Antiquie und Christentum</i>
HibJ	<i>Hibbert Journal</i>	JAL	Jewish Apocryphal Literature
HKAT	Handkommentar zum Alten Testament	JANESCU	<i>Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University</i>
HKNT	Handkommentar zum Neuen Testament	JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
HNT	Habdbuch zum Neuen Testament	JAS	<i>Journal of Asian Studies</i>
HNTC	Harper's NT Commentaries	JB	A. Jones (ed.), <i>Jerusalem Bible</i>
HR	<i>History of Religions</i>	JBC	R. E. Brown et al. (eds.), <i>The Jerome Biblical Commentary</i>
HSM	Harvard Semitic Monographs	JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
HSS	Harvard Semitic Studies	JBR	<i>Journal of Bible and Religion</i>
HTKNT	Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament	JDS	Judean Desert Studies
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>	JEH	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
HTS	Harvard Theological Studies	JEOL	<i>Jaarbericht ... ex Oriente Lux</i>
		JES	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
		JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
		JHNES	Johns Hopkins Near Eastern Studies

<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i>	KB	L. Koehler y W. Baumgartner, <i>Lexicon in Veteris Testamenti libros</i>
<i>JJS</i>	<i>Journal of Jewish Studies</i>	KD	<i>Kerygma und Dogma</i>
<i>JMES</i>	<i>Journal of Middle Eastern Studies</i>	KJV	<i>King James Version</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>	KIT	Kleine Texte
<i>JPOS</i>	<i>Journal of the Palestine Oriental Society</i>	LB	<i>Linguistica Biblica</i>
<i>JPSV</i>	<i>Jewish Publication Society Version</i>	LCC	Library of Christian Classics
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>	LCL	Loeb Classical Library
<i>JQRMS</i>	<i>Jewish Quarterly Review Monograph Series</i>	LCQ	<i>Lutheran Church Quarterly</i>
<i>JR</i>	<i>Journal of Religion</i>	LD	Lectio Divina
<i>JReIs</i>	<i>Journal of Religious Studies</i>	LLAVT	E. Vogt, <i>Lexicon linguae aramaicae Veteris Testamenti</i>
<i>JRH</i>	<i>Journal of Religious History</i>	LPGL	G. W. H. Lampe, <i>Patristic Greek Lexicon</i>
<i>JRS</i>	<i>Journal of Roman Studies</i>	LQ	<i>Lutheran Quarterly</i>
<i>JRT</i>	<i>Journal of Religious Thought</i>	LR	<i>Lutherische Rundschau</i>
<i>JSHRZ</i>	Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit	LS	<i>Louvain Studies</i>
<i>JSJ</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Periods</i>	LSJ	Liddell-Scott-Jones, <i>Greek-English Lexicon</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>	LTK	<i>Lexikon für Theologie und Kirche</i>
<i>JSNTSup</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series</i>	LTP	<i>Laval Théologique et Philosophique</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>	LumVie	<i>Lumière et Vie</i>
<i>JSOTSup</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series</i>	LW	<i>Lutheran World</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>	McCQ	<i>McCormick Quarterly</i>
<i>JSSR</i>	<i>Journal for the Scientific Study of Religion</i>	MDB	<i>Le Monde de la Bible</i>
<i>JTC</i>	<i>Journal for Theology and the Church</i>	MDOG	Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>	MeyerK	H. A. W. Meyer, <i>Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament</i>
<i>Judaica</i>	<i>Judaica: Beiträge zum Verständnis...</i>	MGWJ	<i>Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums</i>
<i>KAT</i>	E. Sellin (ed.), <i>Kommentar zum A.T.</i>	MM	J. H. Moulton y G. Milligan, <i>The Vocabulary of the Greek Testament</i>
		MNTC	Moffatt NT Commentary
		MPAIBL	Mémoires présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
		MScRel	<i>Mélanges de Science Religieuse</i>

<i>MTZ</i>	<i>Münchener theologische Zeitschrift</i>	<i>OLP</i>	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica</i>
<i>Mus</i>	<i>Le Muséon</i>	<i>OLZ</i>	<i>Orientalische Literaturzeitung</i>
<i>MUSJ</i>	<i>Mélanges de l'Université Saint-Joseph</i>	<i>Or</i>	<i>Orientalia (Roma)</i>
<i>NAB</i>	<i>New American Bible</i>	<i>OrAnt</i>	<i>Oriens Antiquus</i>
<i>NCB</i>	<i>New Century Bible</i>	<i>OrChr</i>	<i>Oriens Christianus</i>
<i>NCCHS</i>	R. D. Fuller et al. (eds.), <i>New Catholic Commentary on Holy Scripture</i>	<i>OrSyr</i>	<i>L'Orient Syrien</i>
<i>NCE</i>	M. R. P. McGuire et al. (eds.), <i>New Catholic Encyclopedia</i>	<i>OTA</i>	<i>Old Testament Abstracts</i>
<i>NEB</i>	<i>New English Bible</i>	<i>OTL</i>	<i>Old Testament Library</i>
<i>Neot</i>	<i>Neotestamentica</i>	<i>PAAJR</i>	<i>Proceedings of the American Academy of Jewish Research</i>
<i>NFT</i>	<i>New Frontiers in Theology</i>	<i>PCB</i>	M. Black y H. H. Rowley (eds.), <i>Peake's Commentary on the Bible</i>
<i>NHS</i>	<i>Nag Hammadi Studies</i>	<i>PEFQS</i>	<i>Palestine Exploration Fund. Quarterly Statement</i>
<i>NICNT</i>	<i>New International Commentary on the New Testament</i>	<i>PEQ</i>	<i>Palestine Exploration Quarterly</i>
<i>NICOT</i>	<i>New International Commentary on the Old Testament</i>	<i>PG</i>	J. Migne, <i>Patrologia Graeca</i>
<i>NIV</i>	<i>New International Version</i>	<i>PGM</i>	K. Preisendanz (ed.), <i>Papyri graecae magicae</i>
<i>NJBC</i>	<i>New Jerome Biblical Commentary</i>	<i>Phil</i>	<i>Philologus</i>
<i>NJV</i>	<i>New Jewish Version</i>	<i>PJ</i>	<i>Palästina-Jahrbuch</i>
<i>NKZ</i>	<i>Neue kirchliche Zeitschrift</i>	<i>PL</i>	J. Migne, <i>Patrologia Latina</i>
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>	<i>PO</i>	<i>Patrologia Orientalis</i>
<i>NovTSup</i>	<i>Novum Testamentum. Supplements</i>	<i>PSB</i>	<i>Princeton Seminary Bulletin</i>
<i>NRT</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i>	<i>PSTJ</i>	<i>Perkins School of Theology Journal</i>
<i>NTA</i>	<i>New Testament Abstracts</i>	<i>PTMS</i>	<i>Pittsburgh Theological Monograph Series</i>
<i>NTAbh</i>	<i>Neutestamentliche Abhandlungen</i>	<i>PVTG</i>	<i>Pseudepigrapha Veteris Testamenti Graece</i>
<i>NTD</i>	<i>Das Neue Testament Deutsch</i>	<i>PW</i>	Pauly-Wissowa, <i>Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft</i>
<i>NTF</i>	<i>Neutestamentliche Forschungen</i>	<i>PWSup</i>	Supplement to PW
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>	<i>QD</i>	<i>Quaestiones Disputatae</i>
<i>NTTS</i>	<i>New Testament Tools and Studies</i>	<i>QDAP</i>	<i>Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine</i>
<i>Numen</i>	<i>Numen. International Review for the History of Religions</i>	<i>RAC</i>	<i>Reallexikon für Antike und Christentum</i>
<i>OBO</i>	<i>Orbis Biblicus et Orientalis</i>	<i>RANE</i>	<i>Records of the Ancient Near East</i>
<i>OIP</i>	<i>Oriental Institute Publications</i>	<i>RArch</i>	<i>Revue Archéologique</i>

<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>	<i>RUO</i>	<i>Revue de l'Université d'Ottawa</i>
<i>RCB</i>	<i>Revista de Cultura Bíblica</i>	<i>RV</i>	<i>Revised Version</i>
<i>RE</i>	<i>Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche</i>	<i>SacEr</i>	<i>Sacris Erudiri</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des Études Anciennes</i>	<i>SANT</i>	Studien zum Alten und Neuen Testament
<i>RechBib</i>	<i>Recherches Bibliques</i>	<i>SB</i>	Sources Bibliques
<i>REJ</i>	<i>Revue des Études Juives</i>	<i>SBA</i>	Studies in Biblical Archaeology
<i>RelS</i>	<i>Religious Studies</i>	<i>SBAW</i>	<i>Sitzungsberichte der bayerischen Akademie der Wissenschaften</i>
<i>RelSoc</i>	<i>Religion and Society</i>	<i>SBB</i>	Stuttgarter biblische Beiträge
<i>RelSRev</i>	<i>Religious Studies Review</i>	<i>SBFLA</i>	<i>Studii Biblici Franciscani Liber Annuus</i>
<i>RES</i>	<i>Répertoire d'Épigraphie Sémitique</i>	<i>SBJ</i>	<i>La Sainte Bible de Jérusalem</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>	<i>SBL</i>	Society of Biblical Literature
<i>RevExp</i>	<i>Review and Expositor</i>	<i>SBLASP</i>	Society of Biblical Literature Abstracts and Seminar Papers
<i>RevistB</i>	<i>Revista Bíblica</i>	<i>SBLDS</i>	SBL Dissertation Series
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumrân</i>	<i>SBLMasS</i>	SBL Masoretic Studies
<i>RevScRel</i>	<i>Revue des Sciences Religieuses</i>	<i>SBLMS</i>	SBL Monograph Series
<i>RevSem</i>	<i>Revue Sémitique</i>	<i>SBLSBS</i>	SBL Sources of Biblical Study
<i>RGG</i>	<i>Religion in Geschichte und Gegenwart</i>	<i>SBLSCS</i>	SBL Septuagint and Cognate Studies
<i>RHE</i>	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i>	<i>SBLTT</i>	SBL Texts and Translations
<i>RHPR</i>	<i>Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses</i>	<i>SBM</i>	Stuttgarter biblische Monographien
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'Histoire des Religions</i>	<i>SBS</i>	Stuttgarter Bibelstudien
<i>RIDA</i>	<i>Revue Internationale des Droits de l'Antiquité</i>	<i>SBT</i>	Studies in Biblical Theology
<i>RivB</i>	<i>Rivista Bíblica</i>	<i>SC</i>	Sources Chrétiennes
<i>RNT</i>	Regensburger Neues Testament	<i>ScEcl</i>	<i>Sciences Ecclésiastiques</i>
<i>RQ</i>	<i>Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte</i>	<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>
<i>RR</i>	<i>Review of Religion</i>	<i>SCHNT</i>	Studia ad Corpus Hellenisticum Novi Testamenti
<i>RRef</i>	<i>La Revue Réformée</i>	<i>SCR</i>	<i>Studies in Comparative Religion</i>
<i>RSO</i>	<i>Rivista degli Studi Orientali</i>	<i>Scr</i>	<i>Scripture</i>
<i>RSPT</i>	<i>Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques</i>	<i>ScrB</i>	<i>Scripture Bulletin</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i>	<i>ScrHier</i>	Scripta Hierosolymitana
<i>RSV</i>	<i>Revised Standard Version</i>	<i>ST</i>	<i>Studia Theologica</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue Théologique de Louvain</i>	<i>STANT</i>	Studien zum Alten und Neuen Testament
<i>RTP</i>	<i>Revue de Théologie et de Philosophie</i>		

STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah	TSK	<i>Theologische Studien und Kritiken</i>
Str-B	[H. Strack y] P. Billerbeck, <i>Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch</i>	TToday	<i>Theology Today</i>
		TTZ	<i>Trierer theologische Zeitschrift</i>
StudNeot	Studia Neotestamentica	TU	Texte und Untersuchungen
StudOr	Studia Orientalia	TWAT	G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament</i>
SUNT	Studien zur Umwelt des Neuen Testaments	TWNT	G. Kittel y G. Friedrich (eds.), <i>Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament</i>
SVTP	Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha	TynBul	<i>Tyndale Bulletin</i>
SymbBU	Symbolae Biblicae Upsalienses	TZ	<i>Theologische Zeitschrift</i>
TAPA	<i>Transactions of the American Philological Association</i>	UBSGNT	United Bible Societies <i>Greek New Testament</i>
TBei	<i>Theologische Beiträge</i>	UNT	Untersuchungen zum Neuen Testament
TBl	<i>Theologische Blätter</i>	USQR	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
TBü	Theologische Bücherei	VC	<i>Vigiliae Christianae</i>
TBT	<i>The Bible Today</i>	VCaro	<i>Verbum Caro</i>
TCGNT	B. M. Metzger, <i>A Textual Commentary on the Greek New Testament</i>	VD	<i>Verbum Domini</i>
TD	<i>Theology Digest</i>	VE	<i>Vox Evangelica</i>
TDNT	G. Kittel y G. Friedrich (eds.), <i>Theological Dictionary of the New Testament</i>	VF	<i>Verkündigung und Forschung</i>
TDOT	G. J. Botterweck y H. Ringgren (eds.), <i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>	VKGNT	K. Aland (ed.), <i>Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament</i>
TextsS	Texts and Studies	VP	<i>Vivre et Penser</i> (= RB 1941-1944)
TF	<i>Theologische Forschung</i>	VS	Verbum Salutis
TGl	<i>Theologie und Glaube</i>	VSpir	<i>La Vie Spirituelle</i>
THKNT	Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament	VT	<i>Vetus Testamentum</i>
ThStud	<i>Theologische Studien</i>	VTSup	Vetus Testamentum. Supplements
TLZ	<i>Theologische Literaturzeitung</i>	WDB	<i>Westminster Dictionary of the Bible</i>
TP	<i>Theologie und Philosophie</i>	WHAB	<i>Westminster Historical Atlas of the Bible</i>
TPQ	<i>Theologisch-Praktische Quartalschrift</i>	WHJP	World History of the Jewish People
TQ	<i>Theologische Quartalschrift</i>	WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
TRE	<i>Theologische Realenzyklopädie</i>	WO	<i>Die Welt des Orients</i>
TRev	<i>Theologische Revue</i>	WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>
TRu	<i>Theologische Rundschau</i>		
TS	<i>Theological Studies</i>		

WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament	ZMR	<i>Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft</i>
WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der deutschen Orientgesellschaft	ZNW	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaftliche</i>
WZKM	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes</i>	ZRGG	<i>Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte</i>
WZKSO	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens</i>	ZTK	<i>Zeitschrift für Theologie und Kirche</i>
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>	ZWT	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i>
ZDMG	<i>Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft</i>		
ZDPV	<i>Zeitschrift des deutschen Palästina-Vereins</i>	<i>Otras siglas y abreviaturas</i>	
ZHT	<i>Zeitschrift für historische Theologie</i>	AT	Antiguo Testamento
ZKG	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>	LXX	Setenta o Septuaginta
ZKT	<i>Zeitschrift für katholische Theologie</i>	NT	Nuevo Testamento
		par. (parr.)	Paralelo (paralelos) en los evangelios
		TM	Texto masorético
		Vg.	Vulgata
		VL	Vetus Latina

Presentación

Sirviéndose de todos los conocimientos actuales, la presente obra examina la historia de Jesús, haciéndolo con el máximo rigor científico y con un gran esfuerzo de objetividad. El «Jesús histórico» es un tema de permanente actualidad. En nuestros días, quizá más que nunca, interesa a los investigadores y suscita grandes discusiones que con frecuencia llegan a la opinión pública, sobre todo en Estados Unidos. Meier conoce muy bien estas controversias, pero opta, muy acertadamente, más que por discutir otras opiniones, por examinar de forma crítica y detallada todos los datos que poseemos.

El libro tiene, entre otros, el mérito de estar escrito de forma ágil y fluida, pese a su carácter técnico, de manera que resulta accesible a un lector interesado y de cierta cultura. Cada capítulo viene acompañado de abundantes notas técnicas, que pueden interesar preferentemente a los especialistas o a quienes deseen informaciones suplementarias.

Este primer volumen trata cuestiones, en cierto modo, introductorias, pero decisivas para profundizar posteriormente en el mensaje y actuación de Jesús y en el decurso mismo de su vida. Se investigan aquí las fuentes históricas a nuestro alcance (con un estudio del valor de los apócrifos); se establecen criterios de historicidad; se abordan los orígenes históricos de Jesús (lugar del nacimiento, la familia y los hermanos, educación, situación social y económica, etc.). Es palpable el esfuerzo de honestidad, por basarse exclusivamente en argumentos y pruebas históricas, al margen de todo presupuesto ideológico o condicionamiento vital. La objetividad pura en la investigación histórica es un ideal inalcanzable –menos aún cuando lo que está en juego es un tema que interpela personalmente e influye culturalmente– pero no hay duda de que el esfuerzo de Meier revela sentido científico y contribuye al diálogo sobre una cuestión tantas veces discutida con tremendo apasionamiento.

Así se explica que nuestro autor, a diferencia de otros estudiosos actuales, apenas recurra a la sociología y a la antropología cultural, porque conllevan siempre modelos interpretativos. Meier toma una opción muy discutible, pero conoce bien a quienes usan las ciencias sociales en sus estudios sobre Jesús, como se ve en numerosas notas.

Este primer volumen no entra aún en el corazón de la investigación histórica sobre Jesús, pero es una preparación necesaria y, además, toca ya algunos de los temas más controvertidos y sensibles. Los diversos puntos que se estudian, tanto en este primer volumen como en los siguientes, constituyen en sí mismos magníficas monografías bíblicas, bien hechas y actualizadas, sumamente útiles. Por su talante ponderado, por el rigor analítico y por lo abarcante de su tratamiento, el libro de Meier está llamado a ser un punto de referencia ineludible durante mucho tiempo en la investigación histórica sobre Jesús.

Rafael Aguirre
Decano de la Facultad de Teología
Universidad de Deusto
Bilbao, 10 de junio de 1997

Unas palabras de agradecimiento

Muchas son las personas que me han ayudado a completar el primer volumen de esta obra, pero aquí no me es posible mencionar a todas. Varios colegas míos de la Universidad Católica de América han tenido la amabilidad de leer partes del manuscrito, entre los cuales debo destacar a los profesores John P. Galvin, Francis T. Gignac, William P. Loewe, Frank J. Matera y Carl J. Peter. He tenido, además, la suerte de contar con la generosa ayuda de miembros de otras instituciones: los profesores Myles M. Bourke, de la Universidad Fordham (N. Y.); Harold W. Attridge y John J. Collins, de la Universidad de Notre Dame; John P. Reumann, del Seminario Teológico Luterano, y Raymond E. Brown, profesor emérito del Seminario Teológico de la Unión (N. Y.). Deseo extender de modo especial mi agradecimiento a los profesores Louis H. Feldman, de la Universidad Yeshiva (N. Y.), y Shaye J. D. Cohen, del Seminario Teológico Judío (N. Y.), por sus sabios consejos respecto a mi modo de tratar a Josefo. Nunca podré expresar bastante mi reconocimiento al profesor David Noel Freedman, director de la serie Anchor Bible, por sus inestimables sugerencias y correcciones a lo largo de mi trabajo.

También deseo dar las gracias al personal bibliotecario de: la Universidad Católica de América, la Biblioteca Teológica Woodstock de la Universidad de Georgetown, la Unión Teológica de Berkeley; la Casa Dominicana de Estudios (Washington, D. C.), el Seminario Teológico de la Unión (N. Y.), el Seminario de San José en Yonkers (N. Y.) y la Escuela de Teología de Harvard. Para terminar, debo una palabra de gratitud a Teresa D'Orsogna, Thomas Cahill y Michael Iannazzi, mis correctores literarios en la editorial Doubleday, por su paciencia y comprensión, y a los profesores Christopher T. Begg y Kathleen Weber por su ayuda en la corrección de pruebas y en la elaboración de índices.

Parte de los capítulos 1 y 7 ya se habían publicado como “The Historical Jesus: Rethinking Some Concepts”: *TS* 51 (1990) 3-24; y fragmentos del capítulo 3 habían aparecido como “Jesus in Josephus: A Modest Proposal”: *CBQ* 52 (1990) 76-103. Mi reconocimiento a ambas revistas por permitirme el uso de ese material en el presente libro.

Introducción

1. Naturaleza y origen de este libro

Este libro se enfrenta a uno de los mayores problemas de la investigación religiosa moderna: el Jesús histórico. Como explicaré detenidamente en el capítulo 1, por “Jesús histórico” entiendo el Jesús que podemos recuperar, rescatar o reconstruir utilizando los medios científicos de la investigación histórica moderna. Dada la fragmentariedad de nuestras fuentes y el carácter frecuentemente indirecto de los argumentos que tenemos que emplear, este “Jesús histórico” será siempre una elaboración científica, una abstracción teórica que no coincide ni puede coincidir con la realidad total de Jesús de Nazaret como realmente vivió y actuó en Palestina durante el siglo I de nuestra era. Se da por sentado que tal enfoque no va dirigido a probar ninguna posición de fe ni tampoco a atacarla. Mi método sigue una sencilla regla: prescindir de lo que la fe cristiana o la enseñanza posterior de la Iglesia dicen acerca de Jesús, sin afirmar ni negar tales asertos.

Para explicar a mis colegas universitarios lo que me propongo hacer en este libro, suelo recurrir a la fantasía del “cónclave no papal”. Supongamos que a un católico, un protestante, un judío y un agnóstico –todos ellos historiadores serios y conocedores de los movimientos religiosos del siglo I– se les encerrase en un lugar reservado de la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard, sometidos a una dieta espartana y con la prohibición de salir de allí hasta no haber alcanzado un acuerdo, reflejado en documento, sobre quién fue Jesús de Nazaret y qué intentó en su tiempo y lugar. Exigencia primordial de ese documento sería que estuviese basado en fuentes y argumentos puramente históricos. La “fórmula de concordia” resultante –una fórmula no religiosa– tendría todos los defectos que suelen presentar las declaraciones ecuménicas redactadas por comi-

siones. A veces se buscaría cuidadosamente un lenguaje ambiguo para ocultar las disensiones, a veces se admitirían abiertamente puntos de divergencia en los que no se pudiese alcanzar un acuerdo. Probablemente, ese documento sobre Jesús no reflejaría la opinión total de ninguno de los miembros del famélico cónclave, y ciertamente no contendría afirmaciones que el miembro católico o el protestante mantendrían con firmeza en virtud de su fe. La exigencia básica de que el documento consensuado fuera susceptible de verificación por todos y cada uno utilizando los medios de la moderna investigación histórica produciría un ángulo de visión estrecho, una percepción fragmentaria, quizá hasta distorsiones.

No obstante, algo se habría ganado. Tendríamos un bosquejo de lo que esa entelequia, “toda la gente razonable”, podría decir acerca del Jesús histórico. El documento en cuestión podría servir como base común, como punto de partida para un diálogo entre cristianos y judíos, entre las diferentes confesiones cristianas y entre creyentes y no creyentes, y como invitación para ulteriores investigaciones por parte de historiadores y teólogos. Pues bien, esa limitada declaración de concordia, que no pretende sustituir al Cristo de la fe, es el modesto objetivo de la presente obra.

Este libro sobre el Jesús de la historia tiene una historia propia y larga. En 1984, el profesor Raymond E. Brown, del Seminario Teológico de la Unión, de Nueva York, me pidió que escribiese un artículo sobre el Jesús de la historia para la nueva edición del *Comentario bíblico San Jerónimo*, la cual se publicó en 1990¹. Quizá sintomático del estado de los estudios bíblicos católicos en los EE.UU., allá por la década de los sesenta, fue el hecho de que no se incluyese un amplio tratamiento sobre el Jesús histórico en la edición original del *Comentario bíblico San Jerónimo*, publicado en 1968². Así pues, tuve necesidad de empezar desde el principio; y la investigación a la que por ello me vi abocado resultó poseer un grado mucho mayor de complejidad e interés de lo que yo había esperado en un primer momento.

Durante el tiempo en que yo estaba investigando y escribiendo, varias organizaciones me pidieron conferencias y artículos “accesibles” que sintetizasen los resultados de mi trabajo más técnico. Entre estos intentos de divulgación apareció un artículo en la sección “Outlook” del *Washington Post* en diciembre de 1984³ y un ensayo mucho más largo en el *New York Times Book Review* en diciembre de 1986⁴. Un estudio todavía más extenso fue publicado posteriormente en una recopilación de ensayos míos que llevaba por título *The Mission of Christ and His Church*⁵.

Por entonces, en los comienzos de 1987, varios colegas de la Universidad Católica y de la Asociación Bíblica Católica me instaron a escribir un estudio sobre el Jesús histórico que sirviera como libro de texto para

los estudiantes y fuera accesible a los seculares cultos. Al principio tuve mis dudas sobre si abordar un proyecto tantas veces puesto en práctica con muy diversos resultados. Pero el profesor Joseph A. Komonchak, de la Universidad Católica, me hizo ver que había a la sazón una auténtica laguna en cuanto a exposiciones sólidas sobre el Jesús histórico dirigidas tanto a los alumnos de doctorado como a un público más general de clérigos, seminaristas y laicos cultos. La conocida obra de Günther Bornkamm *Jesús de Nazaret*⁶, cuyo original se remonta a 1956, está hoy un poco anticuada, y un trabajo reciente de este mismo autor sobre el judaísmo primitivo lleva a detectar en el retrato que hace Bornkamm de Jesús de Nazaret algunas características de los dos grandes Martines de Alemania: Lutero y Heidegger⁷. La obra, más reciente y extensa, de E. P. Sanders, *Jesús and Judaism* (1985)⁸, evita muchos de los escollos en que tropieza el *Jesús* de Bornkamm, pero algunas posiciones de Sanders sobre Jesús se han mostrado muy polémicas. Hoy ocurre como en el siglo I: ninguna visión que alguien tenga sobre Jesús –como tampoco una sola visión sobre él– sirve para todos.

Gracias a una feliz coincidencia, fue por esa época cuando el profesor David Noel Freedman vino a pedirme que escribiese un libro sobre Jesús para la serie Anchor Bible Reference Library. Accedí a ello con bastante recelo, a pesar de todas las palabras de ánimo recibidas. Y es que la cantidad de restos inservibles que han dejado tras sí dos siglos de buscar a Jesús me han hecho preguntarme a menudo: ¿Para qué probar siquiera donde tantos han fracasado? ¿Para qué unirme a la legión de eruditos que se han asomado a escrutar narcisistamente el estanque del Jesús histórico, para luego sólo verse a sí mismos? Ninguna otra línea de investigación parece tan susceptible de volver escépticos a los estudiosos. Desde el Jesús violento revolucionario hasta el Jesús mago gay, desde el Jesús fanático apocalíptico hasta el Jesús maestro de sabiduría o filósofo cínico despreocupado de la escatología, toda suposición concebible, toda teoría extrema imaginable se ha venido proponiendo desde entonces, con posiciones opuestas que se anulan mutuamente y con nuevos autores que se lanzan con entusiasmo a repetir los errores del pasado. En cierto sentido, pues, hay suficientes “libros sobre Jesús” para tres vidas, de modo que un budista pecador bien podría ser condenado a pasar sus tres próximas reencarnaciones sumergiéndose en todos ellos.

2. Razones para el intento

Pero, en otro sentido, ningún especialista en temas bíblicos –y en realidad ninguna persona culta interesada en los orígenes del cristianismo–

puede eludir el reto de plantearse y contestarse a sí mismo ciertas preguntas clave. Muchas veces me acuerdo de un profesor de filosofía que tuve hace años: preguntaba en clase por qué todos debíamos enfrentarnos a la cuestión de si nos es posible conocer la verdad y cómo llegar a ese conocimiento, cuando a través de los siglos las mentes más poderosas han dado respuestas contradictorias a ese interrogante. ¿Por qué molestarse en intentarlo, cuando han fracasado los mejores y más brillantes? Con gesto meditativo, un estudiante contestó que nadie piensa que debemos renunciar a buscar y vivir el amor sólo porque los que nos han precedido hayan armado un lío en esa materia. Hay ciertas grandes cuestiones que cada ser humano debe abordar por sí mismo. Aprendemos de pasadas búsquedas, claro está, pero las lecciones de otros no nos libran de nuestra lucha personal con los problemas esenciales de la vida, problemas que cada individuo debe afrontar completamente solo. De hecho, mi compañero de clase recordó a nuestro profesor un pensamiento de Platón: la vida sin preguntas no merece ser vivida; se trata de unas preguntas tales que no podemos pagar a nadie para que las responda por nosotros.

Si es cierta esta necesidad de cada persona de buscar respuestas sobre la naturaleza de la verdad, la realidad de Dios, el sentido de la vida y de la muerte, y sobre qué puede haber más allá, también es cierta la necesidad de todo cristiano culto de buscar respuestas sobre la realidad y sentido del hombre llamado Jesús. Naturalmente, un estudiante aprende primero de estudios que han realizado otros, aunque sólo sea para decidir cómo enfrentarse personalmente al problema: en eso consiste la educación. En efecto, dado el impacto de Jesús en toda la civilización occidental, ninguna persona sea cual sea su creencia religiosa se puede considerar hoy verdaderamente culta si no ha tratado de averiguar hasta cierto punto qué puede decirnos la investigación histórica acerca de ese enigmático personaje que desató una de las mayores fuerzas religiosas y culturales del mundo. La vida religiosa —o incluso antirreligiosa— sin preguntas no merece ser vivida.

3. La búsqueda de objetividad

No obstante, la misma naturaleza de esa intensa lucha personal con una cuestión cargada emotivamente suscita dudas sobre si es posible algún punto de vista objetivo. Incluso los más cuidadosos autores contemporáneos han dejado sus propios rasgos en los retratos que han pintado de Jesús. ¿Cómo podría ser de otra manera? Sin embargo, esta inevitable influencia de la propia postura personal no justifica la renuncia a toda objetividad en favor de un Jesús manufacturado por el nuevo periodismo.

Objetividad en la búsqueda del Jesús histórico es, en frase del teólogo Karl Rahner, una “meta asintótica”. Una meta hacia la que tenemos que tender continuamente, aun cuando nunca lleguemos a alcanzarla por completo. El tender hacia la meta es lo que nos mantiene en pista. Concretamente, esto significa conocer las propias fuentes, disponer de claros criterios para formular juicios históricos sobre ellas, aprender de otros investigadores pasados y presentes y suscitar la crítica de los colegas. Esto es lo que intentaré en los capítulos siguientes.

En cierto sentido, sin embargo, la más importante salvaguardia contra el subjetivismo desenfrenado es admitir sinceramente la propia postura personal, el propio trasfondo y punto de vista y origen. Digo “la más importante” porque nunca dejo de asombrarme al ver cómo algunos escritores actuales censuran primero a los críticos de antaño por no haber sido suficientemente autocríticos, y luego proponen un retrato del Jesús histórico en el que proyectan sin sentido crítico sus propias ideas y objetivos, conteniendo a duras penas una exclamación admirativa por lo importante que resulta ser su propia persona. Cada uno de los varios enfoques con que el difunto Norman Perrin presentó la figura de Jesús refleja al mentor intelectual que él admiraba en determinado momento: primero Joachim Jeremias, luego Rudolf Bultmann y finalmente Paul Ricoeur y Mircea Eliade. Bultmann, naturalmente, reflejando las corrientes intelectuales imperantes en Alemania después de la primera guerra mundial, creó el Jesús rabí heideggeriano que hizo un llamamiento existencial a la decisión. El protestante postliberal E. P. Sanders parece satisfecho de que el Jesús que él reconstruye no sea el predicador del evangelio social que tanto gusta a los protestantes liberales clásicos. Si se me permite pintar con brocha muy gorda, yo diría que, en general, los católicos adoran a un Jesús católico calcedoniano, los protestantes sienten en sus corazones una extraña inclinación hacia un Jesús protestante, y los judíos, naturalmente, tratan de reivindicar el carácter judío de Jesús.

Todo esto no pretende hacernos caer en un agnosticismo académico, sino recordarnos que cuanto se escribe es escrito desde algún punto de vista. No hay una neutral Suiza de la mente en el mundo de la investigación sobre Jesús. El rechazo de una posición de fe tradicional no significa neutralidad, sino simplemente una visión filosófica diferente que es a su vez una “posición de fe” en el amplio sentido de la expresión. Por ejemplo, Paul Hollenbach, que se interesa por el análisis sociológico y la teología de la liberación, admite abiertamente que él busca al Jesús de la historia «a fin de echar abajo, no simplemente corregir, “el error llamado cristianismo”»⁹. El error, dice Hollenbach, fue la «divinización de Jesús como hijo de David, Cristo, hijo de Dios, segunda persona de la Trinidad, etc.»¹⁰. Rechazando toda “incipiente cristología” anterior a la crucifixión de Jesús, Hollenbach

niega lógicamente que haya alguna continuidad entre el hombre Jesús de Nazaret y el Jesucristo que la Iglesia proclama. Hollenbach, claro está, se aferra tan firmemente a una particular visión del mundo como un católico o un protestante ortodoxo. Llamémoslo inclinación, *Tendenz*, visión del mundo o posición de fe, todo el que escribe sobre el Jesús histórico escribe desde algún ángulo ideológico, y ningún crítico se libra de ello ¹¹. La solución a este problema no es pretender una objetividad absoluta, que resulta inalcanzable, ni sumirse en un relativismo absoluto. La solución es reconocer honradamente el ángulo desde el que se mira, tratar de contrarrestar su influencia haciendo juicios científicos mediante la adopción de criterios de validez general y tratar de ser corregido por otros estudiosos cuando inevitablemente se relaja la propia vigilancia.

En mi caso, debo confesar francamente que trabajo a partir de un contexto católico. Mi mayor tentación, por tanto, será retroproyectar anacrónicamente el expandido universo de la enseñanza posterior de la Iglesia al “big bang” que es el momento del ministerio terreno de Jesús. En lo que sigue haré lo posible por poner entre paréntesis cuanto sostengo por fe y examinar solamente lo que se puede mostrar como cierto o probable por investigación histórica y argumentación lógica. Tengo la esperanza de que, en particular, los estudiosos no católicos señalen los puntos donde yo deje de observar mis propias reglas introduciendo teología católica en la investigación. Por otro lado, ruego a los lectores católicos de este libro que no se disgusten por atenerme a una estricta distinción entre lo que conozco acerca de Jesús mediante estudio y raciocinio y lo que sostengo mediante la fe. Tal distinción está firmemente arraigada en la tradición católica; por ejemplo, Tomás de Aquino distingue cuidadosamente entre lo que conocemos por razón y lo que afirmamos por fe. Esta obra permanece en el primero de esos dos ámbitos, aunque sin negar, naturalmente, la relevancia de las investigaciones sobre el Jesús histórico mediante la fe y la teología. Es cuestión, simplemente, de hacer cada cosa a su tiempo, y yo estaría encantado de que los teólogos sistemáticos tomaran el relevo donde este trabajo termina y llevaran la línea de pensamiento más adelante. Un libro es siempre limitado.

4. Nota marginal sobre marginalidad

Cuando David Noel Freedman, el director de la serie Anchor Bible Reference Library, supo que yo intentaba titular este libro *Un juicio marginal*, señaló que este título era “intrigante y un poco misterioso” ¹². Había sido concebido para ser exactamente eso: algo que sirviese de reclamo despertando la curiosidad y algo similar a un *mashal* (parábola) hebreo en

el sentido de enigma insinuante. La palabra “marginal”, más que dar una respuesta adecuada o una rígida pauta para hallarla, se propone abrir una serie de preguntas e indicar algunos posibles medios de contestarlas. El término “marginal” es definido de diferentes modos por diferentes autores y, por ello, resulta válido para reflejar la desconcertante y polifacética realidad de Jesús, así como para suministrar varias maneras de abordarla.

La imagen espacial básica que hay detrás de la palabra “marginal” es bien simple. Una hoja de papel, un grupo de personas reunidas en un lugar, una extensión geográfica tienen sus márgenes, sus bordes, sus extremos, sus límites exteriores. Esta imagen espacial se presta fácilmente a aplicaciones metafóricas. Lo corriente, lo usual, lo claro, lo estable, lo seguro, lo acomodado propende todo ello a tener como zona de actuación o de gravitación el centro o la parte principal del espacio disponible; lo extraño, lo inusitado, lo ambiguo, lo inestable, lo peligroso, lo pobre aparece o es empujado hacia los bordes o márgenes de ese espacio. A menudo la realidad marginal, precisamente porque está situada en un borde, se encuentra a horcajadas entre dos diferentes áreas determinadas, teniendo algo de ambas pero sin pertenecer por completo a ninguna de ellas.

Ahora bien, como sociólogos, antropólogos y economistas hacen un uso metafórico de la imagen espacial, esto ha dado lugar a una asombrosa variedad de significados más específicos. Por presentar sólo un ejemplo, Janice E. Perlman, en su estudio sobre pobreza urbana y política en Río de Janeiro, menciona cinco maneras diferentes de identificar los grupos marginales en la sociedad urbana¹³. Marginales pueden ser: 1) los que ocupan infraviviendas construidas ilegalmente en la periferia de la ciudad; 2) los parados o los que sólo tienen un trabajo precario; 3) los que, habiendo emigrado de una cultura rural a una cultura urbana, se hallan atrapados en la transición; 4) las minorías raciales o étnicas que tienen dificultades para integrarse en el grupo étnico dominante, y 5) los que se salen de lo normal (*deviants*), ya sean éstos patológicos, superdotados o no conformistas.

Algunas de estas definiciones de “marginal” presentan incitantes posibilidades para la investigación sobre Jesús¹⁴, pero aquí me interesa simplemente poner de manifiesto lo variado que puede ser el uso de la palabra incluso en un complejo análisis de un único problema sociológico. En este libro sobre Jesús, la palabra en cuestión tiene igualmente múltiples significados —esperemos que no a causa de un razonamiento deficiente o por un deseo de oscuridad—. Más bien, como *mashal*, como vocablo incitante, “marginal” se emplea para evocar y conectar una serie de aspectos interrelacionados de la vida y ministerio de Jesús. A modo de ejemplos, he aquí una lista de sólo seis de esos aspectos:

1) Desde la perspectiva de la literatura judía y pagana del siglo siguiente a Jesús, el Nazareno era a lo sumo un punto de luz en la pantalla de radar. Como veremos en el capítulo 3, es sorprendente el hecho de que el historiador judío del siglo I Josefo mencione a Jesús, pero apenas lo es que dedique más espacio y elogios a Juan Bautista. En su referencia incidental a Cristo, el historiador romano Tácito es todavía más breve. Por duro de aceptar que resulte para un cristiano devoto, lo cierto es que Jesús era simplemente insignificante para la historia nacional y universal a través de los ojos de los historiadores judíos y paganos de los siglos I y II d. C. Y si ellos lo veían de algún modo, era desde la periferia de su visión.

2) Toda persona a la que las más altas autoridades de su sociedad han declarado culpable de un crimen y, en razón de ello, condenado a muerte mediante el más vergonzoso y brutal modo de ejecución pública, obviamente ha sido empujada hacia los márgenes de esa sociedad. El máximo empobrecimiento, la mayor marginación es la muerte, sobre todo la muerte por tortura como castigo que aplica el Estado por un grave delito. En la visión romana, Jesús sufrió la espantosa muerte de los esclavos y rebeldes; a ojos de los judíos cayó bajo el rigor de Dt 21,23: «Dios maldice al que está colgado [de un árbol]». Para ambos grupos, el proceso y ejecución de Jesús hizo de él un marginal de un modo atroz y abominable. Jesús era un judío que vivía en una Palestina judía directa o indirectamente controlada por los romanos. En cierto sentido pertenecía a ambos mundos, y al final fueron los dos los que lo ejecutaron.

3) Pero no sólo fueron los historiadores y los políticos quienes marginaron a Jesús; de alguna manera, Jesús se marginó primero a sí mismo. Hacia los treinta años era un carpintero de tantos en uno de tantos pueblos montuosos de la baja Galilea, que disfrutaba al menos de la posición económica y respetabilidad social mínimas requeridas para una vida decente. Por la razón que fuera, abandonó su medio de vida y lugar de origen, se convirtió en “desocupado” e itinerante a fin de asumir un ministerio profético y, no sorprendentemente, se encontró con la incredulidad y el rechazo cuando regresó a su pueblo a enseñar en la sinagoga. En lugar de la “honra” de que antaño gozaba, se encontró ahora expuesto a la “vergüenza” en una sociedad que pivotaba sobre la honra-deshonra, donde la estima de los demás determinaba la propia existencia en mucho mayor medida que hoy. Contando básicamente con la buena voluntad, el apoyo y las contribuciones económicas de sus seguidores, Jesús se hizo intencionadamente marginal a los ojos de los judíos normales y corrientes de Palestina, sin dejar de ser él mismo en gran medida un judío palestino.

4) Algunas enseñanzas y prácticas de Jesús (p. ej., su total prohibición del divorcio, su rechazo del ayuno voluntario, su celibato voluntario) eran marginales en el sentido de que no concordaban con los criterios y prácticas de los principales grupos judíos de su época. Su marginalidad como maestro se acrecentaba todavía más por el hecho de que, como el pobre galileo rural que era, nunca había asistido a una escuela de escribas o estudiado con algún conocido maestro. Sin embargo, osaba poner en tela de juicio las enseñanzas y prácticas que aceptaban muchos judíos de su tiempo, y proclamaba sus propias enseñanzas con una soberana autoridad cuya base no estaba ni mucho menos clara para sus oponentes.

5) El estilo de enseñanza y de vida de Jesús, por resultar ofensivo para muchos judíos, empujó a éstos lejos de él y le empujó a él mismo al margen del judaísmo palestino. Al tiempo de su muerte se las había arreglado para aparecer abominable, peligroso o sospechoso a todos, desde los piadosos fariseos, pasando por los sumos sacerdotes políticos, hasta un Pilato siempre vigilante. La razón de que Jesús encontrase un rápido y atroz final es simple: se había enfrentado con tantos individuos y grupos en Palestina que, cuando se produjo el fatal desenlace en Jerusalén el año 30 de nuestra era, tenía muy pocas personas, sobre todo influyentes, a su lado.

6) En los estudios sociológicos modernos, la palabra “marginal” se aplica con frecuencia a gente pobre, de cultura rural, que emigra a las ciudades pero que no se integra bien en la cultura urbana dominante, por lo que se halla perdida en el borde entre dos mundos. Quizá sea forzar una analogía, pero Jesús pudo ser marginal en un sentido semejante. Jesús, el pobre laico convertido en profeta y maestro, la figura religiosa sin credenciales procedente de la Galilea rural, encontró la muerte en Jerusalén al menos en parte a causa de su choque con el rico sacerdocio aristocrático urbano. Para este grupo, un pobre laico del campo galileo con doctrinas y pretensiones perturbadoras era marginal tanto en el sentido de ser peligrosamente contrario a los poderes establecidos como en el de carecer de una base de poder en la capital. Podía ser barrido fácilmente hacia la tumba de la muerte.

Estas facetas de la vida, enseñanza y muerte de Jesús no agotan los modos en que puede ser considerado marginal, pero al menos abren varios caminos para la exploración. Además suscitan la pregunta de hasta qué punto varios aspectos de la marginalidad de Jesús (desocupación voluntaria, ministerio profético itinerante, celibato voluntario, rechazo del divorcio y del ayuno) están conexos y se explican mutuamente. Tendremos que ir rastreando estas dificultosas pistas a lo largo del libro, pero al menos la palabra “marginal” nos señala una dirección.

5. Nota sobre sociología, crítica literaria y exégesis del NT

Algunos de los más excitantes y polémicos avances de la exégesis neotestamentaria durante las dos últimas décadas se han derivado de la aplicación del análisis sociológico y de la moderna crítica literaria a los textos del NT. Debo al lector una breve explicación sobre cómo está conectado este libro con esos nuevos métodos exegéticos.

Todo el que se dedica a la búsqueda del Jesús histórico no puede menos que acoger con satisfacción los trabajos de los eruditos en el campo de las realidades sociales, políticas y económicas del tiempo de Jesús. Tener en cuenta el ambiente social en que Jesús se movió es simplemente tomar en serio la historia en todas sus dimensiones humanas. Demasiado a menudo, algunos estudios muy teológicos sobre el Jesús histórico han prescindido de las circunstancias concretas de su tiempo y lugar con el resultado usual de un Jesús desencarnado y no judío.

Respecto a las circunstancias concretas de Jesús, en un principio yo tenía idea de redactar en este libro un capítulo aparte que abarcara el ambiente político, social y económico de su tiempo. Pero, pensándolo mejor, me pareció que tal manera de abordar el asunto sólo garantizaba que esas circunstancias concretas permaneciesen separadas del tratamiento de Jesús. Además, la presente obra no está pensada para ser un libro sobre “trasfondo del NT” ni sobre “el mundo del NT”; otros volúmenes de la serie Anchor Bible Reference Library servirán a ese propósito. He optado, pues, por un enfoque que intenta mezclar los diversos datos sociales, políticos, económicos y culturales en los lugares adecuados dentro del amplio debate sobre la vida y ministerio de Jesús. Por ejemplo, el período “en blanco” de la “vida oculta” de Jesús (capítulos 9 y 10) ofrece la oportunidad de esbozar algunos aspectos culturales, lingüísticos, sociales y económicos de la vida en Galilea tal como el joven Jesús los habría experimentado. Del mismo modo, el extenso tratamiento de la cronología de la vida de Jesús en el capítulo 11 permite la presentación de varios gobernantes y acontecimientos históricos que influyeron en el desenlace de su vida. Un proceso similar de “mezcla” será empleado a lo largo del libro.

Para evitar malentendidos debo, sin embargo, hacer hincapié desde el comienzo en dos importantes distinciones. Primero, hay una importante diferencia entre una consideración de las realidades sociales del tiempo de Jesús, por un lado, y el análisis sociológico formal (o el análisis transcultural de la antropología), por otro. El análisis sociológico formal va más allá de la pura descripción de datos sociales; propone un modelo o modelos para explicar los datos dentro de una teoría general. Debo dejar claro desde el principio que tal análisis sociológico no es el objetivo de este libro¹⁵.

Más bien, el libro opera en un nivel muy fundamental, pues se pregunta qué hay dentro de los Evangelios y de otras fuentes disponibles que verdaderamente se remonte hasta el Jesús histórico. El primer objetivo de este libro es la detección de datos fiables. Inevitablemente, la acumulación de datos irá acompañada de una interpretación, aunque sólo sea porque la selección y compilación de tales datos implica ya un cierto grado de interpretación. Pero no ahorraremos esfuerzos por mantener la interpretación en un mínimo absoluto. Nuestro objetivo será primordialmente determinar qué datos son fiables, no ofrecer una sofisticada interpretación sociológica de los mismos por medio de modelos. Como acertadamente señala Jerome H. Neyrey con respecto a la aplicación de los modelos de Mary Douglas a la exégesis del NT: «Dado que Douglas trata de hacer un análisis transcultural, sus modelos necesariamente se mueven en un nivel bastante elevado de abstracción [...] Los modelos de Douglas, además, no pueden reconstruir la historia, porque son representaciones estáticas de una sociedad y no brindan lo particular de la experiencia que constituye los datos con que se ha de escribir la historia»¹⁶.

Por el contrario, lo que buscamos en este libro son precisamente los datos particulares necesarios para la reconstrucción histórica de personas y acontecimientos concretos que se dieron en un muy limitado espacio de tiempo. Por eso, aunque interesado por las dimensiones sociales de los datos disponibles, no utilizo los modelos que Neyrey describe. Y esto no supone negar que ese análisis sociológico pueda ser aplicado al material reunido en este libro; se trata simplemente de ceñirse al método de hacer una cosa cada vez.

Una segunda distinción importante que se impone es la diferenciación entre prestar atención a las condiciones sociales dentro de las que la vida y el ministerio de Jesús tuvieron lugar y una reducción de la dimensión religiosa de su obra a fuerzas sociales, económicas y políticas. Este reduccionismo, que normalmente rechazan los más prominentes cultivadores de la sociología del NT, se infiltra en algunas presentaciones populares. En ellas, religión y asuntos religiosos no son entendidos simplemente dentro del contexto social de la época; encima, la religión se convierte *únicamente* en una máscara para fines sociales y políticos, una herramienta mediante la que los distintos grupos socioeconómicos tratan de favorecer sus posiciones de poder. Semejante reduccionismo, aparte de ser normalmente el resultado de imponer a los datos una particular ideología (a menudo marxista), carece de valor científico e histórico porque no atiende a todos los datos; por ejemplo, el hecho de que un individuo o un grupo acepten padecer dificultades o incluso el martirio por sus convicciones religiosas, prescindiendo de sus propios intereses económicos y políticos. Tal reduccionismo acientífico no se producirá en este libro. Lo

cual no significa negar que, frente a nuestra experiencia de separación entre Iglesia y Estado en una sociedad secularizada, la religión, la vida social y la política estaban estrechamente interconectadas en el mundo antiguo en general y en Palestina en particular. Para los judíos devotos, la religión impregnaba la vida en su conjunto. Pero reconocer este hecho no es reducir la religión a una simple dimensión o aspecto de las fuerzas sociales y políticas.

Otro feliz incremento en las herramientas de la exégesis del NT es la contribución que en años recientes ha aportado la crítica literaria. Cuando se aplica a los Evangelios, la crítica literaria —también llamada a veces crítica narrativa, crítica retórica o crítica de respuesta del lector— insiste en la autonomía de cada Evangelio como un todo estético, como una unidad de arte literario que debe ser apreciada por sí misma, sin la distracción de andar buscando fuentes hipotéticas, antecedentes históricos o la intención del autor histórico. Se centra más bien en el “mundo” literario que el texto proyecta o contiene, y no en el mundo real, histórico, que está detrás del texto como fondo y fuente. En su forma más estricta, la crítica literaria exige que imaginemos un “lector implícito” totalmente ignorante de la historia del Evangelio más allá de lo que el “autor implícito” le está diciendo en un momento dado de la narración. Aun siendo muy artificial (incluso los primeros cristianos a los que llegaron los Evangelios escritos conocían ya básicamente el relato), este método centra nuestra atención en las técnicas literarias usadas por los autores individuales para dar al relato forma y desarrollo, así como en las muchas señales del texto que remiten hacia atrás y hacia delante y que unen las diferentes partes de la narración.

La crítica literaria es por eso un útil medio de fijar la atención en aquello que de otro modo pasaríamos por alto en nuestra celosa búsqueda de fuentes y de trasfondo histórico. Nos ayuda a prestar atención al todo literario y a entender cómo las diferentes partes de la narración funcionan dentro de ese todo. Sin embargo, es obvio que tan ahistórica aproximación a los documentos de propaganda cristiana del siglo I que daban a conocer lo que en ellos se consideraban verdades sobre Jesús de Nazaret, verdades por las que algunos cristianos de aquel siglo estaban dispuestos a morir, no puede ser el principal método empleado en una búsqueda del Jesús histórico¹⁷. Aun así, la crítica literaria contemporánea viene a darnos un oportuno aviso, recordándonos que preguntemos cuál es la función literaria de un versículo o de una perícopa en el conjunto del texto antes de como una fuente fiable de información histórica¹⁸. Junto con el énfasis en el contexto social, la crítica literaria es un útil medio que viene a añadirse a los otros de que dispone el exegeta.

6. Estructura de este libro

Para finalizar, conviene decir una palabra sobre la disposición del material en este libro y el criterio de la misma. Al dirigirse a su público, el libro trata de trabajar en dos niveles. El texto básico está redactado en lenguaje inteligible (esperémoslo) para todo estudiante universitario en un nivel de licenciatura, o quizá incluso para quien ha leído mucho aunque todavía no se haya graduado, así como para los lectores cultos en general. En la medida de lo posible, las cuestiones más técnicas y las discusiones más detalladas sobre bibliografía se han relegado a las notas, donde los estudiantes de doctorado y los especialistas pueden encontrar un tratamiento más amplio de problemas concretos y también referencias para lecturas ulteriores. Mi esperanza es que esta presentación en dos niveles haga el volumen más accesible y útil a una amplia gama de lectores. Ni completamente original, ni en ningún sentido definitivo, este trabajo intenta simplemente introducir a nuevos estudiosos en la discusión especializada sobre Jesús y ofrecer una modesta contribución a los que ya han entrado en el diálogo.

La presente obra está dividida en cuatro partes principales, de las que la primera y segunda forman el volumen I. La parte primera, “Raíces del problema”, se refiere a todos esos complejos asuntos de definiciones, método y fuentes que la mayor parte de los lectores –incluidos los eruditos– preferirían soslayar para ir directamente al “meollo”. Demasiadas presentaciones populares del Jesús histórico muestran la confusión y superficialidad que resulta de lanzarse a la búsqueda de Jesús sin haber comprobado si se lleva el mapa y la linterna. Una cuidadosa consideración de qué es exactamente lo que buscamos y cómo vamos a buscarlo nos evitará más adelante muchos pasos en falso.

La parte segunda, “Raíces de la persona”, emprende luego la búsqueda en su punto más arduo: el nacimiento, los años de desarrollo y la formación cultural de Jesús. Haciendo de la necesidad virtud, utilizo estos años relativamente en blanco para hablar del trasfondo lingüístico, educativo, político y social, necesario para entender el escenario por el que camina Jesús al iniciar su ministerio.

La parte tercera, que empezará con el volumen II, se ocupará del ministerio público propiamente dicho. Dado que, como quedará claro desde el capítulo 11 (sobre la cronología), no conocemos en su mayor parte el orden de los acontecimientos entre el bautismo de Jesús y la semana final de su vida, los más importantes hechos y dichos del Nazareno irán ordenados por temas: proclamación del reino de Dios, convivialidad con pecadores, milagros, etc.

La parte cuarta nos llevará a los trascendentales y trágicos días finales de la vida de Jesús, que terminaron con su crucifixión y sepultura. Como quedará de manifiesto en la parte primera, se omite un tratamiento de la resurrección no porque se niegue ésta, sino simplemente porque la restrictiva definición del Jesús histórico que voy a utilizar no nos permite introducirnos en asuntos que sólo se pueden dar por ciertos mediante la fe.

Un epílogo tratará luego de proporcionar alguna reflexión inicial, histórica y teológica, sobre cuanto hayamos visto. Como aclararé entonces, toda esta obra es, en cierto sentido, un prolegómeno y una invitación a los teólogos para que tomen de esta particular búsqueda lo que pueda servir para la tarea de mayor envergadura que es la elaboración de una cristología actual, lo cual, deliberadamente, no he querido emprender aquí. Si se acepta dicha invitación, entonces esta obra habrá realizado su cometido y alcanzado su fin último.

Notas a la introducción

¹“Jesus”, en Raymond E. Brown / Joseph A. Fitzmyer / Roland E. Murphy (eds.), *The New Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1990) 1316-28.

²Raymond E. Brown / Joseph A. Fitzmyer / Roland E. Murphy (eds.), *The Jerome Biblical Commentary* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1968); trad. española: *Comentario bíblico “San Jerónimo”*, 5 vols. (Madrid: Cristiandad, 1971-1972).

³“Who, Really, Was Jesus of Nazareth?”: Sección “Outlook” del *Washington Post* dominical (23 dic. 1984) 1, 5.

⁴“Jesus Among the Historians”: *New York Times Book Review* (21 dic. 1986) 1, 16-19.

⁵“Jesus Among the Historians”, en *The Mission of Christ and His Church* (Good News Studies 30; Wilmington, DE: Glazier, 1991) 7-32. En el mismo volumen véanse también los dos estudios sobre el Jesús de la historia por teólogos sistemáticos católicos de nuestro tiempo.

⁶Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960 [original alemán, 1956]); trad. española: *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sígueme, 1990).

⁷Lo que exige especialmente corrección en Bornkamm es su tendencia a descubrir la polémica luterana alemana sobre el legalismo en la situación de Jesús. El gran reto a una visión simplista (y polémica) del judaísmo del tiempo de Jesús lo lanzó desde el lado cristiano E. P. Sanders en su controvertida obra *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), actualizada con su *Paul, the Law, and the Jewish People* (Philadelphia: Fortress, 1983). De muchas maneras, Sanders representa para su generación lo que George Foot Moore (*Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, 2 vols. [New York: Schocken, 1971; copyright original 1927, 1930]) representó para las primeras décadas de este siglo: una visión más comprensiva y menos polémica del judaísmo, a la vez que menos distorsionada por las discusiones católico-protestantes trasladadas a los primeros siglos de nuestra era. Como se podía esperar, los eruditos judíos han estado en primera línea defendiendo una visión más imparcial del

judaísmo primitivo en relación con los orígenes cristianos. Destacables a este respecto han sido Jacob Neusner y Geza Vermes. Un primer paso fácil para introducirse en las monumentales obras de Neusner serían su *First Century Judaism in Crisis* (Nashville/New York: Abingdon, 1975) y su *Judaism in the Beginning of Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1984). Las obras de Vermes incluyen *Jesus the Jew* (Philadelphia: Fortress, 1973); trad. española *Jesús el judío: los Evangelios leídos por un historiador* (Barcelona: Muchnik, 1994), y *Jesus and the World of Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1984). Por supuesto, apenas coinciden las opiniones de Sanders, Neusner y Vermes, y sus distintas posiciones son hoy muy debatidas. Por ejemplo, Sanders mantiene un continuo debate con Neusner sobre las opiniones de éste acerca de los fariseos y la Misná en *Jewish Law from Jesus to the Mishnah. Five Studies* (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990); véanse especialmente pp. 309-31. En cuanto a las opiniones de Vermes en el debate, véase su crítica de *Jewish Law* de Sanders en el *London Times Literary Supplement* del 11 de enero de 1991, p. 19. Otra crítica de las ideas de Sanders sobre los “fariseos” y los “pecadores” se puede encontrar en James D. G. Dunn, “Pharisees, Sinners and Jesus”, en Jacob Neusner et al. (eds.), *The Social World of Formative Christianity and Judaism* (Howard Clark Kee Festschrift; Philadelphia: Fortress, 1988) 264-89. Sin embargo, pese a todas sus diferencias, estos eruditos marcan un hito en la investigación: la mayor parte de sus colegas ya no tomarán en serio las generalizaciones simplistas que hacen del “judaísmo tardío” (¿denominación tremendamente errónea!) una religión de legalismo y miedo. Del mismo modo, habrá que poner mucho mayor cuidado al citar cronológicamente fuentes rabínicas posteriores para explicar los textos del NT del siglo I. Por desgracia, no todos los estudiosos —en particular los que no son exegetas profesionales— han aprendido la lección. Por ejemplo Thomas Sheehan, en su *The First Coming* (New York: Random House, 1986), todavía emplea el peyorativo término “judaísmo tardío” para describir una religión que veía a Dios como un Soberano distante y casi impersonal, una religión del miedo (véase, p. ej., p. 59).

⁸ E. P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985).

⁹ Paul Hollenbach, “The Historical Jesus Question in North America Today”: *BTB* 19 (1989) 11-22, p. 20, tomando una frase del teólogo de la liberación José Porfirio Miranda. El planteamiento directamente opuesto, en el que se subraya la continuidad entre Jesús de Nazaret y el Cristo proclamado por la Iglesia, lo expone Marinus de Jonge en *Jesus, the Servant-Messiah* (New Haven/London: Yale University, 1991).

¹⁰ Hollenbach, “The Historical Jesus Question”, 19.

¹¹ Todavía hay que tomar en serio las advertencias de Henry J. Cadbury, *The Peril of Modernizing Jesus* (London: SPCK, 1962; publicado por primera vez en London: Macmillan, 1937); véanse especialmente pp. 1-27.

¹² Carta dirigida a mí con fecha 15 de octubre de 1990.

¹³ Janice E. Perlman, *The Myth of Marginality. Urban Poverty and Politics in Rio de Janeiro* (Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1976) 93-96. Esta autora menciona siete escuelas de pensamiento sociológico que tratan de explicar la marginalidad y de proponer medios para tratarla, y adopta una postura crítica respecto a las siete maneras de ver el asunto.

Es interesante señalar que bastantes diccionarios y enciclopedias de ciencias sociales no dan definiciones de “marginal” o “marginalidad”, y los que las ofrecen no siempre concuerdan en sus proposiciones. Compárese, p. ej., la explicación de Perlman con las definiciones que ofrecen Thomas Ford Hout para “marginalidad” y “hombre marginal” en *Dictionary of Modern Sociology* (Torwa, NJ: Littlefield, Adams

& Co., 1972) 192, y Arthur W. Frank III, para “hombre marginal”, en *Encyclopedia of Sociology* (Guilford, CT: Dushkin, 1974) 165.

¹⁴Véase, p. ej., la observación de Perlman acerca del *deviant*: “En el caso de un artista, un delincuente, un profeta o un revolucionario, la marginalidad implica una falta de participación en la tendencia laboral, religiosa o política imperante” (*The Myth of Marginality*, 96). Véase también Schuyler Brown, “Jesus, History, and the Kerygma”, en Hubert Frankemölle / Karl Kertelge (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus* (Joachim Gnllka Festschrift; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1989) 487-96.

¹⁵Para un rápido bosquejo de las posibilidades, dificultades y limitaciones de un enfoque sociológico del NT, véase Bengt Holmberg, *Sociology and the New Testament. An Appraisal* (Minneapolis: Fortress, 1990), especialmente pp. 145-57; trad. española: *Historia social del cristianismo primitivo. La sociología y el Nuevo Testamento* (Córdoba: El Almendro, 1995).

¹⁶Jerome H. Neyrey, *An Ideology of Revolt. John's Christology in Social-Science Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1988) 210; cf. Holmberg, *Sociology and the New Testament*, 153-54.

¹⁷Con mayor razón, esto es válido para los aún más abstractos y ahistóricos métodos del estructuralismo y de la semiótica.

¹⁸Véase, p. ej., la discusión sobre la función de Lc 1,80 en el “relato de la infancia” del Bautista, en el capítulo 12.

PRIMERA PARTE
RAÍCES DEL PROBLEMA

Conceptos básicos: El Jesús real y el Jesús histórico

El Jesús histórico no es el Jesús real. El Jesús real no es el Jesús histórico. Subrayo esta paradoja desde el principio porque en la “búsqueda del Jesús histórico”¹ surge una interminable confusión debida a la falta de una clara distinción entre estos dos conceptos.

El Jesús real

¿A qué nos referimos cuando decimos que queremos investigar sobre el Jesús “real”, el Nerón “real” o el real quien sea de la historia antigua? La noción de “real” es difícil y requiere una cuidadosa distinción, ya sea antigua o moderna la historia que nos ocupe. En la investigación histórica el sentido de “real” tiene diferentes grados.

1) Obviamente, no podemos referirnos a la realidad *total* de una persona, a todo lo que pensó, sintió, experimentó, hizo y dijo. Incluso hoy, a pesar de todos los documentos del gobierno publicados, de los noticiarios de televisión grabados y de las biografías disponibles, no es posible conocer la realidad *total* de, digamos, Richard Nixon o Ronald Reagan. En efecto, ¿cómo podrían siquiera estas mismas personas –no digamos otras cualesquiera– conocer su realidad *total*, definida de una manera tan radical e inclusiva?

2) Sin embargo, cuando se trata de personajes públicos modernos, el historiador o biógrafo normalmente puede componer un retrato “razonablemente completo”. Es probable que estemos discutiendo hasta el día del juicio sobre el gran talento y los trágicos fallos de Richard Nixon; pero no es discutible la montaña de datos empíricos que los archivos públicos, los documentos militares, los noticiarios nocturnos, los escrutinios electorales, las conferencias de prensa presidenciales, las cintas del Watergate, las

sesiones del Congreso y las bibliotecas presidenciales ofrecen *ad nauseam*. Examinar e interpretar esos hechos es una tarea descomunal, pero al menos los hechos están ahí. La “realidad total” de Richard Nixon se nos escapará como se le escapó a él. No obstante, podemos y debemos esperar perfeccionar un retrato y un historial “razonablemente completos” del Richard Nixon “real”. Las interpretaciones apasionadas y partidistas son inevitables, pero el abundante fondo de hechos comprobables ofrece ciertamente algún control sobre hipótesis disparatadas. En este limitado, prudente sentido, el Richard Nixon “real” —y todo personaje público reciente— se encuentra en principio al alcance del historiador. Lo real y lo histórico no coinciden, pero se solapan en buena medida.

3) No ocurre así con Jesús de Nazaret. Jesús vivió aproximadamente treinta y cinco años en la Palestina del siglo I. Cada uno de esos años estuvo lleno de cambios físicos y psicológicos. Incluso antes de que empezase su ministerio público, buena parte de sus palabras y hechos habían tenido como testigos a su familia y amigos, sus vecinos y clientes. En principio, estos acontecimientos estaban entonces a disposición del interesado en indagar. Luego, durante aproximadamente los tres últimos años de su vida, mucho de lo que Jesús dijo e hizo ocurrió en público o al menos delante de sus discípulos, especialmente de aquellos que viajaban con él. De nuevo, en principio, se trata de unos acontecimientos que podían llegar entonces a conocimiento del celoso indagador.

Sin embargo, la gran mayoría de esos hechos y palabras, el historial “razonablemente completo” del Jesús “real”, se encuentra hoy irremediabilmente perdido para nosotros. Esto no es una idea nueva procedente de investigadores agnósticos modernos. Tradicionalmente, el cristianismo ha hablado de la “vida oculta” de Jesús —¡o sea, toda su vida, salvo tres o cuatro años!— Los evangelios apócrifos del período patrístico, las visiones místicas de la época medieval y la especulación moderna han tratado de llenar el vacío, pero sin resultado. El “Jesús real”, incluso —como en el caso de Richard Nixon— en el sentido de una relación razonablemente completa de palabras y hechos públicos, ni es conocido ni se puede conocer. El lector que pretenda conocer al Jesús real debe cerrar este libro ahora mismo, porque el Jesús histórico no es el Jesús real ni el camino fácil para llegar a él. El Jesús real no está a nuestro alcance ni lo estará nunca. Esto es verdad no porque Jesús no haya existido —que ciertamente existió—, sino sobre todo porque las fuentes que han subsistido no recogieron ni jamás intentaron recoger todos, ni tampoco la mayor parte de los dichos y hechos de su ministerio público y, menos aún, del resto de su vida.

4) Hago hincapié en esta consideración acerca del Jesús real no por deleitarme en sutiles distinciones escolásticas ni por montar un juego tru-

cado en el que luego tenga yo todas las de ganar. La observación que estoy haciendo es válida para la mayoría de los personajes de la historia antigua. La vida e ideas de Sócrates o de Pitágoras formaban un conjunto mucho mayor de lo que hoy podemos saber. De hecho, cuanto más atrás nos remontamos, más pobres se vuelven las fuentes y menos podemos decir. Muchos gobernantes de Babilonia y de Egipto son para nosotros simplemente nombres, aunque en su tiempo tuvieron enorme importancia y su impacto fue inmenso. Un experto en historia grecorromana me dijo en cierta ocasión que todo lo que sabemos con certeza sobre Alejandro Magno podría caber en unas pocas páginas impresas². Esto nos sirve para recordar que lo que realmente ocurre en la historia tiene unas dimensiones mayores que la historia que sobre ello es capaz de recobrar el historiador³.

5) Por supuesto, algunas grandes figuras de la historia antigua, como Julio César o Cicerón, nos han dejado un cúmulo de escritos autobiográficos y documentos públicos que permiten algún acceso a la persona “real”. De aquí que entre la masa de seres humanos de la historia antigua debamos distinguir el caso especial de ciertos personajes públicos bien conocidos⁴. Por poner un claro ejemplo: en Marco Aurelio (reinante entre 161 y 180 d. C.) tenemos el caso raro de un emperador romano que dejó escritos sus más íntimos pensamientos en un libro llamado *Soliloquios*. Esta obra, más gran cantidad de correspondencia, documentos oficiales, historias antiguas, monedas y hallazgos arqueológicos, han permitido al conocido historiador Anthony Birley escribir una biografía bastante completa. Pero, así y todo, hay ciertos años en que no está claro dónde se encontraba Marco Aurelio o qué hacía⁵.

Sir Moses Finley nos prevenía constantemente acerca de las severas limitaciones con que se encuentran los historiadores al estudiar la historia grecorromana, incluido el largo y glorioso reinado de Augusto⁶. Y es que Finley notaba tan intensamente la falta de datos “rigurosos”, entre ellos estadísticas fiables, que llegó a la conclusión de que el estudio de la historia antigua no es, en buena medida, una ciencia⁷. Quizá sea más apropiado distinguir entre ciencias “rigurosas”, como la física y la química, y ciencias “flexibles”, como las humanidades, especialmente la historia antigua (más flexible, desde luego, que la historia moderna). La historia antigua es mucho menos cuantificable, mucho más dependiente de deducciones basadas en reglas empíricas tan aproximadas como la mejor explicación disponible, la explicación mejor o más probable, los criterios particulares para juzgar la historicidad, y la analogía⁸. En todo caso, la básica advertencia de Finley es acertada. Con la excepción de un número relativamente reducido de grandes figuras públicas, las personas “reales” de la historia antigua –ya sean Hillel y Shammai o Jesús y Simón Pedro– simplemente no son hoy accesibles para nosotros mediante investigación histórica, ni jamás lo serán⁹.

Pongo de relieve este punto porque los investigadores que persiguen al Jesús de la historia suelen empezar sus trabajos hablando de las dificultades que presentan los cuatro Evangelios canónicos y –sobre todo si son descendientes espirituales de Ruldolf Bultmann– señalando el peligro de intentar legitimar la fe mediante la investigación histórica. Todo eso puede ser cierto, pero es necesario empezar un paso más atrás: la dificultad de conocer algo acerca de Jesús se debe situar en el más amplio contexto de la dificultad de conocer algo sobre Tales de Mileto, Apolonio de Tiana o cualquier otro personaje del mundo antiguo. David Noel Freedman ha señalado acertadamente que el mismo problema se presenta a los dedicados a estudios del AT. Observa: «Mientras que nadie cuestiona que figuras como David y Salomón vivieron y reinaron verdaderamente, fuera de la Biblia no hay, que yo sepa, ni una sola prueba capaz de demostrar su existencia, y mucho menos algo acerca de sus notables realizaciones. A ninguno de ellos se le menciona en los anales de ninguna nación que nosotros conozcamos»¹⁰. Así pues, el problema no se da exclusivamente en lo relativo a Jesús o a las fuentes que narran su historia. De hecho, en comparación con tantos oscuros personajes de la historia antigua, es sorprendente cuánto sabemos de Jesús.

Digamos, en conclusión, para resumir estas varias distinciones sobre las figuras “reales” de la historia: 1) La realidad total de una persona es en principio incognoscible, a pesar de que nadie negaría que esa realidad total existió. Esto nos recuerda simplemente que, por su propia naturaleza, todo conocimiento histórico acerca de los seres humanos es limitado. Pero, en cierto modo, podemos consolarnos pensando que buena parte de la realidad total de una persona sería irrelevante y positivamente aburrida para los historiadores aunque se pudiera conocer. 2) Respecto a muchos personajes públicos de la historia moderna, las montañas de datos empíricos disponibles hacen posible un retrato “razonablemente completo” del individuo “real”, lo cual no quita que, naturalmente, quepan interpretaciones diversas de esos datos. 3) Aun disponiendo de un material fuente mucho menos abundante, los estudiosos de la historia antigua pueden reconstruir a veces un retrato razonablemente completo de unas cuantas grandes figuras (p. ej., Cicerón y César). 4) Sin embargo, carecemos de fuentes suficientes para reconstruir un retrato razonablemente completo de la gran mayoría de los personajes de la historia antigua; el Tales de Mileto o el Apolonio de Tiana “real” está simplemente fuera de nuestro alcance. A esta última categoría pertenece Jesús de Nazaret. No podemos conocer al Jesús “real” mediante investigación histórica, ni su realidad total ni siquiera un retrato biográfico razonablemente completo. Sí podemos conocer, en cambio, al “Jesús histórico”.

El Jesús histórico

Habiendo abandonado la ingenua esperanza de conocer al Jesús “real” por medio de la crítica histórica, ¿a qué nos referimos cuando decimos que estamos buscando al “Jesús histórico” o “Jesús de la historia”?¹¹ Brevemente: el Jesús de la historia es una abstracción y construcción moderna. Por el Jesús de la historia entiendo el Jesús que podemos “recobrar” y examinar utilizando los medios científicos de la moderna investigación histórica¹². Y como tal investigación no surgió hasta la Ilustración en el siglo XVIII (el más famoso ejemplo de “buscador” es Hermann Reimarus [1694-1768]), la búsqueda del Jesús histórico es un empeño peculiarmente moderno que cuenta con una enmarañada historia, desde Reimarus a E. P. Sanders y otras lumbreras menores¹³. Por su misma naturaleza, esta búsqueda puede reconstruir sólo fragmentos de un mosaico, el ligero esbozo de un fresco descolorido que permite muchas interpretaciones. Se nos tiene que recordar constantemente que no sólo no hay videos ni audiocasetes Sony de lo que Jesús hizo o dijo, ni, por suerte o por desgracia, cintas Watergate del proceso de Jesús ante Pilato. Es que, encima, este judío marginal de una provincia marginal situada en el extremo oriental del Imperio romano no dejó escritos propios (como hizo Cicerón), ni monumentos arqueológicos u objetos (como hizo Augusto), ni nada que venga de él sin intermediarios. Un momento de reflexión sobre estos hechos escuetos deja claro por qué mi paradoja inicial tiene que ser cierta: el Jesús histórico no es el Jesús real, y viceversa. El Jesús histórico puede darnos fragmentos de la persona «real», pero nada más¹⁴. Por eso los dos términos, “Jesús real” y “Jesús histórico”, son relativamente claros y distintos, aunque algunos teólogos como Hans Küng tiendan a confundirlos¹⁵.

Más ambiguas son las expresiones “Jesús terreno” o “Jesús durante su vida en la tierra”. Aunque los cuatro Evangelios no retratan —ni pretendieron hacerlo— al Jesús real con toda la gama de cuanto él dijo o hizo en público o delante de sus discípulos en privado (véase Jn 20,30; 21,25), y a pesar de que obviamente no ofrecen una hipotética reconstrucción moderna (el Jesús histórico), sí nos presentan al “Jesús terreno”, esto es, una pintura —aunque parcial y coloreada teológicamente— de Jesús durante su vida en la tierra. La ambigüedad del término “Jesús terreno” estriba en el hecho de que también se puede usar, con diferentes matices, para el Jesús real y el Jesús histórico: éstos remiten también a Jesús en la tierra. Y la ambigüedad se agrava todavía más porque, para un teólogo, la simple expresión “Jesús terreno” puede implicar una existencia en el cielo, antes de la encarnación o después de la resurrección¹⁶. Por esta falta de claridad en el concepto, no emplearé “Jesús terreno” como una categoría principal en este libro.

Una ramificación importante de estas distinciones es que no se debería decir a la ligera que, en un determinado pasaje, los Evangelios presentan o no logran presentar al “Jesús histórico”. Tal cosa es un rechazable anacronismo. Durante la mayor parte de su relato (excluyendo Jn 1,1-18 y la mayor parte de las apariciones tras la resurrección), los Evangelios presentan a Jesús en la tierra (en el sentido que acabo de explicar), no al Jesús histórico¹⁷. Claro está que los Evangelios sirven de principales *fuentes* para nuestra reconstrucción del Jesús histórico; pero decir de sus autores que muestran o intentan mostrar al Jesús histórico los transporta en una máquina del tiempo exegética a la Ilustración.

“*Historisch*” y “*geschichtlich*”

Real, histórico, terreno: éstas son las distinciones que voy a utilizar en un intento de aportar alguna claridad terminológica al nebuloso debate acerca del Jesús histórico. Al hacer esto he decidido deliberadamente no plegarme a la clásica distinción que se encuentra en muchos autores alemanes, los cuales distinguen entre *historisch* y *geschichtlich*¹⁸. El término *historisch* remite al contenido estricto del conocimiento sobre el pasado, de modo que el historiador renuncia a toda posible relevancia o influjo en el presente y a la búsqueda de un significado. Imaginemos, por ejemplo, un experto en historia de la antigua Babilonia, impulsado únicamente por un ansia de exactitud, empeñado en establecer una cronología precisa de los reyes de Babilonia en un determinado siglo. Tal estudio de la historia en el sentido *historisch* se dirige al pasado como un pasado muerto, visto con la fría mirada de la investigación objetiva, que pone su interés en los datos escuetos, verificables, en los datos en sí. *Geschichtlich*, en cambio, se refiere al pasado como algo que tiene significado y que supone para el hombre de hoy un reto, un compromiso, una incitación a pensar. El ejemplo podría ser en este caso, pongamos, un estudiante universitario negro que escribe una tesis sobre el Dr. Martin Luther King, Jr. El joven estudioso tal vez ponga el máximo cuidado en investigar los hechos; pero la figura de King nunca podrá ser para él un simple dato embalsamado del pasado. Inevitablemente, el estudiante seleccionará, ordenará y subrayará ciertos datos en la medida en que parecen hablar a los problemas y promesas de hoy.

En principio, esta distinción entre *historisch* y *geschichtlich* se puede aplicar a Jesús hasta el mismo punto que a cualquier otro gran personaje del pasado. *En teoría*, se le puede tomar como objeto de una investigación científica fríamente distante, o bien como la fuente suprema y el centro de la vida y el pensamiento cristianos que ha venido siendo a través de los

tiempos, una figura venerada todavía hoy por millones y millones de personas.

Aunque esta distinción entre *historisch* y *geschichtlich* se repite a menudo en la investigación acerca de Jesús (especialmente entre los más influidos por la tradición bultmanniana), yo mantengo mis dudas acerca de su utilidad actual para los estudiosos de lengua inglesa* por cuatro razones. 1) Tras un siglo de ser usada, esta distinción sigue siendo ambigua y cambia de significado de autor a autor, dándose el caso de que incluso algunos alemanes no la observan. 2) Aunque supuestamente empleada para facilitar la objetividad en la investigación, la distinción lleva a menudo una carga suplementaria de cuestiones teológicas o ideológicas. 3) Un simple desdoblamiento terminológico no viene a resolver la complejidad de la situación. 4) Si bien defendible en teoría, es inútil en el mundo real, incluido el mundo “real” de los investigadores.

Ante todo, la distinción no tiene siempre el mismo sentido ni funciona de igual modo ni siquiera entre los diversos autores que la emplean. Martin Kähler (1835-1912), que la aplicó a Jesús, lo hizo en defensa de una particular especie de “pietismo crítico” del protestantismo alemán de la última parte del siglo XIX, y no siempre mantuvo la distinción con estricto rigor¹⁹. Su objetivo último parece haber sido proteger la doctrina tradicional cristiana acerca de Jesús (p. ej., su auténtica divinidad y verdadera humanidad limpia de pecado) frente a los ataques de la crítica histórica²⁰.

No era ése exactamente el motivo que llevó a Rudolf Bultmann (1884-1976) a emplear tal distinción, ya en el siglo XX, en su síntesis de cristianismo y existencialismo heideggeriano²¹. Bultmann coincide con Kähler en poner de relieve el núcleo de la proclamación cristiana (el *kerigma*) de la muerte y resurrección de Jesús y en rechazar al Jesús histórico como base o contenido de la fe cristiana. Bultmann, sin embargo, lleva la distinción en una dirección que difícilmente habría seguido Kähler. Para Bultmann no importa si Jesús realmente perdió la entereza y se desesperó en la cruz²²: en el simple hecho de que Jesús murió en la cruz hay motivo suficiente para la fe cristiana, esto es, para el encuentro entre el creyente y Dios²³. Mientras que es posible conocer algo de la enseñanza de Jesús, «no podemos saber casi nada sobre la vida y la personalidad de Jesús, dado que las primeras fuentes cristianas no muestran interés por ellas y son además fragmentarias y a menudo legendarias»²⁴. En este punto, el lector puede tener la incómoda impresión de que el Cristo *geschichtlich*, el Cristo kerigmático, el Cristo de la fe exaltado por Bultmann, se asemeja sospechosamente a un mito gnóstico intemporal o a un arquetipo jungiano, por más que Bultmann subraye la historicidad y la identidad del Jesús que murió

en la cruz con el *kerigma* que es predicado²⁵. Por eso no es sorprendente que algunos teólogos alemanes, en especial Paul Althaus (1888-1966) hayan querido recuperar la distinción *historisch/geschichtlich* de Kähler para una escuela de pensamiento más conservadora²⁶. Pero, como observó Heráclito, uno no se puede bañar dos veces en el mismo río. Viéndose ante el escepticismo histórico de Bultmann y apropiándose de la “nueva búsqueda” de sus discípulos (p. ej., Günther Bornkamm)²⁷, Althaus recurre a la investigación histórica para garantizar que el Cristo de la fe no es simplemente otro gran mito en las religiones del mundo²⁸. Así, mientras rechaza el enfoque de Bultmann, Althaus toma una postura básicamente positiva con respecto a la nueva búsqueda de los postbultmannianos como Bornkamm porque, «por su misma naturaleza, la fe cristiana tiene un vivo interés en lo que la historia científica pueda averiguar acerca de Jesús»²⁹. Cuesta imaginar a Kähler diciendo esto acerca de las “vidas liberales de Jesús” alemanas en el siglo XIX. Por eso, aunque Althaus en su oposición a Bultmann trata de seguir siendo fiel intérprete de Kähler, se produce un nuevo giro en la distinción entre *historisch* y *geschichtlich*³⁰.

Lo que hace aún más problemática la distinción entre ambos términos es que algunos intelectuales de importancia fundamental en el luteranismo alemán del siglo XX (y el luteranismo fue el origen de tal diferenciación) rechazan su validez o simplemente la ignoran. Sobremanera curioso es el modo como trata el asunto Albert Schweitzer (1875-1965), el gran cronista y crítico de las “vidas liberales”. Por un lado, Schweitzer no parece conocer a Kähler ni su trabajo ni utiliza la distinción kähleriana en sus propios escritos³¹. Por otro lado, al tratar los debates de comienzos del siglo XX sobre la historicidad de Jesús, Schweitzer señala de paso la posición de G. Wobbermin, profesor en Breslau, que «se desvía por un camino peligroso»³². El peligroso camino de Wobbermin es su “intento” de distinguir entre el Jesús *historish* y el *geschichtlich*. La distinción se entiende más o menos en el sentido que propuso Kähler, pero a Schweitzer no le gusta en absoluto. Con sarcástica indignación señala que el Jesús *geschichtlich* ha sido responsable de infinitos males a lo largo de los tiempos, desde la destrucción de la cultura antigua hasta incluso el intento del catolicismo medieval de acabar con «los muchos logros de progreso del Estado moderno». ¿Quién querría cambiar al Jesús *historisch* por esta *geschichtlich* figura?³³

Más cerca del tiempo actual, Joachim Jeremias (1900-1979), uno de los mayores expertos del siglo XX en el Jesús de la historia, se negó simplemente a emplear la distinción *historisch/geschichtlich*³⁴. De este modo, nos quedamos preguntándonos a nosotros mismos: con semejante variedad de usos y no usos entre los autores alemanes, ¿es la distinción tan vital o útil entre los eruditos de lengua inglesa?

Un segundo problema con la distinción es que, casi inevitablemente, conduce a un planteamiento del género “el bueno/el malo”. O bien se exalta al Jesús de la historia a fin de destronar a un Cristo de la fe que se considera una mera creación fraudulenta de la Iglesia (así muchos desde Reimarus hasta Hollenbach), o bien se ensalza al Cristo kerigmático sobre las oscilantes y contradictorias reconstrucciones del Jesús histórico (así Kähler y sus seguidores, incluyendo a muchos teólogos “dialécticos” después de la primera guerra mundial, como Barth y Bultmann). La distinción, claro está, no tiene por qué ir acompañada de juicios de valor y programas teológicos, pero tal cosa es lo que ha venido ocurriendo desde hace casi un siglo. La única variación es que nuevas cuestiones (p. ej., la teología de la liberación) reemplazan a las antiguas: continúa la serie del bueno y el malo.

Un tercer problema es que la dicotomía *historisch/geschichtlich*, aunque aplicable a la mayor parte de los personajes muy conocidos del pasado, no resulta válida para la complejidad del caso de Jesús. Norman Perrin³⁵ sugirió que una triple distinción sería más adecuada para el caso especial de Jesús. 1) Se puede reunir un conocimiento histórico descriptivo (conocimiento “sólido”) acerca de una persona del pasado remoto llamada Jesús de Nazaret: éste es el nivel de lo *historisch*. 2) Se puede proceder luego a destacar y tomar los aspectos de ese conocimiento histórico que podrían ser hoy importantes para nosotros: éste es el nivel de lo *geschichtlich*. Sin embargo, se podría hacer lo mismo en el caso de Sócrates, de san Agustín o de Sigmund Freud. Todo hombre del pasado considerado grande por las cosas que ha pensado o hecho puede ser objeto de estudio en el nivel de los fríos datos desconectados y la desnuda cronología, o en el nivel de una síntesis trascendente de su pensamiento y acción, vista como relevante y como un reto para los hombres de hoy. En tal sentido, se puede estar comprometido con el “programa” de Sócrates o Freud, o sentirse arrebatado y atraído por la persona de Tomás Moro o Thomas Jefferson; y del mismo modo se puede estar personalmente fascinado por el Jesús histórico, ya sea uno judío, budista o agnóstico. 3) Por lo tanto, este segundo nivel se debe distinguir cuidadosamente de un tercero: el del conocimiento por la fe de Jesús como Señor y Cristo, la postura de fe que me impulsa a llamar a Jesús mi Señor y mi Salvador. A los ojos del creyente, este nivel es el único y exclusivo ámbito de Jesús; y, a diferencia de los niveles primero y segundo, no se puede aplicar a otras figuras de la historia antigua.

El modelo tripartito de Perrin parece más adecuado para el complejo caso que la simple dicotomía *historisch/geschichtlich*³⁶, pero desgraciadamente introduce una nueva confusión en la ya confusa terminología. Como el propio Perrin admite³⁷, Kähler usa el término *geschichtlich* para lo que aparece como conocimiento de fe en Perrin, mientras que éste res-

tringe *geschichtlich* al segundo nivel de conocimiento sobre cualquier figura del pasado que sea relevante para nuestra existencia actual³⁸. El cuadro se complica todavía más por el hecho de que, realmente, la exposición de Kähler empieza con un significado existencial de *geschichtlich* similar al segundo nivel de Perrin, y luego se desliza rápidamente hacia el uso de *geschichtlich* para designar el conocimiento de Jesús como el Señor mediante la fe (tercer nivel de Perrin)³⁹. La ambigüedad inherente a la terminología nace, pues, del mismo Kähler, y provocó fuertes objeciones en su día⁴⁰. El perfeccionamiento efectuado por Perrin, aunque justificado en teoría, sólo aumenta la confusión en la práctica.

Aparte de estas dificultades causadas por el uso que Kähler y Perrin hacen de los términos, hay un problema final en la distinción entre *historisch* y *geschichtlich* que convierte en no muy útil su aplicación a Jesús. La distinción presupone que algunos especialistas estudian, o al menos podrían estudiar, la vida y enseñanzas de Jesús detalladamente, sin ningún interés por su impacto en la historia subsiguiente o en la gente de hoy dada a pensar. Aunque eso podría ser posible teóricamente en la Universidad de Phnom Penh o para un profesor invitado de Marte, ¿es en verdad concebible que un erudito del mundo occidental —cristiano, judío o agnóstico— pueda abordar un estudio detallado del Jesús de la historia sin un interés filosófico o religioso —o sin antipatía— ante el material sometido a examen? Jesús sigue siendo objeto de estudio en todas partes del mundo porque marxistas, budistas y agnósticos están, todos ellos, intrigados —debido a muy diferentes razones— por este enigmático judío. Como Bultmann nunca se cansó de decir, todos llegamos a la exégesis de la Escritura con nuestros propios presupuestos, inclinaciones e intereses. Esto equivale a admitir que nuestra búsqueda del Jesús *historisch* contiene desde el comienzo algo de interés también por el Jesús *geschichtlich*. Los niveles primero y segundo de Perrin están irremediabilmente entrelazados en el mundo de carne y hueso de los estudiosos.

Lo que por ahora podemos poner entre paréntesis en este libro, en consideración al método científico empleado, es el tercer nivel, el del conocimiento de fe. Hablo de ponerlo entre paréntesis, no de traicionarlo. Hacemos abstracción de la fe cristiana porque estamos empeñados en la reconstrucción hipotética de una figura del pasado mediante métodos puramente científicos: datos empíricos de antiguos documentos, pasados por el tamiz de mentes humanas que operan por deducción, analogía y ciertos criterios específicos. Tanto el método como el fin son extremadamente estrictos y limitados; no se trata de suministrar mediante los resultados un sucedáneo para la fe ni el objeto de la misma. Por ahora vamos a prescindir de la fe, no a negarla. Más adelante cabría establecer una correlación entre nuestra búsqueda histórica y la postura de fe, pero eso queda

más allá del principal y modesto objetivo de este libro. Por ahora nos centraremos en la construcción teórica que he llamado el “Jesús de la historia”, sin perder de vista que en la práctica no se le puede separar adecuadamente del “Jesús de la fe”. En realidad, el uno desemboca ampliamente en el otro. El investigador puede tratar de prescindir de un compromiso específicamente cristiano o eclesial; pero un “compromiso existencial” de carácter más general, una preocupación acerca de lo que puede significar Jesús para la vida humana de hoy, necesariamente sirve de acicate en la búsqueda histórica.

Y volvemos al punto de partida: el Jesús de la historia no es el Jesús real, sino sólo una reconstrucción hipotética y fragmentaria de él con los medios de investigación modernos. Todo esto nos lleva a la siguiente pregunta lógica: ¿De dónde sacamos los fragmentos que tenemos que encajar entre sí? ¿Cuáles son las fuentes primeras de nuestro conocimiento sobre el Jesús histórico?

Notas al capítulo 1

¹ James H. Charlesworth, en *Jesus within Judaism* (Anchor Bible Reference Library; New York: Doubleday, 1988), no considera acertado en este caso el uso de la palabra “búsqueda” y similares, porque parece como si hubiéramos perdido en un cuarto oscuro algo que pudiéramos o no hallar tanteando, y prefiere el término neutro de “investigación”. Yo estoy de acuerdo en esto, pero no confío en cambiar los hábitos terminológicos casi seculares de los especialistas. En esta obra, “búsqueda”, “indagación” e “investigación” serán usados de forma indistinta en relación con Jesús.

² Algunos de los antiguos biógrafos de Alejandro Magno eran conscientes de la dificultad que representaban las fuentes en conflicto y el tener que elegir entre ellas. Como ejemplo de antiguas biografías, cf. Diodoro Sículo, libro XVII de su “Biblioteca histórica” (*Historical Library* [LCL vol. 8; London: Heinemann; Cambridge: Harvard University, 1963]); Quinto Curtio Rufo, “La historia de Alejandro” (*The History of Alexander* [Harmondsworth: Penguin, 1984]); Plutarco, “Alejandro” (*The Age of Alexander* [Harmondsworth: Penguin, 1973] 252-334); y Arriano, “Expedición de Alejandro” (*The Campaigns of Alexander* [Harmondsworth: Penguin, 1971]). Sobre el problema historiográfico en el caso de Alejandro Magno, cf. N. G. L. Hammond, *Three Historians of Alexander the Great* (Cambridge: University, 1983); datos primitivos fragmentarios son examinados en L. Pearson, *The Lost Histories of Alexander the Great* (Philological Monographs 20; New York: American Philological Association, 1960). Para una biografía reciente, véase A. B. Bosworth, *Conquest and Empire. The Reign of Alexander the Great* (Cambridge: University, 1988); véase la bibliografía tanto de fuentes antiguas como de autores modernos en pp. 295-314.

³ Sobre la aplicación de este principio a la búsqueda del Jesús histórico, cf. Edward Schillebeeckx, *Jesus. An Experiment in Christology* (New York: Seabury, 1979) 67-71; trad. española: *Jesús. La historia de un viviente* (Madrid: Cristiandad, 1981).

⁴ Habida cuenta de esto, debo mostrarme en desacuerdo con la afirmación de Marcus J. Borg de que «realmente podemos conocer tanto sobre Jesús como sobre

cualquier personaje del mundo antiguo», incluido César (véase su *Jesus: A New Vision* [San Francisco: Harper & Row, 1987] 15 y 21 n. 29).

⁵Anthony Birley, *Marcus Aurelius. A Biography* (ed. rev.; New Haven/London: Yale University, 1978). Las quejas acerca de la escasez y ambigüedad de las fuentes son algo que aparece en la mayor parte de las biografías de emperadores romanos; véase, p. ej., Michael Grant, *Nero* (New York: Dorset, 1970) 14-15, 209-14; Anthony A. Barrett, *Caligula. The Corruption of Power* (New Haven/London: Yale University, 1989) xv-xxiii, 244. El libro de Michael Grant *The Roman Emperors* (New York: Scribner's, 1985) nos recuerda lo poco que sabemos sobre muchos de los hombres que gobernaron el antiguo mundo mediterráneo en los primeros siglos del cristianismo.

⁶Moses I. Finley, *Ancient History. Evidence and Models* (New York: Viking, 1985) 10-11.

⁷*Ibid.*, 27, 104.

⁸Sobre este punto, con referencia a la investigación acerca de Jesús, véase la discusión metodológica de Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus* (London: SCM, 1979) 23-110. Para consideraciones metodológicas más generales sobre la justificación de los juicios históricos, véase C. Behan McCullagh, *Justifying Historical Descriptions* (Cambridge: University, 1984). En el capítulo 3, pp. 45-73, McCullagh estudia varias fórmulas matemáticas para cuantificar probabilidades históricas, pero la grave dificultad de aplicar tal sistema con exactitud se hace obvia en lo que respecta a la historia antigua en general y a los fragmentarios datos sobre el Jesús histórico en particular. Por eso, en la presente obra me limitaré a hacer juicios tan generales como “muy probable”, “más probable”, “menos probable”, “improbable”, etc. Tratar de asignar porcentajes exactos a mis asertos (p. ej., muy probable = 95-80 por ciento) y luego sumar, restar, multiplicar y dividir los porcentajes con vistas a obtener el porcentaje total de probabilidad para determinado juicio es pretender una exactitud matemática imposible de alcanzar cuando el acervo de datos es tan exiguo.

Parecida incomodidad siento con respecto a los procedimientos del Jesus Seminar, cuyo patrocinio corre a cargo del Westar Institute, de Sonoma, California (fundado en 1985 por Robert Funk). Un grupo de especialistas se reúne regularmente para votar si verdaderamente dijo Jesús ciertas cosas que figuran en los Evangelios. Se emplean cuatro categorías: Jesús ciertamente dijo esto, Jesús probablemente dijo esto, Jesús probablemente no dijo esto, Jesús sin duda alguna no dijo esto. De estas reuniones debe derivarse una edición de los “cinco Evangelios” (incluido el *Evangelio de Tomás* copto, procedente de Nag Hammadi), en la que aparecerán impresos los dichos de Jesús en cuatro colores (rojo, rosa, gris y negro) para representar las cuatro categorías, abarcando desde lo ciertamente histórico hasta lo ciertamente no histórico. Aunque estos procedimientos casan bien con nuestras inclinaciones democráticas y dan un aire de meticulosidad científica, no creo que aporten nada nuevo a nuestro conocimiento. Durante más de un siglo, los eruditos han estado intercambiando opiniones y ponencias mientras debatían la historicidad de determinados dichos de Jesús, formaban varias escuelas de pensamiento y luego dejaban que esas escuelas formasen otras nuevas. Reunir un grupo de personas en un sitio para que den su opinión y luego imprimir en colores los pareceres mayoritarios, no genera en realidad un nuevo método ni nuevos datos. Para una exposición razonada de este método, con algunos resultados preliminares, cf. Robert W. Funk / Bernard Brandon Scott / James R. Butts, *The Parables of Jesus. Red Letter Edition* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988), especialmente pp. XIII-XIV.

⁹En cierto sentido, los casos de Pablo de Tarso o Ignacio de Antioquía se asemejan a los de César o Marco Aurelio en cuanto que Pablo e Ignacio nos han dejado

varias cartas escritas por ellos mismos en las que hay información autobiográfica. Obviamente, esa información contiene tendencias personales, pero esto no le impide ser una fuente especialmente privilegiada de conocimiento histórico. En cada uno de los casos podemos obtener una ayuda complementaria de información biográfica (diversa en su calidad) procedente de escritores posteriores (Lucas para Pablo, Eusebio para Ignacio), y de ahí la paradoja de que el Pablo y el Ignacio “reales” estén más al alcance del historiador moderno que Jesús o Simón Pedro.

¹⁰ En una comunicación escrita dirigida al autor (carta de fecha 15 oct. 1990).

¹¹ A veces se ha sugerido la necesidad de diferenciar las frases “el Jesús de la historia” y “el Jesús histórico”. Pero en un terreno donde ya se han introducido muchas distinciones esotéricas, prefiero utilizar indistintamente los dos términos.

¹² Esta definición no es ninguna invención arbitraria mía; es la comúnmente aceptada en la investigación actual sobre el Jesús de la historia. La misma definición o su equivalente se puede encontrar en especialistas que en otros aspectos tienen una visión muy diferente, p. ej., Schillebeeckx, *Jesus. An experiment in Christology*, 67; y James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (SBT 25; London: SCM, 1959) 26. Aunque Robinson (pp. 28-29) subraya –con toda razón– que la investigación histórica “objetiva” no puede captar el aspecto peculiarmente existencial, humano, de la historia (p. ej., la postura y el punto de vista desde los que actúa una persona, el concepto de la existencia que está “detrás” de lo que una persona hace), yo resalto más bien la frecuente ausencia incluso de datos objetivos cuando se trata de investigar sobre personajes de la historia antigua. Esta dificultad no es de principio, sino de hecho: datos que en un tiempo pudieron encontrarse disponibles ya no lo están hoy. Simón Pedro sabía muchísimo más acerca de las costumbres cotidianas, dichos y pensamientos de Jesús de lo que se ha conservado en documentos escritos. Y lo que no se ha conservado ha quedado –con toda probabilidad– irremediablemente perdido.

¹³ En el pasado era casi de rigor empezar todo libro sobre el Jesús histórico con una historia de la investigación moderna al respecto. De hecho se han dedicado libros enteros a ese análisis. Aparte del libro de Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, en que resumía toda la historia desde finales del siglo XVIII (Reimarus) hasta comienzos del XX (Wilhelm Wrede), véase un útil resumen de la misma (realizado desde un punto de vista conservador) en Charles C. Anderson, *Critical Quests of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969); o un compendio todavía más esquemático en John S. Kselman, “Modern New Testament Criticism”: *JBC* 2. 7-20. Una bibliografía de 111 páginas, a la que sirven de introducción 116 páginas de apuntes sobre los principales investigadores, se puede encontrar en Warren S. Kissinger, *The Lives of Jesus* (New York/London: Garland, 1985). Una bibliografía más general sobre cristología, en la que se incluyen secciones sobre el Jesús histórico, se puede ver en Leland Jennings White, *Jesus the Christ. A Bibliography* (Wilmington, DE: Glazier, 1988). El más reciente examen completo de esta literatura desde 1950 se puede encontrar en W. G. Kümmel, *Dreissig Jahre Jesusforschung (1950-1980)* (BBB 60; Bonn: Hanstein, 1985). Este gran especialista en la investigación sobre Jesús continúa su trabajo en recientes volúmenes de *Theologische Rundschau* (véase, p. ej., “Jesusforschung seit 1981. I. Forschungsgeschichte, Methodenfragen”: *TR* 53 [1988] 229-49). Suministra una útil bibliografía anotada Craig A. Evans, *Life of Jesus Research* (NTTS 13; Leiden/New York/Copenhague/Cologne: Brill, 1989). Pueden verse algunas críticas mordaces de las suposiciones gratuitas de muchos “investigadores” en el libro de Meyer, *The Aims of Jesus*, y en el de James P. Mackey, *Jesus the Man and the Myth* (New York/Ramsey: Paulist, 1979), esp. 10-51. Ulteriores consideraciones metodológicas y advertencias aparecen en Joachim Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HTKNT,

Supplementband 3; Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1990) 11-34; y Ben Witherington III, *The Christology of Jesus* (Minneapolis: Fortress, 1990) 1-31.

Es quizá sintomático de un enfoque nuevo, diferente, el hecho de que E. P. Sanders no empiece su obra *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1985) con una detenida historia de toda la investigación al respecto. En un “estado de la cuestión” (pp. 23-58), examina y critica las posiciones de los más importantes especialistas del siglo XX. Dado todo este material ya impreso, considero innecesario arrastrar al lector a otro recorrido por el camino de la búsqueda de Jesús. En el presente libro entraré en diálogo con la literatura reciente según vaya apareciendo cada asunto: no hay necesidad de repetir las muchas historias ya publicadas acerca de esta búsqueda. Quienes quieran leer las obras fundamentales de los más importantes investigadores, pueden hacerlo en Leander E. Keck (ed.), *Lives of Jesus Series* (Philadelphia: Fortress).

¹⁴ De aquí lo apropiado del título del libro de John Dominic Crossan *In fragments: The Aphorisms of Jesus* (San Francisco: Harper & Row, 1983).

¹⁵ Naturalmente, hay que tener en cuenta el hecho de que la famosa obra de Küng *Christ sein* (en la edición española, *Ser cristiano* [Madrid: Cristiandad, 1977]) fue escrita para un amplio público. Sin embargo, al describir al Jesús que podemos conocer a través de la investigación histórico-crítica, Küng hace intercambiables por las buenas “real” (*wirklich*), “verdadero”, “original” e “histórico” (tanto en el sentido de *historisch* como en el de *geschichtlich*). Esto no favorece una clara expresión del pensamiento. Un llamativo ejemplo de este intercambio de términos se puede ver en su *Christ sein* (München: Piper, ⁶1975) 148-53.

¹⁶ Se puede llevar este punto todavía más lejos: en algunas de las apariciones tras la resurrección se presenta a Jesús resucitado como viviendo y actuando “en la tierra”, p. ej., la aparición de Emaús (Lc 24,13-35; cf. Hch 1,1-5). En la aparición de Emaús, ¿es el Jesús resucitado al mismo tiempo “terreno”, dado que trata y conversa con otros en la tierra?

¹⁷ Curiosamente, Schillebeeckx emplea “terreno” como sinónimo de “real” después de censurar su uso como sinónimo de “histórico”; véase *Jesus*, 67-68 (cf. el original holandés, *Jesus, het verhaal van een levende* [Bloemendaal: Nelissen, ³1975] 54-55).

¹⁸ Al hacer esto, los exegetas alemanes continúan un juego de palabras culto utilizado por muchos teólogos germanos, a saber: se toman dos palabras, una de origen teutónico y otra de origen latino –ambas más o menos intercambiables en la conversación corriente–, y se crea una sutil distinción filosófica entre ellas.

‘Tanto más para los lectores de lengua española, idioma en el que ni siquiera existen dos palabras diferentes, como en inglés (*historical* y *historic*), con las que establecer esa distinción. Por ello, a partir de este capítulo, salvo alguna ocasión en que por algún motivo especial se necesite distinguir entre el Jesús *historisch* y el Jesús *geschichtlich* –y entonces aparecerá el término correspondiente así, en alemán–, ambos serán para nosotros el mismo. (N. del T.)

¹⁹ Una buena edición crítica de la fundamental obra de Kähler (publicada por primera vez en 1892), con anotaciones que recogen las reacciones de otros estudiosos, así como las réplicas y adiciones de Kähler, se puede encontrar en Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus*, E. Wolf (ed.) (Theologische Bücherei 2; München: Kaiser, ⁴1969). Una traducción, con unas palabras preliminares de Paul Tillich y una útil introducción del traductor, Carl E. Braaten, se puede encontrar en *The So-Called Historical Jesus and the Historical Biblical Christ* (Philadelphia: Fortress, 1964). Para ulteriores comentarios sobre la relación de Kähler con investigaciones más recientes, véase Carl E. Braaten, “Martin Kähler on

the Historic Biblical Christ”, en Carl E. Braaten / Roy A. Harrisville (eds.), *The Historical Jesus and de Kerygmatic Christ* (New York/Nashville: Abingdon, 1964) 79-105. En la p. 84 de *Der sogennante historische Jesus*, Kähler afirma la dinividad de Jesús, aunque en otro lugar deja claro que los teólogos no están sujetos a los términos y conceptos de los dogmas conciliares y de la teología sistemática posterior. Como Otto Michel observa, Kähler consideró que su posición sobre Jesús como “Dios verdadero y hombre verdadero” era “predogmática”; véase el trabajo de Michel “Der ‘historische Jesus’ un das theologische Gewissensproblem [sic, probablemente por Gewissensproblem]”: *EvT* 15 (1955) 349-63, esp. 352-53. Para diversas consideraciones sobre las categorías esenciales de Kähler *geschichtlich* y *übergeschichtlich*, véase Heinrich Leipold, *Offenbarung und Geschichte als Problem des Verstehens. Eine Untersuchung zur Theologie Martin Käblers* (Gütersloh: Mohn, 1962); y Johannes Wirsching, *Gott in der Geschichte. Studien zur theologiegeschichtlichen Stellung und systematischen Grundlegung der Theologie Martin Käblers* (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/26; München: Kaiser, 1963). En general, Leipold es más categórico sobre el empleo que hace Kähler de los términos que Wirsching. Para ulterior crítica del enfoque de Kähler, véase N. A. Dahl, “Der gekreuzigte Messias”, en Helmut Ristow / Karl Matthiae (eds.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1962) 149-69, esp. 150. Para una bibliografía completa de las obras de Kähler, véase Martin Kähler, *Geschichte der protestantischen Dogmatik im 19. Jahrhundert* (Theologische Bücherei 16; München: Kaiser, 1962) 290-307. Para varias presentaciones sistemáticas de la historicidad y humanidad de Jesús por los teólogos alemanes del siglo XIX, véase *Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik des historischen Jesusfrage* (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 18; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967) 259-302. Para las influencias históricas en el pensamiento de Kähler, véase, además de las monografías de Leipold y Wirsching, Arij de Willingen, *Martin Kähler* (Assen: van Gorcum, s.f.; tesis defendida en 1945); y Christoph Seiler, *Die theologische Entwicklung Martin Käblers bis 1869* (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 51; Gütersloh: Mohn, 1966).

²⁰ Se afirma a menudo que Kähler inventó la distinción *historisch/geschichtlich*. Pero, aunque sea por reacción negativa, algo debe a la distinción de Wilhelm Herrmann entre la base de la fe (todo lo relacionado con el Jesús terreno que es accesible al conocimiento natural) y el contenido de la fe (el Cristo exaltado); Braaten, *The So-Called Historical Jesus*, 14. Slenczka (*Geschichtlichkeit*, 281-95), advierte que la distinción de Herrmann no se debe equiparar a la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe (p. 275) En la p. 259, Slenczka señala lo sorprendente que es que las ideas generales de Albert Schweitzer y James M. Robinson respecto a la investigación sobre el Jesús de la historia ignoren la importancia del debate Herrmann-Kähler. Aparte la influencia de Herrmann es preciso reconocer que hablar de *historisch* y *geschichtlich* era muy propio del ambiente académico de la época, especialmente bajo el impacto del método histórico-crítico y el sistema de seminario desarrollado por el gran historiador alemán Leopold von Ranke (1795-1886). Otra influencia importante en las ideas de Kähler la ejerció probablemente la escuela de teología de Erlangen (no tan conocida fuera de Alemania como la de Tübinga), que puso énfasis en la *Heilsgeschichte* y la naturaleza del cristianismo como religión histórica.

²¹ Véase su *Theology of the New Testament*, 2 vols. (London: SCM, 1952), especialmente el capítulo 1, “The Message of Jesus”, pp. 3-32. Una famosa conferencia al respecto se convirtió en la monografía *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus* (Heidelberg: Winter/Universitätsverlag, 1962); una breve sinopsis de la monografía fue publicada como “Das Verhältnis des urchristlichen

Christuskerygmas zum historischen Jesus”, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 233-35. Una anterior manera de pensar de Bultmann sobre la enseñanza de Jesús (con fuertes trazos existencialistas) es *Jesus and the Word* (London/Glasgow: Fontana [Collins], 1958). En general, adviértase que a veces Bultmann usa “kerigmático” en lugar de *geschichtlich*, un eco de su teología “kerigmática”.

²² «La mayor dificultad en el intento de reconstruir un retrato de Jesús es el hecho de que no podemos saber cómo entendió Jesús su final, su muerte. ... No podemos decir si Jesús encontró sentido en ella, o cómo lo encontró. No debemos cerrarnos a la posibilidad de que se derrumbase moralmente» (“The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus”, 23-24).

²³ Como señala Braaten (“Martin Kähler on the Historic Biblical Christ”, 101), Kähler no habría estado de acuerdo con Bultmann en que el *kerigma* del NT necesita solamente el mero hecho de Jesús y su cruz. «Para Kähler el kerigma contiene una parte histórica mayor de lo que Bultmann considera necesario. El sentido del kerigma se anula si los acontecimientos salvíficos atestiguados –incluyendo encarnación, vida y enseñanzas, cruz y resurrección– no ocurrieron nunca. La fe no puede apropiarse del sentido de los acontecimientos si resulta que éstos no ocurrieron. [...] No hay necesidad de eliminar todo salvo la cruz de Jesús» (*ibid.*). Como dice R. Hermann en su artículo sobre Martin Kähler en la 3ª ed. de *RGK* (vol. 3, cols. 1082-84), «estaba lejos de la mente de Kähler toda tendencia a “desmitificar”» (col. 1082).

²⁴ Bultmann, *Jesus and the Word*, 14. Para ser justos con Bultmann, hay que señalar dos puntos. Primero, en el texto citado, Bultmann está reaccionando contra los excesos de psicologización en que incurren las decimonónicas “vidas liberales” de Jesús. Segundo, Robinson (*A New Quest*, 19-22) detecta un cambio de la posición de Bultmann en un artículo posterior (“Allgemeine Wahrheit und christliche Verkündigung”: *ZTK* 54 [1957] 244-54): Bultmann ve cierta continuidad entre Jesús y el *kerigma* cristiano en la cuestión de la ley y la gracia (pp. 251-54). Pero, en todo caso, el artículo no cambia de ningún modo su posición básica en cuanto a la distinción *historisch/geschichtlich*.

²⁵ El propio Bultmann rechaza la afirmación de que él destruye la continuidad entre el Jesús histórico y el *kerigma*. Sin embargo, esto no es para quedar muy convencido, dado que en un ensayo fundamental él especifica que sólo va a hablar de la continuidad entre el Jesús histórico y la primitiva proclamación cristiana, «y no entre el Jesús histórico y el Cristo. El Cristo del kerigma no es una figura histórica que pueda disfrutar de continuidad con el Jesús histórico» (“The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus”, 18). Al mismo tiempo, incluso el mayor oponente de Bultmann, Peter Althaus, admite que el primero nunca llegó al extremo de algunos teólogos que, profundamente influenciados por el idealismo alemán, distinguían entre la persona histórica de Jesús y el concepto o ideal de un Cristo simbólico: aquélla no se halla ligada a éste de un modo absoluto y resulta últimamente prescindible. Respecto a la crítica que hace Althaus de Martin Werner, Fritz Buri y otros teólogos de la misma línea, véase su *The So-Called Kerygma and the Historical Jesus* (Edinburgh/London: Oliver and Boyd, 1959) 13-18.

²⁶ Véase Paul Althaus, *Der gegenwärtige Stand der Frage nach dem historischen Jesus* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, Heft 6; München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1960) 3-19; id., *The So-Called Kerygma and the Historical Jesus*, esp. 38-42, donde critica lo que considera una injustificada constricción del sentido de *geschichtlich* en el campo bultmanniano.

²⁷ No hay razón para entrar en las precisas posiciones de los distintos postbultmannianos como Bornkamm y Conzelmann, dado que eso no alteraría mi punto básico, es decir, la amplia variación de sentido y de uso que se registra en la distinción *historisch/geschichtlich*. Para un ejemplo representativo de los postbultmannianos, cf. Günther Bornkamm, *Jesus of Nazareth* (New York: Harper & Row, 1960); trad. española: *Jesús de Nazaret* (Salamanca: Sígueme, 1977); Hans Conzelmann, “The Method of the Life-of-Jesus Research”, en *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, 54-68; id., *Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1973); Ernst Fuchs, *Studies of the Historical Jesus* (SBT 42; Naperville, IL: Allenson, 1964); Herbert Braun, “The Significance of Qumran for the Problem of the Historical Jesus”, en *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, 69-78; id., *Jesus of Nazareth. The Man and His Time* (Philadelphia: Fortress, 1979). Generalmente se considera a Ernst Käsemann como “padre” de la nueva búsqueda a que se entregan los postbultmannianos; sus dos ensayos más importantes sobre el asunto son: “The Problem of the Historical Jesus”, en *Essays on New Testament Themes* (SBT 41; London: SCM, 1964) 15-47; y “Blind Alleys in the ‘Jesus of History’ Controversy”, en *New Testament Questions of Today* (London: SCM, 1969) 23-65. Véase también su *Der Ruf der Freiheit* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1968). El estudio que generalmente se hace sobre la “nueva búsqueda” de los postbultmannianos lo representa el libro de James M. Robinson *A New Quest of the Historical Jesus*; cf. esp. la parte que trata sobre “the ambiguous term ‘historical Jesus’”, en pp. 26-32.

²⁸ Adviértase el revelador uso de *Gewähr* (garantía, seguridad, fianza) en p. 14 de *Der gegenwärtige Stand*.

²⁹ *Ibid.*, 19. Althaus se apresura a añadir, siguiendo a Kähler, que tal conocimiento histórico no puede ser la base de la fe.

³⁰ Althaus admite implícitamente su cambio y las razones de él, en *The So-Called Kerygma*, 25.

³¹ Sin embargo, John Reumann, el gran especialista en investigación acerca de Jesús, me ha sugerido en una comunicación oral que Schweitzer bien pudo conocer la distinción de Kähler, pero que habría suprimido el trabajo de Kähler sobre el tema, a fin de no obstaculizar la pauta y el desarrollo que Schweitzer quería ver en la investigación sobre la historia de Jesús.

³² Las traducciones de las citas acerca de Wobbermin son mías y se basan en el texto de Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (München/Hamburg: Siebenstern Taschenbuch, vols. 77/78, 79/80, 1966) 520-21.

³³ Dado el gran conocimiento que tenía Schweitzer de la literatura del siglo XIX acerca del Jesús histórico, es asombroso que ignorase la contribución de Kähler. Se podría pensar que, de no haber reciclado Bultmann la distinción de Kähler, el trabajo de éste habría quedado perdido para amplios sectores del mundo teológico.

³⁴ Joachim Jeremias, “Der gegenwärtige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus”, en *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, 12-25; trad. inglesa: *The Problem of the Historical Jesus* (FBBS 13; Philadelphia: Fortress, 1964). En cierto lugar, la traducción inglesa no capta un matiz cuando Jeremias implícitamente equipara *Historie* y *Geschichte*, en vez de establecer la distinción de Kähler/Bultmann: «Porque el kerigma –Dios estaba en Cristo y reconcilió consigo al mundo– se refiere a un suceso histórico (*historisches*). Dios se revelaba a sí mismo en un acontecimiento de la historia (*Geschichte*)» (“Der gegenwärtige Stand”, 19). (Esta manera de expresarse puede reflejar también el hecho de que un alemán corriente no emplearía

Historie tan a menudo, puesto que se trata de un academicismo, de una palabra tomada del latín.)

Característico de Jeremias es que no empleaba regularmente el adjetivo *geschichtlich* refiriéndose a Jesús cuando describía su propio programa teológico; más bien hablaba del Jesús de la historia y del testimonio de fe de la Iglesia primitiva. John Reumann me ha indicado que este uso refleja el pensamiento teológico de Jeremias: la revelación hay que buscarla en el Jesús histórico, no en la respuesta postpascual, posterior, de la Iglesia cristiana.

Para una idea completa de lo que Jeremias pensaba que se podía decir acerca del Jesús de la historia, véase su *New Testament Theology. Part One. The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971); trad. española: *Teología del Nuevo Testamento I* (Salamanca: Sígueme, 1974). Curiosamente, Küng ha mostrado una aversión similar hacia una clara distinción entre *historisch* y *geschichtlich*; véase su *Christ sein*, 148-53.

³⁵ Norman Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus* (London: SCM, 1967) 234-38.

³⁶ Para ulteriores comentarios sobre el enfoque de Perrin, cf. Amos N. Wilder, "Norman Perrin and the Relation of Historical Knowledge to Faith": *HTR* 82 (1989) 201-11, con la bibliografía citada allí.

³⁷ *Ibid.*, 238.

³⁸ Llama la atención que, mientras Perrin afirma que su posición es la de Bultmann, admite que éste era proclive a «describir casi todo el conocimiento por la fe en términos de conocimiento histórico» (*ibid.*, 240 n. 1). En efecto, ¿no significa esto aceptar que la distinción de Bultmann era básicamente la doble de Kähler, y no la triple que Perrin preconiza?

³⁹ Es notable lo rápidamente que salta Kähler del sentido general de *geschichtlich*, aplicable a toda persona que ha influido en la configuración de la posteridad, al sentido exclusivista en que aplica el término a Jesús como Señor, cuya influencia en la configuración de la posteridad consiste en la creación de la fe pascual en sus discípulos; véase Kähler, *The So-Called Historical Jesus*, 63-64. En cierto sentido, Kähler recurre a la analogía teológica: desde el uso de *geschichtlich* para toda figura influyente del pasado, importante para nosotros hoy, pasa a la incomparablemente influyente figura de Jesús, importante para el cristianismo como su único Señor. Lo esencial de la analogía es que, en el caso de Jesús, su influencia es la creación de una fe única, exclusivista. Sin duda es este "desliz" lo que, además de abrir la posibilidad de una triple distinción para Perrin, le crea dificultades.

⁴⁰ Es significativo que Willibald Beyschlag, Otto Ritschl y Ferdinand Kattenbusch encontrasen discutible el concepto de Kähler del Cristo histórico porque parecía poner a Jesús al mismo nivel que, p. ej., Francisco de Asís con respecto a los franciscanos. Kähler replicó que el incomparable impacto de Jesús se deriva de su revelación como el Resucitado; por eso el Jesús histórico no puede ser parangonado con Francisco de Asís o Ignacio de Loyola en cuanto fundadores de los franciscanos y de los jesuitas, respectivamente. Véanse los resúmenes de los debates en las notas de la edición alemana del ensayo de Kähler *Der sogenannte historische Jesus*, 38-39.

Fuentes: Los libros canónicos del Nuevo Testamento

La fuente principal de nuestro conocimiento acerca del Jesús histórico¹ es también el mayor problema: los cuatro Evangelios canónicos (Marcos, Mateo, Lucas y Juan), que los cristianos aceptan como parte del Nuevo Testamento. Los Evangelios no son principalmente obras de historia en el sentido moderno de la palabra. Su finalidad es, ante todo, proclamar y fortalecer la fe en Jesús como Hijo de Dios, Señor y Mesías. Su versión está imbuida desde principio a fin por la fe en que Jesús crucificado resucitó de entre los muertos y volverá glorioso para juzgar al mundo. Además, los Evangelios no intentan o dicen ofrecer nada semejante a un relato completo ni siquiera un resumen de la vida de Jesús. Marcos y Juan presentan a Jesús ya adulto, empezando su ministerio: un ministerio que, como mucho, dura unos pocos años. Tanto Mateo como Lucas anteponen a la narración del ministerio público dos capítulos de relatos sobre la infancia, cuya historicidad es muy debatida. Inmediatamente reconocemos la imposibilidad de escribir la biografía (en el sentido moderno) de un hombre que murió en la treintena de edad, cuando, en el mejor de los casos, conocemos acontecimientos escogidos de tres o cuatro años de su vida.

Y lo que es peor: no sabemos prácticamente nada acerca de la verdadera secuencia histórica de esos acontecimientos de los que nos ha quedado noticia. Los críticos de las formas en la década 1920-30 señalaron con razón que detrás de Marcos, nuestro Evangelio más antiguo, hay colecciones de tradiciones orales y escritas que tienen en común formas, temas y palabras clave que las unen entre sí². Esas tradiciones son todavía visibles en Marcos: p. ej., los relatos de controversias localizados al comienzo del ministerio en Galilea (2,1-3,6), que Marcos equilibra con otro grupo de relatos de polémica localizados en Jerusalén al final del ministerio (11,27-12,34); una parte central de relatos de milagros y dichos de Jesús, unidos por la palabra clave “pan” (6,6b-8,21), y un conjunto de parábolas (4,1-

34). No hay razón para que consideremos que estos grupos guardan el inviolable orden cronológico de los acontecimientos, sobre todo porque Mateo y Lucas no lo hacen. Mateo, por ejemplo, reordena libremente los relatos de milagros de Marcos para crear una pulcra colección de nueve relatos dividida en tres grupos separados entre sí por material “aislante” (Mt 8-9). El gran sermón de la montaña que presenta Mateo se encuentra, en parte, en el sermón del llano, más breve, de Lucas (ambos sermones están localizados en Galilea) y, en parte, en material diseminado por el largo relato que hace Lucas del viaje final de Jesús hasta Jerusalén (Lc 9,51-19,27).

Digamos en breve que cada autor sinóptico ha reordenado las cuentas (= las perícopas) en la cadena del rosario (= la estructura de su Evangelio) para acoplarlas a su propia visión teológica. Dado que también las colecciones de perícopas anteriores a los Evangelios ya estaban ordenadas de una manera artificial, no tenemos posibilidad de determinar cuál es el orden histórico de los acontecimientos, si es que realmente lo hay. Podemos estar completamente seguros de que el ministerio de Jesús empezó después de su bautismo por Juan en el Jordán y terminó con el fatídico viaje final a Jerusalén para la fiesta de la Pascua. No es posible saber la duración exacta de los acontecimientos del ministerio público ni su orden exacto. Sin una idea del “antes y después”, toda biografía en el sentido moderno –y en realidad todo bosquejo del desarrollo psicológico o religioso de Jesús– es imposible.

Para mayor confusión, en el cuarto Evangelio Juan va a su aire en gran medida, centrandó el ministerio de Jesús no en Galilea, como los sinópticos, sino más bien en Judea y Jerusalén. Aparte del “epílogo” del capítulo 21 (probablemente añadido por un redactor final)³, sólo un capítulo de Juan se centra exclusivamente en el ministerio en Galilea (capítulo 6). En el cuarto Evangelio, Jesús adulto viaja a Judea y Jerusalén al menos cuatro veces, lo cual contrasta con el único viaje que se registra en los sinópticos al final del ministerio público. Desde el período patrístico en adelante, los cristianos han tratado de ensamblar las cronologías sinóptica y joánica, a fin de crear una “armonía de los Evangelios”⁴, pero tal amalgama no deja de ser altamente especulativa e ignora la naturaleza de las fuentes⁵. Porque si cada Evangelio contiene no un orden cronológico históricamente exacto, sino un esquema teológico artificial, el ensamblaje de los cuatro Evangelios únicamente producirá un confuso montón de esquemas teológicos, no el orden cronológico que falta a cada uno de ellos.

Orden cronológico no es lo único que no ofrecen los Evangelios. Está la cuestión básica de si nos han preservado las palabras exactas de Jesús o sólo –en el mejor de los casos– la sustancia de lo que él dijo. Quizá el

erudito del siglo XX que confiaba más en nuestra habilidad para extraer de los Evangelios la misma voz de Jesús era Joachim Jeremias, que se dedicó a reconstruir el original arameo de varios dichos auténticos de Jesús⁶. Sin embargo, hay verdaderas razones para preguntarse si la tradición del Evangelio y los evangelistas se preocupaban tanto por las precisas palabras que Jesús dijo. Naturalmente, algunas variaciones en un mismo dicho o parábola se pueden explicar suponiendo que el peripatético maestro que era Jesús solía repetir de varias maneras sus enseñanzas. Pero, incluso en este caso, se impone la lógica conclusión de que ninguna forma de un dicho se puede considerar como *la* forma original.

La repetición de unas mismas enseñanzas por parte de Jesús en muchas ocasiones diferentes no puede explicar todas las variaciones en el texto del NT. Por ejemplo, tenemos cuatro relatos de lo que Jesús dijo sobre el pan y el vino en la última cena (Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,19-20; 1 Cor 11,23-26), y las cuatro versiones difieren entre sí. Obviamente, Jesús pudo decir estas palabras sólo una vez antes de que su vida acabase bruscamente; por tanto no podemos alegar supuestas repeticiones en varias formas. Tenemos aquí un dato revelador: las “palabras eucarísticas” eran claramente importantes para la Iglesia primitiva (¡prueba de ello, las cuatro formulaciones!). Pero su importancia para la Iglesia primitiva garantizaba una coincidencia en la sustancia, no en las palabras mismas. Y si esto es verdad para las “palabras de la institución” pronunciadas en la última cena, ¿tenemos alguna razón para pensar que otras palabras de Jesús fueron conservadas con mayor celo al pie de la letra? Décadas de adaptación litúrgica, expansión homilética y actividad creativa por parte de los profetas cristianos⁷ han dejado su marca sobre las palabras de Jesús en los cuatro Evangelios. Las diferentes versiones de tan importante material como el padrenuestro (Mt 6,9-13; Lc 11,2-4) y las bienaventuranzas (Mt 5,3-12; Lc 6,20b-23) sólo refuerzan la impresión de que, al buscar la enseñanza del Jesús histórico, debemos contentarnos a menudo con un contenido básico e hipotéticas reconstrucciones de “la forma más primitiva” a que podemos llegar, se remonte verdaderamente o no a Jesús.

Todas estas observaciones nos llevan al asunto de la datación de los Evangelios canónicos y de sus fuentes. Yo acepto la opinión generalizada en la actual investigación sobre el NT⁸: Marcos, utilizando varios conjuntos de tradiciones orales y posiblemente escritas, compuso su Evangelio alrededor del año 70. Mateo y Lucas, trabajando independientemente el uno del otro, compusieron unos Evangelios más extensos en el período 70-100 (lo más probable entre los años 80 y 90), mediante una combinación y adaptación de Marcos, de un repertorio de dichos de Jesús que los especialistas llaman arbitrariamente Q⁹, y de especiales tradiciones propias de Mateo y Lucas. Esto es lo que se conoce como la hipótesis de las dos

fuentes. Actualmente es la de uso más generalizado, si bien no tiene una aceptación universal. Por ejemplo, algunos críticos, como William Farmer y C. S. Mann, sostienen la hipótesis de Griesbach: Mateo fue el primero en escribir, luego lo hizo Lucas basándose en Mateo, y finalmente Marcos compuso un resumen o combinación de los textos de Mateo y Lucas¹⁰. Otros especialistas admiten la anterioridad de Marcos, pero dudan de la existencia del hipotético documento Q, que deber ser reconstruido a partir del material común a Mateo y Lucas, pero no presente en Marcos¹¹. Mi trabajo anterior sobre crítica textual de Mateo me ha convencido de que la hipótesis de las dos fuentes, aunque no carente de problemas, es la teoría más viable¹². Y como también se trata de la más empleada por la comunidad internacional de estudiosos del tema, será la hipótesis que usaremos aquí. El más importante resultado de esta posición es que Marcos y Q proporcionan dos fuentes diferentes para la comparación y la comprobación.

Si el Evangelio de Juan ofrece asimismo una fuente independiente de conocimiento acerca de Jesús, junto con Marcos y Q, es algo que todavía se debate acaloradamente. En la primera parte del siglo XX se solía aceptar como un hecho que Juan había conocido y usado los Evangelios sinópticos. A esta opinión se opuso P. Gardner-Smith en 1938¹³, afirmando que Juan representaba una tradición independiente. C. H. Dodd¹⁴ estudió detalladamente esta posición, que aceptaron comentaristas de tal calibre como Raymond Brown, Rudolf Schnackenburg y Ernst Haenchen¹⁵. Hoy día es probablemente la opinión de la mayoría, pero de ningún modo ha llegado a ser unánime¹⁶. Por ejemplo, el gran exegeta de Lovaina Franz Neiryck sostiene que Juan depende de Marcos, Mateo y Lucas¹⁷. Desde mi punto de vista, sin embargo, son los especialistas como Dodd y Brown los que llevan las de ganar en la discusión. La presentación joánica del ministerio de Jesús es demasiado diferente en su conjunto como para derivarse de los sinópticos; e incluso donde Juan sigue la línea de los sinópticos, la extraña mezcla y la errática aparición de coincidencias y discrepancias encuentra mejor explicación en una corriente de tradición similar a la de los sinópticos pero independiente de ella¹⁸. Brevemente, nuestro estudio de los cuatro Evangelios nos brinda tres fuentes mayores e independientes con las que trabajar: Marcos, Q y Juan.

Califico de “mayores” esas fuentes para establecer un contraste entre ellas y dos fuentes menores y problemáticas, a saber: M y L. Por M y L entiendo las tradiciones exclusivas de los Evangelios de Mateo (M) y Lucas (L)¹⁹. Para aislar estas tradiciones se quita del Evangelio en cuestión cuanto se considera que es de Marcos, de Q y de la actividad redaccional del evangelista. Precisamente porque las tradiciones M y L fueron formadas y/o transmitidas por las Iglesias locales que también contribuyeron a formar los

puntos de vista teológicos de los mismos Mateo y Lucas, resulta a veces extremadamente difícil distinguir la tradición M de la redacción de Mateo y la tradición L de la redacción de Lucas. Como no podía ser menos, el vocabulario, el estilo y el contenido teológico de esas tradiciones coinciden frecuentemente con los de Mateo y Lucas. Y eso lleva al crítico de las fuentes a una especie de perplejidad. Sólo cuando el vocabulario, el estilo y la visión teológica del material exclusivo de Mateo o Lucas divergen de los del evangelista podemos sentirnos completamente seguros de que se trata de material de la tradición M o L, y no de una creación redaccional²⁰. Pero ni siquiera entonces es posible pasar automáticamente de la tradición M o L a un auténtico dicho de Jesús. Como el material M o L carece, por definición, de todo paralelo, no es fácil llegar a decisiones en cuanto a historicidad, y hay que tomarlas examinando caso por caso. Dadas todas estas precauciones –así como el carácter fragmentario de las tradiciones M y L²¹–, creo que deben ser consideradas como fuentes menores.

La cuestión del valor histórico crea aún más problemas con el material del cuarto Evangelio, y algunos críticos simplemente se desentenden de Juan. Sin embargo, contrariamente a la tendencia de Bultmann y sus seguidores, el Evangelio de Juan, en mi opinión, no se puede rechazar en bloque y a priori como fuente para el Jesús histórico. Bien es cierto que la reelaboración de relatos efectuada con fines simbólicos y la reformulación de dichos a favor de programas teológicos alcanza su punto culminante en Juan. Pero tales tendencias no faltan totalmente en los sinópticos, y a veces (p. ej., en cuestiones tales como el carácter de la última cena y la fecha de la muerte de Jesús) Juan puede ser históricamente más correcto que los sinópticos²². Hay que juzgar cada caso según sus propios méritos; la “tiranía del Jesús sinóptico”²³ debería ir al desván de los postbultmannianos.

Aparte de los cuatro Evangelios, el NT ofrece muy poco acerca de Jesús. Por simple abundancia, la más prometedoras fuente de información es Pablo, el único autor de material neotestamentario que procede, sin duda alguna, de la primera generación cristiana²⁴. Como el centro de la teología de Pablo es la muerte y resurrección de Jesús, la vida y dichos del Jesús terreno no tienen un papel destacado en sus epístolas. Más aún, éstas no pretenden, generalmente, ofrecer un conocimiento inicial sobre Jesús, que ya se suponía y que se recordaba únicamente cuando era necesario. Usualmente, Pablo recurre a las palabras de Jesús y a los acontecimientos de su vida sólo en los pocos casos en que problemas apremiantes (sobre todo en la Iglesia de Corinto) le fuerzan a repetir la doctrina básica que él ya había impartido al predicar por primera vez el Evangelio a una asamblea determinada. Por ejemplo, el problema del divorcio entre los corintios lleva a Pablo –cosa realmente insólita en él– a apelar a la enseñanza de Jesús que prohíbe el divorcio (1 Cor 7,10-11); sin embargo, inclu-

so en este caso, aparece parafraseada, no al pie de la letra (cf., p. ej., Mc 10,11-12; Mt 5,32; Lc 16,18). La defensa que hace Pablo de su independencia para mantenerse a sí mismo económicamente le hace aludir a lo que dice Jesús sobre el mantenimiento de los misioneros (1 Cor 9,14; cf. Mt 10,10; Lc 10,7). La falta de caridad cristiana mostrada en las eucaristías corintias lleva a Pablo a recordar las acciones y palabras de Jesús en la última cena (1 Cor 11,23-26). Ciertas dificultades en cuanto a la doctrina de que los cristianos resucitarán el último día dan pie a la recitación de un antiguo credo cristiano que incluye el hecho fundamental de la muerte y sepultura de Jesús (1 Cor 15,3).

Sin embargo, en la mayor parte de estos casos no debemos decir que Pablo “cita” las palabras de Jesús. Son más alusiones que citas, puesto que, salvo en el caso de las palabras eucarísticas de Jesús, Pablo se refiere a la esencia de la enseñanza de Jesús, siempre con la vista puesta en lo que el propio Pablo se propone al dirigirse a los corintios. Ahora bien, el hecho de que Pablo pueda: 1) aludir de paso a los dichos de Jesús, 2) esperar que los corintios los reconozcan y acepten como normativos, y 3) recurrir a veces a determinadas enseñanzas acerca de Jesús que Pablo recibió después de su conversión y transmitió luego a los corintios (1 Cor 11,23; 15,3), aboga por la existencia de cierto fondo de enseñanzas procedentes de Jesús y sobre Jesús que circulaban entre las Iglesias paulinas de la primera generación. Ciertamente es significativo que, siempre que Pablo apela en 1 Corintios a enseñanzas de Jesús o sobre Jesús, encontremos un material paralelo en los sinópticos. Es llamativo asimismo que Pablo distinga cuidadosamente (1 Cor 7,10-13) entre lo que dijo Jesús sobre el divorcio y la aplicación de ese dicho por parte del propio Pablo a una nueva situación (matrimonios entre cristianos y paganos). Pese a todas sus pretensiones de autoridad apostólica, Pablo no se siente libre para crear enseñanzas y ponerlas en labios de Jesús. Y podemos preguntar: ¿quién lo hizo en la primera generación?

Aunque estos pocos casos claros de 1 Corintios nos proporcionan una fuente independiente de verificación para los sinópticos (especialmente en los dichos sobre el divorcio y sobre la eucaristía), hay que reconocer que casi agotan la utilidad de las epístolas paulinas para la búsqueda del Jesús histórico. Se pueden encontrar unos cuantos datos más, diseminados por las epístolas (p. ej., Jesús descendía de David [Rom 1,3]; su misión iba dirigida a Israel, no a los gentiles [Rom 15,8]). Pero, de nuevo, en el mejor de los casos, confirman simplemente lo que ya nos dicen los Evangelios. Como mucho, estos textos paulinos nos informan de que tales datos sobre Jesús se enseñaban durante la primera generación cristiana incluso en remotas Iglesias no fundadas por Pablo (¡Roma!).

Algunos críticos apuntan hacia otra posible fuente paulina de información: los largos fragmentos de parénesis (exhortación moral) de Pablo que encuentran paralelos en la enseñanza de Jesús. Pero esto se puede explicar de varias maneras. ¿Utilizaba Pablo conscientemente una enseñanza que tanto él como sus conversos sabían procedente de Jesús, sin molestarse Pablo en advertir el origen de la conocida fuente de sus exhortaciones? ¿O usaba Pablo un material que de hecho venía de Jesús, sin conocer su origen? ¿O empleaban Jesús y Pablo en sus exhortaciones unas tradiciones éticas y sapienciales similares de origen judío? ¿O desarrollaron Pablo y otros cristianos de la primera generación una parénesis que luego pasó a la tradición sinóptica y fue atribuida a Jesús? Caben todas estas posibilidades, y todas ellas pueden tener cierto grado de verdad. A veces, la fuerte semejanza tanto en forma como en contenido, así como el contraste con el ambiente religioso general del siglo I, puede hacer plausible la dependencia de Pablo con respecto a Jesús. Tal puede ser el caso de la exhortación a amar a los propios enemigos o perseguidores, como figura en Mt 5,38-48 y Lc 6,27-36, por un lado, y en Rom 12,14.17.20; 1 Tes 5,15 y 1 Cor 4,12 (cf. 1 Pe 3,9), por otro²⁵.

Pero, fuera de estos casos especiales, queda la inseguridad de cuánto sabía Pablo al respecto. De cualquier modo, nuestro conocimiento del Jesús histórico no aumentaría aunque se demostrase que estos pasajes parénticos procedían de Jesús. Al fin y al cabo, la verdadera razón por la que se presentan como dignos de ser tenidos en cuenta es que son comparables a un material presente en los sinópticos. A lo sumo, por tanto, pueden servir de medios para comprobar la tradición sinóptica, no como fuentes de nueva información.

Más allá de Pablo, el resto del NT proporciona una cosecha todavía más mezquina. La epístola de Santiago, como las paulinas y otras epístolas neotestamentarias, puede contener algunos dichos de Jesús reelaborados. La candidatura más clara es la prohibición de juramentos en Sant 5,12 (cf. Mt 5,34-37). La primera epístola de Pedro es otra posible fuente, aunque el interrogante sobre si el autor conocía otros documentos que ahora se hallan en el NT complica las cosas²⁶. La carta a los Hebreos dice —dificultando aparentemente su tesis de que Jesús es *el* sumo sacerdote de la nueva alianza— que era de la tribu de Judá, no de la de Leví (Heb 7,14). También conoce una tradición similar a la atormentada oración de Jesús en Getsemaní (Heb 5,7-8; cf. Mc 14,32-42 parr.; también Jn 12,27-36a). El Apocalipsis de Juan presenta un lenguaje y metáforas que también se encuentran en el discurso escatológico de Jesús. Por ejemplo, la atrevida imagen del ladrón aplicada a la venida de Jesús al final de los tiempos aparece tanto en Q (Mt 24,43; Lc 12,39) como en Ap 3,3; 16,15 (cf. la versión suavizada en 1 Tes 5,2,4; 2 Pe 3,10, donde el “día del Señor” llega

como un ladrón)²⁷. En los cuatro textos es Jesús quien habla directamente: en los Evangelios, el Jesús terreno; en el Apocalipsis, el Jesús resucitado y glorificado. Y aquí, naturalmente, está el problema: ¿se puso un dicho del Jesús histórico en boca del Cristo resucitado, contemplado en visión por el vidente del Apocalipsis? ¿O fueron los profetas cristianos quienes, habiendo oído esas palabras en sus visiones del Señor resucitado, las pusieron en boca del Jesús terreno? En el cuadro de conjunto, una decisión al respecto tiene poca importancia para el asunto que nos ocupa, puesto que, una vez más, el material no añade nada sustancial al conjunto de datos procedentes de los cuatro Evangelios. Dentro del NT, en realidad se nos remite siempre a los Evangelios. Por eso, en los capítulos siguientes debemos averiguar si fuera del NT podemos encontrar alguna fuente de información independiente acerca del Jesús histórico.

Notas al capítulo 2

¹ De ahora en adelante, salvo en los casos señalados de manera explícita, el nombre “Jesús” se refiere al “Jesús histórico”, como queda definido en el capítulo 1. Esto evitará una inútil repetición de frases especificativas.

² Debemos esta idea en particular a los tres “grandes” de la crítica formal (conocida también como historia de las formas): Rudolf Bultmann, Martin Dibelius y Karl Ludwig Schmidt. Las palabras clave de Bultmann y Dibelius serán citadas de acuerdo con los originales alemanes, dado que las traducciones inglesas de ambas obras no son fiables: Rudolf Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Gerd Theissen / Philipp Vielhauer (eds.) (FRLANT 29; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ⁸1971); trad. ingl.: *History of the Synoptic Tradition* (New York/Evanston: Harper & Row, ²1968); Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Günther Bornkamm (ed.) (Tübingen: Mohr [Siebeck], ⁶1971; 1.^a ed. 1919); trad. ingl.: *From Tradition to Gospel* (New York: Charles Scribner’s Sons, s.f.). Es lamentable que la obra del tercer gigante no haya sido traducida al inglés, dado que, más que ningún otro, dejó establecido que la estructura narrativa de Marcos (y, con mayor motivo, la de los otros evangelistas) no se debe tomar como histórica: Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969; 1.^a ed. 1919). Como queda patente por lo que digo en el texto, no estoy de acuerdo con esos críticos marcanos que piensan que Marcos creó la mayor parte de su material utilizando, a lo sumo, fragmentos de tradición existentes antes de que él redactase. Evidentemente, incluso semejante visión permite grados de creatividad. Véanse, p. ej., las distintas opiniones de los autores en Werner H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark* (Philadelphia: Fortress, 1976); cf. Werner H. Kelber, *The Oral and the Written Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1983); también Burton L. Mack, *A Myth of Innocence. Mark and Christian Origins* (Philadelphia: Fortress, 1988).

³ Los argumentos esenciales para ver una mano diferente en el capítulo 21 se pueden encontrar en Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (xiii-xxi)* (AB 29A; Garden City, NY: Doubleday, 1970) 1077-82; trad. española: *El evangelio según Juan*. 2 vols. (Madrid: Cristiandad, 1979). Yo no creo que realmente hayan quedado superados por Paul S. Minear, “The Original Functions of John 21”: *JBL* 102 (1983) 35-98.

⁴En cuanto al gran ejemplo en el período patrístico, cf. Agustín de Hipona, *De consensu Evangelistarum libri IV*, que se puede hallar en PL 34, 1041-1230; y F. Weihrich (ed.), CSEL 43 (1904). Un tratamiento erudito del planteamiento patrístico del problema es posible encontrarlo en Helmut Merkel, *Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin* (WUNT 13; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1971).

⁵Un intento documentado, aunque muy imaginativo, de mezclar Juan y los sinópticos en lo relacionado con las múltiples travesías de Jesús por el mar de Galilea, en Heinz Kruse, "Jesu Seefahrten und die Stellung von Joh. 6": *NTS* 30 (1984) 508-30. El gran ejemplo de esta especie de armonización de los cuatro Evangelios, en la que Juan proporciona la estructura, es la obra póstuma de J. A. T. Robinson, *The Priority of John*, J. F. Coakley (ed.) (Oak Park, IL: Meyer-Stone, 1985). Ambas obras demuestran cómo el proyecto cobra a veces la apariencia de la redacción de una novela.

⁶Un típico ejemplo de su trabajo es "Kennzeichen der ipsisissima vox Jesu", en *Abba* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966 [artículo original, 1954]) 145-52. El gran resumen final de su trabajo es su *New Testament Theology. Part One. The Proclamation of Jesus* (London: SCM, 1971).

⁷La exacta función y el alcance de la actividad creativa de los primitivos profetas cristianos son muy debatidos entre los especialistas del NT. Una gama de opiniones se puede encontrar, p. ej., en D. Hill, "On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets": *NTS* 20 (1973-74); id., *New Testament Prophecy* (Atlanta: John Knox, 1979) 160-85; James D. G. Dunn, "Prophetic 'I' Sayings and the Jesus Tradition": *NTS* 24 (1977-78) 175-98; M. E. Boring, "Christian Prophecy and the Sayings of Jesus: The State of the Question": *NTS* 29 (1983) 104-12; id., *Sayings of the Risen Jesus* (SNTSMS 46; Cambridge: University, 1982); D. Aune, *Prophecy in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983) 233-45. Boring cree que los profetas cristianos influyeron de diversos modos en la tradición sinóptica de las palabras de Jesús, además de acuñar nuevos dichos de Jesús resucitado; frecuentemente se puede detectar esa influencia con un razonable grado de probabilidad. Hill y Aune son más escépticos respecto a la idea de que los profetas cristianos crearon oráculos del Señor resucitado que luego fueron asimilados a dichos del Jesús terreno.

⁸El más concienzudo reto a la datación de los Evangelios comúnmente aceptada es el de J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1976). Robinson desea situar *todos* los escritos del NT antes del año 70 d. C. Aunque ni siquiera intenta presentar un argumento serio para el imposible caso de 2 Pedro, sí que se esfuerza en montar tal defensa para Mateo, Lucas y Juan. El resultado es una brillante hazaña, que sin embargo no convence. Gran parte de los especialistas del NT han rechazado la tesis; para una crítica contundente, cf. Robert M. Grant: *JBL* 97 (1978) 294-96.

⁹Se ha dicho recientemente que la letra Q no se escogió en un principio para representar la palabra alemana *Quelle* ("fuente"); véase Frans Neirynck, "The Symbol Q (= Quelle)": *ETL* 54 (1978) 119-25; L. Silberman, "Whence *Siglum* Q? A Conjecture": *JBL* 98 (1979) 287-88; para una visión diferente, cf. H. K. McArthur, "The Origin of the 'Q' Symbol": *ExpTim* 88 (1976-77) 119-20. Para un análisis de la erudición sobre Q, véase Frans Neirynck, "Recent Developments in the Study of Q", en J. Delobel, (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus—The Sayings of Jesus* (BETL 59; Joseph Coppens Memorial; Louvain: Peeters/Université de Louvain, 1982) 29-75; una amplia bibliografía sobre Q, preparada por Frans Neirynck y Frans van Segbroeck, se puede encontrar en el mismo volumen en pp. 561-86; Dieter Lührmann, "The Gos-

pel of Mark and the Sayings Collection Q": *JBL* 108 (1989) 51-71. Para varias presentaciones y discusiones sobre Q en cuanto a contenido, orden, teología, historia de la tradición y comunidad, véase Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1969); Siegfried Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten* (Zürich: Theologischer Verlag, 1972); Paul Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTAbh 8; Münster: Aschendorff, 1975); Richard A. Edwards, *A Theology of Q. Eschatology, Prophecy, and Wisdom* (Philadelphia: Fortress, 1976); Athanasius Polag, *Die Christologie der Logienquelle* (WMANT 45; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1977); Petros Vassiliadis, "The Nature and Extent of the Q Document": *NovT* 20 (1978) 49-73; Rudolf Laufen, *Die Doppelüberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54; Königstein: Hanstein, 1980); John S. Kloppenborg, "Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source": *CBQ* 46 (1984) 34-62; Ivan Havener, *Q. The Sayings of Jesus* (Good News Studies 19; Wilmington, DE: Glazier, 1987); John S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Philadelphia: Fortress, 1987); id., *Q Parallels* (Sonoma, CA: Polebridge, 1988); Migaku Sato, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q* (WUNT 2/29; Tübingen: Mohr [Siebeck], 1988). Véase también el informe de James M. Robinson, "The International Q Project. Work Session 17 November 1989": *JBL* 109 (1990) 499-501.

¹⁰ William Farmer, *The Synoptic Problem* (New York: Macmillan, 1964); C. S. Mann, *Mark* (AB 27; Garden City, NY: Doubleday, 1986). Paradójicamente, Mann acaba refutando la hipótesis de Griesbach al verse forzado a suponer que, en muchas perícopas tenidas por combinaciones entre los textos de Mateo y Lucas, Marcos también usó tradiciones orales primitivas procedentes de Pedro o de otros testigos de la primera generación. Esto es simplemente reintroducir la prioridad marcana por la puerta trasera. Hans-Herbert Stoldt (*Geschichte und Kritik der Markushypothese* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977]) igualmente trata de hacer una crítica de la hipótesis de las dos fuentes (implícitamente en favor de la hipótesis de Griesbach), pero las exageradas generalizaciones del libro, más su falta de análisis y argumentación detallados le impiden demostrar nada. La invención de teorías sobre los sinópticos no tiene fin. Otra hipótesis muy conocida es la de P. Benoit y M.-E. Boismard, *Synopse des quatre évangiles en français*, 2 vols. (Paris: Cerf, 1966, 1972); la misma complejidad de esta hipótesis va contra ella. John M. Rist, por otro lado, ha tratado de demostrar que no hay dependencia literaria directa de un sinóptico con respecto a otro; véase su *On the Independence of Matthew and Mark* (SNTSMS 32; New York: Cambridge University, 1978). Pero la abrumadora cantidad de coincidencias verbales entre los sinópticos hace insostenible esta tesis, incluso desde un punto de vista puramente estadístico. Sobre estadística y teoría sinóptica, cf. Robert Morgenthaler, *Statistische Synopse* (Zürich/Stuttgart: Gotthelf, 1971).

¹¹ Para un intento de prescindir de Q en los estudios mateanos, véase M. D. Goulder, *Midrash and Lection in Matthew* (London: SPCK, 1974); para una defensa de la anterioridad de Marcos y de Q en estudios lucanos, cf. Joseph A. Fitzmyer, "The Priority of Mark and the 'Q' Source in Luke", en *To Advance the Gospel* (New York: Crossroad, 1981) 3-40. Para un minucioso estudio de la teoría de las dos fuentes desde el punto de vista del Evangelio de Lucas, cf. Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX)* (AB 28; Garden City, NY: Doubleday, 1981) 63-106; trad. española: *El evangelio según Lucas*, 3 vols. (Madrid: Cristiandad, 1986ss). Un útil conjunto de ensayos tanto en favor como en contra de la teoría de las dos fuentes se puede encontrar en Arthur J. Bellinzoni, Jr. (ed.), *The Two-Source Hypothesis. A Critical Appraisal* (Macon, GA: Mercer University, 1985).

¹² Llegué a abrazar la hipótesis de las dos fuentes sobre todo al escribir un comentario sobre Mateo (*Matthew* [NT Message 3; ed. rev.; Wilmington, DE: Glazier, 1981]). Es significativo que, cuando Robert H. Gundry se puso a escribir su extenso comentario sobre Mateo (*Matthew* [Grand Rapids: Eerdmans, 1982]) estaba predispuesto contra la hipótesis de las dos fuentes; y fue precisamente su meticuloso trabajo con los textos griegos de Mateo y Marcos lo que le hizo aceptarla (aunque con sus propias modificaciones: Q está más expandida, y Lucas usó a Marcos como fuente secundaria). Quizá el más firme defensor de la teoría de las dos fuentes en la última parte del siglo XX es Frans Neirynck; sus ensayos reunidos, que forman una especie de *Suma apologetica* de la teoría de las dos fuentes, se pueden encontrar en Frans van Segbroeck, (ed.), *Evangelica. Gospel Studies—Études d'évangile* (Louvain: Peeters/Université de Louvain, 1982). Para más bibliografía sobre el problema sinóptico, véase Thomas R. W. Longstaff / Page A. Thomas, *The Synoptic Problem. A Bibliography, 1761-1988* (Macon, GA: Mercer University, 1989).

¹³ P. Gardener-Smith, *Saint John and the Synoptic Gospels* (Cambridge: University, 1938).

¹⁴ C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge: University, 1963); trad. española: *La tradición histórica en el cuarto Evangelio* (Madrid: Cristianidad, 1978).

¹⁵ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (i-xii)* (AB 29; Garden City, NY: Doubleday, 1966) XLIV-XLVII; trad. española: *El evangelio según Juan* (Madrid: Cristianidad, 1979); Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 3 vols. (London: Burns & Oates, 1968) 1, 26-43; Ernst Haenchen, *John 1. A Commentary on the Gospel of John, Chapters 1-6* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1984) 74-78.

¹⁶ Uno de los pocos comentaristas críticos recientes del Evangelio de Juan que han defendido la dependencia de éste con respecto a Marcos es C. K. Barrett, *The Gospel According to St. John* (Philadelphia: Westminster, 1978). Es sintomático, sin embargo, que en la 2.^a ed. de su comentario Barrett caiga en una petición de principio al decir que Juan depende de Marcos o de tradiciones similares a las de Marcos: esa distinción constituye justamente el punto en discusión. Los seguidores del difunto Norman Perrin tienden a defender la dependencia de Juan respecto a Marcos; véanse, p. ej., los varios ensayos en Kelber (ed.), *The Passion in Mark*. Pero la posición de los autores parece proceder del deseo *a priori* de ver a Marcos como el único creador de un extenso relato de la Pasión; un relato independiente aunque similar al de la Pasión escrito por Juan destruiría su ingeniosa tesis (como efectivamente lo hace, en mi opinión). Contra la dependencia de Juan respecto a Marcos en el relato de la Pasión está Robert T. Fortna, "Jesus and Peter at the High Priests' House: A Test for the Question of the Relation Between Mark's and John's Gospels": *NTS* 24 (1977-78) 371-83; véase igualmente su *The Fourth Gospel and Its Predecessor* (Philadelphia: Fortress, 1988). También en favor de la independencia de Juan respecto a Marcos se encuentra Barnabas Lindars, "John and the Synoptic Gospels: A Test Case": *NTS* 27 (1981) 287-94. Asimismo apoya la esencial independencia de Juan, aunque subrayando la complejidad del problema, D. Moody Smith, "John and the Synoptics: Some Dimensions of the Problem": *NTS* 26 (1980) 425-44.

¹⁷ Entre sus voluminosos escritos, véase en particular "John and the Synoptics", en M. de Jonge (ed.), *L'évangile de Jean: sources, rédaction, théologie* (BETL 44; Louvain: Université, 1977) 73-106; "John and the Synoptics: the Empty Tomb Stories": *NTS* 30 (1984) 161-87; y *Jean et les Synoptiques* (Louvain: Université, 1979). Entre otros especialistas que se inclinan por la dependencia de Juan figuran W. Klaiber, "Die Aufgabe einer theologischen Interpretation des 4 Evangeliums": *ZTK* 82 (1985)

300-24; y K. Kleinknecht, "Johannes 13": *ZTK* 82 (1985) 361-88. El enfoque de Neiryck sobre el relato de la tumba vacía es criticado correctamente (en mi opinión) por J. Becker, "Das Johannesevangelium im Streit der Methoden (1980-84)": *TRu* 51 (1986) 1-78, esp. pp. 22-23.: hay que imaginar a Juan sentado ante su escritorio con los tres sinópticos extendidos delante de sí, tomando una línea de un Evangelio, otra del segundo, etc. Una crítica similar de la opinión de que Juan conocía todos los sinópticos se encuentra en Haenchen, *John* 1, 75.

¹⁸ Un excelente ejemplo de este fenómeno es la relación entre el relato joánico de la multiplicación de los panes y las narraciones paralelas de los sinópticos; véase el cuadro comparativo realizado por Brown, *John (i-xii)*, 240-43. En esta comparación llama la atención especialmente el hecho de que Marcos mencione *tres* veces el lugar del milagro llamándolo desierto ἔρημος (6,31.32.35), mientras que Juan no tiene esa especificación en los versos paralelos; sin embargo es Juan quien resalta el aspecto de "maná en el desierto" en el discurso que sigue (Jn 6,31.49). ¿Deberíamos suponer que Juan eliminó de Marcos justamente el punto que habría servido perfectamente para la teología que exponía Juan? ¡Extraña manera de corregir!

¹⁹ Respecto a la tradición M, véase W. D. Davies / Dale C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC; Edinburgh: Clark, 1988) 121-27. Sobre un intento de describir el carácter común de Mateo presentando como prueba el material de sus dichos especiales, cf. Stephenson H. Brooks, *Matthew's Community. The Evidence of His Special Sayings Material* (JSNTSup 16; Sheffield: JSOT, 1987). Para el material especial de Lucas, véase J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke* (AB 28, 28A; Garden City, NY: Doubleday, 1981, 1985) I, 82-91; trad. española en 4 vols.: *El evangelio según Lucas* (Madrid: Cristiandad, 1986-87) (el cuarto volumen no ha aparecido).

²⁰ Para un ejemplo de este delicado procedimiento, cf. John P. Meier, "Two Disputed Questions in Matt 28,16-20": *JBL* 96 (1977) 407-24.

²¹ La cuestión de si hubo un Evangelio lucano primitivo (proto-Lucas) antes de la incorporación del material marcano es un problema especial. Algunos aspectos de él se tratarán en el capítulo 11, en la cronología.

²² No es casualidad que estos dos ejemplos pertenezcan a la parte narrativa del cuarto Evangelio y no a la tradición de los dichos. En la búsqueda del Jesús histórico, aquélla es más útil que ésta, que ha sufrido una reformulación masiva desde la perspectiva joánica.

²³ Hasta aquí, se acepta el grito de guerra de Charles W. Hedrick; véase su "The Tyranny of the Synoptic Jesus", en *The Historical Jesus and the Rejected Gospels* (Se-meia 44; Atlanta: Scholars, 1988) 1-8. Sin embargo, no comparto su opinión de que el material de Nag Hammadi incrementa notablemente nuestro fondo de datos sobre el Jesús histórico.

²⁴ Para una introducción al problema en su conjunto, un examen de los textos y posiciones principales y una juiciosa valoración de las pruebas, cf. Frans Neiryck, "Paul and the Sayings of Jesus", en A. Vanhoye (ed.), *L'Apôtre Paul*, (BETL 73; Louvain: Université/Peeters, 1986) 265-321; Neiryck cree que, fuera de 1 Cor 7,10-11 y 9,14, «no hay indicio seguro de un uso consciente de dichos de Jesús. Posibles alusiones a los dichos del Evangelio se pueden notar por una similaridad de forma y contexto, pero es difícilmente probable el uso directo de un dicho de los Evangelios en la forma en que se ha conservado en los sinópticos» (p. 320). Para un análisis similar, aunque detallado, de los datos, véase N. Walter, "Paulus und die urchristliche Tradition": *NTS* 31 (1985) 498-522; cf. Helmut Koester, *Ancient Christian Gospels. Their*

History and Development (London: SCM; Philadelphia: Trinity, 1990) 52-62 (con algunas ideas discutibles acerca de los problemas de Corinto). Más seguro que Walter respecto al conocimiento por parte de Pablo de las colecciones de dichos sinópticos es Dale C. Allison, Jr., "The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels": *NTS* 28 (1982) 1-32. Para detallados estudios que se centran en determinados aspectos susceptibles de prueba, véase David Wenham, "Paul's Use of the Jesus Tradition: Three Samples", y Peter Richardson / Peter Gooch, "Logia of Jesus in 1 Corinthians", ambos en David Wenham (ed.), *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1984) V, 7-37 y 39-62, respectivamente.

Sobre un análisis anterior centrado en los dos casos claros que Neiryck menciona, cf. David L. Dungan, *The Sayings of Jesus in the Church of Paul* (Philadelphia: Fortress, 1971). En conjunto, Dungan mantiene una opinión más firme que Neiryck sobre la conexión entre la enseñanza de Jesús y la doctrina y exhortaciones de Pablo. Posturas igualmente firmes mantienen, p. ej., W. D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism* (New York/Evanston: Harper & Row, 1948; ed. rev. 1955; Harper Torchbook, 1967) 136-46, con una extensa lista de posibles textos de Pablo que pueden proceder de Jesús; David M. Stanley, "Pauline Allusions to the Sayings of Jesus": *CBQ* 23 (1961) 26-39; F. F. Bruce, "Paul and the Historical Jesus", en *Paul: Apostle of the Hearth Set Free* (Grand Rapids: Eerdmans, 1977) 95-112. Categórico en rechazar cualquier relación directa es Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, 330; y similarmente en su *Theology of the New Testament*, 2. vols. (London: SCM, 1952) I, 35.

²⁵ Para este caso especial, véase John Piper, "Love Your Enemies". *Jesus' Love Command in the Synoptic Gospels and the Early Christian Paraenesis* (SNTSMS 38; Cambridge: University, 1979). Al contrario de Piper, Jürgen Sauer ("Traditionsgeschichtliche Erwägungen zu der synoptischen und paulinischen Aussagen über Feindesliebe und Wiedervergeltungsverzicht": *ZNW* 76 [1985] 1-28) no cree que el mandato de amar a los propios enemigos y renunciar a la venganza proceda de Jesús; antes bien, Pablo representa la etapa literaria cristiana más antigua de la tradición, que entró en el cristianismo a partir de la sabiduría veterotestamentaria, de la filosofía popular helenística y del judaísmo helenístico. Los transmisores de la tradición Q atribuyeron la enseñanza a Jesús para dar autoridad a la misma. Se piense lo que se piense de la tesis, el artículo de Sauer es una mina de información bibliográfica.

²⁶ Respecto a Santiago, véase Koester, *Ancient Christian Gospels*, 71-75; de los ocho casos que Koester examina, Sant 5,12 (la prohibición de juramentos) parece el mejor candidato. Como señala Koester, no podemos estar seguros de si Santiago conocía alguno de esos dichos como dichos de Jesús, pero «es muy posible» que así fuera (p. 75). Peter H. Davids ("James and Jesus", en David Wenham [ed.], *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* [Sheffield: JSOT, 1984] 63-84) se inclina a pensar que la carta de Santiago presupone la tradición de Jesús como regla de vida para la comunidad; cf. también su "The Epistle of James in Modern Discussion", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/25.5, 3621-45.

La vinculación a la tradición de Jesús en el caso de 1 Pedro es sostenida también por Gerhard Maier, "Jesustradition im 1. Petrusbrief", en David Wenham (ed.), *Gospel Perspectives. The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Sheffield: JSOT, 1984) 85-128. Maier subraya que sus conclusiones se deben considerar especulativas. En efecto, su pretensión de que el apóstol Pedro fue probablemente el autor de 1 Pe, así como su asignación de fechas muy tempranas a varios documentos del NT, hacen problemática la entera posición que sostiene. Complica también la cuestión de 1 Pe la afirmación de algunos eruditos respecto a que el autor de esa carta usó Romanos o Efesios; esta posición es sometida a consideración, pero rechazada, por Édouard

Cothenet, "La Première de Pierre: bilan de 35 ans de recherches", en *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II/25.5, 3685-3712, esp. 3693-94.

²⁷ Respecto a la posibilidad de que Pablo, así como el autor del Apocalipsis, conociesen una forma presinóptica del discurso escatológico de Jesús y la utilizaran, véase David Wenham, *The Rediscovery of Jesus' Eschatological Discourse* (Gospel Perspectives 4; Sheffield: JSOT, 1984) 366-67, 372. Wenham recalca que el examen del material escatológico indica que Pablo no desconocía la tradición de Jesús ni carecía de interés por ella. Desgraciadamente, las extrañas opiniones de Wenham sobre el problema sinóptico (los tres sinópticos usaron un primitivo Evangelio, y Mateo y Lucas utilizaron también el de Marcos) y respecto a la autoría paulina (tanto Efesios como las pastorales son atribuidas a Pablo) debilitan algo sus conclusiones.

Fuentes: Josefo

Quando buscamos referencias acerca de Jesús en escritos no canónicos del siglo I o II d. C., nos sentimos al principio desilusionados por la falta de ellas. Tenemos que recordar que los judíos y los paganos de ese período, si de algún modo eran conscientes de la aparición de un nuevo fenómeno religioso, conocerían más al naciente grupo de los llamados “cristianos” que a Jesús, su supuesto fundador. Algunos de aquellos escritores, al menos, habían tenido contacto directo o indirecto con cristianos; pero ninguno de ellos lo había tenido con el Cristo que los cristianos adoraban. Esto simplemente viene a recordarnos que Jesús era un judío marginal que dirigía un movimiento marginal en una provincia marginal del vasto Imperio romano. Lo asombroso sería que algún erudito judío o pagano hubiese tenido algún conocimiento de él o lo hubiese mencionado de algún modo en el siglo I o en la primera parte del II. Pues bien, sorprendentemente hay cierto número de posibles referencias a Jesús, aunque la mayor parte están plagadas de problemas en cuanto a la autenticidad y a la interpretación.

El primer y más importante “testigo” potencial de la vida y actividad de Jesús es el judío aristócrata, político, militar, renegado e historiador José ben Matías (37/38 d. C.-algo después del 100)¹. Conocido como Flavio Josefo por el nombre de sus protectores, los emperadores Flavios (Vespasiano y sus hijos Tito y Domiciano), escribió dos grandes obras: *La guerra judía*, comenzada en los años inmediatamente posteriores a la caída de Jerusalén en el año 70 d. C., y la mucho más extensa *Antigüedades judaicas*, escrita ca. 93-94². Ambas, al menos en algunas versiones, contienen pasajes en los que se menciona a Jesús. El problema está en que al menos un pasaje es, con seguridad, de creación cristiana posterior. Y surge la pregunta: ¿son también espurios los otros pasajes?³