

**HACIA UNA MEJOR COMPRENSIÓN DE LA DIMENSIÓN HUMANA
DEL SEÑOR**

**UNA MIRADA CRISTOLÓGICA EN CLAVE DE FE PARA LA
CONTEMPORANEIDAD**

FELIPE JOSÉ LUNA CIJANES

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE FILOSOFÍA TEOLOGÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN TEOLOGÍA
MEDELLÍN**

2014

**HACIA UNA MEJOR COMPRENSIÓN DE LA DIMENSIÓN HUMANA DEL SEÑOR
UNA MIRADA CRISTOLÓGICA EN CLAVE DE FE PARA LA
CONTEMPORANEIDAD**

FELIPE JOSÉ LUNA CIJANES

Trabajo de grado para optar al título de Doctor en Teología

Director

ALBERTO RAMÍREZ ZULUAGA

Doctor en Teología

**UNIVERSIDAD PONTIFICIA BOLIVARIANA
ESCUELA DE FILOSOFÍA TEOLOGÍA Y HUMANIDADES
DOCTORADO EN TEOLOGÍA
MEDELLÍN**

2014

Medellín, 4 de noviembre de 2014

Yo, Felipe José Luna Cijanes

“Declaro que esta tesis (o trabajo de grado) no ha sido presentada para optar a un título, ya sea en igual forma o con variaciones, en esta o cualquier otra universidad” Art 82 Régimen Discente de Formación Avanzada.

Firma

A handwritten signature in black ink, reading "Felipe José Luna Cijanes". The signature is written in a cursive, flowing style. The first name "Felipe" is written with a large, stylized 'F'. The last name "Cijanes" is written with a large, stylized 'C'.

CONTENIDO

	pág.
INTRODUCCIÓN	11
1. LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA SOBRE EL “JESÚS HISTÓRICO” Y EL CRISTO DE LA FE	21
1.1. Etapas de la investigación	21
1.1.1. Inicios de la investigación (Old Quest)	22
1.1.2. Nueva orientación en la investigación liberal	24
1.1.3. Colapso en la investigación (No Quest)	26
1.1.4. La nueva pregunta (New Quest)	27
1.1.5. La tercera cuestión (Third Quest)	29
1.2. Fuentes de la investigación	32
1.2.1. Escritos del Nuevo Testamento	32
1.2.2. Escritos cristianos no canónicos	40
1.2.3. Escritos del mundo romano	43
1.2.4. Escritos del mundo judío	44
1.3. Historicidad y verdad de los evangelios en la Third Quest.	45
1.3.1. Historicidad	46
1.3.1.1. Criterio de semejanza o de la doble similitud	51
1.3.1.2. El criterio de plausibilidad histórica	51
1.3.1.3. Primacía de los hechos realizados por Jesús sobre los dichos	52
1.3.2. Conocimiento de Jesús y verdad de los evangelios	53

	pág.
1.3.3. Las palabras de Jesús	59
1.3.3.1. El <i>Jesus Seminar</i>	61
1.3.3.2. Comentarios a la propuesta del <i>Jesus Seminar</i>	63
 2. JESÚS Y LA PALESTINA DEL SIGLO I	 67
2.1. El contexto histórico-cultural de la vida de Jesús	68
2.1.1. Las ciudades	69
2.1.2. La situación económica	69
2.1.3. El ambiente cultural del imperio	70
2.1.4. Estructura socio – económica en Palestina	71
2.1.5. Estructura étnico-religiosa	72
2.1.6. Otros grupos religiosos	73
2.1.7. La familia y la mujer en la sociedad Judía	74
2.1.8. Contexto político – administrativo	75
2.2. Comprensión de Jesús dentro del Judaísmo	77
2.2.1. Características principales del Judaísmo	77
2.2.2. Principales prácticas del Judaísmo	78
2.2.3. Instituciones judías en la Palestina del siglo I	80
2.2.4. Jesús y el Judaísmo	80
2.2.5. Jesús visto por algunos judíos contemporáneos	84
2.2.6. Jesús y su interpretación del Judaísmo	87

	pág.
2.3. Jesús y el ambiente de sus relaciones humanas	90
2.3.1. La familia de Jesús	90
2.3.1.1. Los padres de Jesús y la concepción virginal	93
2.3.1.2. Los hermanos y hermanas de Jesús	96
2.3.1.3. La vida célibe de Jesús	97
2.3.2. Los seguidores de Jesús	99
2.3.2.1. Las multitudes	100
2.3.2.2. Los discípulos	102
2.3.2.3. Los Doce	105
2.3.2.3.1. El estilo de vida de Jesús y sus discípulos	107
2.3.2.3.2. La misión	110
3. LAS ACCIONES CUMPLIDAS POR JESÚS	112
3.1. Los milagros	112
3.1.1. Aspectos generales de los milagros	114
3.1.2. Los milagros en los evangelios	116
3.1.3. Los milagros en el mundo antiguo	119
3.1.4. Criterios de historicidad aplicados a los milagros	123
3.1.5. Tipos de milagros	124
3.1.5.1. Las resurrecciones	125
3.1.5.2. Los "milagros sobre la naturaleza"	129

	pág.
3.2. Curaciones	130
3.2.1. Las curaciones en las fuentes literarias	131
3.2.2. Características de las curaciones de Jesús	133
3.2.3. Las curaciones de Jesús en los evangelios sinópticos	135
3.2.4. Originalidad de las curaciones de Jesús	137
3.3. Exorcismos	139
3.3.1. Evolución en la comprensión del mal y de Satán en Israel	139
3.3.2. Los exorcismos en el mundo antiguo	140
3.3.3. Los exorcismos en las fuentes literarias	142
3.3.4. Aspectos generales de los exorcismos	144
3.3.5. Los exorcismos de Jesús como manifestación de la llegada del Reino de Dios	145
3.4. La última cena de Jesús	147
3.4.1. Realidad histórica de la cena	147
3.4.2. Datación y significado de la última cena de Jesús	149
3.4.3. La cena y la muerte de Jesús	154
3.4.4. La cena celebrada por Jesús	157
4. JESÚS, PROFETA DEL REINO DE DIOS	165
4.1. Jesús enseña el reino de Dios en parábolas	165
4.1.1. Las parábolas como expresión original del mensaje de Jesús	167

	pág.
4.1.1. La hermenéutica del mensaje del reino	168
4.2. El Reino de Dios: centralidad del mensaje de Jesús	170
4.2.1. Algunas interpretaciones sobre la persona de Jesús y el anuncio del reino	173
4.2.2. El anuncio del reino de Dios, un mensaje escatológico	176
4.2.3. El reino: proclamación de la soberanía de Dios en la historia	181
4.3. Jesús, perfección en el amor	183
4.3.1. El amor al prójimo en Jesús	183
4.3.1.1. Las manifestaciones del amor en la vida de Jesús	183
4.3.1.2. La muerte de cruz: expresión máxima del amor de Jesús	189
4.3.2. El amor de Dios en Jesús	191
4.3.2.1. Jesús y el Padre Celestial	194
4.3.2.2. Jesús y el Espíritu	199
4.3.2.3. La humanidad y la divinidad de Jesús	201
CONCLUSIONES	210
REFERENCIAS	222

RESUMEN

La presente investigación busca comprender la realidad humana de Jesús a partir de los avances de la investigación sobre el Jesús histórico de la “third quest”. Después de hacer un recorrido por las etapas de la búsqueda del Jesús histórico, considerando la realidad de las fuentes y del conocimiento que se ha alcanzado hasta hoy, por medio de los estudios sobre la Palestina del Siglo I con los diferentes actores de la época, se entra a hacer un análisis de los resultados de la investigación para descubrir el rostro humano del Señor Jesús y su incidencia para la sociedad contemporánea.

Palabras clave: Cristología, Jesús Histórico, Etapas de la Investigación, “Third Quest”, Humanidad de Jesús.

ABSTRACT

This research seeks to understand the human reality of Jesus from the progress of research on the historical Jesus “third quest” After a tour of the three stages of the quest for the historical Jesus, considering the reality and knowledge sources has been achieved to date through studies of first century Palestine with the different actors of the time, is hard to make a analysis of the results referred to discover the human face of the Lord Jesus and his incidence for the contemporary world.

Keywords: Christology, Historical Jesus, Stages of Research, “Third Quest”, Humanity of Jesus.

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo quiere responder al siguiente interrogante: ¿En qué sentido se puede redescubrir, con todo lo que ella implica, la humanidad de Jesús y por lo tanto al Jesús histórico, sin sacrificar la afirmación según la cual él es el Cristo de la fe? De acuerdo con una terminología nueva que conocemos por las investigaciones recientes de la temática, la misma pregunta la podemos formular en la siguiente forma: ¿Cuál es el “Jesús real” al que podemos tener acceso de acuerdo con las fuentes con las que contamos? Según José Antonio Sayés. (1995), “La fe en Cristo es lo que más ha inquietado a la historia... Pero ¿Quién es Jesús de Nazaret? Esa es una pregunta que inquieta no solo al que busca un sentido a la vida, sino al mismo hombre de la iglesia.” (p. 11). El interés que nos anima, en este trabajo, es el de realizar un esfuerzo más, entre los muchos que se han hecho, con el fin de profundizar en la comprensión del misterio de Cristo a partir de su condición humana para redescubrir en el Jesús Histórico una clave de fe para la contemporaneidad. De acuerdo a Sayés (1995),

Tenemos el problema histórico, absolutamente imprescindible hoy en día, pues el cristianismo, como decimos, no es una idea o una filosofía, sino que consiste en la aceptación de la persona misma de Cristo. Habrá que entrar por tanto, en toda la problemática moderna de la historicidad de los evangelios, estudiando a fondo el mensaje y las obras principales de Cristo. (p. 12).

El camino metodológico a seguir tendrá como base epistemológica una comprensión hermenéutica de las diversas etapas de la investigación sobre el “Jesús histórico” y revisar los avances alcanzados por la “tercera quaestio” y posteriormente, en este camino de investigación teórica, hacer un análisis para determinar como con los resultados se puede esbozar una imagen más profunda de Jesús, para desde su humanidad percibir su divinidad. En este orden de ideas, la

tesis que proponemos se ubica en el marco de la llamada Tercera Búsqueda (Third Quest) del “Jesús histórico”. Ahora bien, continuamos en la dinámica de la renovación cristológica que se ha dado con motivo de la celebración de los 1500 años (451-1951) del concilio de Calcedonia.

Con el artículo “*Calcedonia, ¿final o comienzo?*”, Rahner afirmaba que “toda definición conciliar significa el fin y resultado de una discusión, la victoria y claridad de la verdad, pero que al mismo tiempo ella marca el comienzo en orden a nuevas cuestiones y comprensiones más profundas (Kasper, 1994, p. 16).

Con el camino que abre para la investigación cristológica esta *tercera búsqueda* se ha hecho posible replantear, por así decirlo, la cuestión acerca de la humanidad y divinidad de Jesús para profundizar en la confesión calcedoniana del “*verus Deus et verus homo*”, dentro del argumento de la fórmula conciliar que afirma que en Jesucristo hay dos naturalezas, una de ellas la naturaleza humana, y una sola persona, la persona divina del Señor. Sin embargo, se han presentado tergiversaciones y comprensiones equivocadas con respecto a esta definición. Por un lado, según afirma Eloy Bueno de la Fuente para algunos “Parecería que la afirmación de la divinidad de Jesús implicara la negación de su condición humana”. (Bueno, 2012, p. 271). Otros por el contrario aseveran que afirmar la humanidad de Jesús es negar su divinidad. De acuerdo a Olegario González (1993): “Si alguna acusación seria hace la sensibilidad cristológica actual a la tradición teológica anterior es que en medio de sus especulaciones, ha perdido al hombre Jesús, que por obsesión de defender su divinidad ha reducido la humanidad a un mito restándole consistencia histórica y verdad psicológica.” (p.324). La negación de la humanidad o de la divinidad de Jesús, contradice el sentido de lo expresado por el concilio calcedonense. Es cierto que desde Calcedonia hasta mediados del siglo pasado se hizo un énfasis en el aspecto divino del Señor, descuidando o no considerando lo suficiente su aspecto humano. Según González de Cardedal “De hecho mucha de la espiritualidad concreta ha vivido escindida entre un monofisismo factico, que vació la figura de

Jesús de su real humanidad histórica, para ver en él solo a la segunda persona de la Trinidad... y entre un nestorianismo implícito que reconquistaba para la fe la figura de Jesús, pero sin percibir en concreto cómo ese Jesús en su facticidad, era el hijo de Dios vivo y verdadero.” (González, 1993, p. 319).

Desde la trayectoria del método histórico-crítico, se han efectuado avances considerables. La intención que se ha tenido al investigar esta cuestión, ha sido la de recorrer fielmente el camino de los apóstoles y los discípulos de Jesús para poder realizar la misma experiencia de fe que ellos realizaron. En la Escritura hay distintas interpretaciones sobre la persona de Jesús que se deben volver a considerar continuamente. “El Nuevo Testamento contiene una pluralidad de cristologías, es decir, interpretaciones y comprensiones diversas sobre quién fue Jesús de Nazaret” (Haight, 2008, p. 350). En este cometido ha sido de gran apoyo la relación existente entre la teología dogmática, la exégesis y la teología bíblica.

La Escritura, que constituye el archivo auténtico de la fe de la Iglesia, es la norma intangible de toda actividad teológica, aunque no hay que olvidar que tiene que leerse en la Iglesia y con la Iglesia. La dogmática supone la exégesis cristiana y la teología bíblica. (Schillebeeckx, 1969b, p. 170).

A su vez, el campo exegético en las últimas décadas se ha enriquecido con los aportes de la sociología, filología, arqueología y antropología cultural. Aguirre (Ed.), (2013), propone la exégesis contextual como complemento de la exégesis histórico-crítica, para conocer no sólo el contexto lingüístico sino el contexto situacional. La investigación histórica, entre más elementos de análisis utilice, permitirá una mejor hermenéutica del Jesús real. “El sentido profundo de la investigación del Jesús histórico consiste justamente en traspasar esa interpretación para acceder a la misma experiencia e interpretarla en nuestra cultura.” (Torres, 2008, p. 40). El estudio histórico

de Jesús es fundamental para el cristianismo, cuyo origen no es un mito sino que se encuentra en una persona real judía del siglo I. Para Bueno (2012), “El Jesús de la historia y la historia de Jesús constituye el objeto y a la vez el fundamento de la cristología y de la vida cristiana”. (p. 54)

Con respecto a las profesiones de fe y la ausencia del aspecto humano, los credos de la Iglesia no cuestionan la humanidad del Señor, como lo afirma Johnson:

Es importante precisar también que los credos no disminuyen la humanidad de Jesús, por ejemplo el de Nicea afirma que “nació de la virgen María; padeció bajo Poncio Pilato; fue crucificado, muerto y sepultado”, realidades que en vez de disminuir por el contrario reafirman la humanidad de Jesús (Crossan, Johnson, & Kelber, 1999, p. 62-63).

La teología de nuestros días ha dado un especial énfasis al tema de la cristología, que es indudablemente central para definir todo lo que constituye el sentido auténtico de la fe que debemos confesar de acuerdo con la tradición de la Iglesia: “El Concilio Vaticano II busca recuperar la persona de Cristo es decir poner de relieve la globalidad de su persona, que sale al encuentro en la identidad entre el ser revelador del Padre y su definitiva revelación” (Fisichella, 1993, p. 29). En este mismo sentido, la cristología posconciliar se ha caracterizado por su vastedad y riqueza. “Los años que siguieron al Concilio Vaticano II han visto el florecimiento de la producción cristológica más abundante y, en conjunto, más rica, profunda y lograda de toda la historia de la teología” (Fernández, 2009, p. 39).

En la fórmula de Calcedonia no encontramos un desarrollo cristológico total sino que se busca afirmar la realidad humana y divina de Jesús desde un punto de vista soteriológico. “La intención de Calcedonia no fue elaborar una cristología total sino sólo dar respuesta a una cuestión parcial y muy concreta: el problema de la afirmación simultanea de divinidad y humanidad en Jesús.” (González, 1972, p. 183-184). Según Jean Galot el concilio de Calcedonia forma parte de la doctrina infalible de la Iglesia, sin embargo este concilio no pretendió presentar una doctrina

completa del misterio de la encarnación sino que “Su fórmula responde a los problemas referentes a la unidad y dualidad en Cristo. La solución aportada expresa un dato esencial de la revelación pero no agota el significado de la encarnación. (Galot, 1972, p. 194). Según Robrecht Michiels (1972,) el quehacer cristológico se debe centrar en la persona de Jesús:

La cristología, en su sentido tradicional, es la ciencia o conocimiento de Cristo, persona divina unida hipostáticamente a una naturaleza humana según Calcedonia, como parte de un esquema dualista, producto cultural del siglo V. En su sentido histórico y concreto, la cristología es el conocimiento de una persona humana, Jesús de Nazaret y su historia (p. 203).

Es fundamental descubrir en la humanidad de Jesús su condición divina para superar los dualismos.

Al hacer radicar la divinidad de Jesús en la dimensión última y trascendente de su propia humanidad, se ha superado un cierto dualismo que nos había llevado en fases anteriores a construir en la historia de Jesús, una suprahistoria, una supranaturaleza y una ultraconciencia (González, 1993, p. 13).

La recuperación de la humanidad de Jesús, de su mensaje y su vida, es indispensable para perfilar la identidad del Dios que confiesa la fe cristiana. Jesús, con su vida y mensaje, va perfilando la imagen de un Dios lleno de amor y misericordia. Como afirma Bueno de la Fuente: “la encarnación no es lenguaje mítico, es lenguaje de un acontecimiento: el hijo se hace hombre y vive como hombre realizando y mostrando el don de Dios”. (Bueno, 2012, p. 289). La cristología “desde abajo” puede evitar que la fe se ubique al margen de la vida y del mensaje de Jesús y la reflexión teológica se deslice hacia el idealismo abstracto. Para González de Cardedal (1993),

“Existe entre los teólogos una especie de acuerdo universal en hacer arrancar todo intento de comprensión de Cristo no en una mirada descendente desde Dios y, por tanto, poniendo

en la base de la reflexión el misterio trinitario y la idea de preexistencia, sino más bien en una mirada realista ascendente, que parte del análisis de aquellos hechos históricos que acreditan a Jesús como un hombre...” (p.323).

Metodológicamente es válida la opción de partir de la humanidad de Jesús para llegar a su divinidad.

El ser y la esencia de las cosas es más difícilmente asequible, por eso las ciencias observan los fenómenos. Este principio tomado de las ciencias empíricas marca el acceso a Jesucristo basado en su actuación y en sus palabras en el mundo (Langemeyer, 1972, p. 159).

La fe cristiana debe fundamentarse en la vida de Jesús como la experimentaron los apóstoles en la Palestina del siglo I, los cuales fueron descubriendo paulatinamente su realidad divina. “Para poder acceder al misterio de Jesús es necesario preguntarse más allá de la fe en el Hijo de Dios, por los actos humanos que provocaron esta fe.” (Langemeyer, 1972, p. 160). De acuerdo a Bueno (2012), “...se debe sondear el dinamismo personal y relacional en que Jesús se constituyó en personaje y protagonista. Este personaje es accesible desde actos que realizó y desde palabras que pronunció...” (p. 69). Según Gómez, la tarea que se impone a la cristología en este momento consiste en:

Optar por un estudio histórico-crítico y hermenéutico, que parta del hecho histórico de Jesús como entrada efectiva de Dios en la historia real, de su persona, vida y mensaje de salvación para todos los seres humanos, evidenciando que Jesucristo como ser histórico es la absoluta presencia de Dios en el mundo (Gómez, 2010, p. 148).

En este contexto, de novedad y abundancia de producción cristológica, se ha desplegado la presente investigación con el fin de lograr un mayor acercamiento al misterio palpitante en el Jesús real. Metodológicamente, para tal fin esta tesis se apoyará no en la exégesis de textos, sino en los

resultados más relevantes obtenidos de la investigación -apoyada en los métodos histórico-críticos- de la *Third Quest*. Según Antonio Vargas Machuca (2004), la investigación en la actualidad está muy lejos de las posiciones escépticas de hace un siglo, pues históricamente se puede saber mucho sobre Jesús con base en lo narrado en los evangelios.

En la búsqueda del misterio de Jesús, en su existencia terrena antes de su muerte y resurrección, se ha querido mirar en el desarrollo de este trabajo lo referente, en primer lugar, a la historia de la investigación para determinar sus principales aportes y tendencias, luego mirar cuáles son las fuentes más confiables para la investigación y cuáles han sido los adelantos más significativos que se han obtenido en la *Third Quest*. Posteriormente, con el fin de penetrar más en la realidad humana de Jesús, la búsqueda se ha orientado hacia el contexto amplio de la Palestina del Siglo I y sus antecedentes, el Judaísmo de aquel tiempo y el ambiente humano de Jesús.

En consonancia con un análisis de Gerhard Lohfink sobre cómo transcurre un día de Jesús en Cafarnaúm, según Marcos (Mc. 1, 21-39), y cómo se desplegaba el ministerio del Señor, entre acciones y predicación del reino, se dedica un capítulo de la investigación a esas acciones más destacadas de Jesús.

Forma una unidad interna lo que transcurre en el transcurso de este día: los hechos poderosos de Jesús ocupan la jornada. Primero libera de la posesión del demonio, después de una enfermedad febril... Otro motivo que domina toda la composición es el de la enseñanza de Jesús dotada de autoridad. (Lohfink, 2013, p. 29).

Posteriormente, se aborda el tema del reino de Dios, con su enseñanza a través de las parábolas y finalmente cómo experimentó Jesús su amor a Dios y al prójimo. Con humildad se reconoce que hay otros tópicos de la vida del nazareno que no se han considerado en este estudio, al reconocer que su misterio es inagotable y no se puede abarcar en su totalidad. No obstante, se

piensa obtener con los aspectos seleccionados, desde el *factum historicum* y la *reflexión teológica*, un acercamiento a la humanidad de Jesús que permita vislumbrar su realidad divina.

Ahora para explicitar con mayor claridad lo enunciado arriba, se mostrará el contenido de los cuatro capítulos. El primer capítulo, en una parte inicial se le dedica a una revisión documental enmarcada en las etapas de la búsqueda. Se pretende alcanzar una mayor comprensión de los elementos característicos de esta historia con el fin de ubicarnos con una claridad conceptual en el estado actual de los estudios y determinar que más se puede ir avanzando y aportándole al proceso de conocimiento acerca de Jesús. En la segunda parte se examinan las fuentes literarias principales, canónicas y extra canónicas, del mundo cristiano, judío y grecorromano. Luego se presentan los avances que ha obtenido la “Third quest” dentro de los que se destacan la mayor confiabilidad histórica de los evangelios, con una serie de criterios de historicidad que se aplican a los textos y perícopas. Por último, se revisa la propuesta de determinación de las verdaderas palabras de Jesús, en autores como Joachim Jeremías y los del *Jesus Seminar*.

El segundo capítulo entra en la búsqueda de la persona de Jesús, tratando de conocer el contexto en el que vivió y las relaciones que mantuvo. Para esto, se estudia la realidad de la Palestina del siglo I con el fin de conocer e identificar el contexto social, político, económico y cultural en el que vivió Jesús. De igual forma, otro aspecto importante es la comprensión de Jesús dentro del judaísmo, como un poblador de la Galilea rural del siglo I, inmerso en las tradiciones religiosas e historia del pueblo de Israel, ubicándolo dentro del mundo judío, pero identificando también su originalidad y su propia interpretación de la ley y de las escrituras sagradas. Finalmente, se hace una presentación de las relaciones humanas de Jesús: su familia concreta y su parentela mayor, las multitudes, el círculo de los discípulos y el más restringido de los Doce que compartían su estilo de vida y que están en el origen pueblo de la nueva alianza.

En el capítulo tercero con el presupuesto de que se conoce a una persona por los actos que realizó, se consideran las acciones de Jesús, las cuales cobran importancia fundamental en la “Third quest. Se estudia la tradición de los milagros, las resurrecciones de muertos, milagros sobre la naturaleza, las curaciones de enfermos y los exorcismos. Por último, revisaremos la celebración de la última cena, su significación pascual y la razón por la cual adquirió tanta importancia para comprender la pasión y la muerte del Señor. ¿Qué autenticidad histórica hay que atribuir a las acciones de Jesús, teniendo en cuenta el contexto concreto del mundo judío y del mundo greco-romano? Se busca determinar si hay algún tipo de diferencia y originalidad en las acciones que implementaba Jesús con respecto a la de otros taumaturgos de la época y el significado de las mismas en relación con su identidad.

Por último, en el capítulo cuarto se trata el tema del reinado de Dios. Jesús concentra toda su actividad alrededor de la predicación de la soberanía de Dios, la cual se dio especialmente en su magisterio, impartido a la manera de los sabios de Israel, por medio de la enseñanza en parábolas. Se ahonda en todo el significado que tuvo en su vida y misión, el reino de Dios alrededor del cual giró toda su vida. De igual forma se estudia en este capítulo el amor al prójimo en Jesús, el cual se evidenció en las curaciones y exorcismos, en las comidas con prostitutas, publicanos y pecadores en general; en el perdón, acogida y valoración que ofrecía a cuantos se acercaban a él. Un amor que lo llevó al extremo, hasta la muerte de cruz. Para finalizar se aborda su experiencia del amor al Dios Abba, la manera como el Espíritu de Dios se manifiesta y se comunica a través de él. Nos acercamos así al misterio de Jesús, en el que se unen estrechamente su humanidad y divinidad.

A diferencia del enfoque del “*Jesus Seminar*” cuyo presupuesto metodológico ha sido el haber puesto entre paréntesis la consideración del aspecto trascendente de la realidad del Señor, en nuestro trabajo lo hemos considerado como elemento indispensable para abordar nuestra temática. Lo mismo podríamos decir de las consideraciones de la teología de la liberación sobre la

cristología: se ha hablado en ella de “privilegiar” al “Jesús histórico” en comparación con el “Cristo de la fe”, lo que deja ver el propósito de hacer una interpretación sobre todo social del cristianismo. La presente investigación quiere mostrar que el Jesús de la historia no es alguien diferente al “Cristo de la fe” y que al profundizar más en el tema del “Jesús histórico” se logra comprender mejor su aspecto divino que suscitó la fe en él como Cristo, hijo de Dios.

Con el recorrido que hemos expuesto, Esta investigación pretende hacer conocer mejor entre nosotros la significación profunda de la humanidad de Jesús, una cuestión que define, como característica fundamental, la comprensión que en nuestra fe cristiana tenemos de la revelación: Dios nos ha mostrado su rostro en un ser humano real en cuanto tal. Jesucristo es Dios no a pesar de su humanidad, sino en virtud de ella. Al revisar la cristología de los últimos siglos, el estudioso se encuentra con el interés suscitado por las investigaciones acerca del “Jesús histórico”, las cuales son muy útiles a la hora de conocer al Jesús real, su humanidad. Este hecho ha constituido la motivación para insistir en esta tesis en la necesidad de subrayar la importancia de un conocimiento más profundo de Jesús en cuanto ser humano, lo cual en último término nos lleva a su divinidad. Al conocer los avances de la investigación de la “Third quest”, encuentro elementos que llevan a un mejor conocimiento de la persona del Señor, lo que me ha interesado vivamente y me ha llevado a dedicar la atención a esta cuestión no simplemente para hacer un aporte académico a la comprensión de Calcedonia, sino sobre todo para ofrecer un aporte de tipo espiritual y pastoral a la Iglesia. Intentar conocer más profundamente el misterio del nazareno significa para el creyente y para la Iglesia encontrarse con Jesús y el meollo de su mensaje.

1. LA INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA SOBRE EL “JESÚS HISTÓRICO” Y EL “CRISTO DE LA FE”

“Lo que existía desde el principio, lo que hemos oído, lo que hemos visto con nuestros ojos, lo que contemplamos y tocaron nuestras manos acerca de la Palabra de vida, Pues la Vida se manifestó, y nosotros la hemos visto y damos testimonio” (1Jn.1 1-2).

El largo proceso de la investigación teológica acerca de la persona de Jesús de Nazaret, el “Jesús histórico” y el “Cristo de la fe”, que comenzó con Reimarus en el siglo XVIII se ha prolongado hasta nuestros días. En el presente capítulo se quiere hacer un balance, a manera de estado de la cuestión, de lo que se ha logrado en los distintos momentos de este proceso. También nos proponemos recordar las fuentes en las que se ha fundamentado esta labor, las de la literatura canónica y las de otros escritos en los que se ha fundamentado la tradición cristiana que ha llegado hasta nosotros. Se quiere finalmente identificar sobre todo lo que han sido los progresos en la investigación que ha hecho posible la Tercera Cuestión (Third Quest), contextualizándolos en relación con el proceso de los momentos anteriores de la investigación.

1.1. Etapas de la investigación

El origen de la investigación del Jesús histórico y el Cristo de la fe¹ se remonta al paso de la época medieval a la moderna, y al cambio de fundamento en los planteamientos filosóficos y teológicos de la época. No existió un interés especial durante muchos siglos por la investigación

¹ Entre otros estudios sobre la historia de la investigación del Jesús histórico véase:
<http://servicioskoinonia.org/relat/306.htm>.

histórica acerca de Jesús, pues todo giraba en torno al kerigma, la apología, a resaltar la divinidad de Cristo, a precisar los conceptos sobre la Trinidad de Dios y la realidad humana y divina de Jesús.

Una primera cuestión que está en el origen de estos planteamientos es la de la necesidad de encontrar una explicación para las contradicciones que se encuentran en los evangelios. Las explicaciones fueron de carácter apologético y acrítico, fundamentadas en la autoridad de los Padres. Esta situación dio origen en el siglo II a la crítica racionalista de Celso, a la propuesta de Marción de tomar solo el evangelio de Lucas y a la de Taziano, que proponía una única historia de Jesús armonizando los cuatro evangelios. Tal situación perdura hasta el siglo XVIII. (Segalla, 2011). La historia no era vista en los siglos pasados de la misma forma como es concebida en la concepción científica moderna. Con el cambio de paradigma en el mundo europeo, hubo acontecimientos que influyeron en la aparición de la investigación acerca del Jesús histórico como la influencia de Lutero y el Protestantismo en la lectura e interpretación libre de la Biblia y el surgimiento de la Ilustración (Aufklärung) y de la ciencia moderna, orientadas a la búsqueda de las verdades históricas desde sus perspectivas y criterios.

La investigación acerca del Jesús histórico se ha desarrollado en diversas etapas, clasificadas de forma diversa por los estudiosos. Algunos la han dividido en tres (Segalla, Aguirre, Cadavid), cuatro (Barbaglio) o cinco fases (Caba, Theissen y Merz). Nosotros acogemos la propuesta en cinco fases la cual nos parece más pedagógica y didáctica para la comprensión de la historia del proceso investigativo.

1.1.1. Inicios de la investigación (Old Quest)

La primera etapa de la investigación está enmarcada en la respuesta de los teólogos protestantes al racionalismo ilustrado. Periodo de eclosión del liberalismo teológico y de la clásica

investigación de la vida de Jesús. Con la reconstrucción histórico-crítica de la personalidad de Jesús y de su historia se esperaba renovar la fe cristiana original y dejar atrás el dogma cristológico tardío. El primer representante de esta tendencia fue Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), con su ensayo “Sobre el objetivo de Jesús y sus discípulos”, uno de los siete fragmentos publicados por G. Lessing en 1777, titulado “Apología de los adoradores racionales de Dios”. Fundamentándose en el principio de no contradicción y de la lógica interna en el estudio de los evangelios, reconstruiría la historia de Jesús como la historia de alguien que se había engañado al creerse mesías y que había terminado en la cruz, mientras los discípulos habrían inventado la resurrección para obtener posibles ventajas. Reimarus por tanto contrapone el Jesús histórico al Cristo de la fe. Con respecto a la palabra Cristo, Caba explica el origen del término:

El término proviene del adjetivo verbal hebreo *masiah* que significa ungido, frotado con óleo. La lengua griega utiliza una doble expresión para significar la misma realidad, la palabra “Mesías” por imitación del vocablo hebreo (Jn 1,41; 4,25), y el término “Christós”, expresión propiamente griega (Caba, 1978, p. 106-107).

Con respecto al término Cristo, Schillebeeckx aclara lo siguiente: Jesús fue llamado Cristo, o incluso el Cristo, por los judíos que le siguieron y para quienes representó un significado fundamental en su vida. (1983, p. 40). Según Cadavid (2002), se pueden distinguir tres momentos del racionalismo liberal. El primer momento representado por J.J. Hess, F.V. Reinhard y H. Herder, que muestran vidas de Jesús de estilo romántico en las que aparecen todavía rasgos sobrenaturales. Bahrdt ve a Jesús como instrumento de los esenios en contra de la clase sacerdotal y Venturini lo presenta como un curandero con su maleta haciendo creer que eran milagros. En el segundo momento, llamado liberalismo clásico, el principal exponente es H. G. Paulus, autor de una vida de Jesús como fundamento para la historia del cristianismo primitivo, quien centró su interés en la

explicación naturalista de los sucesos milagrosos presentes en los evangelios. En el último período del racionalismo tardío sobresale F. Schleiermacher (1768-1834), quien separa radicalmente el Jesús de la historia en los sinópticos y el Cristo de la fe en el evangelio de Juan. Afirma que los milagros que no tienen una explicación racional deben ser negados.

Según Barbaglio (2003), esta etapa culmina con la publicación de la primera vida extensa de Jesús hecha por David Friedrich Strauss (1808-1874) filósofo y teólogo, discípulo de F.C. Baur y F.W. Hegel. Afirma que existen fuertes motivos para mantener la distinción entre lo que cuentan los apóstoles en sus propios escritos y lo que enseñó Jesús. Él era un revolucionario que luchó por la liberación de su pueblo del dominio romano, fracasó en su empresa y fue colgado en la cruz por obra de los opresores romanos. Sus discípulos inventaron que era el mesías resucitado de los muertos y el hijo del hombre que había de venir pronto a cerrar la historia.

1.1.2. Nueva orientación en la investigación liberal

De acuerdo a Theissen y Merz (1999), la base metodológica de la investigación liberal en torno a Jesús es el análisis crítico - literario de las fuentes más antiguas: F. C. Baur propuso la primacía de los sinópticos frente al evangelio de Juan. Fueron importantes las escuelas de la historia de las religiones y de la historia de las formas, que H. Gunkel había aplicado con éxito al Antiguo Testamento. La investigación se orientaba ahora hacia la cuestión sinóptica planteada por Weisse y Wilke. El evangelio de Marcos no era un resumen de los otros dos, sino el que les había servido de fuente. Weisse formuló la hipótesis de “las dos fuentes” con la postulación de otra fuente diferente a Marcos que llamó “Q”, del alemán *Quelle* que significa fuente. Para Heinrich Julius Holtzmann, (citado en Theissen & Merz, 1999), la base metodológica de la investigación liberal

en torno a Jesús es el análisis crítico-literario de las fuentes más antiguas. Reforzó la teoría de las dos fuentes. Tomó de Marcos el armazón de la vida de Jesús. Se pretendía encontrar en las fuentes el ideal de la personalidad de Jesús y su desarrollo. Esta nueva orientación proponía: o los sinópticos o Juan. De acuerdo a Cadavid (2002), B. Weiss, A. Harnack y E. Renan estaban convencidos de que era posible hacer una vida de Jesús y seguir el desarrollo de su personalidad basados en la crítica literaria de la fuente “Q” y de Marcos. (p. 518).

1.1.3. Colapso en la investigación (No Quest)

La *Formgeschichte* es utilizada por Martin Dibelius en el estudio de los evangelios, el cual plantea: “quien desee estudiar las formas evangélicas se encontrará con los evangelios sinópticos cuyos autores recopilan, transmiten, reelaboran y redactan un material transmitido” (Dibelius, 1984, p. 14). A un cierto punto, la investigación pasó a la orilla opuesta. Para Theissen y Merz, (1999, p. 22), Schweitzer, en la obra “Investigación sobre la vida de Jesús” reveló el carácter proyectivo de los autores en las imágenes que presentaban sobre la vida de Jesús. Reflejando la estructura de personalidad que su autor consideraba como el ideal ético supremo.

Luego Wrede puso de manifiesto el carácter tendencioso de la fuente más antigua sobre la vida de Jesús, el evangelio de Marcos, porque era una expresión de una dogmática comunitaria. El evangelista proyecta en Jesús una mesianidad que le fue atribuida después de pascua, pero que no era real. En el mismo sentido continúa K.L. Schmidt, quien puso de relieve el carácter fragmentario de los evangelios señalando que la tradición jesuática consta de pequeñas unidades y que el marco cronológico y geográfico de la historia de Jesús fue creado secundariamente por el evangelista

Marcos, excluyendo la posibilidad de inferir la personalidad de Jesús. Según Cadavid, Martin Kähler lleva la cuestión a la orilla opuesta.

Será Martín Kähler quien reaccionará fuertemente contra los intentos liberales de reconstruir la vida de Jesús. En su obra “El llamado Jesús histórico y el auténtico Cristo bíblico”,... afirma que el Jesús histórico de los escritores modernos esconde al Cristo viviente... En sentido positivo afirma que el Cristo real, es decir el Cristo eficaz, el que atraviesa la historia de los pueblos, con el que millones de hombres han mantenido una relación de fe filial, es el Cristo predicado, en otras palabras, el Cristo de la fe (Cadavid, 2002, p. 519).

Los estudiosos de la escuela de la historia de las religiones siguen ampliando el panorama de la fe cristiana con paralelos de creencias orientales con el cristianismo.

Reitzenstein, describe el supuesto proceso de helenización del cristianismo primitivo con tres conclusiones: la religión helenística y la oriental en la teología de Pablo; el kerigma y el culto de la iglesia primitiva que depende de las religiones místicas y del gnosticismo; la idea de la redención por la muerte y resurrección de Cristo tomada del mito del redentor gnóstico pre-cristiano (Cadavid, 2002, p. 521).

Bousset, representante de la escuela de la historia de las religiones, aplica sus presupuestos al libro del Apocalipsis y al cristianismo hasta Ireneo. “Algunos de los miembros de las comunidades cristianas primitivas habían sido con anterioridad adeptos de las religiones místicas, que ahora adoraban a Jesús como Kyrios, título común del dios-héroe de estas religiones” (Cadavid, 2002, p. 521).

Wellhausen radicalizó la crítica histórica aplicada a los evangelios afirmando que no tienen fundamento histórico. “Los evangelios no tienen ningún valor como fuente para la historia de Jesús sino como testimonio de la fe de la comunidad cristiana primitiva” (Cadavid, 2002, p. 522). Las

varias formas literarias (parábolas, narraciones de milagros, dichos sapienciales, parénesis, cumplimiento de la escritura, textos litúrgicos), habrían sido transmitidas en función del anuncio y de la parénesis.

Para Bultmann, la comunidad primitiva, como la tradición sinóptica lo demuestra, recibió primero la predicación de Jesús y luego la llevó adelante, por eso Jesús es su maestro y profeta. El antes portador del mensaje, entra ahora a formar parte de él, es su contenido y esencia; de anunciador se ha convertido en anunciado (Cadavid, 2002, p. 523).

De acuerdo con Bultmann, (2000), el Jesús predicado pos-pascual guía la necesidad de la comunidad: anuncio, liturgia, catequesis y parénesis. Así esta forma literaria refleja más la historia de la comunidad que la historia de Jesús. Aquí hay una teología kerigmática que guía tal búsqueda, el anuncio de la muerte y resurrección de Jesús por nuestra salvación. En este sentido, para Perrin, “El Jesús que juega un importante papel en el Nuevo Testamento y especialmente en los evangelios sinópticos, no es el Jesús histórico, sino una imagen de fe, reinterpretada de conformidad con las propias perspectivas teológicas de los autores” (Perrin, 1984, p. 418).

1.1.4. La nueva pregunta (New Quest)

De los discípulos de Bultmann surge la *New Quest*. E. Käsemann, en el año 1953 en Marburgo se planteó que si era importante solo el anuncio de la salvación, Por qué los cuatro evangelios se interesan por la historia de Jesús? Käsemann, (1978), tiene la confianza en la posibilidad de encontrar un mínimo de tradición auténtica garantizado críticamente, una vez descartado todo lo que puede derivarse del judaísmo y del cristianismo primitivo. Aparece el criterio de la semejanza o diferencia. Sin embargo, también Käsemann permanece en la comprensión kerigmática de los evangelios. “La cuestión del Jesús histórico, en su sentido legítimo,

es la de la continuidad del Evangelio en medio de la discontinuidad de las épocas y de la variación del kerigma” (Käsemann, 1972, p. 102).

De acuerdo a Segalla (2011), el método propuesto por Käsemann se puede sintetizar así: el criterio principal para recorrer más allá de las fuentes escritas y de las tradiciones precedentes, es aquel de la doble semejanza: pertenece al Jesús histórico aquello que está en contraste o disímil al ambiente judío o a aquel de la Iglesia primitiva. La secuela para los evangelios es un escepticismo menos radical que en Bultmann. En la misma línea, Bornkamm (1975), ofrece una aplicación clara y extensa de las nuevas orientaciones metodológicas, afirma que los testimonios evangélicos unen en un vínculo intenso, la información sobre Jesucristo y la confesión en él, testimonio de la comunidad que cree en él y narración de su historia.

Aparece también J. Jeremías quien trató de reconstruir todo lo que Jesús dijo e hizo pero en relación todavía con el viejo protestantismo liberal que tendía a hacer del Jesús reconstruido históricamente el objeto de la fe. Para Jeremías, (1993), hay una gran confianza en los recursos filológicos como criterio de autenticidad histórica de los dichos de Jesús atestiguados en los evangelios. Se opone totalmente a Bultmann con un movimiento de retorno al Jesús de la historia y proclama que la base para una cristología históricamente cimentada no puede ser otra sino las auténticas palabras y hechos de Jesús. No se puede separar la historia del kerigma sin riesgo de caer en el docetismo. Según Cadavid (2002), a partir de esta posición, continuaron muchos estudiosos con la intención de mostrar que la tradición y los evangelistas se interesaron y tenían en su interior elementos históricos que fueron celosa y fielmente consignados en los evangelios como son Riesenfeld, Gerhardsson, Marxen, Fuchs, Ebeling, Robinson, Braun.

Los planteamientos de Conzelmann, (1974), ponen el acento en la búsqueda de los hechos de Jesús y el impacto que su personalidad tuvo en el entorno. La persona de Jesús es la legitimación y el fundamento del kerigma y no es posible afirmar nada de Jesús en una perspectiva cristológica

que no se base en el propio Jesús histórico. Por su parte, Schürmann trata de llegar no solo hasta la historia de la tradición en sus formas literarias, sino que intenta llegar a los comienzos pre-pascuales de la tradición de los logia. Es de anotar que ayudó mucho a la reacción contra la posición de Bultmann, la aparición en el campo de la exégesis de la *Redaktionsgeschichte*, o crítica de la redacción, que “es una corriente que se ocupa de detectar y valorar literaria y teológicamente la obra redaccional de cada evangelista: sus criterios, la estructura que le dio a la obra, los puntos de énfasis, etc.” (Kapkin, 1983, p. 31).

1.1.5. La tercera cuestión (Third Quest)

El año de 1980 es una fecha significativa por la aparición de la *Third Quest*, término que fue concebido por Wright, en su libro “*The Interpretation of the New Testament*” de 1988. La *Third Quest* contiene dentro de su trabajo y metodología una acentuación de la perspectiva histórica con respecto a la teológica. De acuerdo a Meier² (1999b), hay siete tópicos notables de la Third Quest: Dimensión ecuménica e internacional; clarificación de fuentes confiables; imagen más precisa del Judaísmo palestinese; aportes de la arqueología, filología y sociología; clarificación de los criterios de historicidad; adecuado tratamiento de la tradición de los milagros y tomar seriamente el judaísmo de Jesús. Según Aguirre (Ed.), (2013), muchos de los más importantes avances en los estudios bíblicos de los últimos años se han debido a un mejor conocimiento del contexto cultural del mundo bíblico. La antropología cultural, la sociología y la psicología social introducen en categorías propias de la sociedad mediterránea antigua para ir a los textos con los esquemas de los autores y primeros destinatarios. Permiten analizar a partir de preguntas y modelos

² El artículo completo se encuentra en la revista Bíblica, Vol. 80. p. 459-487.

las relaciones humanas, comportamientos y funcionamiento de los grupos. Sanders abre nuevos caminos en la investigación histórica sobre Jesús. A diferencia de la *New Quest* que ponía un énfasis en los dichos de Jesús, Sanders insiste en los hechos cumplidos por Jesús. De acuerdo a Barbaglio (2003), es sobre todo desde el punto de vista del planteamiento del problema como Sanders lleva a cabo una ruptura con la investigación histórica anterior de la *New Quest* y con la escuela bultmanniana: libera el estudio del Jesús terreno de todo vínculo con las cuestiones teológicas. La investigación se apoya en el método histórico-crítico.

Este método cuenta con la crítica textual que es la reconstrucción del texto griego original, la crítica literaria o sea la determinación de las fuentes del Nuevo Testamento, la crítica de las tradiciones referidas a la prehistoria oral de los textos, y la crítica de la redacción que es la compilación y refundiciones del material (Egger, 1990, p. 22).

Sanders ve a Jesús dentro del Judaísmo del siglo I, rompiendo con la *New Quest*, en la que Jesús era visto en discontinuidad con el ambiente judío. Otro autor destacado es J.P. Meier, autor de la serie “*Un Judío Marginal*” y otros libros y artículos más. En la misma línea sigue G. Barbaglio, teólogo y biblista italiano, conocido por sus publicaciones sobre la figura histórica de Jesús y del cristianismo primitivo. Otros autores que sobresalen son también Borg, y Funk. Por su parte, Borg. Crossan (1991, p. 483), define a Jesús como un campesino judío mediterráneo que, al estilo de los cínicos, de carácter revolucionario. De igual forma R. W. Funk, con el “*Jesus Seminar*”, constituido en 1985 por él y otros 70 estudiosos norteamericanos, entre ellos Hoover y Crossan. Se ocuparon de la autenticidad de las palabras de Jesús que recogen los evangelios canónicos y el evangelio de Tomás. Funk y Hoover le conceden poco valor histórico a Juan. La importancia decisiva se la conceden a la fuente Q y al evangelio de Tomás.

Son destacados los académicos González de Cardedal, José María Castillo, José Antonio Sayés, Antonio Vargas Machuca, Eloy Bueno, Rafael, Aguirre, Carlos Gil Arbiol, Santiago

Guijarro por sus aportes a la investigación del Jesús Histórico y a la humanidad de Jesús. Sobresalen también G. Theissen y A. Merz, por sus importantes estudios de historia social y de sociología del cristianismo de los orígenes. Por otra parte, E. Schüssler-Fiorenza, muestra a un Jesús que combate todo poder dominante, como el del signo masculino y patriarcal. Kloppenborg hace estudios muy amplios e interesantes sobre la fuente “Q”. Köster, (1988), valora positivamente los apócrifos del Nuevo Testamento y al evangelio de Tomás. En el estudio de la situación económica, social y política de la Galilea del siglo I, encontramos a Horsley, Hanson, Freyne, Chilton, Evans y Johnson. Otros comprenden a Jesús como un sabio inscrito en el contexto de la sabiduría de Dios (Witherington III, 1994, p. 2013); otros como exorcista (Twelftree, 1993); otros subrayan el carácter marginal y escatológico de su figura (Casey, 1991).

El carácter biográfico auténtico de los evangelios es uno de los aspectos más importantes de esta etapa. En el año 1915, Votaw había dicho que era posible ubicar los evangelios dentro del ámbito de la literatura biográfica popular grecorromana. Por su parte Stanton, (1974), analiza el evangelio de Lucas, asegura que este evangelista presenta una abundante información sobre la vida de Jesús. A partir del análisis de las biografías antiguas concluye que los evangelios son escritos de carácter biográficos. En esta dirección van otros autores como Talbert (1978) y Schuler, (1982) y Burridge (1992).

Sobresale también la Trilogía “Jesús de Nazaret” de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI. En el 2013 la Fundación Vaticana Benedicto XVI organizó en Roma un simposio internacional denominado: “Evangelio e historia, la investigación de Joseph Ratzinger”, en el que participaron académicos, investigadores y especialistas de diversas iglesias cristianas católicas, protestantes, orientales, para reflexionar sobre las contribuciones de las obras de Benedicto XVI.

En el mundo judío también ha habido avances en la investigación. Se continuó la tradición liberal e iluminó la investigación sobre el carácter judío de la vida y doctrina de Jesús; esto

representaba la vuelta de Jesús a su hogar, el judaísmo. La investigación judía de principios del siglo XX presenta a Jesús como exponente de una ética judía admirable, como un nacionalista extremo y con un concepto nuevo de Dios que se distancia del pueblo y de la historia. Se destacan Flusser, Vermes y Mussner.

De acuerdo a Meier (1999b), los tópicos más significativos de la Third Quest son: Dimensión ecuménica e internacional, clarificación de fuentes confiables, imagen más precisa del judaísmo palestinese, aportes de la Arqueología, Filología y sociología, clarificación de los criterios de historicidad, adecuado tratamiento de la tradición de los milagros y tomar seriamente el judaísmo de Jesús.

1.2. Fuentes de la investigación

Para acercarse a la figura de Jesús se requiere de las fuentes para la investigación. Según Léon-Dufour (1982, p. 20-25), todos los evangelistas quieren relatar una historia sobre Jesús pero no ocultan su intención teológica. El debate más allá de la persona de Jesús, se encuentra en las propias fuentes de su historia. ¿Relatan los escritos evangélicos realmente la existencia y el pensamiento de Jesús de Nazaret? Es pues necesario revisar las fuentes literarias sobre Jesús.

1.2.1. Escritos del Nuevo Testamento

Los escritos que fueron considerados como sagrados, como la misma Palabra de Dios, fueron incluidos en lo que se llama el canon de las Escrituras. Esto se hizo a través de un proceso histórico lento.

Desde finales de los tiempos apostólicos, la Escritura se convierte en la imagen directriz de la revelación en la Iglesia, con la que se mide la verdad de la fe. Para designar este papel se impone a mediados del siglo cuarto el vocablo canon (Von Balthasar, 1985, p. 485).

El concepto de “evangelio” se refiere a un anuncio gozoso, un anuncio de salvación que comenzó en forma oral.

Originariamente, en la Iglesia primitiva, con la palabra evangelio no se designaba una obra literaria, un escrito evangélico, sino el anuncio de Jesucristo, el crucificado y resucitado, el Hijo de Dios y Señor, en quien Dios había realizado su obra salvadora, un anuncio que era proclamado oralmente (Blank, 1973, p. 20-21).

Evangelio no es originariamente un concepto literario. Sólo posteriormente fue aplicado para designar el escrito evangélico, una colección literaria original cristiana no conocida anteriormente en el que se entretajan la fe y la historia.

Los evangelios son ante todo fuentes para la fe en Cristo. Con eso se corresponde el que den por supuesta la historia terrestre de Jesús, pero la dibujan desde la perspectiva de la fe pascual, lo cual lleva a un curioso entramado de transmisión histórica y de interpretación creyente (Blank, 1973, p. 21).

En el inicio de la tradición cristiana, aparecen los escritos que hacen parte del Nuevo Testamento, cuyo más antiguo conjunto lo forman las cartas del apóstol Pablo y luego los evangelios de Mateo, Marcos, Lucas y Juan. “Los evangelistas se sentían vinculados a sus tradiciones; su tarea se limitó a configurarlas y a ciertas intervenciones de carácter redaccional y de composición; por ello, en su caso resulta más difícil resaltar sus concepciones teológicas” (Gnilka, 1998, p. 141).

Los evangelios se convierten en la fuente principal para llegar hasta el Jesús histórico. “Ellos constituyen de hecho, las más importantes y casi exclusivas fuentes de nuestro conocimiento de Jesús porque incluso las cartas de Pablo, refieren muy poco acerca del Jesús histórico, quedando así remitidos, en lo esencial a los evangelios” (Blank, 1973, p. 19). Sin embargo, éstos fueron escritos varios años después de la muerte de Jesús.

De acuerdo a la mayoría de académicos, la década del 80-90 d.C. es el tiempo en el cual los evangelios de Mateo y Lucas fueron escritos, un poco más temprano que el tiempo en el cual el cuarto evangelio fue escrito (Bauckham, 2003, p. 34).

Cada evangelista tuvo muy en cuenta a sus destinatarios, a aquellos a quienes dirigía su obra.

Hoy parece claro que el evangelio de Mateo está escrito para una comunidad judeocristiana, que se abre a los gentiles. Más aún, una de las finalidades principales de la obra es legitimar esta apertura ante una comunidad, a la cual le cuesta entenderla (Aguirre y Rodríguez, Eds., 1996, p. 164).

En el caso del evangelio de Mateo se logra percibir con claridad la estrecha relación y el fundamento basado en las escrituras judías.

La continuidad que el Nuevo Testamento establece con el Antiguo es legible desde la primera línea (Mt. 1,1): al presentar a Jesucristo como Hijo de David e Hijo de Abrahán, el evangelio de Mateo afirma la identidad del Dios de Jesús con el Dios veterotestamentario y judío..., debido a las numerosas citas que hace del Antiguo Testamento, se presenta como cumplimiento de la Escritura y de la palabra de los profetas (Vouga, 2002, p. 26).

El evangelista Marcos presenta la experiencia de Dios que tuvo Jesús y cómo por medio de él se hace presente. De acuerdo a Nicklas, (2013), El evangelio de Marcos narra la historia de Jesús sobre Dios, la cual ilumina la cristología del evangelista. Leer esta historia como historia de Jesús

que es verdaderamente humano, que en sus hechos poderosos y discursos, revela la historia de Dios dentro del mundo. En el caso de Lucas, escribe su evangelio para no judíos por lo que tiene un mayor sentido de apertura y de universalidad.

Lucas ha expuesto el evangelio, en la medida de lo posible, libre de su trasfondo judío; suprime en su mayor parte polémicas sobre temas específicamente judíos y sustituye usos e instituciones de Palestina por otras conocidas de sus lectores, o también las explica (Schmid, 1968, p. 30).

Sin embargo, Lucas es el evangelista que presenta su obra con un estilo biográfico de la antigüedad y con la pretensión de comunicar hechos veraces en los que se puede confiar. Para Barbaglia, (2011), Lucas aparece para muchos críticos como un histórico de la antigüedad, en analogía con la historiografía grecorromana, consciente de comunicar a sus lectores una intencionalidad explícita en el referir lo sucedido sobre la figura de Jesús de Nazaret.

Por su carácter teológico y literario particular, el evangelio de Juan se halla en posición especial, el cual presenta muchas referencias históricas. Según Anderson (2013) el evangelio de Juan también contiene más detalles de testimonios mundanos y arqueológicos que todos los demás evangelios combinados, y este hecho requiere una consideración crítica. Las fuentes o tradiciones usadas por el cuarto evangelista merecen al menos tanto respeto como las que emplearon los sinópticos. “Es cierto que la orientación teológica de Juan le ha hecho subordinar los aspectos meramente estadísticos de la historia a su gran preocupación por el significado que en ella descubre la fe; no obstante, el evangelio es histórico” (Vawter, en Brown, Fitzmyer, & Murphy, 1972, p. 413).

Es erróneo tomar los evangelios por históricamente perfectos, sin otra puntualización; así se desnaturaliza su carácter y su intención.

Para entender correctamente los evangelios hay que clarificar la recíproca penetración de tradición histórica e interpretación de fe. Los evangelios son compilaciones en las que historias y dichos originalmente independientes son reunidos, organizados y configurados en una narración continua dentro de un marco predefinido por el evangelista (Caba, 1980, p. 9).

En la tradición oral³ de la Iglesia primitiva vivieron primeramente esas historias y allí también, en parte surgieron. La comunidad primitiva recordó esos acontecimientos y palabras propias de Jesús, las cuales se encontraban en consonancia total con el mundo judío pero manifestaban la singular interpretación y originalidad de Jesús.

Se ha hecho la comparación con la literatura judía contemporánea, la apocalíptica, la escatológica y la tradición rabínica. Sobre ese fondo destaca cuán profundamente estaba enraizado Jesús en la tradición judía y en los problemas de su tiempo, al igual que se deja percibir con esa comparación más claramente, lo propio y singular de Jesús (Caba, 1980, p. 10).

Sanders destaca el proceso vivo de la tradición oral en el proceso de transmisión de las palabras y hechos cumplidos por Jesús.

El origen de la tradición oral está en el Jesús terrestre. No habiendo dejado nada por escrito, los discípulos de Jesús retuvieron sus palabras y después de Pascua, las transmitieron por discurso oral, que no excluye las ampliaciones, variantes de sentido y creaciones (Sanders, 2000, p. 82-83).

³ Estudios significativos los encontramos en Harald Riesenfeld "The Gospel tradition and its beginnings; a study in the limits of Formgeschichte" y en su discípulo B. Gerhardsson "Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity".

De la tradición oral se hacen referencias explícitas en los evangelios y en el propio Pablo.

La tradición oral está atestiguada por los escritores del cristianismo primitivo. Se aclara en el prólogo del evangelio de Lucas, cuando distingue entre lo que transmitieron (παρεδοσαν) testigos oculares y servidores de la palabra y los intentos de una narración sintética de los acontecimientos en torno a Jesús (Lc 1, 1-4) (Theissen, 1997, p. 12).

Hay una relación intrínseca entre los escritos neotestamentarios y la tradición oral en la que se originan. “Los análisis de la transmisión de los papiros más antiguos no puede ser separada de su ambiente oral. El tipo de formato usado por los primeros escritores cristianos sugiere la existencia de un nexo entre oralidad y literalidad” (Chappa, 2013, p. 141). Se establece la hipótesis de que si no hubiesen existido las obras escritas, la tradición oral hubiese logrado entrar sin embargo en los escritos de los Padres. Según Grech, (2013) la tradición oral es importante porque si el Nuevo Testamento nunca se hubiese escrito, la oralidad por si misma podría haber alcanzado bien el siglo II hasta producir la primera literatura patrística. La tradición oral tuvo su origen en las primeras comunidades que acogían con agrado el mensaje de Jesús y tal vez recibieron algún tipo de gracia del mismo Jesús como podría ser la sanación de un enfermo.

El mismo Jesús encontró acogida en casas de simpatizantes, por ejemplo, en casa de Pedro (Mt. 8, 14), en la de María y Marta (Lc. 10, 38ss), en la de Simón el Leproso (Me 14, 3ss); algunas mujeres le asistían con sus bienes (Lc. 8, 2s). Tales familias simpatizantes constituían el núcleo de las posteriores comunidades locales (Theissen, 2005, p. 83).

En un cierto momento, que no puede fecharse con precisión, se sintió la necesidad de reunir las palabras del Señor y sus historias para fijarlas por escrito. En la confección de los evangelios, no se pensó solamente en colocar por escrito de modo fiel la tradición de Jesús, sino que se propusieron además, educar en la fe a la comunidad para la que componían su obra. Mateo, Marcos,

Lucas y Juan son autores con personalidad, con una fisonomía teológica marcada, que expresan en sus escritos también las propias convicciones y pensamientos.

En el camino entre su fuente originaria en Jesús y su fijación escrita por los evangelistas, la tradición estuvo expuesta a influjos y variaciones de muchos tipos. Hay que contar en todo caso, con un proceso de cuarenta o cincuenta años aproximadamente (Theissen & Merz, 1999, p. 36).

Para algunos académicos, si se quiere penetrar en el Jesús histórico se debe someter la entera tradición evangélica a un planteamiento histórico retrospectivo; es decir, hay que tratar de avanzar hacia el estado más original de la tradición⁴.

Cabe la suposición de que la tradición de Jesús por parte de la Iglesia primitiva es relativamente fidedigna en lo referente sobre todo a la transmisión de palabras. Los relatos de hechos de Jesús estuvieron más intensamente expuestos a una transformación interpretadora en la tradición (Bornkamm, 1975, p. 13-15).

Los primeros cristianos y los dirigentes de las comunidades no eran gente inculta que no sabía leer ni escribir. La cultura de las épocas helenística y romana primitiva era en gran parte escrita. Para el judaísmo de aquel tiempo, aprender a leer y a escribir era una cosa natural para los miembros varones de la comunidad religiosa judía. Consecuentemente, parece que en grupos cristianos primitivos se pusieron muy pronto por escrito las tradiciones orales para el uso eclesiástico, ya se tratase de dichos de Jesús reunidos catequéticamente, de normas de la comunidad o de colecciones de parábolas y milagros. “Las actividades fundamentales de las comunidades cristianas primitivas estaban ligadas a la forma oral de la comunicación, ya que el primer plano lo ocupaban la predicación, la enseñanza y la celebración en común” (Köster, 1988, p. 496).

⁴ Algunos piensan que los dichos hacen parte de tradiciones más seguras que los hechos, pero hay quienes difieren de este opinión, pues le dan mayor certeza a los hechos. Entre ellos Sanders, Theissen y otros.

Dentro de los evangelios de Mateo y Lucas se ha acentuado en la Third Quest la investigación de la fuente Q o evangelio de los dichos. “Q es de interés no sólo meramente porque ofrece una solución al problema de las fuentes de Mateo y Lucas sino por su interés intrínseco como una las expresiones quizás más tempranas del cristianismo de Palestina”. (Kloppenborg, 1984, p. 3). Algunos investigadores afirman que hay una comunidad en torno a Q, ubicándola en algunos pueblos de la Galilea. De acuerdo a Pitta, (2013), en Galilea, deben haber surgido las más antiguas comunidades que preservaron la tradición oral sobre Jesús. Fue tal vez en estas áreas de Palestina donde fue compuesta la fuente Q, caracterizada por la primera colección de dichos sapienciales de Jesús. Esta hipótesis se deriva de la mención de tres pueblos de la región:

Los más recientes análisis de Q han concluido que el documento proviene de la Galilea y del Sur de Siria. Esta conclusión se justifica algunas veces en el hecho de que Q menciona por sus nombres a tres pueblos del norte: Cafarnaúm, Corozáin y Betsaida. (Kloppenborg, 2000, p. 171).

También dentro del evangelio de Marcos se ha individuado lo que se ha llamado “El evangelio de la comunidad primitiva” referido al relato de la pasión. Para Pesch (1984), el llamado “evangelio de la primera comunidad” ha llegado como parte notoria del evangelio de Marcos y solicita entonces ser descubierto y reconstruido. En muchos casos, debió parecer evidente que la forma de expresión escrita de las tradiciones sobre Jesús era más adecuada para servir de base a la organización de la comunidad y a la difusión del mensaje cristiano que la transmisión oral, aunque no en modo alguno debido a la creencia de la mayor fiabilidad de la forma escrita. “La tradición oral, tal como lo muestran los paralelos rabínicos, podía alcanzar un grado mayor de fiabilidad, mientras que el escritor podía proceder de manera mucho más libre en el tratamiento de sus fuentes” (Köster, 1988, p. 497-498).

Los más antiguos documentos escritos de la cristiandad conservados directamente son las cartas del apóstol Pablo, que nacieron en los años cincuenta del siglo I. d.C. “La forma literaria que Pablo utilizaba en las cartas enlazaba ciertamente con antiguos modelos griegos y judíos, pero en lo fundamental respondía a las exigencias de la situación misional paulina y tenía por eso su sello peculiar” (Köster, 1988, p. 496-497). El estilo epistolar estaba muy bien definido en el mundo antiguo.

En el mundo antiguo, las cartas eran compuestas con base en un formulario bastante rígido: estas iniciaban con un prescrito *in cui* si indicaba el nombre del remitente al nominativo (*superscriptio*), seguido de aquel del destinatario al dativo (*adscriptio*), y de un saludo augural (*salutatio*),... y eventualmente de un breve exordio o agradecimiento según las circunstancias. Continuaba el “cuerpo de la carta” en el cual se afrontaba el argumento que había ocasionado el contenido; la carta terminaba con un *postscriptum* que contenía los augurios y saludos (Sacchi, et al., 1995, p. 43). (Sacchi, et al., 1995, p. 43).

1.2.2. Escritos cristianos no canónicos

Pero existen muchos otros escritos con el género literario epistolar de Pablo. Para Köster (1988), el modelo de la epístola paulina fue primeramente recogido y desarrollado en el círculo de los discípulos de Pablo. Pronto comenzaron también otros autores a escribir con su propio nombre o con el de otro apóstol, apropiándose para ello, en el fondo y en la forma, del modelo de las cartas paulinas. La primera carta de Clemente, escrita mientras se dirigía a Roma, quiere llegar a la comunidad de Corinto para acabar con las discusiones que tenían lugar allí. A finales del Siglo I y

durante el Siglo II florecieron escritos de aquellos que habían conocido y escuchado a los apóstoles y a los primeros discípulos y que son llamados “Los Padres Apostólicos”⁵.

Pues bien, en ese cristianismo de los tiempos apostólicos como en el de estos Padres primitivos que inmediatamente lo continúan, hemos de hallar y - ¡como pudiera ser de otro modo en quienes vieron y oyeron a Pablo y Juan!- que el Señor Jesús lo llena todo, que de Él viene la luz nueva, la fuerza nueva, la vida nueva, concentrada ahora en unos breves grupos de almas de Antioquía y Roma, Alejandría o Hierápolis, pero que lenta y seguramente se irá extendiendo, como un esplendente amanecer nuevo de la creación, por toda la tierra habitada y conocida, por toda la *Oikuméne* como en la lengua del tiempo se decía (Ruiz, 1993, p. 10).

Se cuenta con una abundante literatura en la que aparece Jesús como el “revelador” celestial.

Bajo la influencia de la literatura apocalíptica judía surgieron una serie de apocalipsis cristianas (“*Apocalipsis de Pedro*”, “*Pastor de Hermas*”, complementos a los apocalipsis judíos, como los libros 5º y 6º de *Esdras*), aparte de una rica literatura gnóstico-cristiana de revelaciones que ha aparecido ahora gracias a los hallazgos de Nag Hammadi (Köster, 1988, p. 498).

Los influjos de los géneros literarios helenísticos, muy populares en su época, pueden percibirse en todos estos escritos. Aparecen también obras apologéticas con alguna influencia judía. Hay pocos testimonios escritos sobre la vida directa de las comunidades cristianas y su liturgia, entre éstas pueden estar: “La segunda carta de Clemente” y del Siglo II, la homilía pascual del obispo Melitón de Sardes. Para el Siglo I tenemos la “*Didaché*” o “Doctrina de los doce apóstoles”

⁵ Ruiz presenta en su libro “los Padres Apostólicos un estudio muy cuidadoso y profundo sobre el tema.

que se puede atribuir con seguridad a la época primitiva del cristianismo, mientras que “*La Didascalia*” (Siria), “*La Constitución de la Iglesia*” de Hipólito y “*La Constitución apostólica de la Iglesia*”, no fueron escritas sino hasta después del 200 d.C.

En el siglo XX se descubrió en una población egipcia, Nag Hammadi, de unos códices coptos con el “*Evangelio de Tomás*”: “Entre los trece códices coptos, llamó especialmente la atención uno de los escritos del tercer código, porque dice: *Evangelio de Tomás*” (Cardona, 2004, p. 202). A pesar de estos descubrimientos extra bíblicos, los evangelios canónicos siguen siendo la fuente privilegiada.

Los agrapha o dichos de Jesús, valorados por Jeremías y recientemente estudiados por Hofius, provienen especialmente del material de Nag Hammadi, entre ellos el evangelio de Tomás, pero en realidad no es una cantidad significativa, destacándose así el valor preponderante que tienen los evangelios canónicos (Barbaglio, 2003, p. 78).

Se encuentran así una serie de escritos que no pertenecen a la literatura canónica pero se refieren a episodios de la vida de Jesús.

En el alumbramiento de la literatura evangélico-apócrifa desempeñó un gran papel el pueblo sencillo. Su imaginación oriental y su fruición por todo lo que se presentaba como extraordinario y misterioso y legendario, encontró terreno abonado en Juan 21,25 para llenar los vacíos de los evangelios canónicos en relación con muchos detalles de la vida de Jesús (Santos, 1988, p. 5).

Así pues, los evangelios apócrifos son escritos antiguos que supuestamente recogen palabras y hechos de Jesús que no están en los evangelios canónicos. “La categoría de los evangelios apócrifos abarca la de los agrapha, puesto que los evangelios apócrifos son una de las principales fuentes de dichos extracanónicos de Jesús” (Meier, 1998, p. 133). A pesar de la importancia que muchos eruditos le dan a los apócrifos y al material de Nag Hammadi, otros

académicos como Meier no les conceden mucha credibilidad para incluirlos en un trabajo histórico serio sobre Jesús.

A diferencia de algunos eruditos, no creo que el material rabínico, *agrapha*, los evangelios apócrifos y los códices de Nag Hammadi (en particular el Evangelio de Tomás) nos ofrezcan información nueva y fiable ni dichos auténticos independientes del NT. Lo que vemos en estos documentos posteriores son más bien reacciones contra el NT o reelaboraciones del mismo, debidas a rabinos metidos en polémicas, a cristianos imaginativos que reflejan la piedad popular y las leyendas y a cristianos gnósticos que desarrollan un sistema especulativo místico (Meier, 1998, p. 157).

1.2.3. Escritos del mundo romano

Los testimonios no cristianos relativos a los inicios del cristianismo son escasísimos, entre los que se destacan Suetonio, Tácito y Plinio el joven. A partir del siglo II, comienzan a ser más abundantes las noticias de los escritores paganos. Tácito, que lo refiere en sus *Anales* (XV, 44), explica con esa ocasión también el nombre de «cristiano», y dice: «El fundador de esta secta, Cristo, fue ejecutado por el procurador Poncio Pilato, bajo el gobierno de Tiberio». (Blank, 1973, p. 19).

Los escritos más amplios sobre los cristianos provienen del platónico Celso, algunos de cuyos pasajes fueron citados por Orígenes para refutarlo. Sin embargo, este material no contribuye a la historia de los comienzos cristianos sino sólo con la polémica del paganismo con el cristianismo en el inicio del siglo II. La sociedad pagana tuvo la primera noticia del cristianismo cuando los cristianos aparecieron como grupo aparte, cuando el emperador Nerón (año 64), les atribuyó el incendio de Roma, sospecha que sobre él. Al inicio del cristianismo hubo persecuciones y calumnias.

Tres autores romanos paganos, que escribieron con una diferencia de algunos años a principios del siglo II, coincidieron total y enfáticamente a propósito de la naturaleza de la religión cristiana. Plinio mantuvo correspondencia con Tácito y fue amigo de Suetonio; los dos primeros fueron gobernadores imperiales de los más altos escalones de la aristocracia, el último un secretario imperial de rango medio. Los tres coincidieron en que el cristianismo era una «superstición» y sólo discreparon en los adjetivos negativos más apropiados para calificar ese término con sentido peyorativo (Crossan, 2002, p. 10).

En el mundo grecorromano de los primeros siglos el cristianismo una superstición. “Para estos primeros testigos paganos, el cristianismo era, acumulativamente, una superstición depravada, llevada hasta el exceso, contagiosa, execrable, nueva y perniciosa.” (Crossan, 2002, p. 10). De todas maneras, esas escasas noticias son de gran valor, pues confirman la existencia histórica de Jesús y atestiguan el rápido crecimiento de la comunidad cristiana, cuya fe denominan con expresiones desobligantes.

1.2.4. Escritos del mundo judío

Uno de los escritores, fuera del mundo cristiano, más importantes para conocer la Palestina del Siglo I y el mundo judío es Flavio Josefo.

Sobre Jesús existe un relato del historiador judío Flavio Josefo: Antigüedades judías. 18, 63, pero no se ha conservado en su forma original, sino sólo en su elaboración cristiana. Se han intentado reconstrucciones del primitivo texto de Josefo, aunque siguen siendo dudosas (Köster, 1988, p. 510).

De acuerdo a Blank (1973), Flavio Josefo, historiador judío de esa época, comunica valiosas noticias sobre la situación judía de ese tiempo, e incluso sobre Juan el Bautista. Tampoco el Talmud proporciona noticias independientes sobre Jesús. Lo que trae acerca de él, está coloreado polémicamente; Jesús aparece como mago y apóstata. No hay que admirarse de que las noticias sean tan escasas. En el gran mundo no existía ningún interés por la nueva secta judía que era el cristianismo. Otro autor judío importante es Filón de Alejandría.

La obra de Filón es muy extensa: tiene escritos de carácter histórico, filosófico, exposiciones exegéticas, tratados y comentarios 147. Dentro del inmenso depósito de datos que contiene su obra y cuyo conocimiento ayuda para penetrar mejor en el pensamiento religioso judío del siglo I (Piñero & Peláez, 1995, p. 268-269).

Se ha comparado la literatura judía con los evangelios canónicos en la búsqueda de algunas similitudes. Según Morrison (2005) quien compara el término “hora de la angustia” del Targum Neofiti con el concepto de “la hora” mencionado por el evangelista Juan y le encuentra un uso análogo.

La literatura rabínica está integrada por el Midrash, el Targum, la Misná y el Talmud. La literatura midráshica consiste en el comentario a las Escrituras hebreas. Los targumim son traducciones al arameo un tanto perifrásticas del texto hebreo del AT. La Misná es el compendio de la ley oral que complementa la escrita y que se publicó hacia el año 200. (Piñero & Peláez, 1995, p. 272).

1.3. La historicidad y verdad de los evangelios en la Third Quest.

La tradición global de Jesús muestra cómo en los evangelios hay un sustrato histórico. Se quiere, mostrar el valor del material evangélico completo, es decir, de los dichos y de los hechos

de Jesús, superando la posición que daba exclusividad a las palabras de Jesús para presentar una figura de Jesús que motiva la fe y que es real e histórica. “La fe cristiana y la teología se fundan en la palabra de Dios, comunicada históricamente una vez para siempre, y en su obrar en la historia. Esto significa que la argumentación histórica es básica y fundamental para toda teología” (Kasper, 1974, p. 20). De acuerdo a Fitzmyer (1998), los evangelios sinópticos y Juan incorporan un núcleo histórico, pero también una diferente preocupación literaria y teológica que debe ser respetada.

1.3.1. Historicidad

La exégesis es una herramienta indispensable para una profundización en el conocimiento de la revelación y el quehacer teológico como lo ha expresado el Vaticano II en la *Dei Verbum*.

La exégesis es la disciplina que nos lleva a aquellas realidades humanas, las cuales, conocidas, nos abren a otras realidades, perceptibles sin embargo a través de una exégesis desarrollada en la experiencia de fe personal y comunitaria, después expresada sistemáticamente en la teología (Simian-Yofre, 1995, p. 19).

Hay que notar, que los métodos histórico-críticos, se han visto muy influenciados por la ilustración y el método epistemológico positivista de las ciencias naturales. “En la teología moderna, se quiere probar la cristología en el plano de lo histórico, se quiere iluminarla, a pesar de todo con el método de lo verídico y demostrable y reducirla a lo comprobable” (Ratzinger, 1994, p. 167). El anuncio cristiano hunde sus raíces en el misterio histórico de la encarnación del Hijo de Dios.

Lo auténtico del mensaje del cristianismo está precisamente en la afirmación de que Jesús, muerto bajo Poncio Pilato, no puede ser otro que el Cristo, el Hijo de Dios, el Salvador

absoluto. De este suceso histórico depende la salvación de todos los tiempos y mi salvación, que está fundada en este suceso histórico y singular (Rahner, 1979, p. 275).

Meier (1998), comenta la distinción alemana entre *historisch* y *geschichtlich*. *Historisch* remite al pasado, los datos escuetos, verificables, los datos en sí. En cambio, el concepto *geschichtlich* se refiere al pasado como algo que tiene significado y que supone para el hombre de hoy un reto, un compromiso, una invitación a pensar. En la búsqueda histórica del estudio de testimonios escritos del pasado, ocupa un lugar importante la hermenéutica. Según Latourelle (1982, p. 19), La investigación sobre Jesús como personaje histórico real, se plantea con todo derecho en los mismos términos que sobre cualquier otro personaje del pasado. Pero la aproximación histórica va acompañada de un problema hermenéutico, es decir, plantea el acceso que se pueda tener a través de los documentos, a la persona de Jesús.

El paso de una visión positivista a una visión hermenéutica de la historia y de la historiografía, ha metido (sacado) claramente a la luz que, en realidad, los eventos del pasado o las acciones y las palabras de personas del pasado, que no es nunca posible alcanzar sino a través del recuerdo de los testigos, no son nunca ni siquiera del todo aislables o inseparables de su interpretación subjetiva. (De Marchi, 2011, p. 25).

La primera comunidad cristiana es el punto de partida del conocimiento de Jesús por testimoniar sus palabras y obras. El único Jesús al que se tiene acceso es a aquel proclamado y confesado como el Cristo. Por tanto, el punto de partida para conocer Jesús, es una indagación al interior de los evangelios para descubrir su autenticidad histórica.

Se observaba que los retratos de los evangelios constituyen el punto de referencia irrenunciable para cualquier lectura cristiana del misterio de Cristo, en cuanto reconocidos como las fuentes principales de los sucesivos intentos de expresar con otras palabras y con otros modelos la misma persona de Jesús (Riparelli, 2011, p. 104).

Pero, el sólo nivel histórico puro no es suficiente para la comprensión de los escritos bíblicos sino que se requiere de una hermenéutica de los escritos.

A nivel metodológico general observamos que en la investigación histórica, la pretensión de alcanzar la verdad de los “hechos”, simplemente sobrepasando los textos es dictada por un objetivismo anti-histórico, el cual, en nombre de una presunta neutralidad, proyecta una convicción presupuesta a la verificación misma. La hermenéutica de los textos pascales permanece insustituible para una verificación que quiera ser “crítica”. (Epis, 2011, p. 93).

Schillebeeckx, afirma que “la historia precedente en la que se enmarca la vida de Jesús, la experiencia que tuvo con las primeras comunidades cristianas y el influjo en la historia posterior son la clave fundamental e imprescindible para la comprensión de su persona” (2002, p. 18). El punto de partida de una cristología es Jesús de Nazaret, el kerigma y el movimiento que él mismo inició en el siglo primero d. C.

Resulta claro que el punto de partida insoslayable e históricamente seguro se tiene en el movimiento de los primeros cristianos en torno a Jesús. Un historiador no puede ignorar que este hombre, ejerció un profundo influjo sobre un grupo de contemporáneos que se hicieron discípulos suyos (Schillebeeckx, 2002, p. 19).

Con respecto a la hermenéutica bíblica, en la exhortación *Verbum Domini*, se afirma la importancia de la profundización teológica junto a la histórica.

“Mientras la exegesis académica actual, también la católica, trabaja a un gran nivel en cuanto se refiere a la metodología histórico-crítica, también con sus más recientes integraciones, es preciso exigir un estudio análogo de la dimensión teológica de los textos bíblicos con el fin de que progrese la profundización” (VD 34).

Se debe ir más allá de los métodos diacrónicos bíblicos para la mayor comprensión de los textos.

Se requiere de algo más que el intento de recuperar la imagen del Jesús histórico mediante el método histórico-crítico. Se necesita ir más allá de la reconstrucción del pasado para llegar a una pluralidad de cristologías mediante el despliegue de una hermenéutica literaria crítica que ponga en diálogo y conversación el mundo contextual del lector y el propio texto (Wilfred, 2008, p. 94).

Según Berger, “Un gran número de informaciones fácticas de los evangelios han de ser consideradas históricamente seguras y, por ende, verdaderas. A lo cual han contribuido sobre todo los hallazgos de Qumrán que aportan conocimientos muy exactos del judaísmo de la época” (2009, p. 51). Los evangelios fueron escritos en el ambiente de las tradiciones de Israel y como acontecimientos esperados según las promesas de las antiguas profecías: “Para los primeros cristianos la relación entre promesa y cumplimiento es la razón decisiva para creer en los evangelios”. (Berger, 2013, p. 236).

De acuerdo a Estrada (2013), los evangelios muestran el grado de su historicidad cuando se reconoce el verdadero valor de la imagen y de la interpretación de Jesús que ellos nos ofrecen. Su figura es cercana y aprehensible solamente para aquellos que creen en sus palabras y se sienten involucrados en sus acciones. Con el estudio comparativo de los evangelios con las biografías del mundo grecorromano Burridge (2013) afirma que podemos leer los cuatro evangelios como biografías narrativas cada uno por su cuenta y descubrir algunas implicaciones en su seguimiento hoy en la ética del nuevo Testamento a través de una comprensión conjunta en gran manera biográfica en las palabras y obras de Jesús. Dentro de los cuatro evangelios, los sinópticos han sido los considerados con una mayor validez histórica pero actualmente se está dando una revalorización del cuarto evangelio.

El carácter histórico y trans-histórico del acto de fe resulta en tal modo reforzado: este hace parte de la revalorización histórica del cuarto evangelio. Para decirlo con la fuerza de la

paradoja que atraviesa el texto entero: más se subraya su dimensión histórica, más estaremos presionados a subrayar la dimensión trans-histórica. Estas dos dimensiones inseparables hacen parte del mensaje del evangelio. La clave se encuentra en el acto de creer en Jesús, confesado como Cristo. Esta realidad es histórica y al mismo tiempo huye a la historia que la soporta. (Simoens, 2013, p. 208).

En la búsqueda de la verdad histórica de los evangelios se han planteado unos criterios⁶ de autenticidad de los escritos. Segal (1997, p. 58-59), comenta que como respuesta a la crítica de la religión y del cristianismo llevada a cabo por los filósofos de la Ilustración, los académicos plantearon una serie de criterios de autenticidad histórica de los evangelios, como son el criterio del contexto judío, del testimonio múltiple y el criterio de disimilitud. Para Caba (1980), con el fin de lograr un acceso al Jesús Histórico, se ha pretendido buscar unos criterios de historicidad que puedan ser aplicados a los diversos datos que se han transmitido y permitan juzgar de su auténtica pertenencia a la vida de Jesús. Rene Latourelle (1982, p. 202-220) compendia una serie de criterios de autenticidad como son: El testimonio múltiple (se puede considerar auténtico un dato atestiguado por las fuentes evangélicas y otras fuentes). Discontinuidad (se puede considerar auténtico un dato que no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o de la iglesia primitiva). De explicación necesaria (si ante un conjunto considerable de datos, se ofrece una explicación coherente, suficiente y armónica, se concluye la autenticidad). Secundario o derivado del estilo de Jesús (formas de hablar y actuar que le son características y constituyen un estilo único e inimitable) y diversos criterios mixtos. Por su parte, Meier (1998, p. 184-198) propone sobre criterios de autenticidad y los divide en primarios y secundarios. Los criterios primarios son: criterio de dificultad, criterio de discontinuidad, criterio de testimonio múltiple, criterio de coherencia y

⁶ Para un análisis de los criterios de historicidad y de plausibilidad histórica véase también Puig. A, “La recherche du Jésus historique” en *Bíblica*, Vol.81 (2000) 179-201.

criterio de rechazo y ejecución. Los criterios secundarios o dudosos son: criterio de huellas del arameo, criterio del ambiente palestino, criterio de la viveza narrativa, criterio de las tendencias evolutivas de la tradición sinóptica y criterio de presunción histórica.

1.3.1.1. Criterio de desemejanza o de la doble similitud

El criterio principal utilizado anteriormente por la “New Quest” es el de “la doble disimilitud” o “de desemejanza”. Según este criterio todo material que no pueda ser considerado como judío tradicional ni propio de la iglesia posterior puede atribuirse con toda seguridad a Jesús. Se debe admitir la existencia de una base amplia de relaciones positivas entre Jesús y sus contemporáneos en el marco del judaísmo, por lo tanto no se puede concluir que si hay semejanzas entre Jesús y el Judaísmo, este material no es auténtico.

Este es un criterio demasiado excluyente pues una porción de cuanto Jesús dijo e hizo, llegó a formar parte de la predicación cristiana, la eliminación de los motivos cristianos suprimiría aquello que dice algo cierto sobre Jesús. También es muy probable que ningún grupo o movimiento vaya a inventar testimonios sobre la vida o enseñanza de su fundador que cuestionen o no tengan relación alguna con sus propias prácticas y doctrinas.

1.3.1.2. El criterio de plausibilidad histórica.

El criterio de plausibilidad histórica le da la vuelta en sentido positivo al criterio de desemejanza. Este criterio se funda en la correspondencia de Jesús con el ambiente judío y con la iglesia de los orígenes, sin olvidar su singularidad. Según Pie Ninot (2001, p. 352-353), el criterio de la plausibilidad histórica y coherencia de Jesús se propone como una idea rectora e imagen

global de la Third Quest. En efecto, la investigación debe ayudar a explicar por qué Jesús suscitó tanta atención sobre sí mismo, fue rechazado y ejecutado como Mesías y venerado como Dios. En efecto, la plausibilidad histórica viene dada porque Jesús solo es concebible en un determinado contexto histórico concreto: el mundo judío del siglo I y porque Jesús puede ser reconocido por sus efectos históricos a través de las fuentes que lo testifican. La formulación de este criterio ayuda a comprender que se está ante un criterio de carácter general que regula todos los demás y que hace de mediación de todos ellos.

La información sobre Jesús que es plausible en el contexto judío y permite comprender la génesis del cristianismo primitivo, puede ser histórica. Es una aplicación particular del tipo de explicación causal que utiliza la ciencia histórica. El criterio de plausibilidad histórica parte de la convicción de que es necesario situar, contextualizar a Jesús en el judaísmo y circunstancias de su tiempo, y no separarlo del grupo de sus primeros seguidores. Solo cuando se le sitúa plausiblemente, se puede preguntar por los rasgos propios que le caracterizan. La expresión “rasgos propios” no equivale a decir rasgos únicos que son imposibles de determinar. La plausibilidad tampoco implica cercenar “*a priori*” la posible originalidad del personaje.

1.3.1.3. Primacía de los hechos realizados por Jesús sobre los dichos

Según lo plantea Sanders (2004), el punto de vista del juicio histórico, no debe ser el actual, sino aquel que tenía vigencia en el tiempo de Jesús. También los milagros y hechos extraordinarios, excluidos en la primera investigación y desatendidos en la segunda, entran con pleno derecho en la historia de Jesús. Dado el conglomerado de datos sobre Jesús y la iglesia primitiva que se encuentra en los evangelios, el principio es comenzar por lo que es relativamente más seguro y

proceder posteriormente hacia terrenos más inciertos. Pero es realmente difícil alcanzar un consenso sobre la identificación de lo que es relativamente seguro.

Para Sanders (2004), los especialistas tienen diferentes ideas globales sobre el material evangélico, y éstas afectan considerablemente a sus opiniones sobre el número de casos en los que se puede concluir con certeza que un pasaje es auténtico. La conservación de textos que contienen dichos de Jesús puede estar en la doble forma de transmisión de las Escrituras hebreas, que con frecuencia modificaba sensiblemente la Escritura, como en el caso de las haggadoth de los midrashim y los targumim. Pero también existían actividades en las que se mantenía el texto de forma rigurosa: el culto, el estudio y la conservación y transmisión precisa del texto escrito. Los criterios que la “historia de las formas” empleó para determinar la forma más antigua de la tradición, y que se han utilizado con frecuencia para confirmar la autenticidad, no son fidedignos, como son el uso de semitismos, la brevedad y los detalles. Los dichos en general no tienden a tener más o menos color semítico, ni a ser más o menos largos, ni a estar coloreados con más o menos detalles. Se debe concluir que el material fue sometido a cambios y que efectivamente puede haber cambiado, pero no se sabe realmente cómo cambió. No se quiere decir con ello, que Jesús no dijera el conjunto de cosas que le atribuyen los evangelios sinópticos, sino más bien que el material fue sometido a cambios cuyas modalidades no se pueden precisar.

1.3.2. Conocimiento de Jesús y verdad de los evangelios

De acuerdo a Stanton (1999, p. 249- 251), se tienen muchos testimonios sobre la vida de Jesús tanto dentro como fuera de los evangelios. La decisión tomada más importante por el cristianismo primitivo fue en el siglo II, al aceptar los cuatro evangelios. El descubrimiento y publicación de los manuscritos del Mar Muerto, ha sido el progreso más importante en el siglo XX

para el estudio de la Biblia. Éstos enriquecen sobre manera el conocimiento del mundo en el que Jesús vivió y enseñó. Es importante examinar las “repercusiones” que tuvo Jesús en sus seguidores, pues a pesar de que nunca se negaron a abandonar su herencia monoteísta, muy pronto comenzaron a dar culto a Jesús. Esto no hubiera sucedido si Jesús hubiera sido un sabio, maestro o profeta convencional. Es importante destacar los comentarios polémicos sobre Jesús como también las tradiciones que plantearon dificultades a sus seguidores y considerarlas como auténticas.

Para Stanton, la expresión “la verdad del evangelio” se puede emplear en dos formas: indica la veracidad absoluta de cada palabra de los evangelios o bien la verdad del mensaje evangélico sobre Jesucristo que los evangelistas trataron de proclamar.

No es posible establecer la exactitud de cada palabra de los evangelios pero esto no pone en peligro la verdad del evangelio. Jesús habló en arameo y las tradiciones fueron traducidas al griego, lo cual implica una interpretación y una pérdida de precisión inevitable. Por otro lado, el intervalo de tiempo entre la vida de Jesús y la redacción de los cuatro evangelios es considerable. Hay razones para concluir que en general, las tradiciones sobre Jesús fueron transmitidas fielmente de una generación a otra, a pesar de que los evangelistas tuvieron variaciones en la formulación. (Stanton, 1999, p. 253).

Dunn (2006) establece una polémica contra la crítica literaria que considera solo las fuentes escritas para resolver la cuestión sinóptica, mientras que según él, para explicarla se debería recurrir a la tradición oral que usa un mismo hecho o una misma palabra en modo variado, adaptándose al público al cual se dirige, pero manteniendo su identidad. Los investigadores sobre el Jesús histórico comenzaron desde el lugar equivocado, a partir de premisas erróneas y contemplaron los datos importantes desde una perspectiva equivocada desde el inicio. El primer error consistió en presumir que la fe era un obstáculo para la investigación, la cual, debe comenzar desde el “*a priori histórico*” de que Jesús provocó en sus discípulos un impacto relacionado con la fe, de modo que la única

manera de aproximarse a Jesús históricamente es hacerlo a través de dicho impacto. El segundo error radica en asumir que la transmisión de la tradición de Jesús puede ser comprendida de manera efectiva solo en términos literarios, como un proceso de copia o edición previa de fuentes escritas. El período más antiguo de la transmisión de dicha tradición fue la oral, sin embargo, el fracaso ha sido a la hora de apreciar que tal transmisión no era igual al proceso literario. Consecuentemente, no se ha tomado en serio el desafío de investigar cómo actuaba dicha tradición en el período oral y si ésta podía ayudarnos a comprender la configuración actual de la tradición acerca de Jesús. El tercer error ha consistido en buscar a un *Jesús peculiar*, es decir distinto de su entorno, encontrar un Jesús no judío, identificar el dicho o la acción que lo hacía diferente de su contexto (Dunn, 2006, p. 81-82)

Se objeta la excesiva importancia de una pequeña colección de dichos para conocer a Jesús. Hay un riesgo de construir una imagen y una interpretación de Jesús partiendo de algunos versículos. Existe el indudable peligro de convertir la identificación de un elemento ciertamente original y auténtico de la tradición de Jesús con la idea de levantar una teoría en torno a él. Dunn propone que en vez de averiguar por el “*Jesús peculiar*”, se debe buscar al “*Jesús emblemático*”. Es decir lo propio de Jesús como judío.

Lo que se busca a través de la tradición de Jesús es a aquel cuya misión fue recordada por una serie de rasgos, cada uno de los cuales queda ejemplificado por relatos y enseñanzas, reproducidos por sus discípulos... La formación de la tradición consistió en conservar de la forma más precisa posible un recuerdo de Jesús, de su enseñanza y predicación, para proporcionar un testimonio veraz e histórico (Dunn, 2006, p. 97-98).

Cualquier rasgo que sea característico dentro de la tradición de Jesús aunque solo sea relativamente distintivo de dicha tradición probablemente se remonte a Jesús, es decir, refleja el impacto original provocado por su enseñanza y sus acciones en algunos de sus primeros discípulos.

Cuanto más característico sea un tema más posibilidades tiene de haber sido desarrollado y ampliado. Al dirigir la investigación hacia el “*Jesús emblemático*” es posible lograr una imagen esencial. Este método proporcionará una base mucho más sólida para llevar a cabo una reconstrucción histórica que aquel que depende de la valoración de dichos o episodios particulares.

Jesús causó una profunda impresión en quienes se convirtieron en sus primeros discípulos, bastante antes de su muerte y resurrección. Tal impacto se expresó en las primeras formulaciones de la tradición de Jesús, las cuales eran ya estables antes de experimentarse el influjo de su muerte y resurrección. (Dunn, 2006, p. 108-109).

Benedicto XVI, en su obra “Jesús de Nazaret”, reconoce que el método histórico, por la naturaleza intrínseca de la teología y de la fe, es una dimensión del trabajo exegético a la que no se puede renunciar. En efecto, para la fe de las Escrituras es fundamental referirse a hechos históricos reales, lo cual es propio del cristianismo.

La fe bíblica no cuenta leyendas como símbolos de verdades que van más allá de la historia, sino que se basa en la historia ocurrida sobre la faz de esta tierra. El *factum historicum* no es para ella una clave simbólica que se puede sustituir, sino un fundamento constitutivo; “*et incarnatus est*”: con estas palabras profesamos la entrada efectiva de Dios en la historia real. Si dejamos de lado esta historia, la fe cristiana como tal queda eliminada y transformada en otra religión (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 11).

La historia forma parte esencial de la fe cristiana y no es algo accesorio. El método histórico-crítico sigue siendo indispensable para la investigación, pero no agota el cometido de la interpretación de la Sagrada Escritura inspirada por Dios.

El papel importante encomendado al método histórico-crítico es de la máxima importancia y responsabilidad: determinar con la mayor precisión posible las circunstancias que han

dado nacimiento a un escrito neotestamentario. Cada texto, si se quiere entender bien, hay que encuadrarlo en su medio histórico (Zimmermann, 1969, p. 17).

El método histórico-crítico tiene sus límites. Todo intento de conocer el pasado está en el nivel de hipótesis, ya que no se puede recuperar plenamente el pasado en el presente. La exégesis debe abrirse a otros métodos complementarios.

La Constitución Dei Verbum del Concilio Vaticano II, había destacado claramente como un principio fundamental de la exégesis teológica, que quien quiera entender la Escritura en el espíritu en que ha sido escrita, debe considerar el contenido y la unidad de toda ella. El Concilio añade que se han de tener muy en cuenta también la Tradición viva de toda la Iglesia y la analogía de la fe, las correlaciones internas de la fe (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 14).

Dentro de los métodos complementarios⁷ de la exégesis bíblica se encuentran los sincrónicos, toman el texto recibido y lo analizan desde una perspectiva narrativa.

En la prospectiva de una indagación narrativa, el exégeta no persigue una “excavación arqueológica”. Mira en cambio, sobre todo a un examen de la narración de Mateo, así como en el estado actual, se ofrece al lector, y busca identificar la estrategia narrativa perseguida por el autor evangélico para un objetivo preciso: producir en el lector un determinado efecto, transmitiéndole los significados. (De Marchi, 2011, p. 33).

La interpretación histórico-crítica del texto trata de averiguar el sentido original exacto de las palabras, tal como se las entendía en su lugar y en su momento. Esto es bueno e importante,

⁷ Estos métodos han tomado mucha fuerza con los avances de la lingüística y la hermenéutica.

pero solo se tiene una certeza relativa de tales reconstrucciones y se ha de tener presente que toda palabra humana supera en sí lo que el autor quería expresar.

El valor añadido intrínseco de la palabra, que trasciende su instante histórico, resulta más válido todavía para las palabras que se han madurado en el proceso de la historia de la fe. Con ellas, el autor no habla simplemente por sí mismo y para sí mismo. Habla a partir de una historia común en la que está inmerso y en la cual están ya silenciosamente presentes las posibilidades de su futuro, de su camino posterior... La Escritura ha surgido en y del sujeto vivo del pueblo de Dios en camino y vive en él. (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 16).

Benedicto XVI confía en el Jesús de los evangelios. Este es el Jesús real en sentido propio y verdadero, figura más lógica y comprensible que las reconstrucciones de las últimas décadas. Meier reconoce el trabajo de Benedicto XVI con su trilogía.

Es dentro de este nuevo contexto académico de la Third Quest que Benedicto ha hecho una importante, pero tal vez no plenamente apreciada contribución al pensamiento y doctrina católica. Él comprende la interrelación que existe entre el método histórico - crítico de los evangelios y la visión cristiana de fe, la hermenéutica cristológica, que permite al creyente entrar en una relación vital, personal y comunitaria con el Jesucristo real. (Meier, 2013, p. 240).

Una de las ideas fundamentales de Benedicto XVI destacada por Meier, es la separación metodológica entre el trabajo exegético y el teológico

Él lleva a cabo una clara distinción entre los académicos que persiguen legítimamente una búsqueda puramente histórica de Jesús de Nazaret dentro de los límites del método histórico – crítico, y aquellos académicos que asumen pero van más allá de los resultados de la búsqueda para incluirlos dentro de una más amplia visión de la fe cristiana y específicamente

dentro de una cristología contemporánea que está en viva continuidad con la tradición. (Meier, 2013, p. 241).

Para interpretar bien el mensaje evangélico se debe tener en cuenta la hermenéutica filosófica contemporánea. Se requiere de una interpretación apropiada,

que busque superar las distancias entre el tiempo de los autores y de los primeros destinatarios de los textos bíblicos y nuestra época contemporánea, en modo de actualizar correctamente el mensaje de los textos para nutrir la vida de fe de los cristianos. (Pontificia Commissione Biblica, 1993, p. 68).

Autores como Ricoeur han contribuido a la mejor comprensión de los textos bíblicos, “...siendo la predicación desde los inicios sostenida de la interpretación dada a los testimonios de la comunidad primitiva. El Testimonio y su interpretación contienen el elemento del distanciamiento que hace posible la Escritura.” (Ricoeur, 1983, p. 87). La búsqueda de la identidad histórica de Jesús, afirma Gesché, nos lleva a su identidad narrativa como clave fundamental de aplicación de su vida y su mensaje. La identidad histórica de un personaje siempre nos lleva al pasado. La identidad narrativa permite conservar el carácter dinámico de la identificación de Jesús que se hace incesantemente ayer, hoy y mañana. (Gesché, 2002, p. 128).

1.3.3. Las palabras de Jesús

El estudio de las palabras de Jesús ha tenido una gran importancia en el contexto de las investigaciones de la Third Quest y en particular en las investigaciones realizadas por el llamado *Jesus Seminar*, caracterizado por su posición iluminista y anti-dogmática muy cercana a la de la “primera investigación” (Old Quest). Hay antecedentes muy importantes en la investigación acerca

de la autenticidad de las palabras de Jesús. Según lo plantea Jeremías (1974, p. 13-53), es muy importante que, además del método comparativo, se tenga otra ayuda para investigar la tradición prepascual. Esta ayuda a la que se refiere, es un examen del lenguaje y del estilo. Este estudio se ha visto descuidado ampliamente. Las palabras de Jesús, transmitidas por los evangelios sinópticos, se hallan vestidas del ropaje de la “koiné”⁸ griega con ciertas características semíticas. Aunque en el ámbito helenístico este colorido semítico debió considerarse poco elegante y necesitado de corrección, se ve que, en general, la tradición fue muy reservada en cuanto a dar a las palabras de Jesús un estilo griego más pronunciado. Esta reserva, que nacía del respeto hacia Jesús, resalta con especial claridad en Lucas, en quien los logia semitizantes destacan sorprendentemente sobre el marco helenizado. El idioma que constituye la base de las palabras de Jesús, se debe designar como perteneciente a la rama occidental de la familia lingüística aramea, cuyo fundamento principal lo reconoce Jeremías en las investigaciones de G. Dalman, quien proporciona la prueba básica de ello con su gramática del arameo judeo-palestinense y con su diccionario manual. Jeremías también valora los trabajos posteriores de J. Wellhausen, P. Joüon y M. Black, con un material confirmativo, rico principalmente en observaciones sintácticas.

La lengua madre de Jesús fue una variedad galilea del arameo occidental, debido a que las analogías lingüísticas más cercanas con las palabras de Jesús se encuentran en los fragmentos arameos populares del Talmud y de los Midrashim palestinenses, que son oriundos de Galilea, aunque su fijación por escrito no tuvo lugar sino hasta los tiempos del siglo IV al siglo VI d.C., sin embargo toda la probabilidad está en favor de que, ya en los días de Jesús, el arameo galilaico hablado en la vida cotidiana se diferenciaba del arameo judeo de Palestina meridional por la pronunciación, la lexicografía, las deficiencias gramaticales, y por haber experimentado menos la

⁸ Es el griego popular usado en los albores de la era cristiana.

influencia del lenguaje culto de las escuelas rabínicas. El pasaje de Mt 26, 13, presupone que a un galileo se le podía reconocer en Jerusalén por su dialecto. Las investigaciones prueban lo insostenible que es la teoría de que el hebreo fue la lengua corriente que se hablaba en tiempo de Jesús en Palestina, principalmente en Judea. Pero con esto no se quiere negar que Jesús supiera hebreo, como se supone en Lc 4, 16-19, cuando se relata que él leyó públicamente, en el culto de la sinagoga, la lección hebrea tomada de los profetas. Ahora bien, no hay más que vestigios muy aislados de que la versión que ahora se posee de los dichos de Jesús tuviera como subyacente un texto original hebreo, y tales vestigios se encuentran principalmente en palabras de especial solemnidad.

Jeremías indica que la comprobación del trasfondo arameo en los dichos de Jesús es de gran importancia para la cuestión acerca de la fidelidad de la tradición, porque este descubrimiento lingüístico se remonta al espacio de la tradición aramea oral, y pone la tarea de cotejar no sólo el contenido de las palabras de Jesús, sino también su lenguaje y estilo, con las características del lenguaje semítico en el judaísmo contemporáneo. Al hacer este contraste, con mucha frecuencia, aparecen en labios de Jesús varias expresiones que le son originales. Jeremías propone varias formas en las que se manifiesta el estilo de Jesús: el “pasivo divino”, el paralelismo antitético, el ritmo, la aliteración, la asonancia y la paronomasia.

1.3.3.1. El *Jesus Seminar*

En Estados Unidos un grupo de estudiosos formaron el *Jesus Seminar*, con el objetivo de poder determinar con mayor certeza las palabras auténticas de Jesús. Según Funk y Hoover (1993, p. 34), el *Jesus Seminar* fue organizado para renovar la cuestión del Jesús histórico y reportar los resultados a mucho más que un grupo de especialistas. Sus asociados son académicos que buscan

evidencia empírica y factual que permita la confirmación de la verdad de los evangelios. Aceptan solamente lo que pase el examen riguroso de las reglas de evidencias. Trabajan antiguos textos en sus lenguas originales, como el griego, copto, arameo, hebreo, latín y otras lenguas.

Para Funk y Hoover (1993, p. 2-5), La crítica académica que identifica al *Jesus Seminar* se basa en siete pilares: Distinción entre el Jesús histórico y el Cristo de la fe; mayor valor histórico de los evangelios sinópticos sobre Juan; reconocimiento de que el evangelio de Marcos es anterior a Mateo y Lucas y es la base de ambos; identificación de la fuente “Q” como explicación de la “doble tradición”; la liberación del Jesús no escatológico de los aforismos y parábolas del Jesús escatológico de Schweitzer; afirmación del contraste entre la cultura oral de Jesús y la cultura escrita de hoy y por último, la comprobación de la historicidad de las perícopas evangélicas.

Según Funk y Hoover (1993), el *Jesus Seminar* adoptó unos presupuestos de evidencia escrita para probar la veracidad de los datos. Los evangelistas realizaban: Agrupaciones de dichos y parábolas e invención de contextos. Revisiones y comentarios a los dichos. Falsas atribuciones a Jesús de dichos de la sabiduría popular o de las escrituras griegas. Dichos fuertes son suavizados en su transmisión. Son creación de los evangelistas: las palabras expresados en lenguaje cristianos, los eventos ocurridos después de la muerte de Jesús. Solo lo que se ubica en el período de la tradición oral (30- 50 d.C.) probablemente es auténticos. Frases presentes en fuentes independientes son más antiguas que las fuentes en las cuales ellas son insertadas. Las palabras más recordadas de Jesús toman las formas de aforismos y parábolas. El hablar característico de Jesús caracterizado por la exageración, el humor y la paradoja.

El *Jesus Seminar* inventarió y clasificó todas las palabras atribuidas a Jesús en los primeros tres siglos de la era cristiana. El seminario recolectó más de 1.500 versiones de alrededor de quinientos ítems, ordenados dentro de cuatro categorías: parábolas, aforismos, diálogos e historias atribuidas a Jesús. El inventario cubrió todos los evangelios sobrevivientes y reportes del período,

no solamente los evangelios canónicos. El objetivo del Seminario era revisar cada uno de los 1.500 ítems y determinar cuál de ellos podría ser adscrito con un alto grado de probabilidad a Jesús. Los ítems que pasaron el examen podrían ser incluidos en una base de datos para posteriormente analizarlos. La votación fue adoptada después de un extendido debate, como la más eficiente vía para obtener un consenso académico sobre un punto dado. Así decidían si después de la revisión cuidadosa de la evidencia, una parábola o dicho particular representaba o no justamente la voz del Jesús histórico. Crearon una edición crítica de letras rojas de los evangelios como el vehículo de su reporte público. Las palabras en rojo son las casi seguras dichas por Jesús y las de negro, aquellas que no fueron pronunciadas por él. El rosado para indicar algo que estaba muy cerca de haberlo dicho Jesús y el color gris para indicar que el dicho tal vez podría haberlo dicho o no haberlo dicho Jesús. Subsiguientemente elaboraron una escala dividida en cuatro cuadrantes: Rojo= 0.7501 en adelante; Rosado=0.501 a 0.7500; Gris=0.2501 a 0.500; Negro=0 a 0.2500.

El *Jesus Seminar* han hecho una serie de publicaciones sobre el Jesús histórico, sobre las parábolas de Jesús, el evangelio de Marcos, los evangelios completos sobre la fuente Q y el evangelio de Tomás, sobre los rollos del Mar Muerto, los evangelios en paralelo, la figura de Juan el Bautista en relación con Jesús, entre otros.

1.3.3.2. Comentarios a la propuesta del *Jesus Seminar*

Para Donald Moore⁹, El *Jesus Seminar*, es el promotor de una figura de Jesús desnudada de todo poder sobrenatural. Según Funk, Jesús fue un revolucionario que se esforzaba por socavar el “*statu quo*”, con una resistencia no-violenta a la opresión y promover la inclusión de todos. El Nuevo

⁹ Se puede encontrar artículo completo en: <http://www.sanadoctrinaonline.org/Book%203/SDJESUSSEMINAR.htm>

Testamento oculta al “Jesús real” con la misma frecuencia que lo revela. Afirma que su propio método es el más honrado, ya que todos los constructos en última instancia son ficticios. Moore anota que algunos de los señalamientos del Seminario tienen valor, tales como su énfasis en establecer una fe en Jesús que tenga base histórica y no subjetiva, su insistencia en que hay límites sobre lo que el erudito puede decir acerca del Jesús histórico y la importancia de estar dispuesto a examinar información acerca de Jesús de Nazaret de todas las fuentes accesibles. No obstante, la obra de Funk tiene defectos serios: primero, por su actitud de superioridad hacia quienes difieren de él. Supone que quienes se basan en “los evangelios tradicionales” están atados a una “ortodoxia” que les sirve como escudo ante la evaluación crítica. Funk y el *Jesus Seminar* hacen un nuevo constructo de Jesús basado en sus propios prejuicios y convicciones. No han entendido la naturaleza del conocimiento histórico. Toda historia escrita es una interpretación. También los escritores del *Jesus Seminar* aceptan supuestos acrílicos y fuera de fecha en cuanto al estudio de la formación y la transmisión de los episodios en los evangelios.

Según Julio Lois¹⁰, para el *Jesus Seminar* solamente el 18% de las palabras puestas por los evangelios en labios de Jesús pueden haber sido pronunciadas por él. Al evangelio de Juan no se le concede fiabilidad histórica y sólo un dicho de Marcos ha merecido el color rojo. De todo el Sermón de la Montaña de Mateo sólo las expresiones “Nuestro padre” y “Amad a vuestros enemigos”, junto con otros cuatro breves dichos, pueden considerarse palabras auténticamente pronunciadas por Jesús. Para la opinión de Freyne (2007, p. 14-15), por riguroso que pueda parecer el juicio de los miembros del *Jesus Seminar*, desde el punto de vista científico, es demasiado restrictivo y no tiene suficientemente en cuenta la índole de los evangelios.

¹⁰ Se puede consultar en <http://www.servicioskoinonia.org/relat/245>

Para Pereyra (2009), los resultados del trabajo del seminario, en términos generales, no reflejan unanimidad. Muchos dichos equivalentes recibieron votos rojos de algunos y negros de otros. El 82% de las expresiones de Jesús representan la perspectiva o el contenido de una tradición tardía o diferente. Por tanto, no son consideradas locuciones de Jesús. Sus conclusiones parecen impropias e infundadas para quienes creen y aceptan la Biblia como Palabra de Dios. Los miembros del *Jesus Seminar* abrazaron un total escepticismo. Confiados en la rigurosidad de sus propias presuposiciones y criterios metodológicos concluyeron que a partir de las descripciones evangélicas no es posible reconstruir “lo que realmente sucedió” durante el ministerio de Jesús.

Dunn (2006) afirma que Funk piensa que el verdadero Jesús está aprisionado por el cristianismo y debe ser liberado por la investigación histórica. El *Jesus Seminar* pretende quitar una serie de elementos de los evangelios utilizando unas lógicas que terminan casi que por eliminar completamente los evangelios como son cualquier dicho que no sea un aforismo, una parábola o una réplica ocurrente; cualquier indicio de práctica bautismal o de la circunstancia de la primitiva misión cristiana; cualquier dato que remita a costumbres tradicionales israelitas o judías o que pudiera atribuirse a un sabio cristiano; y cualquier elemento que manifieste naturaleza apocalíptica o presente indicios de la teología paulina de la cruz; en una palabra cualquier cosa que desprenda el aroma de la fe. Como en la investigación de la teología liberal, en las vidas de Jesús aparecían proyectados los autores, así el Jesús de la investigación de Funk y sus compañeros es un reflejo de sus personalidades.

En la propuesta y metodología del *Jesus Seminar* hay una prevención frente a la fe puesto que se considera que lleva al investigador por el camino erróneo e impide que se reconozca al Jesús real. Para llegar a Jesús, la fe no se necesita sino solo la historia. Este esfuerzo pretendidamente de historia pura, ha eliminado las principales fuentes, como son los evangelios y ha puesto en duda

hasta la misma tradición sobre Jesús. Para llegar a Jesús, hay que resaltar la importancia de la fe de los discípulos y desechar la idea de que la fe de los evangelios es obstáculo para llegar a Jesús.

Es necesario cuestionar y poner en entredicho esta ofensiva por dos razones. En primer lugar, hemos de reconocer que la primera fe de los discípulos es lo que nos permite obtener cualquier información o intuición acerca del Jesús de Galilea. En segundo lugar, hemos de reconocer la falacia que supone considerar que el Jesús real debe ser un Jesús desprovisto de fe, diferente al Jesús de los evangelios (Dunn, 2006, p. 27).

2. JESÚS Y LA PALESTINA DEL SIGLO I

Y le siguió una gran muchedumbre de Galilea, Decápolis, Jerusalén y Judea, y del otro lado del Jordán (Mt. 4, 25).

Como resultado de los trabajos de la Third Quest se ha enriquecido en gran medida la información que teníamos acerca del contexto histórico del escenario de la vida de Jesús y del ambiente en el cual se originó todo el movimiento cristiano, teniendo en cuenta los aspectos sociales, económicos, políticos, religiosos y culturales que caracterizaban a la Palestina que se encontraba en la época bajo la dominación del imperio romano. Igualmente se conoce más el judaísmo palestinese, la vivencia del mismo por parte de Jesús y se han estudiado las relaciones humanas que estableció en el ámbito de la familia y posteriormente en su ministerio. Conocer el contexto y las relaciones de Jesús nos permite ahondar en su realidad humana. Esta es la pretensión de este capítulo.

2.1. El contexto histórico-cultural de la vida de Jesús

De acuerdo a Segalla (1989), la Palestina del siglo I era dominada por el imperio romano que se extendía hacia el oriente, encontrándose allí sus ciudades más importantes como Alejandría, Antioquía y Corinto. La religión judía había heredado algo de la cultura helenista en el contacto que tuvo con ella. El imperio helenista (333-323 a. C.), nacido de la conquista de Alejandro Magno, llegó hasta los confines de la India, aunque desmembrado inmediatamente después de su muerte, en los reinos de los diádocos (los Ptolomeos en Egipto, los Seleúcidas en Asia y los Antigónidas en Macedonia), había conseguido crear su propio ambiente político y cultural.

2.1.1. Las ciudades

En la Palestina del Siglo I existieron diversos tipos de poblados. “Josefo señala que a pocos kilómetros de Séforis había unas cincuenta villas y, en Galilea, unas 204 villas y poblados. Si hay unas treinta ciudades en Palestina, Tiberias y Séforis califican como las principales” (Pena, 2005, p. 17). Además de las villas y poblados, se encontraban las ciudades, las cuales ocupaban un lugar preponderante dentro de la organización del Imperio, aunque dependían de su tamaño y rol administrativo. “En el Nuevo Testamento se mencionan noventa ciudades diferentes. Las ciudades tenían murallas protectoras y gozaban de muchos privilegios que no tenían los otros poblados” (Pena, 2005, p. 20). La ciudad buscó adaptarse a la realidad del imperio para controlar amplios territorios con poblaciones étnicamente diversas. Por eso, tras la conquista de Alejandro Magno, las viejas ciudades se transformaban y se creaban otras nuevas, todas de estructura helenista; una de las más famosa fue Alejandría de Egipto, fundada por el mismo Alejandro.

Al comienzo, las ciudades helenistas eran pobladas por los veteranos del ejército, quienes constituían el nervio institucional y eran los funcionarios de la ciudad. Pero también, poco a poco, los nobles y los ricos nativos, conocedores de la lengua griega y de la cultura helenista, entraban a formar parte de la red de oficiales y de la clase dirigente (Pena, 2005, p. 17-21).

También en Palestina se fundaron muchas ciudades helenistas como Tolemaida, Cesarea y Gaza en la costa y a lo largo de las grandes arterias de comunicación Samaria, Escitópolis, Filadelfia, Séforis, Tiberíades y la Decápolis, al otro lado del Jordán.

2.1.2. La situación económica

La aristocracia judía sacerdotal deseaba hacer de Jerusalén una ciudad helenista por la esperanza de un mayor bienestar económico y social (1Mac. 1, 11-14). La conquista del Oriente hasta la India había abierto nuevos caminos comerciales, a través de los cuales, empezaron a llegar enormes riquezas entre las cuales minerales como oro, plata, cobre, y hierro, y otros productos como incienso, bienes comestibles (trigo, vino, aceite, pescado), tejidos, especialmente de linos, y otros bienes de lujo. El comercio se veía facilitado también por el tráfico naval en el Mediterráneo, y por la moneda que se hacía cada vez más importante. Se erigieron bancas, ordinariamente privadas; se utilizaron letras de cambio, con las que se podía traficar incluso entre países muy lejanos.

La seguridad de los caminos era un problema vital para el comercio. Herodes había procedido enérgicamente contra el bandolerismo entonces reinante. Procuró asegurar la tranquilidad en el interior del territorio y mantener en sus fronteras a las tribus limítrofes del desierto (Jeremías, 1980, p. 48).

De acuerdo a Vermes (1977, p. 51), “El bienestar económico se derivaba de la fertilidad de la tierra y de la producción agrícola durante todo el año, especialmente de aceite de oliva que se exportaba a Siria, Babilonia, Media, Egipto y Capadocia. Además trabajaban las artesanías y la pesca del lago”. El florecimiento del comercio, de las nuevas técnicas de producción y de artesanía, hizo destacar a la clase media por encima de la aristocrática, quienes detentaban el poder. Segalla (1989) afirma que a pesar de introducirse nuevas técnicas de producción, la gente común no conseguía vivir mejor. Los que se enriquecían eran solo unos pocos y hubo una emigración de los pequeños propietarios, con un cambio de la pequeña propiedad hacia el alquiler y el subarriendo. La situación empeoraba con las guerras, la carestía favoreció la aparición del bandolerismo.

También hubo un enorme crecimiento del número de esclavos. Los esclavos procedían de los capturados en las guerras, antiguos piratas o bandidos, o personas vendidas al pagar sus deudas.

Otro aspecto de la economía eran los impuestos. “La mayoría de las veces sólo se recaudaban impuestos directos de aquellos habitantes que no eran ciudadanos de pleno derecho. En casos especiales, se imponían contribuciones extraordinarias y en ciertas circunstancias, algunos ricos se mostraban dispuestos a realizar aportaciones voluntarias” (Köster, 1988, p. 89). En Palestina estaba vigente un doble sistema impositivo: el religioso y el político, sin que el uno tuviera en cuenta al otro. Además había otra clase de impuestos.

Existían los impuestos indirectos, como eran las aduanas, los arbitrios sobre las compraventas, los derechos por los puestos en el mercado o las tasas por la utilización de instalaciones públicas, como podían ser los cánones portuarios. Los reyes helenísticos adoptaron el sistema de los impuestos indirectos y lo ampliaron todavía más (Köster, 1988, p. 89).

2.1.3. El ambiente cultural del imperio

En el ambiente cultural ocupaba un lugar importante la filosofía y en ésta se destacaba la ética, por la corrupción que pululaba en los diversos ambientes. “De las tres ramas fundamentales en que se dividía la filosofía: la lógica, la física y la ética, desde Alejandro Magno era, sin dudas, la tercera la que ocupaba el primer plano y la que caracterizaba las diversas escuelas” (Penna, 1994, p. 135-136). Junto al marcado interés por el hombre, resalta una nueva visión cosmopolita, de una dimensión universal.

Cicerón, afirmaba: «Todo este universo debe ser considerado como una sola ciudad común a los dioses y a los hombres» y Séneca decía: «Todo lo que ves, que abarca las cosas tanto

humanas como divinas, forma un todo único; somos miembros de un gran cuerpo» (Penna, 1994, p. 136).

El epicureísmo fue la escuela fundada por Epicuro (342-270 a. C.), natural de Samos y educado en Atenas, donde fundó una escuela el año 306 a. C. Fue una filosofía para grupos selectos como el mundo culto romano (Lucrecio, Horacio y Luciano). “El epicureísmo constituía una filosofía muy difundida, con algunos puntos de contacto con el cristianismo naciente, hasta el punto de que todavía en el siglo II había quien lo asociaba con el cristianismo” (Penna, 1994, p. 145-146).

El cuerpo y el alma son homogéneos; la ética del individuo prevalece sobre la del ciudadano, de ahí la exclusión de cualquier interés por la política; el principio constitutivo de la felicidad es el placer entendido como el no padecer dolor en el cuerpo junto con el estar tranquilo en el ánimo (Penna, 1994, p. 146).

El estoicismo viene del pórtico pintado (*stoa*) del ágora de Atenas. Los fundadores son Zenón (336-263 a.C.), Cleantes (331-232 a.C.) y Crisipo (281-208 a.C.). El Logos impregna todo el universo y el alma del hombre. “El principio divino unificante, el todo cósmico, lo denomina Logos, la razón en la materia, esto es, dios. Es, además, principio de verdad en lógica y principio normativo en ética” (Penna, 1994, p. 148). El hombre debe vivir en armonía con el universo, siguiendo la ley natural. Predica la igualdad fundamental de todos los hombres, independiente de su clase social. Le interesa solo el bien interior. Busca estar libre de las pasiones (*apatheia*).

2.1.4. Estructura socio – económica en Palestina

De acuerdo a Segalla (1989), la población de la Palestina en el siglo I era mixta, constituida por judíos de Judea, Galilea, Perea e Idumea, como también de paganos, griegos y sirios que

habitaban a lo largo de la costa en Samaria y en la Decápolis. A nivel ético-religioso, las diversas categorías de personas estaban rigurosamente separadas a partir del principio de la pureza étnica. En la cumbre de la escala social estaba la corte real de Jerusalén y en Galilea, en Tiberíades, la corte de Herodes Antipas. Inmediatamente después venía la clase rica: grandes almacenistas de trigo y aceite; altos agentes del fisco; la nobleza sacerdotal, o sea, el sumo sacerdote y los jefes de los sacerdotes. En el tercer peldaño se situaba la clase media representada por pequeños comerciantes, los artesanos, los posaderos, los comerciantes de alimentos, los sacerdotes, levitas, agricultores, pescadores y publicanos. En último escalón estaban los pobres como: jornaleros o braseros que trabajaban en la agricultura, en los transportes y almacenes. También los escribas y los esclavos.

2.1.5. Estructura étnico-religiosa

Había una segunda escala de valoración social basada en la genealogía y calificación moral. El criterio fundamental era la pureza étnica. El escalón más alto lo ocupaba el sanedrín. Con el sumo sacerdote había cinco jefes de los sacerdotes con poderes especiales y venían luego los sacerdotes, divididos en 24 órdenes. En el último puesto de la escala clerical estaban los levitas, que tenían prohibido el acceso al edificio del templo y al altar. Detrás del clero venía la nobleza laica, representada en el sanedrín por el grupo de los “ancianos”, o sea, los jefes de las familias más acomodada e influyentes. En tercer lugar del sanedrín vienen los escribas, pobres pero estimados por su ciencia. Luego estaban los diversos grupos étnicos: los israelitas de origen puro, en su mayoría descendientes de las tribus de Judá o de Benjamín. Después venían los israelitas de origen levemente impuros, los bastardos, o sea, los nacidos fuera del matrimonio, los hijos de

padres desconocidos y los niños abandonados. En último escalón estaban los esclavos la mayor parte de origen pagano. Los oficios más despreciados porque hacían impuros o ponían en ocasión de pecado eran entre otros, el camellero, el marinero, el cochero, el pastor, el tendero, el médico, el carnicero, el barbero, el publicano y el usurero.

2.1.6. Otros grupos religiosos

Segalla (1989) describe otros grupos religiosos representativos de la época de la siguiente forma:

Los Fariseos. Su nombre significa separado porque subrayaban la distinción con el helenismo. Conservaban la ley oral con la misma autoridad y dignidad que la ley escrita. Eran escrupulosos en el cumplimiento del sábado y el diezmo. Tenían leyes de pureza en los alimentos y para las relaciones con las personas y las cosas. Eran muy apreciados por el pueblo.

Los Saduceos. Negaban la resurrección de los muertos. Les interesaba más lo social y político que lo religioso. Eran a menudo propietarios de tierra, y por tanto, muy ricos. Rechazaban cualquier ley sin fundamento en la Escritura. Eran rígidos en la observancia del sábado, de la ley y en la aplicación de las penas establecidas como la lapidación.

Los Esenios. Practicaban con rigor la observancia del sábado y la pureza cultural. Seguían fielmente la Toráh, pero rechazaban el culto en el templo actual por estar profanado por unos sacerdotes ilegítimos de linaje no sadocita, por eso no tenían más remedio que practicar un culto espiritual. Además practicaban el celibato.

Los Zelotes. Se originan en una sublevación contra Roma con un tal Judas, el Galileo de Gamala, que arrastró tras de sí a una gran multitud a la rebelión (Hch. 5, 37). Se dice que eran

afines a los fariseos aunque con un mayor amor a la libertad y tenían como rey y Señor a Dios. Era el ala más extremista de los Fariseos.

Los Samaritanos. Constituía un grupo independiente discretamente difuso. Decían que eran los legítimos continuadores de la fe Judía y que el judaísmo representaba un cisma. Solo usaban el Pentateuco como Escritura sagrada. Eran despreciados por los judíos hasta identificarlos con los paganos.

Los Bautistas. Movimiento iniciado por Juan el Bautista con un llamado a la conversión y penitencia. Después de la muerte de Juan, el movimiento lo siguieron sus discípulos. Se tiene huella de ellos en el Asia menor, en la gran metrópoli de Éfeso. En la segunda mitad del siglo I, se retiraron a la otra orilla del Jordán y emigraron luego hacia oriente.

2.1.7. La familia y la mujer en la sociedad Judía

La familia era de tipo patriarcal, el padre tenía autoridad sobre la mujer y los hijos. La mujer tenía un papel subordinado: servir al marido, engendrar y educar a los hijos, pero gozaba de su respeto y de ciertos derechos como dote y una cantidad establecida en el contrato de bodas, que percibía en caso de divorcio o muerte del marido, pero no participaban en la vida pública y en la sinagoga no tenía derecho a hablar.

Al matrimonio se llegaba por el noviazgo que duraba un año y tenía valor jurídico de verdadero matrimonio; luego la esposa era llevada en procesión a casa del marido, el hombre podía obtener el divorcio dando una carta de repudio.

2.1.8. Contexto político - administrativo

En Palestina el sanedrín y el sumo sacerdote eran instituciones representativas de los judíos con funciones religiosas pero también político-administrativas.

El sanedrín, suprema autoridad judía en materia de administración y justicia, se halla en estrechas relaciones con el sumo sacerdote, perenne presidente de ese gremio compuesto por 71 personas. El sumo sacerdote era intermediario no sólo entre Roma y la plebe, sino también entre Dios y su pueblo (Gnilka, 1993, p. 62).

El imperio dominaba la Palestina e influía en los nombramientos de los sumos sacerdotes. Herodes, el Grande, hijo de Antípatro II llegó al poder por sus relaciones con la cúspide romana del poder. “Uno de los hijos de Antípatro, Herodes el Grande, fue cambiando astutamente sus fidelidades durante la guerra civil romana de 44 a.C. que siguió al asesinato de César” (Brown, 2002, p. 110-111). El reinado de Herodes está copado por el enfrentamiento, por una política de poder sangrienta sobre extraños pero también sobre la misma parentela.

La familia real asmonea que reinó antes que él y también la princesa Mariamne, su segunda mujer, fueron víctimas de la violencia política. Su reino comprendía Idumea, Judea, Samaria, Perea y extensos territorios situados al nordeste de Palestina. Hizo que el templo de Jerusalén surgiera con nuevo esplendor, lo cual acrecentó el prestigio de la ciudad (Gnilka, 1993, p. 47-48).

Cuando Herodes murió en el 4 a.C., Augusto tuvo en consideración sus dos testamentos y decidió dividir el reino entre sus tres hijos: Arquelao, Antipas y Filipos.

Los romanos instalaron en Galilea al hijo de Herodes, Antipas. Por primera vez, un gobernante con administración en la propia Galilea. En 20 años, Antipas construyó dos

nuevas ciudades. Crecido y educado en Roma se hizo una corte al estilo romano y capitales en la Galilea rural que anteriormente no tenía ninguna ciudad (Horsley, 2003, p. 49).

En la época de Jesús (4 a.C. al 30 d.C. aproximadamente), Antipas gobernó la Galilea en los mismos términos y condiciones de su padre: pagaba tributo, cooperaba con Roma y mantenía el orden público. En el ámbito local, Antipas acuñó sus propias monedas, uno de los principales signos de independencia. González describe a Herodes Antipas así: “De aspecto ambivalente, es débil e inconsistente, pero violento y cruel; con una cierta inclinación hacia la religiosidad, pero supersticioso. Además, Antipas aparece como hombre perplejo, voluble, ansioso, impresionable. Es curioso, locuaz y vanidoso, así como fanfarrón” (González, 1999, p. 47-62). En Judea había una situación de tranquilidad superficial por la presencia extranjera y la opresión en que vivían los judíos. En Jerusalén, los dirigentes judíos controlaban las cuestiones cotidianas. Los magistrados seguían la ley judía, la escuela y la religión eran judías.

Entre los años 10 y 50 d.C. ni Josefo ni Filón mencionan movimientos de resistencia armada, incluso cuando la población soportaba fuertes cargas fiscales y se sentía humillada por la presencia romana. Pero esta aparente calma era engañosa, porque los judíos sufrían de hecho una verdadera opresión (Lémonon, 2004, p. 19).

También se dio la figura administrativa imperial en Palestina de los prefectos y procuradores, los cuales fueron gobernadores puestos por Roma, en Judea del 6 – 41 d.C. y en toda Palestina del 44 al 66 d.C. Poncio Pilato fue uno de los procuradores romanos en el tiempo de Jesús. “El gobernador se encargaba de los asuntos militares, jurídicos y financieros. Para las cosas de mayor importancia, el alto funcionario debía informar al legado de Siria de la que Judea venía a ser un anexo” (Paul, 1982, p. 57-61).

2.2. Comprensión de Jesús dentro del Judaísmo

En la Third Quest se ha orientado la búsqueda hacia la identidad de Jesús como judío, plausible con el ambiente de su pueblo, de su familia, de su raza. En esta sección vamos a revisar algunos estudios de la Third Quest que se han dedicado a indagar sobre el Judaísmo de la época de Jesús, con sus principales características, prácticas e instituciones y de igual forma han hecho una comparación con la experiencia y propuesta religiosa de Jesús. Sanders (2000), sostiene que una buena hipótesis sobre el propósito de Jesús y su relación con el Judaísmo debe situar plausiblemente a Jesús en el marco del Judaísmo y a la vez explicar por qué, pasado el tiempo, el movimiento comenzado por él llegó al rompimiento. Las pasadas generaciones de estudiosos han elaborado una figura de Jesús tan singular y un Judaísmo tan inferior a ella que se ve en la obligación de preguntarse cómo fue posible que Jesús creciese en un contexto judío.

2.2.1. Características principales del Judaísmo

Es un error figurarse el Judaísmo del siglo I como un bloque monolítico, pues dentro de su fe monoteísta existían diferencias de comprensiones e interpretaciones.

En el interior del Judaísmo las diferencias no eran ni pocas ni relevantes. Así, en Palestina los saduceos se contraponían a los fariseos y todavía era mayor la diversidad que separaba al Judaísmo oficial del Judaísmo sectario de Qumrán, que se consideraban como el único verdadero Israel elegido por Dios” (Barbaglio, 1992, p. 38).

Sanders hace notar que entre las características más sobresalientes del Judaísmo de la época de Jesús está el hecho de que los judíos creían en la existencia de un solo Dios verdadero que había

creado el mundo y todavía lo gobernaba. Muchos judíos creían en otros seres sobrenaturales, los ángeles y los demonios. Tales creencias, en la mentalidad de los judíos del siglo I, no constituían una negación del monoteísmo. Al final, todos los demás poderes cederían ante el único Dios (1Cor. 15,24-26; Flp. 2,1). Mientras tanto, solamente ese Dios era digno de adoración. Los judíos, eran los receptores de la revelación y les estaba estrictamente prohibido tener trato con los dioses paganos.

Los judíos creían también que Dios había elegido a Israel y había establecido una alianza con ellos, una alianza que obligaba al pueblo a obedecer a Dios y obligaba a Dios a guiar y proteger al pueblo. Los judíos pensaban que quienes transgredían la ley debían hacer reparación si sus delitos perjudicaban a otros, arrepentirse y ofrecer un sacrificio. Las transgresiones que no perjudicaban a otros, como trabajar por descuido en sábado, exigían arrepentimiento y sacrificio. Dios siempre perdonaba al pecador arrepentido. Quienes no se arrepentían quedaban sujetos al castigo divino, que se manifestaba, por ejemplo, en la enfermedad. Si aceptaban esto como correctivo divino por sus delitos, seguían siendo dignos miembros de la alianza.

2.2.2. Principales prácticas del Judaísmo

Según Sanders (2000, p. 57-58), algunas de las principales prácticas que caracterizaban la religión de los judíos observantes, eran:

La adoración o servicio a Dios (prohíbe "el servicio" a los otros dioses: Ex. 20,4; Dt. 5,8). Esto suponía, sobre todo, adorarle en el templo de Jerusalén. La Escritura exige que los varones judíos acudan al templo tres veces al año, en las fiestas de peregrinación. En el siglo I, la dispersión de la población judía hacía esto imposible; los judíos procedentes de las regiones más remotas de Palestina probablemente iban al templo una vez al año, pero los que vivían en otros países (la

diáspora) muy rara vez realizaban la peregrinación. El culto judío, sin embargo, no estaba limitado al templo. Dt 6, 4-6, exigía que los judíos recordaran los mandamientos principales dos veces al día ("cuando te acuestas y cuando te levantas"). Utilizaban estos momentos de la mañana y del atardecer para la oración. La mayoría de las comunidades judías, tenían sinagogas donde el pueblo se reunía el sábado para estudiar la ley y orar. Así, los judíos adoraban a Dios diariamente en sus casas y semanalmente en la sinagoga.

En el Judaísmo se practicaba la circuncisión de los hijos varones al poco tiempo de nacer. Éste fue el requerimiento impuesto al pueblo por la alianza con Abraham (Gn 17). Los judíos no trabajaban en sábado, el séptimo día de la semana (cuarto mandamiento, Ex. 20, 8-11; Dt. 5, 12-15). Además, cada año séptimo los agricultores judíos de Palestina se abstenían de cultivar sus campos, y hasta la tierra descansaba. En la religión judía se evitaba comer ciertos alimentos por considerarlos "impuros" y "abominables" (Lv 11; Dt 14). El cerdo y los mariscos son los dos alimentos más famosos prohibidos para ellos, pero hay muchos otros, como las aves de presa, los roedores y la carroña. Antes de entrar en el templo, los judíos tenían que purificarse. Las principales fuentes de impureza eran el semen, la sangre menstrual, otras emisiones de la zona genital (como las causadas por la gonorrea y el aborto), el parto y los cadáveres (Lv. 11; 15; Nm. 19). La purificación religiosa previa al culto en el templo era parte integrante de toda religión en la antigüedad. La ley judía requería que los procesos corporales más íntimamente conectados con la vida y la muerte se mantuvieran alejados de la presencia de Dios. En el siglo I, algunos grupos ampliaron las normas de pureza más allá de los requerimientos bíblicos fundamentales. Por ejemplo, lavarse las manos antes de la oración; antes y después de los comidas.

2.2.3. Instituciones judías en la Palestina del siglo I

De acuerdo a Barbaglio (2003, p. 153-155), dos eran las instituciones religiosas más importantes del siglo I en Palestina en tiempos de Jesús: el templo y la ley de Moisés. El templo era el único lugar de culto sacrificial para Israel, era el centro de la vida religiosa de los judíos. Fue el rey Salomón el fundador del templo y luego se hicieron reestructuraciones como la de Herodes que duplicó su área. Los admitidos al templo debían observar las normas de pureza ritual y evitar la contaminación. Los sacerdotes prestaban su servicio distribuidos en períodos establecidos de antemano por ser un grupo muy numeroso. Una forma de devoción al templo era el pago de los impuestos prescritos por la ley anualmente y el pago de los diezmos.

La Ley de Moisés era también el centro de la religión judía, destinada a la educación y la formación moral, la enseñanza a través de la palabra y la práctica de las costumbres. Los judíos creían en la unidad y la identidad de las creencias religiosas, en la absoluta uniformidad de vida y de costumbres. Se creía que la ley fue instituida por Dios. Todo el pueblo conoce la ley y toda la organización del estado es regulada por ella. La ley regula todos los aspectos de la vida de los judíos: personales, familiares y de la sociedad. La legislación tocaba también a los extranjeros que vivían en Israel.

2.2.4. Jesús y el Judaísmo.

James Dunn (en Charlesworth (ed.), 2009, p. 258-262), afirma que los evangelios indican que Jesús enseñaba en las sinagogas galileas. Hay descubrimientos arqueológicos que ilustran la realidad de la baja Galilea. Jesús es recordado como un galileo y su misión estuvo centrada en su

mayor parte en Galilea. La Galilea era judía, basado en la posición de Sean Freyne (“*Galilee from Alexander the Great to Hadrian*”), quien sostenía la identidad firmemente judía de los galileos. Josefo recoge un decreto del rey seleúcida Antíoco III según el cual todos los miembros de la nación serán gobernados de acuerdo con sus leyes ancestrales (Ant. 12.142), decreto que también afectaba a Galilea. Los recientes hallazgos arqueológicos han confirmado esta teoría. El estudio de los yacimientos galileos pone de manifiesto dos características sorprendentes: una Galilea devastada y despoblada a raíz de las campañas asirias de los años 733 y 732 a. C. Un repentino florecer a finales del siglo II a. C., con un incremento de nuevos asentamientos tras la conquista asmonea, lo cual atestigua también la existencia de vínculos económicos y políticos entre Galilea y Jerusalén. Reed, en “*Archeology and the Galilean Jesus*” identifica cuatro indicadores de la identidad religiosa judía: recipientes de piedra, piscinas revocadas y con escalones, usos funerarios y análisis de huesos en los que no aparecen los de cerdo. En cuanto a la lealtad galilea a la Toráh se señala que el conocimiento y uso por parte de Jesús, da a entender que en Galilea se practicaba su instrucción.

Es posible que en Galilea los encuentros en la Sinagoga, hayan ganado más importancia para la vida religiosa que en Judea... Pero sea en Judea cerca del Templo o en Galilea, lejos de él, los principales portadores de la fe era la familia amplia a través de la cual pasaba de generación en generación. Éste era el ambiente de Jesús, el judío galileo. (Crossan & Reed, 2001, p. 23).

De acuerdo a Borg y Wrigth (1998, p. 33-35), Jesús era un judío palestino del siglo I. En el mundo de Jesús, la teología y la política iban de la mano. La teología se basaba en el monoteísmo judío. Este Judaísmo monoteísta no era una teoría abstracta sobre la existencia de un dios. Los judíos creían que su Dios YHWH, era el único Dios y que todos los demás eran ídolos. Jesús compartía la creencia que el Dios de Israel era el único Dios verdadero. El monoteísmo iba de la

mano con “la elección”. Los judíos creían ser el pueblo elegido de su Dios. Muchos judíos contemporáneos de Jesús suponían que cuando YHWH finalmente actuara para reivindicarlos, podría significar el juicio y la misericordia que vendrían sobre el resto del mundo. Jesús compartía la creencia que Israel era el pueblo elegido por YHWH.

El monoteísmo y la elección han dado nacimiento a la escatología: la creencia que la historia está yendo hacia algún lado, que alguna cosa sucederá a través de lo cual todo será puesto en orden. La escatología judía del primer siglo proclama que el único Dios podría prontamente actuar dentro de la historia para reivindicar a su pueblo y establecer la justicia y la paz de una vez por todas. Jesús compartía esta creencia. Muchos judíos del período llamado “el segundo templo” (siglos IV a. C – I d. C.), tenían esta esperanza. El exilio fue un estado de servidumbre, dominación cultural y no de redención teológica. Entonces si los extranjeros continúan dominando significa que Israel sigue siendo castigado. Las promesas de perdón y retorno a la tierra están expresadas como si se tratara de un nuevo éxodo. Jesús compartía esta comprensión y esperanza de la historia de Israel.

Dentro de este contexto, Jesús comienza a anunciar a la manera de los profetas que YHWH, el Dios de Israel, está llegando a reinar. Jesús es entonces un profeta judío del primer siglo que anuncia el reino de Dios, centro de su misión y mensaje. Dios era el que debía reinar sobre su pueblo. Jesús anunció el reino de Dios; él reunió seguidores en torno suyo, él marchó a Jerusalén; él sufrió la muerte de un líder revolucionario fallido.

Jesús no estaba dentro de la ideología revolucionaria corriente sino sobre la idea de una buena nueva, con tres dimensiones principales de la esperanza de la época del segundo templo: cuando YHWH venga a reinar, Israel retornará del exilio; el mal será derrotado y YHWH mismo regresará a Sión. Nada de esto ha sucedido en el tiempo de Jesús, Israel no ha sido restaurado, el mal no ha sido derrotado y tampoco YHWH ha regresado para morar en Sión en un templo renovado.

Para Segal (en Borg., 1997, p. 56-58), Jesús vivió y murió como un judío y algunas de sus convicciones judías fueron vistas por Roma y por algunos de la clase gobernante judía, como políticamente peligrosas. Él lideró un pequeño movimiento de judíos que vio su muerte como un martirio como muchos martirios judíos previos. Jesús fue un profeta apocalíptico milenarista que condujo un movimiento apocalíptico cuyo vocabulario era religioso y no político. Jesús predicó que el fin era rápidamente cercano. Jesús también fue un místico, cuya experiencia religiosa alteraba los estados de conciencia. Sus dichos de sabiduría, sanaciones y misticismo son propias de su rol como un líder de un grupo apocalíptico, de retorno a la piedad judía.

Según Crossan (1991, p. 479-481), el Judaísmo del tiempo de Jesús tanto palestino como de la diáspora era un Judaísmo helenista que respondía por completo a la cultura grecorromana. Este Judaísmo se caracterizaba por ser culto y sofisticado, una praxis filosófica oral, popular, propia de un campesino que se podría denominar como un cinismo judío. Éste comportaba un estilo de vida totalmente contrario al núcleo cultural de la civilización mediterránea, un modo de presentarse y de vestir, de comer, de vivir y de relacionarse que proclamaba su desprecio por los conceptos de honra y deshonor, de patrocinio y de clientela. Los cínicos se localizaban fundamentalmente en las plazas del mercado, no en las tierras de labor, interesándose sobre todo por los habitantes de las ciudades y no por los campesinos. Además demostraban carecer de todo sentido de disciplina de grupo y de acción colectiva.

Crossan (1991, p. 482-483) afirma que la aldea de Jesús estaba bastante cerca de Séforis en donde pudo adquirir un conocimiento del cinismo. Su obra la llevó a cabo por los campos y las aldeas de la baja Galilea. Su estrategia suponía la combinación de la curación gratuita y la comida en común; un igualitarismo religioso y económico que negaba a un tiempo las normas jerárquicas y patronales de la religión judía y el poderío romano. El milagro y la parábola, la curación y la comida, servían para establecer un contacto físico y espiritual inmediato con Dios. En su calidad

de cínico judío, Jesús formaba parte ya, a nivel popular, del Judaísmo que había logrado la síntesis de las tradiciones judías y gentiles.

2.2.5. Jesús visto por algunos judíos contemporáneos.

En la actualidad un grupo de académicos judíos se han acercado a la figura de Jesús. Mussner, (1983, p. 162-166), afirma que el Judaísmo actual reconoce en Jesús a su “gran hermano”, un judío nacionalista, narrador de parábolas. Su doctrina moral era sublime, más selecta y original que cualquier otro sistema ético hebreo. Sus puntos principales fueron la radicalización del mandamiento del amor y la idea del reino de los cielos. Jesús tenía la sensación de ser el hijo unigénito que conoce los misterios de su Padre celestial y por esto al final se atrevió a equipararse con el hijo del hombre que en el Judaísmo era interpretado como el mesías. Lo que provocó su muerte fueron sus palabras y su intervención en el templo. Después de su muerte se apareció a sus apóstoles y a muchos discípulos.

Por su parte Ben Chorin sitúa a Jesús en la línea de los estudiosos de la Escritura de su tiempo, pero habla con autoridad propia. En su exposición se puede detectar como clara tendencia la interiorización de la ley donde el amor constituye el elemento decisivo. Su sacrificio libremente elegido y provocado por las autoridades judías y romanas acaba con un trágico fracaso, lo cual no menoscaba su grandeza en la historia judía. Confiesa que Jesús es el eterno hermano judío. Siente que su mano fraterna lo agarra para que le siga. No es una mano divina sino humana, en cuyas líneas ha quedado gravado el sufrimiento más profundo. Su fe incondicional, su confianza radical en Dios, Padre, la disponibilidad para humillarse totalmente bajo la voluntad de Dios, constituye

la actitud según la cual Jesús vive ejemplarmente y puede unir a judíos y cristianos. A estas ideas se suman los judíos Martin Buber y Leo Baeck.

Por su parte, J. Isaac en su libro *“Jesus und Israel”* dice que Jesús era un sencillo artesano judío; habló el arameo; fue circuncidado, fue educado en el respeto a la ley mosaica y el culto judío. Enseñó en las sinagogas y en el templo judío, es el mesías anunciado por los profetas judíos. El Dios de Jesús es el Dios de Israel; actuó al estilo y de acuerdo con el mensaje de los profetas, sostiene la idea de la vicariedad y expiación judía, mantiene la idea de la alianza, representa la piedad de los pobres, oraba con su pueblo, participaba en sus fiestas, pensaba y hablaba en categorías judías. Gracias a él los pueblos han aprendido a pensar y expresarse en categorías judías.

Para Flusser (1975, p. 57-60), Jesús fue un fiel judío que no se enfrenta nunca contra la praxis de la ley. El precepto de lavarse las manos no formaba parte de la ley escrita ni de la tradición oral. Ésta era una prescripción rabínica que data de la generación anterior a Jesús. Por tanto, Jesús no quebrantó la ley de Moisés por el hecho de que sus discípulos no siempre se lavaran las manos antes de comer. El curar en sábado tampoco estaba prohibido si se realizaba mediante la palabra. Resulta muy inverosímil que los fariseos, ni siquiera los más violentos, pretendieran por esto eliminar a Jesús. Al decir Jesús al paralítico que le perdona los pecados y éste quedar curado es algo que se inserta dentro de la creencia popular de que toda enfermedad provenía de los pecados cometidos. Jesús cura al paralítico al ver la fe que tenía. Es difícil pensar en una verdadera hostilidad de los fariseos tal que hubiese sido una de las causas de la muerte de Jesús. La imagen de los sinópticos es la de un Jesús judío que actuó entre los judíos.

En otro escrito, Flusser (1995, p. 46-49), afirma que tanto Jesús como el resto de los judíos creían que los tiempos mesiánicos serían algo nuevo. En la perspectiva judía, el mal, el pecado y el sufrimiento están presentes en el mundo. Los justos y los pecadores viven en una coexistencia que cesará cuando venga el hijo del hombre y presida el juicio final. La observación realista del

presente y la esperanza optimista en el futuro mesiánico son comunes a Jesús y al Judaísmo rabínico. Se debe diferenciar la expresión “reino de los cielos” en el rabinismo y en Jesús y comprender lo común y lo específico de la escatología de cada uno.

Para los apocalípticos y los zelotes era indispensable que el imperio romano fuera destruido y vencido. Jesús no compartía esta visión. Tanto para Jesús como para el Judaísmo rabínico, la idea del “reino de Dios” tenía otro sentido que la de los zelotes y la de los esenios. Para el rabinismo judío el “reino de Dios” no es futuro. Dios reina ya, ahora y al final será rey de todos. La ley dice: “haceos cargo del reino de Dios y competid entre vosotros en el temor de Dios y haced buenas obras entre vosotros”. Aquí se encuentra un punto común entre el rabinismo y Jesús. La predicación de Jesús fue de una escatología en desarrollo, es decir, el “reino de Dios” va irrumpiendo en la historia de la humanidad. Es una fuerza dinámica que actúa y cambia el mundo. Los nuevos tiempos se manifiestan con curaciones milagrosas y expulsión de espíritus inmundos por Jesús. La muerte de Jesús y su resurrección fueron interpretadas por él como parte de su misión profética. La primera mitad del Padrenuestro es una paráfrasis de una oración escatológica judía de alabanza a Dios. La segunda parte es una súplica personal que corresponde con toda una cosmovisión judía.

Vermes (1977, p. 24- 33), sostiene que según los evangelios sinópticos Jesús pudo ser carpintero como su padre, pero según el Nuevo Testamento, Jesús durante su ministerio se dedicó exclusivamente a actividades religiosas como exorcista, sanador y maestro. Jesús también llevó a cabo diversos milagros. Los evangelios retratan a Jesús como un predicador popular dirigido a todos los judíos, pero prefirió a los incultos, los pobres, los pecadores y los marginados sociales. A todos llamó al arrepentimiento por el advenimiento inminente del reino de Dios. Encontró crítica y hostilidad lo mismo que respeto y amor. La primera oposición vino de los más próximos a él, sus familiares y conciudadanos de Nazaret quienes pensaron que había perdido el juicio.

Vermes (1977, p. 53-57) señala que Jesús es un campesino galileo que hablaba el dialecto propio de la región. Para la gente de Jerusalén los galileos eran personas religiosamente incultas. Los galileos eran sospechosos desde el punto de vista religioso y también político. Las metáforas que utilizaba Jesús son principalmente agrícolas, pues pasó la mayor parte de su vida entre campesinos. La ciudad y la vida urbana apenas sí aparecen en su doctrina. No se mencionan las grandes poblaciones de Galilea como Séforis, la ciudad principal, situada a solo seis kilómetros de Nazaret. Jesús se rodeaba de publicanos, pecadores y prostitutas. No tomaba medida alguna para evitar contaminarse con el contacto de algún cadáver. Se preocupaba más de que no se celebrasen tratos ni negocios en el templo que de la calidad de las víctimas.

2.2.6. Jesús y su interpretación del Judaísmo

Benedicto XVI - Ratzinger (2007, p. 130 -132), explica algunas diferencias entre la propuesta de Jesús y la fe judía, especialmente en lo referente a la Toráh, al Templo y al Sábado, que como se ha visto eran las instituciones fundamentales del Judaísmo. Los judíos al escuchar el mensaje de Jesús, habían comenzado a dudar sobre si no sería una obligación seguir observando toda la Toráh, tal como ésta se había comprendido hasta entonces. Tal incertidumbre se refería sobre todo a la circuncisión, a los preceptos sobre los alimentos, a lo concerniente a la purificación y a la forma de observar el sábado. Jesús no vino a abolir la ley judía, sino a llevarla a cumplimiento (Mt 5, 17-19).

Jesús presenta la relación de la Toráh con las enseñanzas impartidas por él, mediante una serie de antítesis: “A los antiguos se les ha dicho..., pero Yo os digo”. El “Yo” de Jesús destaca de un modo como ningún maestro de la Ley se lo puede permitir. La multitud lo

nota; Mateo dice claramente que el pueblo “estaba espantado” de su forma de enseñar. No enseñaba como lo hacen los rabinos, sino como alguien que tiene autoridad (Mt 7, 28; cf. Mc 1, 22; Lc 4, 32) (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 132-133).

Jesús se presentó como Rabí, su enseñanza suscita asombro pues enseñaba como alguien que representaba a la misma divinidad.

La manera de hablar de Jesús al contraponer a lo escrito en la Ley su propia autoridad y cuya seguridad viene reforzada después por el uso particular de los términos “Amen” y “en verdad les digo”, expresiones que conservan un eco auténtico del modo de hablar de Jesús y la conciencia que tenía de su autoridad recibida directamente de Dios (Dupuis, 1994, p. 81).

Benedicto XVI afirma que en los evangelios es evidente el debate entre Jesús con el pueblo de Israel, sobre el día sagrado.

Jesús defiende el modo con el cual sus discípulos sacian su hambre, primero con la referencia a David, que con sus compañeros comió en la casa del Señor los panes de la ofrenda “que ni a él ni a los suyos les estaba permitido comer, sino sólo a los sacerdotes”. Luego añade: “¿Y no habéis leído en la Ley que los sacerdotes pueden violar el Sábado en el Templo sin incurrir en culpa? Pues os digo que aquí hay uno que es más grande que el Templo. Si comprendierais lo que significa "quiero misericordia y no sacrificio", no condenaríais a los que no tienen culpa. Porque el hijo del hombre es señor del Sábado (Mt 12, 4-8)” (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 138).

Con esta respuesta, Jesús se presenta como el nuevo Templo y el nuevo Sábado y los discípulos como los nuevos sacerdotes. Benedicto citando al judío Jacob Neusner en su libro “*Un rabino dialoga con Jesús*” explica el significado del sábado para los judíos y el nuevo significado teológico hecho por Jesús en el evangelio de Mateo:

El sábado no es sólo un asunto de religiosidad individual, sino el núcleo de un orden social: Ese día convierte al Israel eterno en lo que es, en el pueblo que, al igual que Dios después de la creación, descansa al séptimo día de su creación (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 139).

El descanso del sábado está relacionado con las palabras de Jesús en Mateo: “Venid a mí todos los que estáis cansados y agobiados y yo os aliviaré. Cargad con mi yugo y aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón, y encontraréis vuestro descanso. Porque mi yugo es llevadero y mi carga ligera” (Mt 11, 28-30).

Neusner resume del siguiente modo el contenido de toda la cuestión: “Mi yugo es ligero, yo os doy descanso. El Hijo del hombre es el verdadero señor del sábado. Pues el Hijo del hombre es ahora el Sábado de Israel; es nuestro modo de comportarnos como Dios (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 140).

El auténtico núcleo del conflicto es que Jesús se ve a sí mismo como la Toráh, como la palabra de Dios en persona, lo cual es presentado por los Sinópticos y por Juan pero en una forma diversa.

El grandioso Prólogo del Evangelio de Juan “En el principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios” (Jn.1, 1) no dice otra cosa que lo que dice el Jesús del Sermón de la Montaña y el Jesús de los evangelios sinópticos (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 140).

En el presentarse como el nuevo templo, es decir como el lugar de adoración y encuentro con Yahveh, como el nuevo sábado, o sea, el nuevo descanso de Israel y al hablar con esta autoridad del legislador, del mismo Dios, los evangelistas están mostrando la divinidad de Jesús que se manifiesta en sus palabras y en sus actos.

2.3. Jesús y el ambiente de sus relaciones humanas

En relación con la infancia de Jesús se han tenido en cuenta, como es comprensible los evangelios canónicos de la infancia, pero también los apócrifos. Según Barbaglio, los datos con que se cuenta para la investigación de los orígenes de Jesús son en su mayoría inciertos e hipotéticos.

El motivo de estas persistentes incertidumbres sobre su carnet de identidad es que las fuentes a nuestra disposición no nos ofrecen más. De hecho, solamente tratan expresamente este punto, los llamados evangelios de la infancia de Mt 1-2 y de Lc 1-2 y el apócrifo Protoevangelio de Santiago (Barbaglio, 2003, p. 113).

Jesús vivió como un judío fiel, pero fue más allá del Judaísmo, él se presentó como el nuevo Templo, el nuevo Sábado en quien se halla reposo y contrapuso la Toráh a sus “Yo os Digo” en el que mostraba el nivel mismo del legislado, poniendo de manifiesto su realidad divina.

2.3.1. La familia de Jesús

Los evangelios de la infancia de Jesús nos plantean interrogantes acerca de la historicidad que tienen los relatos acerca de los orígenes de Jesús.

Las historias en las narraciones de la infancia son primeramente designadas en Mateo y Lucas para señalar la plena identidad de Jesús. Cuando Mateo 1-2 y Lucas 1-2 son analizados conjuntamente es posible establecer un rango de diferentes grados de plausibilidad histórica (Puig, 2013, p. 394).

Para Benedicto XVI, los relatos de la infancia de Jesús son narraciones de hechos reales pero narrados bajo una perspectiva hermenéutica. “Los relatos de los evangelios de la infancia son

acontecimientos históricos cuyo significado ha sido teológicamente interpretado por la comunidad. Se debe suponer que mientras no haya prueba en contra, los evangelistas no pretendían engañar a sus lectores, sino narrar hechos históricos” (Benedicto XVI, 2012, p. 123). En este sentido no es legítimo dudar de la plausibilidad histórica de los evangelios de la infancia.

Rechazar por mera sospecha la historicidad de las narraciones va más allá de la competencia de los historiadores. Los relatos de la infancia no son una meditación expresada en forma de historia sino al contrario, relatos de historia verdadera, que ha sido meditada e interpretada teológicamente, para ayudarnos a comprender el misterio de Jesús (Benedicto XVI, 2012, p. 124).

Se dice que los relatos de Lucas tienen en su origen a la misma madre de Jesús, la Virgen María.

Según Lucas 2,19 y 2,51, la fuente original de las narraciones del nacimiento y de la infancia de Jesús, es María, la madre de Jesús que es descrita con los verbos συν/διατηρειν, como aquella que ha guardado todas estas cosas en su memoria. (Riesner, 2013, p. 477-478).

La presentación de Lucas se efectúa dentro de los parámetros que tenían las biografías grecorromanas.

Nosotros podemos ver que mientras las narraciones de la infancia de Lucas llenan el lugar de los materiales preliminares en una biografía grecorromana, Lucas ha elegido aquí describir específicamente un tipo judío de historiografía, sin dudas ambos porque esto es apropiado a los actuales orígenes de Jesús y porque quiere mostrar que el propósito de Lucas en este aparte del evangelio es señalar en Jesús como el cumplimiento de las esperanzas mesiánicas de Israel (Bauckham, 2013, p. 404).

Las biografías narran usualmente los orígenes de los personajes antes del inicio de sus actividades centrales.

Si Jesús fue un ser humano, entonces debió haber tenido una vida antes de las narraciones de Mt 3, Mc. 1, y Lc 3. Si uno fuera a narrar una vida, entonces los episodios podrían haber incluido un relato de sus orígenes familiares, sus parientes, el ambiente de su nacimiento, eventos a su alrededor y algunos otros eventos tempranos en su vida. Estos son datos asumibles (Porter, 2013, p. 435-436).

Según Meier, por “familia” se entendía en la antigua Palestina algo muy diferente a lo que entendemos hoy.

De hecho, no sólo en la Palestina judía, sino en todo el antiguo mundo mediterráneo, el individuo estaba integrado en lo que actualmente se llama la familia “extensa”... En un pueblo como Nazaret, con unos 1.600 habitantes, la familia extensa de Jesús, probablemente, constituía una proporción considerable de la población, muchos de cuyos miembros serían, por obra de los matrimonios contraídos a lo largo del tiempo, parientes más o menos lejanos. (Meier, 1998, p. 326).

Con respecto a Nazaret los estudios arqueológicos han arrojado una serie de datos que permiten un mayor conocimiento del poblado.

Al final del primer siglo, Nazaret no debía ser muy diversa de la de los tiempos de Jesús con una población entre los cuatrocientos y los mil habitantes, había sido edificada sobre una montaña (cf. Lc.4, 29). Las excavaciones confirman este particular puesto que las grutas excavadas en la piedra son numerosas: depósitos para productos agrícolas o lugares de trabajos, silos para el grano y el aceite algunas veces en diversos pisos y cisternas para el agua siembran el área en la cual se encuentra la actual basílica de la anunciación (1969) (Alliata, 2013, p. 468).

2.3.1.1. Los padres de Jesús y la concepción virginal

Los padres de Jesús son José y María. Este es un dato seguro históricamente, aunque el testimonio múltiple no es tan amplio como se podría pensar.

Mateo ha dejado claro en su relato de la infancia que José es simplemente padre putativo de Jesús y aísla la referencia al padre (que no es nombrado) en una pregunta separada: “¿No es el hijo del carpintero?” (13, 55). Luego, en una nueva frase, Mateo nombra, prescindiendo del padre putativo, a la madre y los hermanos de Jesús” (Meier, 1998, p. 326).

Al respecto de José en su misión en la vida de Jesús y de su concepción virginal, Meier, comenta:

El capítulo 1 de Mateo trata de la genealogía de Jesús a través de José (1, 1-17), de la concepción virginal de Jesús por parte de María y del papel de José al reconocer a Jesús como su hijo legal e insertarlo así en su genealogía davídica, haciendo a Jesús “Hijo de David” y candidato a la mesianidad davídica (1, 18-25). De hecho, el papel de José ante el misterio de la concepción virginal constituye la mayor preocupación de la perícopa sobre el sueño de José o la anunciación a José (1, 18-25) (Meier, 1998, p. 326).

En el primer plano no está la virginidad de María, sino una creencia cristológica: Jesús no es fruto de la tierra, sino de la acción divina que suscita vida, don de Dios al mundo, nacido del Espíritu Santo y por tanto de María virgen.

En los evangelios de la infancia de Mateo y de Lucas y luego, con muchos particulares y detalles, en los evangelios apócrifos de la infancia, como el Protoevangelio de Santiago, el más antiguo, Dios no sustituye sexualmente al varón, como es propio de los relatos paganos (Barbaglio, 2003, p. 121).

La concepción virginal de María y la filiación divina de Jesús, denotan la vinculación real y directa de Dios en la historia de la humanidad.

Dios no se conformaba con hablar entre los hombres bajo un disfraz humano, que luego podía quitárselo a su gusto y capricho. En Jesucristo, Dios se ha vinculado de un modo definitivo con los hombres, y de este modo con la humanidad. En segundo lugar, esto significa que Jesús no se convirtió en hijo de Dios en un momento concreto de su historia, sino que ha sido y es, en su persona, desde el comienzo este hijo único de Dios, el mediador del reinado de Dios para la humanidad. (Pannenberg, 1975, p. 94-95).

Según Schillebeeckx (1969a, p. 112), “El fiat de María fue una joya inestimable de fe y confianza en Yahveh. Fue, además, el primer caso de un consentimiento explícito y libre al plan cristiano de la redención”. Para Luna hay un vínculo muy íntimo de la madre y el hijo, “entre María y Jesús se establece una relación única y particular. Implicaciones profundas en el ser de cada uno, en sus sentimientos, emociones, en las actitudes, en el pensamiento, en la genética, en lo físico y en lo biológico” (Luna, 2006, p. 74).

Los relatos de Mateo y Lucas no son mitos ulteriormente desarrollados, sino hechos reales acaecidos dentro de la historia pero prudentemente conservados.

El misterio del nacimiento de Jesús no ha sido añadido al comienzo del evangelio en un segundo momento, más bien el misterio ya era conocido, pero no se quería hablar de él para no convertirlo en un acontecimiento al alcance de la mano. Solo después de la muerte de María el misterio se pudo hacer público y entrar a formar parte de la tradición común del cristianismo naciente (Benedicto XVI, 2012, p. 59).

En los relatos de la infancia de Jesús se da un proceso de reflexión teológica, no a partir de una idea que se crea y se desarrolla, sino por medio de unos acontecimientos que históricamente sucedieron y originaron la doctrina cristológica. Del conjunto de la figura de Jesucristo se

proyectaba una luz sobre este acontecimiento, inversamente, a partir del acontecimiento se entendía más profundamente la lógica del misterio de Dios (Benedicto XVI, 2012, p. 59-60).

Con respecto al tema de la pertenencia de Jesús al linaje de David, Mateo quiere resaltar en su relato la filiación adoptiva de Jesús por José.

Dado que, aparentemente, Mateo no considera a María de linaje davídico, pero es vital que José acepte al niño como hijo propio para que Jesús tenga genealogía davídica. Se trata de una tradición de la iglesia de Mateo que es preciso contrabalancear con la gran preocupación mateana de la filiación davídica de Jesús a través de José. Casi podríamos sintetizar el mensaje de 1, 18-25 en una paradoja: Jesús es concebido virginalmente y, a pesar de ello, es el Hijo de David a través de José, su padre legal (Meier, 1998, p. 326).

Para Mateo lo importante es que José cumplió su cometido como padre legal, insertó a Jesús en el linaje davídico y abrió así el camino para que en el Hijo de David, se llevase a cabo todo lo anunciado en las profecías.

En este contexto, la primera mitad del versículo (25a) pretende simplemente recalcar la otra verdad que expresa la perícopa, la concepción virginal. El versículo 25a afirma explícitamente que José no tuvo relaciones sexuales con María durante todo el tiempo de la concepción y gestación de Jesús, con lo que se pone cuidado en descartar toda participación de José en la concepción del niño (Meier, 1998, p. 326).

Aparte de los evangelios de la infancia, hay alusiones a José en dos ocasiones más. “Se puede añadir tan sólo otros dos pasajes que se interesan por José: Lc. 3, 23 lo menciona al comienzo de la genealogía: Jesús “era, como se pensaba, hijo de José, hijo de Elí”, el inciso aparece después de los dos primeros capítulos y en Jn 1, 45, Felipe le habla a Natanael de Jesús, “hijo de José, natural de Nazaret” (Barbaglio, 2003, p. 121). En el evangelio de Lucas, la centralidad le

corresponde a María. Lucas va a seguir mencionando a los padres de Jesús conjuntamente, relacionándolos mutuamente (Lc 1, 27; 2, 4-5; 2, 16; 2, 22; 2, 39). A la vista de estas relaciones de parentesco explícitas, cuando se inicia el ministerio público de Jesús, el silencio total sobre José es significativo, lo que parece indicar que para ese entonces ya habría muerto. “Existen varias teorías sobre José: la más plausible sigue siendo que José no vivía cuando Jesús inició su ministerio público.” (Meier, 1998, p. 326). En cambio, María vivió a lo largo de todo el ministerio público de Jesús (Mc 3, 31; Jn 2, 1-12) y también, por lo menos, durante los primeros días de la Iglesia (Jn 19, 25; Hch 1, 14). En el supuesto de que María tuviera unos catorce años cuando nació Jesús, estaría por los 48-50 años en el momento de la crucifixión.

Al observar la familia de Jesús y su origen humano, el estudioso se encuentra con una realidad extraordinaria: la concepción virginal de María, la acción del Espíritu Santo que fecundó su vientre y José como padre adoptivo. Al ahondar en el estudio de los orígenes e inicios la humanidad de Jesús, los límites se rebasan y se termina encontrando su ser divino.

2.3.1.2. Los hermanos y hermanas de Jesús

De la concepción virginal de Jesús se desprende otro problema relacionado con la familia de Jesús: sus hermanos y hermanas. Meier (1998), se refiere a este tema así:

El Protoevangelio de Santiago parece dar a entender que María permaneció perpetuamente virgen, lo cual implicaría que los hermanos y hermanas de Jesús eran hijos que José aportó de un matrimonio anterior. En este caso, los hermanos y hermanas serían hermanastros y hermanastras de Jesús (es decir, hermanos sin ningún progenitor biológico común, pero con un vínculo legal proporcionado por un segundo matrimonio (p. 326).

Esta posición fue la que predominó en el cristianismo occidental durante la Edad Media, mientras que la idea de que los hermanos y hermanas eran hijos de José aportados de un matrimonio anterior permaneció como preponderante en Oriente.

Un hecho, que muchos católicos y protestantes actuales no conocen, es que las grandes figuras de la Reforma, como Martín Lutero y Juan Calvino, se mantuvieron fieles a la idea de la perpetua virginidad de María, y por tanto no creyeron que los hermanos y hermanas de Jesús lo fueran verdaderamente (Meier, 1998, p. 326).

Con la llegada de la Ilustración, ganó aceptación entre los protestantes de la corriente mayoritaria la idea de que los hermanos y hermanas eran hijos biológicos de María y José.

Lo más importante que aduce Jerónimo es la existencia de varios pasajes del AT donde la palabra hebrea para hermano ('ah) tiene claramente el significado no de hermano carnal, sino de primo o sobrino, como se puede ver por el contexto (p. ej., LXX Gn. 29,12; 24,48). En efecto, ni el hebreo bíblico ni el arameo tienen una palabra específica para "sobrino". El hebreo 'ah y su equivalente arameo 'aha' se usaban a menudo para expresar ese parentesco (Meier, 1998, p. 326).

2.3.1.3. La vida célibe de Jesús

El celibato era algo poco frecuente en el mundo judío. Se dice que entre los esenios algunos observaban el celibato. Al respecto Barbaglio, (2003) afirma que

En las fuentes no se encuentra nada explícito sobre este punto. El único argumento en favor del celibato de Jesús está en que en las fuentes no se habla ni de su mujer ni de sus hijos. Pero se sabe que el argumento del silencio es frágil. Por tanto, no hay nada cierto, sino sólo alguna fiabilidad a favor de esta hipótesis (p. 130).

Como hemos visto antes, al presentar a su familia, los evangelios hablan solamente de madre, padre, hermanos y hermanas. En el caso de la visita de Jesús a Nazaret (Mc. 6, 1 ss.), se señala principalmente la modestia de su familia de origen. Cuando la madre, los hermanos y hermanas lo visitan y le oyen decir que tiene otra familia, de tipo espiritual, se pone en evidencia que no tiene esposa e hijos. Según Barbaglio (2003, p. 130), los evangelios sinópticos hablan de las mujeres que le seguían, mencionando a veces sus nombres, pero de ninguna se dice que fuera su mujer (Mc 15, 40-41; Lc 8, 1-3). Tampoco faltan exégetas según los cuales habría sido en referencia a sí mismo cuando dijo Jesús: “Hay eunucos que han nacido así del vientre de su madre; hay eunucos que se han convertido en tales por mano humana; y hay eunucos que se han hecho a sí mismos por el reino de los cielos” (Mt 19,12).

Sin embargo, además de los esenios, existieron algunos sanadores que acogieron tal estilo de vida. Entre los filósofos cínicos del mundo griego también hubo esta disciplina para buscar y alcanzar la sabiduría, obtener y preservar la virtud sin preocupaciones y distracciones como es el caso de Epícteto y Apolonio de Tiana. Gnilka afirma que Jesús vivió célibe y renunció a fundar una familia propia, a tener mujer e hijos, lo cual según el judaísmo de su época era una opción que producía escándalo y llamaba mucho la atención.

En el marco del judaísmo contemporáneo, semejante manera de proceder tenía que suscitar escándalo y gran extrañeza. Fundar una familia y engendrar hijos se consideraba casi como precepto obligatorio. El fundamento para ello era Gen 1, 28: “Sed fecundos y multiplicaos”. En el judaísmo rabínico, el soltero se consideraba como el que derrama sangre. Se le denegaba la ordenación de rabí. Tan sólo en Qumrán había monjes célibes (Gnilka, 1993, p. 218).

Dentro de la mentalidad religiosa de los judíos el celibato era poco apreciado. Jesús le da un cambio de sentido y lo vincula a una opción de vida por el reino

Jesús instruye a sus discípulos sobre la posibilidad del celibato (Mt. 19,12): en primer lugar se utiliza el concepto despreciativo de eunuco, que designa al castrado, al incapaz para el matrimonio... Si en los dos primeros casos se habla de los que, por una adversidad externa, han sido puestos en el lamentable estado de esterilidad física, vemos que en el tercer caso el término “eunuco” se emplea como metáfora para designar una vida célibe aceptada voluntariamente (Gnilka, 1993, p. 218-219).

Para Jesús lo más importante era la βασιλεια. Toda su vida, su predicación sus acciones estaban íntegramente dirigidas al reinado de Dios. Según Gnilka (1993),

La renuncia al matrimonio y a la familia no se efectúa por un ideal ascético, sino para dedicarse íntegramente y con todas las fuerzas a trabajar por la βασιλεια. Jesús concedía la gracia de su amor precisamente a aquellas personas por las que nadie sentía cariño (p. 219).

2.3.2. Los seguidores de Jesús

En esta sección vamos a detenernos en las relaciones humanas que tuvo Jesús durante su ministerio público: las multitudes, los discípulos y los Doce. Con este análisis se pretende seguir ahondando en su realidad humana, pues se alcanza un mayor conocimiento de las personas cuando se les estudia en el contexto de sus relaciones sociales. Se espera logra una imagen más cercana del aspecto humano de Jesús.

2.3.2.1. Las multitudes

Entre los seguidores de Jesús, se encontraban personas de todo tipo, clase, condición social, ideológica, económica, cultural. La gran muchedumbre permanece anónima y es difícil de establecer sus características. Según Meier (1999), “El círculo externo de seguidores de Jesús, habitualmente designado como las "multitudes" en los evangelios, era el mayor y menos estable de los grupos que seguían a Jesús” (p. 45). Las multitudes sirven también a las finalidades literarias y teológicas de los evangelistas, pero no se pueden negar por la multiplicidad de testimonios existentes.

El criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas aboga por la historicidad de la afirmación de que Jesús atraía grandes multitudes. Los cuatro evangelios se refieren frecuentemente a la existencia de multitudes que escuchan a Jesús o buscan milagros de él (Meier, 1999, p. 46).

Además del testimonio múltiple de fuentes y formas de los evangelios, Josefo también las menciona:

Jesús atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego (Ant 18.3.3 §63). De hecho, en la breve noticia de Josefo sobre Jesús se podría leer el establecimiento de una conexión entre el éxito de Jesús en atraer multitudes y su ejecución. La suma de esos indicios sugeriría que la capacidad de Jesús para atraer a las masas habría sido todavía bastante grande hacia el término de su ministerio (Meier, 1999, p. 48).

Las multitudes que buscaron a Jesús cuentan con una variedad y pluriformidad, aunque siempre permanecen desconocidas e indeterminadas. No eran todos enfermos, ni leprosos, ni publicanos, ni pobres, sino que era un grupo muy heterogéneo.

Las multitudes permanecen no sólo sin cara y anónimas, sino también sin computar. Variaciones en número, variaciones entre Galilea y Judea, en posición social. Jesús se codeó con toda clase de gente, también con los acomodados de su tiempo pero en su mayoría con pobres o excluidos. (Meier, 1999, p. 51).

Las multitudes no eran estables y perseverantes en el seguimiento de Jesús. Existió una diferencia entre los discípulos y las muchedumbres.

Las multitudes que seguían a Jesús podrían haberse mostrado a veces enfervorizadas, pero ese entusiasmo no se traducía con frecuencia en una adhesión profunda y duradera... La mayor parte de la gente integrada en las multitudes no cruzó nunca la línea invisible entre la escucha curiosa o de simpatía por Jesús a ser sus adeptos comprometidos a fondo (Meier, 1999, p. 54).

Gnilka afirma que generalmente las personas que andaba detrás de Jesús son pobres, enfermos, pecadores y personas que sufren algún tipo de marginación.

Se encuentra preferentemente en compañía de Jesús a los pobres a quienes se considera bienaventurados, los que han conservado una actitud que mantiene su corazón abierto para el mensaje de Jesús. Son los enfermos, los endemoniados, los epilépticos, los ciegos, es decir, personas que no pueden realizar plenamente su vida y necesitan ayuda (Gnilka, 1993, p. 221).

Esas personas, por su parte, se convirtieron en la expresión de la salvación que se estaba abriendo camino. Jesús encarga a sus discípulos que continúen con su tarea. Sin embargo, no se deben hacer generalizaciones sociológicas en este sentido porque se le cambiaría el significado a la actuación de Jesús.

La naturalidad con que Jesús acepta a esas personas que tienen necesidad de él sobrepasa así los límites comúnmente aceptados, es capaz de restaurar la confianza perdida en sí

mismo y ayuda a preparar transformaciones interiores. Un enjuiciamiento marcadamente sociológico del trato de Jesús con los pecadores no acertaría con el meollo de la cuestión y correría peligro de desfigurar grotescamente la situación (Gnilka, 1993, p. 222-223).

Las multitudes seguían a Jesús porque veían y encontraban algo en él que les llamaba la atención, podría ser su amor, su palabra o los favores que recibían de él. ¿Quién era este hombre para ser tan seguido por las muchedumbres? El seguimiento de las muchedumbres ya dicen que en Jesús había algo fuera de normal que los motivaba.

2.3.2.2. Los discípulos

Jesús también tuvo un círculo menos desconocido, como el de los discípulos, aquellos que escuchaban sus palabras, trataban de seguirlo y participar de su misión. En el grupo amplio de discípulos había unos más cercanos que eran los Doce. Se encuentra una dificultad en diferenciar el grupo de los Doce del grupo de los demás discípulos, pero hay una serie de características que permiten realizar tal distinción. Con respecto a la historicidad de los discípulos en el ministerio de Jesús, se concluye que estos existieron en torno a la misión de Jesús y su presencia es innegable por la cantidad de recurrencias en los evangelios.

La frecuente aparición de la palabra “discípulo” en los cuatro evangelios haría ya por sí sola difícil de sostener esa negación. La presencia del “discípulo” (Μαθηται) es muy abundante en todos los evangelios: 72 veces en Mateo, 46 en Marcos, 37 en Lucas y 78 en Juan. En contraste con la excepción de Hechos (28 veces, pero nunca en referencia a los discípulos durante el ministerio de Jesús), dicha palabra está ausente en el resto del Nuevo Testamento (Meier, 1999, p. 63).

No obstante la aparición frecuente en los evangelios de la palabra Μαθηται, no ocurre lo mismo en el resto de la literatura neotestamentaria a excepción de lo que sucede con el libro de los Hechos de los Apóstoles.

La palabra “discípulo” no era un modo habitual, entre los miembros de la primera o segunda generación cristiana, de referirse a gente de su grupo. En cuanto a la llamativa excepción de los Hechos de los Apóstoles, es plausible que el deseo de Lucas de crear conexiones entre el tiempo de Jesús y el tiempo de la Iglesia le llevase a tomar el término “discípulo” de la tradición evangélica y aplicarlo a miembros de la Iglesia primitiva (Meier, 1999, p. 64).

De igual forma está ausente la palabra “discípulo” o “talmid” en la literatura extrabíblica. Más tarde se contará su aparición en las obras de Filón y de Josefo.

La palabra “discípulo” está ausente también en los LXX y lo mismo la palabra hebrea talmid (estudiante, discípulo) en los libros de las Escrituras judías en hebreo y arameo, con la sola excepción de 1Cr. 25, 8, donde talmid alude a un aprendiz de músico. La palabra “talmid” es empleada, al menos desde el siglo I d. C. en adelante, como término técnico para designar a los discípulos de los rabinos. Tampoco aparece en los escritos no bíblicos descubiertos en Qumrán. Los pseudo- epígrafes del AT que están recogidos en manuscritos griegos y que razonablemente pueden ser considerados intertestamentarios (escritos entre el siglo II a. C y mediados del siglo I d. C) no contienen la palabra. Sólo Filón de Alejandría emplea 14 veces esa palabra y en Josefo aparece 15 veces en sus obras (Meier, 1999, p. 65)

No solo en el empleo de la palabra “discípulo” sino cuando Jesús invita a su seguimiento, se tienen referencias en todas las fuentes evangélicas. Jesús desempeñó su ministerio contando con cierto número de discípulos. De no ser así no habría tenido posibilidades de ser recordado y una

influencia significativa en la historia. Hay que aclarar que cuando se utiliza la palabra discípulo, no se está haciendo siempre referencia a los Doce.

Marcos indica que los numerosos publicanos y pecadores que estaban a la mesa con Jesús le seguían (Mc 2, 15). Del mismo modo, Lucas menciona el nombre de algunas mujeres que, igual que los Doce, acompañaban a Jesús (Lc 8, 1-3) (Léon-Dufour, 1982, p. 421).

La llamada no depende de la iniciativa de la persona sino que es Jesús quien elige y llama a su seguimiento.

Algunos quieren seguir a Jesús, y él los disuade, como es el caso del geraseno (Mc 5, 18-20), o les indica la dificultad de su determinación (Lc 9, 57-58). Llama, en cambio, a otros que ponen objeciones (Lc 9, 59-62) o se muestran esquivos (Mt 19, 21-22). (Léon-Dufour, 1982, p. 422).

El grupo de los discípulos debió ser numeroso, fiel a Jesús y llamado a compartir la misión de anunciar el reinado de Dios.

Este grupo debió ser más o menos numeroso, según las épocas (cf. Jn 6, 66-67). Por otra parte, no se trata propiamente de una asociación en regla, sino de una especie de grupo fiel a la persona de Jesús. No sólo a los Doce confía Jesús una misión, sino también, según parece, a los discípulos; por lo menos esto es lo que da a entender la tradición de Lucas al relatar el episodio de los 72 discípulos que son designados por Jesús y no escogidos, como lo fueron los Doce (Léon-Dufour, 1982, p. 423).

Los números de cada grupo tienen un significado en las Escrituras hebreas. El doce se relaciona con el origen de Israel y el setenta hace referencia a todos los pueblos de la tierra.

Lucas nos narra que Jesús formó además un segundo grupo que constaba de setenta (o setenta y dos) discípulos, que fueron enviados con una tarea similar a la de los Doce (cf. Lc 10, 1-2). Como el número doce, también el número setenta o setenta y dos (los manuscritos

varían entre ambos datos), es un número simbólico. A partir de una combinación entre Deuteronomio 32, 8 y Éxodo 1, 5, setenta se consideraba el número de los pueblos del mundo (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 218).

2.3.2.3. Los Doce

Benedicto XVI coloca la llamada de los Doce en el gran contexto de la oración de Jesús y su relación con el Padre, lo cual eleva el ámbito de la vocación y del seguimiento.

Lucas en su relato dice: “Por entonces subió Jesús a la montaña a orar, y pasó la noche orando a Dios. Cuando se hizo de día llamó a sus discípulos, escogió a doce de ellos, y los nombró apóstoles...” (Lc. 6, 12 s.). La elección de los discípulos es un acontecimiento de oración; ellos son, por así decirlo, engendrados en la oración, en la familiaridad con el Padre (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 208).

El verbo “hacer” utilizado por Marcos (3,13) expresa una relación con el carácter sacerdotal y al nominarlos uno a uno, los relaciona con la vocación profética.

Aquí hay que considerar en primer lugar la expresión “hizo a doce”, que no resulta habitual para nosotros. El evangelista recurre a la terminología que utiliza el Antiguo Testamento para indicar el nombramiento de los sacerdotes (cf. 1Re 12, 31; 13, 33), calificando así el apostolado como un ministerio sacerdotal. Pero el hecho de que los elegidos sean nombrados uno a uno los relaciona también con los profetas de Israel, a los que Dios llama por su nombre, de modo que el ministerio apostólico aparece como una fusión de la misión sacerdotal y la misión profética (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 209).

Hay una relación entre el número de los apóstoles con el origen, la historia, el presente y el futuro del pueblo de Israel.

Doce era el número simbólico de Israel, el número de los hijos de Jacob. De ellos salieron las doce tribus de Israel, de las cuales después del exilio sólo quedó prácticamente la tribu de Judá... Los Doce son presentados como los padres fundadores de este pueblo universal que tiene su fundamento en los Apóstoles. En el Apocalipsis, en la visión de la nueva Jerusalén, el simbolismo de los Doce adquiere una imagen gloriosa (cf. Ap. 21, 9-14), que ayuda al pueblo de Dios en camino a entender su presente a partir de su futuro y lo ilumina con espíritu de esperanza: pasado, presente y futuro se entrelazan a través de la figura de los Doce (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 209-210).

En la conformación del grupo de los Doce, Jesús se presenta también como el nuevo y verdadero Jacob, Padre del nuevo pueblo de Dios con vocación universal.

En este contexto se sitúa también la profecía en la que Jesús deja entrever su naturaleza a Natanael: “Veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar sobre el Hijo del hombre” (Jn 1, 51). Jesús se manifiesta aquí como el nuevo Jacob. El sueño del Patriarca, en el que vio apoyada junto a su cabeza una escalera que llegaba hasta el cielo, por la que subían y bajaban ángeles de Dios, ese sueño se ha hecho realidad en Jesús. Él mismo es la “puerta del cielo” (cf. Gn 28, 10-22), Él es el verdadero Jacob, el “Hijo del hombre”, el padre fundador del Israel definitivo (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 210).

Según Léon-Dufour, había un pequeño grupo destinado a acompañar a Jesús por todas partes, enviado en su nombre y con sus poderes: los Doce. En este grupo, Pedro cuenta con la primacía.

Pedro ocupa un lugar especial entre los Doce, y esto indica que el colegio tiene una estructura elemental. Mateo presenta las palabras del anuncio de la Iglesia y la primacía de Pedro (Mt 16, 18-19). Esta promesa se remonta, efectivamente, hasta Jesús en su fase terrena. Las “llaves del reino de los cielos” simbolizan la responsabilidad de que se

encuentra investido Pedro en relación con el reino futuro (cf. Is 22, 22; Mt 23, 13). (Léon-Dufour, 1982, p. 425-426).

Jesús al entregarle el poder a Simón Pedro, también de una forma indirecta hace partícipes a los once de esta gracia especial que residirá en el colegio apostólico.

El poder comunicado a Pedro pasa también a los otros apóstoles y así se garantiza la presencia salvífica de Jesús a través del tiempo y la continuación de la edificación del reino futuro. Los otros discípulos se benefician por extensión de los mismos poderes otorgados a Pedro (Mt 18,17). Al comunicar de esta manera a los Doce, y especialmente a Pedro, su autoridad y poder, Jesús indica su intención de permanecer presente y eficaz a través de ellos, con miras al reino futuro (Léon-Dufour, 1982, p. 426).

2.3.2.3.1. El estilo de vida de Jesús y sus discípulos

Durante su actividad pública, Jesús vivió en compañía de sus discípulos, en forma itinerante, sin reposar en un lugar. Jesús fijó el centro de su actividad en Galilea, en la región situada junto al lago de Genesaret, y en Cafarnaúm. A través de las indicaciones que Jesús da a sus discípulos se conocer la forma de vida que llevaban.

De las cuatro variantes que tenemos de esas instrucciones para la misión (Mc 6, 8-11; Mt 10, 5-15; Lc 9, 2-5; 10, 2-12), interesan las reglas que se refieren a las necesidades personales del discípulo. Con su severidad y radicalismo, que en parte experimentaron ya correcciones atenuadoras dentro de la tradición sinóptica, esas reglas no pueden derivarse de nadie más que de Jesús (Gnilka, 1993, p. 214).

La vocación al discipulado de Jesús implicaba para los discípulos un desarraigo y la conformación de una nueva identidad personal. Para Santiago Guijarro,

La llamada individual y la invitación a romper los lazos con el propio grupo doméstico liberaron a los discípulos del control de sus padres y les abrieron la posibilidad de construir una nueva identidad cuya referencia fue un nuevo grupo familiar, una nueva familia en la que se vivían los valores del reinado de Dios. (Aguirre et Al., 2013, p. 66).

Por otra parte, la situación de Jesús y sus discípulos, era de total precariedad y así la imagen que se daba al exterior, era de pobreza extrema.

La renuncia a llevar consigo provisiones y pequeñas cantidades de dinero los deja completamente desprovistos de todo. La renuncia al zurrón impedirá que mendiguen provisiones. La renuncia al bastón, a las sandalias y a una segunda túnica es manifestación de gran pobreza (Gnilka, 1993, p. 215).

El estilo de vida propuesto por Jesús es parecido al de los filósofos itinerantes que existían en el imperio en aquel tiempo. “Se cuenta de Anístenes, discípulo de Sócrates, que se contentaba con un bastón, un zurrón y un solo manto, que le caracterizaba como filósofo. Crates, discípulo de Aristóteles, renunció públicamente a sus bienes” (Gnilka, 1993, p. 215). La pobreza y las limitaciones de los discípulos son una imagen del reinado de Dios, predicado por Jesús y por ellos.

El estilo de vida de Jesús y de sus discípulos, como signo que era de la βασιλεια podría entenderse mucho mejor si suponemos que ellos o, por lo menos, alguno de ellos habían vivido antes en circunstancias económicas satisfactorias. Al carecer de recursos, de defensa, de pretensiones, los discípulos tenían conciencia de estar a merced de Dios, o debían testimoniar que se habían confiado a aquel que iba a erigir su reinado (Gnilka, 1993, p. 216-217).

Si Jesús exigía a los demás una renuncia radical a todo, se deduce que él mismo estaba viviendo en tal condición.

La carencia de recursos que Jesús exigía a sus discípulos, determinaba también su propio estilo de vida. También Jesús iba caminando por el país sin provisiones, sin dinero, sin zurrón de mendigo, descalzo y sin bastón, como quien no tiene patria ni hogar. En este sentido, él era sobre todo el signo del reinado de Dios (Gnilka, 1993, p. 217).

Este estilo de vida del Jesús lo puso en dificultades con su misma familia, que no pudo entender esta opción suya y llegaron a creer que estaba fuera de sí.

Las tradiciones han conservado el recuerdo, históricamente acertado, de la pobreza material como algo que definía el estilo de vida de Jesús, lo cual dio origen a desacuerdos con los miembros de su familia. Jesús mismo se vio afectado por ellos. La escena, difícil de interpretar por su concisión, en la que los parientes de Jesús salen para echarle mano y hacerle regresar a casa, con la observación: “Está fuera de sí” (Mc 3,21), la incompreensión, el distanciamiento de sus hermanos, es elemento sólido de la tradición (Mc 3, 31-35 par; Jn 7, 3-9). (Gnilka, 1993, p. 217-218).

De las circunstancias y condiciones de los discípulos no se tiene mucha información, tan sólo de Simón Pedro se sabe algo.

Pedro estaba casado en Cafarnaúm y vivía allí, se supone que en casa de sus suegros. Mc 1, 29-31 cuenta la curación de la suegra de Simón Pedro en la casa donde vivían él y su hermano Andrés. No se menciona específicamente a la mujer de Simón. Cuando en otro pasaje se menciona una casa en Cafarnaúm (Mc 2, 1), podría muy bien pensarse en la casa de Simón. Jesús se habría alojado en ella algunas veces (Gnilka, 1993, p. 219).

La carencia de bienes y de recursos por parte de Jesús muestran a una persona serena y alegre, que se siente segura al estar cobijada por Dios.

Jesús enseñaba: “No os preocupéis por vuestra vida, pensando qué comeréis, ni por el cuerpo, pensando qué vestiréis...” (Mt 6,2 5s. 28-30 // Lc 12, 23ss. 27ss). El texto, bien

estructurado retóricamente, presupone por su contenido una absoluta confianza en la providencia divina. El texto tiene colorido sapiencial y encuentra afirmaciones comparables en la literatura sapiencial y en los salmos (Job 38, 41; Sal 104, 10ss; 147, 9; Sal 5,10) (Gnilka, 1993, p. 223).

En Jesús hay que tener en cuenta el horizonte amplio de su predicación de la βασιλεια. La serenidad y la despreocupación no se pueden confundir erróneamente con la pereza.

2.3.2.3.2. La misión

Según Meier, Jesús convirtió el grupo de los Doce en el modelo permanente de lo que significa ser discípulo, para estar con él y predicar el evangelio.

Las tres condiciones del discipulado: recibir una llamada perentoria de Jesús, seguir a Jesús físicamente, renunciando a unos vínculos normales con la propia familia, y exponerse al sufrimiento, estaban especialmente representadas por este círculo íntimo de discípulos a los que Jesús había escogido, (Mc 3,13)... (Meier, 1999, p. 169).

El objetivo fundamental de Jesús al constituir el grupo de los Doce era mostrar que la venida del reino de Dios se establecería sobre un Israel restaurado y no simplemente ofrecer un ejemplo permanente de discipulado. Esta significación goza del testimonio múltiple en las Escrituras hebreas y en ambiente extrabíblico. Según Meier (1999, p. 170), la idea de la restauración de Israel, se encuentra en sus libros sagrados, en Ben Sirá (48,10), y en el libro Segundo de Macabeos. También en los pseudo-epígrafes judíos de la época del cambio de era, en los Salmos de Salomón (siglo 1 a. C.), el Testamento de Moisés (siglo 1 d. C.) y los documentos de Qumrán conocidos como el Rollo del Templo (siglo II a. C.) y el Rollo de la Guerra (siglo I a. C.). En este contexto

de escatología de la restauración debe ser entendido el anuncio profético de Jesús y su institución de los Doce.

Dentro de esta esperanza de amplia abarcadura sobre la reunión en el tiempo final de todo Israel, de las doce tribus, es donde hay que entender la elección por Jesús de un círculo íntimo de doce discípulos. Jesús estaba realizando conscientemente ese poderoso acto profético cuando constituyó los Doce (Meier, 1999, p. 174-175).

Así como Yahveh estableció el pueblo de Israel a partir de los doce hijos de Jacob, Jesús al llamar a los Doce e instituirlos como grupo, estaba formando el pueblo de la nueva alianza. Él estaba actuando como Yahveh. Nuevamente aquí se puede atisbar en sus actos humanos su divinidad. “Los Doce simbolizan la reagrupación y el restablecimiento de Israel que ahora se inicia por medio de Jesús como pueblo de las doce tribus del fin de los tiempos.” (Lohfink, 2013, 121).

3. LAS ACCIONES CUMPLIDAS POR JESÚS

“Y recorrió toda Galilea, predicando en sus sinagogas y expulsando los demonios” (Mc. 1, 39).

En la Third Quest han cobrado singular importancia la investigación de los hechos de la vida de Jesús. En esta Third Quest tienen una relevancia fundamental las acciones realizadas por Jesús como son los milagros, las curaciones, los exorcismos y la celebración de su última cena en la que instituye un nuevo culto.

3.1. Los milagros

Jesús en su ministerio público realizó acciones extraordinarias que llamaron la atención de las gentes que lo buscaban y estas obras fueron recordadas por sus seguidores. Estas acciones le significaron el aumento de su fama en toda la región. En lo referente a los milagros surgen una serie de interrogantes: ¿son creaciones literarias de los evangelistas o tienen un sustrato histórico? ¿Eran acciones únicas de Jesús? ¿Existieron otros personajes en Palestina o en el mundo pagano que realizaban actividades similares? ¿Cómo recordaron las primeras comunidades cristianas a Jesús? ¿Cómo entendió el mismo Jesús estas acciones extraordinarias? ¿Los milagros dicen algo acerca de Jesús, aportan algún elemento interesante en la comprensión de su realidad? Con los autores de la Third Quest se pretende dar respuesta a estos interrogantes a lo largo de esta sección con el fin de seguir penetrando en su realidad humana y descubrir si tales acciones son propias de un ser humano normal o hay algo diferente en Jesús.

De acuerdo con Pagola, un estudio de la terminología empleada para designar el milagro puede ayudar mucho para comprender los relatos de milagros.

En el AT, el término más frecuente y característico es “*Oth*” (signo). El hombre bíblico considera el milagro más que como hecho extraordinario, como un acontecimiento que apunta hacia un significado más profundo. El término correspondiente en el griego del NT es *Σεμειον*. Juan lo emplea frecuentemente para destacar que los milagros son signos que apuntan y descubren la salvación que nos aporta Jesús (Pagola, 1981, p. 255).

Sin embargo, este término apenas es empleado en la tradición sinóptica pues allí está relacionado con una señal para comprobar el origen mesiánico de Jesús.

En los sinópticos, Jesús siempre se niega a realizar un signo para legitimar su misión (Mc 8, 12; Mt 12, 39; Lc 11, 29) y que no dejase ya lugar a la libre decisión de la fe. El término más frecuente en los relatos sinópticos es “*Dynamis*” (poder). Los milagros son gestos en los que se manifiesta la fuerza salvadora de Dios que se nos ofrece en Jesús (Pagola, 1981, p. 255).

En la terminología de Juan se conectan los milagros a las obras y se distancia de los conceptos usados en el mundo helénico: “Para Juan los milagros son *Εργα* (obras). El Padre que permanece en mí es el que realiza las obras” (Jn 14, 10). (Pagola, 1981, p. 255). Los sinópticos quieren hacer notar la diferencia entre los milagros realizados por Jesús que son manifestación de la salvación, de cosas llamativas y extraordinarias que sólo generan asombro.

Se encuentra en los sinópticos el término “*teras*” (prodigio) y solo una vez términos tan corrientes en el mundo pagano como *θαυμασια* (maravillas) en Mt. 21, 15 y *παραδοξα* (cosas extrañas) en Lc. 5, 26. En los evangelios se emplea una terminología que pone de relieve la fuerza salvadora de Jesús, que se manifiesta en los milagros, al mismo tiempo que

se evitan aquellos términos que destacan su carácter prodigioso o sensacional (Pagola, 1981, p. 255).

3.1.1. Aspectos generales de los milagros

Para encuadrar correctamente los relatos de milagros, se debe tener en cuenta que en la comunidad primitiva existe el recuerdo de Jesús que los amó y transformó sus vidas, realizando gestos extraordinarios.

Los evangelios no son crónicas que pretenden describir los hechos tal y como sucedieron. Los evangelistas ofrecen una selección y una interpretación de ciertos hechos que ellos consideran de gran importancia para los lectores. Pero todo este material que se encuentra en los diferentes estratos de la tradición evangélica y que habla de milagros de Jesús no es fruto de una invención. En la comunidad cristiana existe el recuerdo de que Jesús de Nazaret realizó gestos desacostumbrados e insólitos (Pagola, 1981, p. 256).

Sus acciones prodigiosas manifiestan la llegada del Reino de Dios. Son gestos en donde se nos revela ya de manera anticipada que Jesús es el Cristo y el Señor en el que llega la salvación de Dios. Estas obras de poder permiten comprender de una forma más integral el misterio y la misión de Jesús.

Los milagros u obras de poder de Jesús se deben considerar no como incidentes aislados valorables en sí mismos, sino que han de ser vistos como indicaciones sobre el significado total de su persona, como signos de su función de plenitud escatológica (Wansbrough, 1972, p. 136).

Por otra parte, los relatos de milagros se enmarcan dentro de los objetivos de la evangelización de las primeras comunidades cristianas.

El interés de estos relatos en la primitiva comunidad se hizo en función de las necesidades y preocupaciones de la primitiva comunidad. Los primeros creyentes han seleccionado los milagros de Jesús, los han ordenado y los han presentado teniendo en su mente unos objetivos claramente pastorales y catequéticos (Pagola, 1981, p. 257).

Según Theissen y Merz (1999), el ministerio de Jesús se compone de su predicación del reino de Dios y de acciones simbólicas al estilo de los profetas:

Como el reino de Dios ocupa el centro de la predicación de Jesús, también las curaciones y exorcismos forman uno de los núcleos de su actividad, sin embargo, Jesús no se limitó a obrar milagros. Las acciones simbólicas son igualmente características de su persona: la elección de los Doce, la misión de los discípulos, la comensalía con públicos y pecadores, la entrada en Jerusalén, la expulsión de los traficantes del templo y la última cena (p. 318).

Jesús impresionó a sus contemporáneos, sobre todo, por los milagros. Actualmente unos le dan buen recibo y otros dudan de su veracidad.

Unos argumentan que si hay relatos increíbles a hora tan temprana (en Marcos y en la fuente de los logia), las fuentes en general carecen de crédito. Otros argumentan a la inversa: si el testimonio de los milagros es análogo al testimonio de los dichos de Jesús, habrá que otorgarles un grado de historicidad muy superior al que se le suele atribuir (Theissen & Merz, 1999, p. 318).

Esta actividad, con mucha certeza se podría decir, copaba el tiempo de Jesús. El reto histórico está en analizar de modo convincente, el origen temprano de la tradición taumatúrgica de Jesús.

No se trata aquí de considerar histórico lo objetivamente verosímil, y ahistórico lo objetivamente inverosímil. Hay que explicar por qué ambos extremos aparecen tan

estrechamente asociados en la tradición y, no obstante, es posible diferenciarlos con rigor. (Theissen & Merz, 1999, p. 318).

La tradición narrativa de los milagros deja de lado ciertos aspectos de su mensaje, como la conversión y el seguimiento, Dios Padre, el reino de Dios y la dedicación a los pobres. La imagen de Jesús puede aparecer en los milagros sesgada por la mentalidad mágica muy popular en aquel tiempo.

3.1.2. Los milagros en los evangelios

Para J. Gnilka, Jesús no se limitó únicamente a proclamar la palabra sino que llevó a cabo otras acciones.

Junto a sus predicaciones, al consuelo de su perdón, a su comunión con las personas, está su actividad de ayudar y sanar. Los milagros son parte de su vida pública. Dejar a un lado la actividad sanadora de Jesús es inadmisibles” (Gnilka, 1993, p. 145).

El mesianismo de Jesús comienza públicamente con su bautismo, al ser confirmado por la voz del Padre y la presencia del Espíritu. “Hay que tener en cuenta que el mesianismo de Jesús ha quedado definido en los evangelios sinópticos por la voz del cielo que siguió a la bajada del Espíritu después de su bautismo (Mc 1,10 //)”. (Mateos, 1995, p. 33). Cada uno de los evangelios tiene su interpretación sobre los milagros

En el evangelio de Marcos, los milagros se hallan bajo el signo de una lucha que Jesús, el Mesías e Hijo de Dios, declara y mantiene contra Satanás y las fuerzas del mal. En el Evangelio de Mateo, domina la palabra de Jesús, dominan las composiciones de sentencias, comenzando por el sermón de la montaña. Los milagros están ordenados adyacentemente

y subordinados, con arreglo a aquella observación sumaria: “Y Jesús iba por toda Galilea enseñando en las sinagogas de ellos y proclamando el evangelio del reino y sanando toda clase de enfermedad y toda clase de dolencia entre la gente” (4, 23; 9, 35). En el Evangelio de Lucas, Jesús con su actividad de ayudar y sanar, se da a conocer como el gran bienhechor y profeta escatológico de su pueblo, como se nos dice sumariamente en Hch 10, 38: “Y anduvo haciendo el bien y sanando a todos los oprimidos por el diablo (Gnilka, 1993, p. 146).

Finalmente, el evangelista San Juan interpreta los milagros como signos que llaman a creer en Jesús como el Cristo:

Para el Evangelio de Juan, lo interesante es comprender los milagros de Jesús como signos y aceptarlos en la fe, viendo en ellos indicadores que nos señalan el camino hacia Cristo y hacia la revelación de Dios (4, 48) (Gnilka, 1993, p. 146).

En la búsqueda del Jesús real se deben diferenciar los hechos extraordinarios de las interpretaciones hechas por él o por el narrador.

Para llegar hasta el Jesús histórico, hay que distinguir entre los relatos de milagros y los logia que los interpretan. Porque las narraciones de milagros presentan los relatos de otras personas que cuentan la actividad sanadora de Jesús. Pero los logia dan la oportunidad de conocer las intenciones mismas de Jesús (Gnilka, 1993, p. 147).

La transmisión de dichas acciones se realizó del modo ordinario de la época según una estructura común.

Lo que dificulta extraordinariamente el enjuiciamiento de los milagros de Jesús es el hecho de que fueran transmitidos según las reglas populares del arte narrativo. La narración llevaba consigo la observancia de determinadas reglas y también lo estaba la narración de historias de milagros. Conforme a esas reglas, las historias eran ajustadas a esquemas previamente

existentes y se rellenaban con motivos que reaparecían incesantemente y que admitían variaciones (Gnilka, 1993, p. 149).

Los milagros reflejan el recuerdo del Jesús amado con un sustrato histórico innegable. “No es correcto afirmar que esas historias recibieron posteriormente el colorido de la eficacia taumatúrgica. A pesar de sus caracteres generales, retienen firmemente un rasgo importante de la actividad de Jesús” (Gnilka, 1993, p. 150). Los milagros ocupan un porcentaje considerable en los evangelios.

Los evangelios señalan unos treinta milagros y el libro de los Hechos dos casos (2, 22; 10, 38)... En el caso de Marcos, si la referencia a lo milagroso fuera quitada de los diez primeros capítulos, alrededor de la mitad se perdería. Sus historias de milagros representan 209 versos de un total de 660, o sea un 31% del evangelio (Penna, 2005, p. 108-109).

La cantidad de milagros narrada por los evangelistas era excepcional en el mundo antiguo. En ningún otro lado, excepto en los santuarios cúltricos, hay narraciones con tantos milagros: los evangelios describen veintinueve, sin contar los paralelos y los sumarios, mientras la vida de Apolonio sólo ofrece nueve. Esto refleja la popularidad de Jesús como taumaturgo, la frecuencia de sus milagros y la importancia que revisten para los evangelistas (Penna, 2005, p. 109).

Con respecto a si Jesús realizó efectivamente milagros Blank (1973), afirma “hay que responder de manera afirmativa en su generalidad, aunque de ahí no pueden extraerse conclusiones seguras para cada uno de los relatos” (p. 82). Es decir, Jesús si realizó milagros pero hay que estudiar la historicidad de cada relato en particular.

3.1.3. Los milagros en el mundo antiguo

En el mundo grecorromano hay dos percepciones diferentes sobre los milagros: por una parte, la clase alta y culta los mira con escepticismo. En cambio, el pueblo cree con mucha facilidad en ellos. De acuerdo con Meier (2000),

Los milagros para las personas selectas en Grecia y Roma, sobre todo entre algunos filósofos y retóricos como Epicuro, Lucrecio, Cicerón y Luciano, son vistos con escepticismo o los rechazan sin más, generalmente por dudas de mayor calado acerca de las ideas populares sobre los dioses y su intervención en los asuntos humanos (p. 623).

En general, en el antiguo mundo grecorromano los milagros eran aceptados por la gente normalmente por la mentalidad mágica.

Los milagros eran aceptados como parte del paisaje religioso. Uno de los principales problemas al tratar de penetrar en el pensamiento del siglo I es, más que el rechazo de los milagros por la élite, su demasiada fácil aceptación por el pueblo llano. Como es natural, esto tiene repercusiones en todo intento de juzgar la historicidad de los relatos de milagros contenidos en los evangelios. (Meier, 2000, p. 623).

La escuela de la historia de las religiones investigó los paralelismos con el mundo grecorromano y judío.

Al comienzo del siglo XX, la escuela de la historia de las religiones (*Die religionsgeschichtliche Schule*), en Alemania, llamó la atención sobre los paralelos existentes entre los milagros de Jesús narrados en los cuatro evangelios y la magia a que hacen referencia las fuentes paganas y judías de la época (Meier, 2000, p. 624).

Este estudio es continuado por la escuela de la historia de las formas que sigue encontrando diversas similitudes en los relatos paganos y judíos.

Tal percepción fue adoptada y ampliada luego por los representantes de la crítica de las formas, que en sus principales obras sobre dicha materia, dedicaron numerosas páginas al estudio de los paralelos paganos y judíos con los relatos de milagros recogidos en los evangelios. En esos estudios se suele afirmar que los textos donde son narrados los milagros de Jesús, reflejan formas literarias, temas y motivos propios de relatos paganos y judíos sobre milagros que circularon en el mundo mediterráneo por la época del cambio de era (Meier, 2000, p. 624).

Meier no está de acuerdo con las conclusiones de la escuela de la historia de las formas basadas en las similitudes entre relatos bíblicos y extrabíblicos porque

Una adecuada evaluación de los relatos paganos, judíos y evangélicos sobre milagros, debe respetar tanto las diferencias como las similitudes. Se debe tener en cuenta que con respecto a la datación de los documentos que contienen relatos de milagros, muchos de los paralelos paganos y judíos son posteriores en varios siglos a los evangelios (Meier, 2000, p. 624).

Los paralelismos efectuados presentan diferencias fundamentales que abren una amplia distancia entre los materiales y evidencian la originalidad de Jesús.

En ocasiones, el material "paralelo" no mantiene el paralelismo con los evangelios en un aspecto fundamental. Los evangelios presentan a Jesús como un taumaturgo que, por su condición de tal, realiza milagros valiéndose de su propio poder. En cambio, Josefo y el material rabínico presentan a veces personajes piadosos cuyas plegarias para obtener favores especiales (lluvia, curaciones) son atendidas de modo rápido, espectacular o sobrehumano o que reciben milagrosa protección de Dios o la prometen para un tiempo futuro (Meier, 2000, p. 624).

Hay una cuestión más importante todavía y está relacionada con las conclusiones de historicidad a partir del estudio comparativo de los materiales.

Los estudios llevados a cabo por la escuela de la historia de las religiones y la crítica de las formas demuestran que los relatos evangélicos de milagros, contienen formas literarias que también usaron paganos y judíos de ese género. Por otro lado, no es posible sacar automáticamente de este hecho, firmes conclusiones sobre la historicidad de esos relatos de los evangelios (Meier, 2000, p. 624).

Las conclusiones de la escuela de la historia de las formas no necesariamente son las más aceptables o lógicas:

El hecho de que se puedan establecer paralelos desde la perspectiva de la crítica formal no permite concluir sin más que la mayor parte de las tradiciones sobre los milagros de Jesús no se remontan al Jesús histórico, sino que fueron insertadas después en la tradición de Jesús por la Iglesia primitiva porque competía con otras tradiciones religiosas que ensalzaban a los taumaturgos (Meier, 2000, p. 625).

Para determinar la historicidad, el estudio de los paralelismos en ambos materiales no basta sino que es fundamental la aplicación los criterios de historicidad.

La clasificación, comparación e historia de las formas literarias no demuestran por sí solas si un particular dicho o hecho tiene su origen último en el Jesús histórico. Por ello es necesaria la aplicación de los criterios de historicidad. Como los estudios lingüísticos han puesto en claro, no existe una diferencia radical entre el vocabulario utilizado en la narración de los milagros de Jesús recogidos en los evangelios y más tarde en los Padres de la Iglesia y el utilizado para referir milagros paganos o judíos. El empleo de un vocabulario similar en los relatos de milagros cristianos, paganos y judíos es comprensible y nada

sorprendente. La forma literaria en sí misma no constituye un criterio para juzgar la historicidad de un relato. (Meier, 2000, p. 625).

Uno de los problemas del historiador es la confusión que existía en esa época de los milagros con la magia o su origen mágico.

La mayor parte de los papiros llegados hasta nosotros con conjuros y ritos mágicos datan de los siglos III-V d. C. Al parecer, hubo una explosión de interés por la magia durante la época del Bajo Imperio. Sin embargo, algunos de los papiros mágicos pertenecen a los últimos siglos de la era anterior y a los primeros de la cristiana. (Meier, 2000, p. 626).

Aún en la misma sociedad judía existían esas confusiones de los milagros situándolos en el mundo mágico que se presentaban en el resto del imperio helenista.

La regular narración en las sinagogas de las historias de taumaturgos como Moisés, Elías y Eliseo, las referencias a exorcismos y horóscopos en Qumrán, aparte de ciertos relatos y críticas de la Misná, atestiguan una considerable presencia de las tradiciones sobre milagros y magia entre los judíos palestinos por la época del cambio de era. (Meier, 2000, p. 626).

Hubo algunos sanadores famosos en la antigüedad. En Israel se destaca la figura de Honi. “Antes de Jesús, a mediados del siglo I a. C., vivió el famoso Honi, "el trazador de círculos". Honi fue especialmente conocido por rezar con éxito pidiendo la lluvia.” (Sanders, 2000, p. 161). Hubo otros personajes conocidos después de la muerte y resurrección de Jesús que hicieron promesas de milagros al pueblo.

A principios de los años cuarenta fue Teudas quien reunió seguidores en el desierto y les prometió que marcharían hasta el río Jordán y que las aguas se dividirían, lo que a él lo convertiría en una especie de segundo Moisés. Más tarde, un profeta de Egipto, conocido simplemente como "el Egipcio", prometió a sus seguidores que caminarían alrededor de la muralla de Jerusalén y que ésta caería, lo que a él lo convertiría en un segundo Josué.

Ninguno de los dos planes fue puesto a prueba, pues en ambas ocasiones los romanos mandaron tropas para detener a la multitud. (Sanders, 2000, p. 162).

Existía también otra fuente potencial de milagros, los magos, que podían constituir una especie de gremio de taumaturgos.

La magia se basaba en la aplicación particular de una idea muy extendida: que existe una "gran cadena del ser", en la cual todo está vinculado a otra cosa, por encima y por debajo de sí. Según ella, la manipulación de ciertos elementos comunes junto con los conjuros correctos y el uso de los nombres correctos, harán que la deidad superior cumpla los deseos propios. A los magos se les podía contratar. (Sanders, 2000, p. 163).

La creencia general del mundo antiguo era en un mundo poblado por poderes espirituales y también la suposición de que algunos nombres tenían poder.

La cuestión del nombre en que se hacía algo era importante. Se ve claramente en los evangelios y en muchos otros lugares. Juan, el hijo de Zebedeo, dijo a Jesús que él y otros discípulos habían visto a un hombre "expulsando demonios en tu nombre" y se lo habían prohibido (Sanders, 2000, p. 164).

La mayoría de la gente creía en las fuerzas espirituales y pensaba que algunos seres humanos selectos podían enfrentarse a su poder, dominarlo o manipularlo.

3.1.4. Criterios de historicidad aplicados a los milagros

Los criterios de historicidad aplicados a los relatos de milagros permiten afirmar como muy probable que Jesús llevó a cabo obras extraordinarias o desacostumbradas.

Al Jesús histórico se le atribuyó la realización de milagros y tanto sus seguidores como sus enemigos pensaban que los había realizado. Más concretamente, Jesús realizó acciones

como curar enfermos y exorcizar endemoniados, y los extraordinarios resultados de esas acciones fueron considerados por él mismo y por otras personas, no sólo discípulos suyos, como milagros (Meier, 2000, p. 745).

Discutir de la historicidad de los milagros a nivel general no es tan fácil, pero resulta más fácil que hablar de la historicidad de los detalles de cada relato de milagro.

La razón de la mayor facilidad de estas afirmaciones genéricas es la existencia del testimonio múltiple sobre los milagros, tanto en relatos como en dichos. Es mucho más difícil tomar un relato concreto de curación o de exorcismo y determinar la historicidad de sus detalles (Meier, 2000, p. 745).

Los relatos de milagros teniendo un sustrato histórico, han podido ser revestidos por los evangelistas según sus intenciones catequéticas o pastorales. Existen ejemplos de cómo a partir de una parábola de Jesús se dio una ampliación y dramatización que llegó a ser un relato de milagro.

En algunos casos, no es descartable que todo un relato de milagro proceda del desarrollo dramático de un dicho o una parábola de Jesús, como podría ser el caso de la conversión del agua en vino en Caná, la maldición de la higuera y la resurrección de Lázaro (Meier, 2000, p. 746).

3.1.5. Tipos de milagros

Hay diversas agrupaciones de milagros. Seguimos la división efectuada por Meier que los distribuye en los siguientes tipos, a fin de examinar sus características generales y porque permite hacer algunas observaciones: Curaciones, exorcismos, resurrecciones y milagros sobre la naturaleza. Como las curaciones y los exorcismos hacen parte de otra sección de este capítulo, ahora se verá solamente lo que se refiere a los dos últimos.

3.1.5.1. Las resurrecciones

Cuando se trata de analizar los relatos que hablan de las resurrecciones, muchos críticos apuntan hacia la imaginación simbólica de los primeros cristianos.

Ven en esos relatos la creencia cristiana de que, con su resurrección, Jesús derrotó a los poderes del mal, por ser la muerte el mal definitivo. El corolario implícito de esta línea de pensamiento es que buscar el origen de tales relatos en el ministerio de Jesús representa una pérdida de tiempo. Son, pura y simplemente, productos de la Iglesia primitiva (Meier, 2000, p. 885).

Lo que, en un momento de la historia una persona considera posible o probable tiene que ver con la cultura, la conciencia colectiva, la creencia de cada época y lugar.

Todos tienden a aceptar ciertos conceptos como realidades y ciertos presupuestos como obvios no porque los hayan examinado exhaustivamente, sino porque todo el mundo alrededor, en especial las personas autorizadas y expertas, parecen aceptarlos sin más. (Meier, 2000, p. 885).

Por eso, desde la cultura occidental contemporánea, es difícil entender lo que ocurría y se creía en el mundo antiguo:

Grandes sectores del mundo mediterráneo antiguo consideraban, al menos posible o plausible, que un hombre santo o una figura divina pudiera obrar resurrecciones. Entre los autores paganos que hablan de muertos devueltos a la vida, se encuentran Plinio el Viejo, Apuleyo, Luciano y Filóstrato” (Meier, 2000, p. 886).

También en las Escrituras veterotestamentarias y en el cristianismo primitivo se aceptaban estas creencias.

El AT ofrece los ejemplos de Elías y Eliseo (I Re 17,17-24; 2 Re 4,18-37; cf. 2 Re 13, 20-21) en relatos que contrastan fuertemente con el escepticismo o las dudas de algunas referencias romanas. Relatos de este tipo aparecen también en la literatura cristiana, empezando con el relato de la resurrección de Tabita por obra de Pedro (Hch 9,36-43) y continuando con prodigios similares atribuidos a santos cristianos en las épocas patrística y medieval (Meier, 2000, p. 886).

De igual forma aparecen relatos de milagros en la literatura judía de los tiempos ulteriores a Jesús, “En la literatura rabínica posterior se atribuyeron cada vez con más frecuencia poderes taumátúrgicos a rabinos famosos, y, aunque las resurrecciones no ocupan un lugar prominente entre esos milagros, se encuentran referidos unos cuantos casos de ellas” (Meier, 2000, p. 886). Por tanto, cuando los discípulos de Jesús dieron a conocer resurrecciones realizadas por su maestro, tales noticias, aunque extraordinarias y asombrosas, no eran totalmente inauditas en el mundo mediterráneo antiguo. Es preciso tener en cuenta que, si bien las resurrecciones escasean relativamente en el conjunto de los milagros evangélicos, se encuentran en diversas fuentes.

Los tres relatos evangélicos concernientes a resurrecciones obradas por Jesús en otras personas se encuentran en la tradición marcana (resurrección de la hija de Jairo, Mc 5, 21-43), la tradición especial L (resurrección del hijo de la viuda de Naím, Lc 7, 11-17) y la tradición joánica (resurrección de Lázaro, Jn 11, 1-46). Hay indicios de que el relato no es una creación del evangelista sino una tradición primitiva que él ha redactado. A estos tres relatos hay que añadir el dicho constituido por la réplica de Jesús a los enviados del Bautista en la tradición Q: “Los ciegos ven, los cojos andan, los leprosos quedan limpios, los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia” (Mt 11,5 par.) (Meier, 2000, p. 886).

Así pues, los milagros de resurrección responden adecuadamente a las exigencias del criterio de testimonio múltiple de fuentes y formas: “Todas las fuentes subyacentes a Marcos, Lucas, Juan y Q coinciden en que Jesús devolvió muertos a la vida durante su ministerio público. Muchos dichos y hechos de Jesús contenidos en los evangelios carecen de una base testimonial tan amplia” (Meier, 2000, p. 887). Esto lleva a una pregunta ¿qué se intenta determinar en los relatos de resurrecciones?

Lo que se trata de averiguar cuando se aplica el criterio de testimonio múltiple, así como otros criterios, es si algunos de los relatos de milagros no son simples creaciones de la Iglesia primitiva, sino que se remontan a distintos eventos reales de la vida de Jesús, con independencia de cómo se evalúen esos eventos o de cómo hayan sido reinterpretados por la tradición cristiana posterior (Meier, 2000, p. 887).

Se requiere conocer si la gente y aún los mismos discípulos tenían la conciencia o la fe de que Jesús podía obrar tales prodigios. Más concretamente, lo que se intenta determinar, una vez dada por cierta la conexión de esos sucesos con la vida real de Jesús, es si él, sus discípulos y los beneficiarios de los hechos extraordinarios pensaban que Jesús había realizado milagros.

Pues podían darse ciertas confusiones entre aparentes situaciones de muerte que no lo eran. Los estados comatosos u otros tipos de sopor profundo podían ser confundidos fácilmente con la muerte, y más por cuanto, en Palestina, las personas corrientes recibían sepultura muy poco después de dictaminarse su fallecimiento. Asimismo, alguien podría suponer, como sucede a veces al interpretar la resurrección de la hija de Jairo, que el relato sobre la curación de una persona próxima a morir sufrió tal proceso de transformación en la tradición cristiana post pascual que quedó convertido en relato de resurrección (Meier, 2000, p. 887).

A lo que más puede aspirar una investigación histórica es a dilucidar si los relatos de resurrección fueron hechos sucedidos realmente durante el ministerio público o fueron creaciones

literarias de los evangelistas. Si los datos examinados permiten decantarse por esto último, entonces surge la posibilidad de que, en vida de Jesús, hubiese existido entre sus discípulos la creencia de que él podía devolver la vida a los muertos (Meier, 2000, p. 888). Las resurrecciones de los evangelios se limitan a narrar como Jesús les devuelve la vida a los que han fallecido y ellos pueden volver a sus actividades normales pero no llevan después otro tipo de vida superior.

Por lo que respecta al contenido, estas resurrecciones consisten en una devolución a la ordinaria vida terrena... Su resurrección constituye tan sólo una suspensión temporal -no una exoneración definitiva- de la inevitable condena a muerte que pesa sobre toda la humanidad (Meier, 2000, p. 888).

La vuelta a la existencia normal se indica de modo distinto en cada relato pero siempre acompañada de actividades que ejecuta cualquier ser humano corriente.

Tras su resurrección, la hija de Jairo reacciona echando a andar por la habitación, y Jesús procede a ordenar a sus padres que den a la niña algo de comer (Mc 5,42-43). El hijo de la viuda de Naím, incorporándose, empieza a hablar, tras lo cual Jesús lo entrega a su madre y, de ese modo, al conjunto de su antigua vida (Lc 7,15). Lázaro sale del sepulcro aún envuelto en vendas y con la cara cubierta por un sudario... (Jn 11,44). (Meier, 2000, p. 889).

Los tres relatos comparten una forma muy similar a la de los relatos de curación que se puede ver de forma esquemática:

Encuentro de Jesús con la persona afligida y descripción de las tristes circunstancias que lo mueven a actuar; palabra y/o gesto vivificador de Jesús, junto con la confirmación de la resurrección mediante las acciones de la persona resucitada, y reacción de los presentes: asombro, alabanza o muestras de fe. (Meier, 2000, p. 889).

3.1.5.2. Los "milagros sobre la naturaleza"

Los relatos evangélicos que se incluyen en esta categoría varían entre sí, hasta tal punto en forma, lenguaje y contenido que está justificado preguntarse si, dentro de los cuatro evangelios, los llamados milagros sobre la naturaleza son analizados como un grupo aparte e inteligible a pesar de algunas objeciones con respecto a los términos naturaleza y natural, a la definición específica del término, en cuanto a la forma y a la gran variedad de contenidos y, en consecuencia, de vocabulario. En este orden de ideas, la mayor parte de estos milagros tienen un carácter *sui generis* dentro de los cuatro evangelios y constituyen, su propia categoría.

Meier, distingue cuatro categorías entre los que se han llamado milagros de la naturaleza

El milagro de donación como la conversión del agua en vino y la multiplicación de los panes. El milagro de epifanía, como ejemplo está el caminar sobre las aguas. El milagro de salvamento, como el de naufragio. El milagro punitivo o de maldición como la maldición de la higuera (Meier, 2000, p. 1003-1004).

Twelftree (2003) se pregunta si los milagros de Jesús son principales o secundarios en su ministerio público. Afirma que los milagros pueden servir de clave interpretativa de su misión.

La realización de milagros probablemente dominó todos los otros aspectos del ministerio público del Jesús entonces que ambos dentro y fuera del Nuevo Testamento hay evidencia que Jesús fue recordado principalmente como un hacedor de milagros muy popular y poderoso. (Twelftree, 2003, p. 123).

Jesús realizó obras de carácter extraordinario que llamó la atención de la gente, por lo cual lo recordaron y que no tuvo ningún tipo de parangón en el mundo judío ni grecorromano. Según Lohfink (2013) Los milagros de Jesús son señales del reino de Dios que irrumpe, cumpliendo las promesas veterotestamentarias. Jesús efectuó unos prodigios que sobrepasan la realidad humana y

develan su conexión con el ser divino que según el antiguo Testamento vendría a salvar en persona a su pueblo. Ese es Jesús, Dios presente actuando la obra de salvación en favor de la gente.

3.2. Curaciones

Sanders hace referencia también a las curaciones y milagros que se operaban en Palestina y en el mundo helenista.

No se conoce el nombre de ningún taumaturgo judío que actuara en vida de Jesús, pero sí se sabe de algunos que le precedieron o le siguieron. Hanina Ben Dosa, un sanador famoso, vivió en Galilea aproximadamente una generación más tarde que Jesús. (Sanders, 2000, p. 161).

La gente enferma, en su deseo de obtener la salud, acudía a Dios, a personas o a templos famosos para obtener la curación.

El dios griego Asclepio, especializado en curar, tenía santuarios por todo el mundo mediterráneo. Los sacerdotes de su principal lugar de culto, Epidauro (Grecia), copiaban inscripciones de ofrendas votivas en madera sobre grandes estelas de piedra, que han llegado hasta nosotros (Sanders, 2000, p. 158).

En el mundo antiguo, con el predominio del pensamiento mítico, se creía con facilidad que había fuerzas espirituales que podían favorecer las curaciones.

Las historias de milagros eran comunes en el mundo antiguo... Los judíos del siglo I también rezaban a su Dios pidiendo la curación. Cabe suponer que los judíos buscaban normalmente la ayuda divina en toda clase de dificultades, y especialmente cuando sufrían alguna dolencia o lesión (Sanders, 2000, p. 158).

Fuera de Dios, existían personas con ese poder para curar. Los taumaturgos eran conocidos y famosos. La gente iba donde ellos con la confianza de la sanación. "Del mundo griego nos ha llegado un sustancioso relato sobre Apolonio de Tiana, filósofo itinerante, reformador del culto y sanador. Existía la creencia general de que tenía el poder de curar, y especialmente de expulsar demonios. (Sanders, 2000, p. 160). Los magos eran otra fuente potencial de curación: podían mezclar diversas sustancias, aplicarlas a las partes del cuerpo acompañadas de los conjuros.

Las prácticas mágicas eran conocidas en el judaísmo palestinese del siglo I según una historia de Josefo (Josefo, Ant 8,46-49). En medio de una loa a Salomón, Josefo explica que el rey israelita legó hechizos y técnicas para expulsar demonios que algunos judíos todavía utilizaban. Según Josefo, Eleazar expulsó un demonio en presencia del general romano Vespasiano, de sus hijos y sus tribunos, entre otros (Sanders, 2000, p. 164).

3.2.1. Las curaciones en las fuentes literarias

En ningún capítulo de la vida de Jesús de Nazaret se tiene una riqueza y una variedad de testimonios tan grandes como las que nos hablan de su acción taumatúrgica. Barbaglio observa que existen testimonios cristianos muy sólidos.

Marcos con un material, que cubre casi la tercera parte de su escrito (209 versículos de 666) y poco menos de la mitad de los diez primeros capítulos, es decir, los que llegan hasta los últimos días pascales de Jerusalén (200 versículos de 425); la misma fuente Q, la tradición propia de Mateo; la fuente L utilizada por Lucas, la colección de los signos a la que recurrió Juan y hasta un dicho del Evangelio apócrifo de Tomás... Tenemos además un relato del Evangelio de Egerton sobre la curación de un leproso (Barbaglio, 2003, p. 211-212).

Hay dos pasajes que atestiguan una actividad general taumatúrgica del Nazareno: en Hch. 2, 22 se resume su vida histórica diciendo que Dios cumplió por medio de él obras de poder, prodigios y signos; como en Lc 13, 32: al afirmar que expulsará demonios y hará curaciones. Fuera de la literatura bíblica también existen testimonios de la actividad sanadora de Jesús en el judío Flavio Josefo y de parte de sus adversarios quienes lo acusan de utilizar el poder del demonio.

Lo que los antiguos llaman milagros y Flavio Josefo, de forma más neutra según el léxico helenista, obras paradójicas, los adversarios, incluso los contemporáneos que lo acusan de actuar en nombre de Belcebú (Mc 3, 22 y Q: Lc 11,15 // Mt 12, 24), lo califican de magia o de actividad satánica” (Barbaglio, 2003, p. 212-213).

Jesús no sólo tuvo fama de sanador sino también de exorcista incluso fuera de Palestina.

Hay que añadir que la fama de exorcista de Jesús traspasó los estrechos límites de la Palestina de aquel tiempo: en Hch 19, se habla de los siete hijos exorcistas del judío Shevá, que en su actuación liberadora en Éfeso apelaban al nombre de Jesús; además, en un papiro griego de magia el nazareno se presenta como un nombre divino que hay que usar en los exorcismos (Barbaglio, 2003, p. 213).

Los contemporáneos del nazareno creían que él realizaba sanaciones y exorcismos porque el poder de Dios estaba con él.

De los testimonios indicados sólo se deduce, y con certeza, que en su ambiente, amigable o no, Jesús fue considerado unánimemente como exorcista y sanador, naturalmente según los criterios de valoración de su época, y que él y sus discípulos, así como los simpatizantes, leían en sus gestos terapéuticos los signos de un poder recibido por Dios (Barbaglio, 2003, p. 213).

En una palabra, las fuentes de documentación dicen que realizó curaciones por tanto, es importante considerar que la hipótesis de que los relatos de milagros, curaciones y exorcismos

fueron creados por la comunidad postpascual, no se sostiene frente a la cantidad y la calidad de los testimonios. En la antigüedad Jesús no fue un caso particular, un fenómeno único y exclusivo, pero también se aprecian en él peculiaridades innegables. Pero las sanaciones como se ha dicho, no pertenecen exclusivamente al mundo judío, sino que también en el mundo greco-romano se dieron estos fenómenos, lo cual se puede entender ante las condiciones precarias de salubridad de la época, el amplio número de enfermos que existían y la poca oferta de servicios de salud como se tienen hoy. De acuerdo a Meier los relatos sobre curaciones los divide en cuatro categorías:

A efectos prácticos, se pueden dividir los relatos de curación evangélicos en cuatro grandes categorías: 1) Relatos sobre personas con alguna parte de su cuerpo paralizada, atrofiada o lisiada. Cuatro o cinco narraciones en Marcos, L y Juan, más Q (curación del criado del centurión en Mateo). 2) Relatos sobre casos de ceguera. Tres en Marcos y Juan. 3) Relatos sobre leprosos. Uno en Marcos y otro en L. 4) Finalmente, hay una categoría miscelánea, en la que entran varias dolencias físicas de las que se registra un único caso en los evangelios (Meier, 2000, p. 781).

La comunidad cristiana primitiva recordó las curaciones de Jesús. “En sus narraciones, las fuentes de la primera y segunda generación cristiana recordaban a Jesús claramente curando dolencias corporales” (Meier, 2000, p. 781).

3.2.2. Características de las curaciones de Jesús

Sanders al hablar de las curaciones de Jesús se refiere a la fe de las personas que se acercaban con el fin de obtener el milagro.

Marcos dice que Jesús curó al hombre cuando vio su fe, es decir, la fe de los que lo llevaban.

También se encontró este motivo en una de las narraciones de curación más interesantes,

Mc 5,21-43, donde una historia de milagro está metida dentro de otra. La curación de la hija del jefe de la sinagoga, Jairo y de la hemorroisa (Sanders, 2000, p. 167).

En el caso de la hija de Jairo, Sanders resalta dos hechos importantes como son las dudas sobre la muerte de la niña y sobre las palabras arameas utilizadas por Jesús.

Hay dos cuestiones interesantes en relación con la historia de la hija de Jairo. Una es saber si Marcos pretendía o no que el lector creyera que la niña estaba realmente muerta... La segunda cuestión es la función de la expresión "*talitha qūmi*". Es simplemente el equivalente arameo de "niña, levántate". ¿Se ha conservado sólo porque eso es lo que realmente dijo Jesús? ¿O Marcos lo puso dentro de su evangelio en griego como una palabra extranjera de poder, algo así como el conjuro de un mago? Tampoco en este caso es clara la respuesta (Sanders, 2000, p. 167).

En sus curaciones, en algunos casos, Jesús además de su palabra, expresada en arameo, hace un gesto físico. En este sentido, también hay dos ejemplos en Marcos.

En el caso del sordomudo (Mc 7,31-37), Jesús lo llevó aparte, le metió los dedos en los oídos y le tocó la lengua con saliva. Luego, levantó los ojos al cielo y le dijo: "*effatha*", que significa "*ábrete*" en arameo-, y el hombre se curó. Otro caso en Betsaida, un ciego (Mc 8,22-26). Jesús lo sacó de la aldea, le echó saliva en los ojos y le impuso las manos dos veces y recuperó la vista completamente (Sanders, 2000, p. 167-168).

En las "técnicas" de curación por llamarlas así, que son relatadas por Marcos se podría presentar indirectamente una alusión a las artes mágicas y sus gestos.

La palabra aramea de Mc. 7, 34, está en un contexto de manipulación física que la hace sonar como un conjuro. Ninguna de estas historias se encuentra en Mateo ni en Lucas, a pesar de recoger la mayoría de sus historias de milagros. Puede ser que los autores

posteriores vieran que los relatos de Marcos tendían a la magia y que por eso los omitieran (Sanders, 2000, p. 168).

3.2.3. Las curaciones de Jesús en los evangelios sinópticos

En Marcos, las sanaciones cumplidas por Jesús le atraen muchedumbres que lo buscan hasta el punto de no dejarlos tranquilos a él y sus discípulos.

Las curaciones de Jesús atraían multitudes y daban razón de su fama. El resultado de la curación de un endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm fue que la fama de Jesús se extendió por todas partes, en toda la región de Galilea (Mc 1, 28). Más tarde, se congregó la ciudad entera y Jesús curó a muchos (Mc 1, 33-34). El resultado de la curación del leproso fue que no podía ya entrar abiertamente en ninguna ciudad. (Sanders, 2000, p. 168).

Marcos insiste en que Jesús trataba de no llamar la atención con sus milagros y mandaba a aquellos que curaba que no lo contasen, no buscaba prestigio y fama.

Dijo al leproso que no lo dijera a nadie (Mc 1,44). Al ciego de Betsaida le dijo que se fuera directamente a casa, sin entrar de nuevo en el pueblo, al parecer para mantener en secreto la curación (Mc 8, 26). Jesús mandó a quienes lo vieron curar al sordomudo “que no se lo dijeran a nadie” (Mc 7, 36). (Sanders, 2000, p. 168).

El tratamiento que Mateo da a las historias de milagros es algo diferente del que hace Marcos. En general, el autor no hace tanto hincapié en los milagros.

En Mateo, la actividad pública de Jesús no se inaugura con una serie de rápidos acontecimientos, en los cuales los milagros desempeñan un papel destacado, sino más bien con tres capítulos de enseñanza ética: el sermón de la Montaña. Los milagros vienen más tarde. Mateo veía a Jesús en parte como un segundo y más grande Moisés: sus narraciones

del nacimiento se apoyan en las historias del nacimiento de Moisés, y el sermón de la Montaña es el equivalente de la entrega de la ley a Moisés en el monte Sinaí (Sanders, 2000, p. 169).

Por este motivo, Mateo presenta los milagros agrupados en diez relatos, tal vez haciendo otra relación con la historia de Moisés. Además, siempre muestra los milagros como cumplimiento de las Escrituras hebreas en la persona de Jesús.

No resulta, pues, sorprendente que Mateo agrupe diez historias de milagros en los capítulos 8 y 9, quizás recordando los diez signos de Moisés (Ex 7, 14-12, 50). Mateo indica con frecuencia al lector que Jesús cumplió una profecía. (Sanders, 2000, p. 169).

Cuando Sanders compara a Mateo con Marcos ve la diferencia que existe en la presentación de los relatos de milagros:

Mateo omite las dos historias de milagros que podían tener resabios de magia (el sordomudo, Mc 7, 31-37; el ciego de Betsaida, Mc 8, 22-26). Suprime otros milagros, como la expulsión de un demonio realizada en Cafarnaúm (Mc 1, 23-28), y acorta de forma sistemática las historias de Marcos, especialmente eliminando detalles (Sanders, 2000, p. 169).

La principal aportación de Lucas a los milagros de curación fue incrementar el número de los que ilustran algunos de los temas principales ya encontrados en Marcos. De igual forma las historias de Lucas están llenas de un colorido social.

Hay una tendencia en Lucas a contar historias llenas de interés humano. La posición social de la gente le interesaba, y a menudo señalaba si una persona era, o no, rica o pobre. La historia de la resucitación del hijo de la viuda permitió a Lucas ampliar el tema de que Jesús podía resucitar a los muertos, al tiempo que trabajaba también en una historia de interés

humano, en la cual Jesús devuelve a la pobre viuda su único medio de subsistencia (Sanders, 2000, p. 170-171).

Otro de los milagros de curación que sólo se encuentra en Lucas se centra en una mujer.

Lucas tiene muy en cuenta a las mujeres en su evangelio.

Mientras Jesús enseñaba un sábado en una sinagoga, vio a una mujer que durante dieciocho años había sido incapaz de enderezar la espalda. Jesús le impuso las manos y la curó. El jefe de la sinagoga le reprendió por curar en sábado, pero él defendió con éxito su derecho a hacer el bien (Lc. 13, 10-17) (Sanders, 2000, p. 171).

Mateo reunió su material en bloques, en cambio, por su parte, Lucas hizo una alternancia más rápida del material de enseñanza y el de curación.

Lucas conseguía el realce repitiendo los temas en diferentes secciones de su evangelio. Mateo y Marcos tienen un ejemplo cada uno de curación en sábado, pero Lucas tiene tres: el hombre de la mano atrofiada (Lc 6, 6-11), la mujer encorvada (13, 10-17), el hombre con hidropesía (14, 1-6). Como ejemplo final de la tendencia de Lucas, podemos añadir la curación de los diez leprosos (17, 11-14), que en parte repite la curación de un leproso (5, 12-16) y que, además, añade una nota interesante: sólo uno de los diez volvió a dar las gracias (Sanders, 2000, p. 171-172).

3.2.4. Originalidad de las curaciones de Jesús

Las curaciones van mostrando a Jesús en su acción taumatúrgica enriquecida en algunas ocasiones por las visiones teológicas de los evangelistas.

Algunas veces los relatos de sanaciones provienen probablemente de testigos pero que han sido embellecidos y desarrollados para que Jesús no desdiga de otros taumaturgos famosos.

Tampoco se puede descartar que algunas narraciones hayan sido creadas sólo para ofrecer un enfoque teológico de Jesús y de su actividad (Pagola, 2013, p. 172).

El interés principal de Jesús era la proclamación de la llegada del reino de Dios con palabras y hechos. Hay un hecho fundamental y es que la gente asociaba las curaciones de Jesús al Espíritu de Dios. Ven en Jesús a un hombre que viene de parte de Dios y actúa con poder divino y con compasión, libre de cualquier interés personal.

Las gentes de Galilea sienten que Jesús cura porque está habitado por el Espíritu y la fuerza sanadora de Dios. En la raíz de sus curaciones e inspirando toda su actuación está siempre su amor compasivo. Por eso cura siempre de manera gratuita, no busca nada para sí mismo, ni siquiera que los enfermos se agreguen a su grupo de seguidores (Pagola, 2013, p. 174-175).

Jesús comienza por reavivar la fe de los enfermos, se esfuerza para que confíen en la bondad salvadora de Dios, que parece haberles retirado su bendición.

Jesús no pide fe en su poder misterioso o en sus conocimientos ocultos, si no en la bondad de Dios, que se acerca a salvar del mal. Ayuda a los enfermos a acoger a Dios en el interior de su experiencia dolorosa. Al sanar a los enfermos, Jesús los reconcilia con la familia y la sociedad. Enfermedad y marginación van tan estrechamente enlazadas que la curación no es efectiva hasta que los enfermos no se ven integrados en la sociedad (Pagola, 2013, p. 177).

Jesús de Nazaret, sólo en cuanto Hijo de Dios y con su poder, pudo haber hecho tantas curaciones como fruto de su propio querer y requiriendo la fe para sanar.

3.3. Exorcismos

Jesús fue un exorcista, concibió su misión de anuncio del reino de Dios que llegaba, como una lucha contra el mal y Satanás. Él, actuando con el poder del Espíritu de Dios, expulsaba los demonios.

Un examen de los datos también muestra que el Jesús histórico era un exorcista con gran reputación. Se pueden fundamentar ambos elementos en relación con Jesús y los exorcismos en las tradiciones evangélicas, las cuales nosotros encontramos con probabilidad históricamente confiables y que en verdad pertenecen a la tradición del Jesús histórico. (Twelftree, 1993, p. 143).

Sanders, (2000), coloca las expulsiones de demonios, dentro de una subcategoría significativa de las curaciones.

Este fenómeno de la expulsión de demonios es el tipo de curación más destacada de los evangelios sinópticos. El volumen total de las pruebas hace extremadamente probable que Jesús tuviera realmente reputación de exorcista eficaz (p. 176).

3.3.1. Evolución en la comprensión del mal y de Satán en Israel

En los principios de la historia de Israel, las causas del mal no eran atribuidas al diablo o a algún poder sobrenatural, sino al mismo hombre.

Cada nación tenía su Dios, pero no se le endilgaba la culpa de todos los males, sino a su rey. Cuando Satanás aparece en la Biblia hebrea no es un generador del mal, sino un agente de Dios. En Números y en Job, es un mensajero, un obediente sirviente de Dios, un agente divino, enviado con el fin de obstruir la actividad humana (Penna, 2005, p. 110).

La etimología del nombre y pone de manifiesto el cambio que se da en el rol de este personaje que pasa de servidor de Dios a opositor de la voluntad divina.

La raíz de su nombre, “stn”, significa "uno que se opone, obstruye o actúa como adversario".

El griego “*diabolos*” traducción de Satanás, se entiende, por lo tanto, como "uno que arroja algo en el camino de otro". Un cambio comienza a notarse en el 350 a.C. en Crónicas 1, 21, cuando Satán se alza contra Israel, incitando a David a efectuar el censo, actuando así de manera diferente al agente que servía los propósitos divinos (Penna, 2005, p. 110).

La comprensión del mal evoluciona y hay una referencia a espíritus malignos que influyen en la conducta humana en contra de los propósitos de Dios.

Doscientos años después, en Jubileos, ya se le describe como una horda de espíritus malvados, que tientan a los humanos a pecar. Posteriores textos como el de Henoc, profundizarán esa evolución. Desde el destierro y por influencia babilónica, hay un largo desarrollo hasta entenderse el mal como la consecuencia de la actuación de espíritus malignos, opuestos a los deseos divinos (Penna, 2005, p. 110)

3.3.2. Los exorcismos en el mundo antiguo

Para Meier, la idea de que los malos espíritus son capaces no sólo de atormentar a las personas desde fuera de ellas, sino incluso de entrar e instalarse en sus cuerpos estaba muy extendida en las culturas antiguas.

En el Próximo Oriente antiguo, ciertas ideas sobre obsesión y posesión demoníacas estaban ya presentes en las religiones sumeria y acadia, las cuales contaban con ritos de exorcismo que solían incluir conjuros y magia. Ideas y prácticas similares existían en las religiones babilónica, asiria y egipcia (Meier, 1999, p. 481).

Tales creencias y ritos están prácticamente ausentes del canon hebreo y solo aparecen tardíamente después del destierro y en el cambio de era.

En la literatura postexílica, la actividad demoníaca ocupa un lugar más destacado gracias a un documento apócrifo/deuterocanónico, el libro de Tobías, que presenta un caso más propiamente catalogable como obsesión demoníaca (ataque desde fuera) que como posesión (Tb. 6,7-8,16-18; 8,3). Pero donde la obsesión y la posesión demoníacas llegan a ser un tema frecuente, es en la literatura judía del período intertestamentario (Meier, 1999, p. 481).

El rey Salomón en particular tuvo en las leyendas judías una creciente fama de experto en exorcismos y al parecer dejó por escrito ciertas fórmulas y ritos con el uso de plantas y raíces. De igual forma se tienen noticias de esta práctica en Qumrán.

Fragmentos de los rollos del Mar Muerto atestiguan que también en Qumrán se supo de exorcismos, aunque de ningún modo se puede asegurar que fueran practicados allí. En el Génesis apócrifo, el faraón suplica a Abrahán que cure y le imponga las manos para alejar la plaga y el mal espíritu (Meier, 1999, p. 481).

La creencia en la posesión demoníaca y en la eficacia del exorcismo se tenía en el Judaísmo en los dos siglos anteriores a la era cristiana. En las religiones paganas durante el bajo Imperio romano se extendieron junto con el sincretismo y la magia.

Los primeros cristianos se consideraban facultados por el mismo Jesús para realizar exorcismos. Dada la larga historia del exorcismo entre los pueblos paganos, así como su presencia en el judaísmo hacia la época del cambio de era y en el cristianismo desde los primeros tiempos, sería sorprendente no encontrar, ninguna huella de exorcismo en el pensamiento o en la praxis del profeta, maestro y taumaturgo judío del siglo 1, llamado Jesús. (Meier, 1999, p. 482).

3.3.3. Los exorcismos en las fuentes literarias

Se deben clarificar los exorcismos diferenciándolos otras acciones de Jesús. “Conviene distinguir en el material evangélico disponible, los relatos de liberación de los espíritus malos y de curación de diversas enfermedades y de los milagros relacionados con la naturaleza y la resurrección de los muertos” (Barbaglio, 2003, p. 227). El dato de los exorcismos se presenta en múltiples géneros literarios: Se puede señalar en los evangelios sinópticos la presencia de seis relatos de exorcismos:

Un endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm (Mc 1,23-28; par. Lc 4,33-37), el poseso de Gerasa (Mc 5,1-20; par.). La hija de una mujer cananea, liberada en ausencia (Mc 7,24-30: par. Mt 15,21-28). Un muchacho epiléptico “que tiene un demonio mudo” (Mc 9,14-29; par.). Un endemoniado mudo (Mt 9,23-24), duplicado de Mt 12, 22-23 que habla muy brevemente de la liberación de un endemoniado ciego y mudo (par. Lc 11,14-15; Q) (Barbaglio, 2003, p. 227).

En el libro de los Hechos de los Apóstoles (10, 38) también se hace mención de los exorcismos realizados por Jesús: Pedro anuncia a Cornelio y su familia que Jesús pasó a través de Galilea y de Judea haciendo el bien y curando a todos los que estaban sometidos al poder del diablo. Para los exorcismos se observa una rica multiplicidad de fuentes: Marcos, la fuente Q, Hechos. Tan sólo Juan y su fuente guardan silencio sobre este punto. “Dentro de lo más profundo de la tradición sinóptica se ve que puede ser recuperado que Jesús fue recordado como exorcista” (Twelftree, 1999, p. 283). Por su parte, para Mateo los exorcismos son presentados como acción sanadora de Jesús.

En las fuentes cristianas se vislumbra un embarazo. Lo demuestra el silencio del cuarto evangelio, pero también Mateo muestra sus reservas: no sólo ha prescindido de la curación

del endemoniado en la sinagoga de Cafarnaúm, presente en Marcos, sino que sobre todo habla en sus resúmenes de actividad terapéutica, pero no exorcística de Jesús (Barbaglio, 2003, p. 228).

Según las fuentes, en el plano histórico, se encuentra claramente que Jesús se presentó como exorcista eficaz. Lo que está fuera del alcance del historiador es evaluar los fenómenos en sí mismos y mucho menos poder hacer una distinción con las patologías psicológicas y psiquiátricas que se conocen hoy.

En Q (Lc 11, 19; Mt 12 27), Jesús se sitúa entre los exorcistas judíos que entonces actuaban. Nunca la comunidad cristiana, comprometida por su fe a exaltar a su Señor, le habría atribuido este dicho por propia iniciativa. No es posible valorar la naturaleza exacta de los fenómenos que se veían entonces como posesión diabólica. (Barbaglio, 2003, p. 228).

Sobre los exorcismos no sólo hay un testimonio múltiple de fuentes, sino también de formas e igualmente de los criterios de dificultad y de discontinuidad:

Los exorcismos se encuentran tanto en pasajes narrativos como en varios tipos de dichos. De hecho, los exorcismos constituyen la clase de curaciones más numerosas registradas en los sinópticos. También se podría hacer valer el criterio de dificultad, puesto que los exorcismos permitieron a los dirigentes judíos acusar a Jesús de colusión con el príncipe de los demonios (Mc 3, 22 //). Con el tiempo, esa acusación se transformó en la de practicar la magia, imputación que se encuentra en escritos posteriores judíos y paganos. Hasta cierto punto cabría recurrir incluso al criterio de discontinuidad, puesto que la manera en que exorcizaba Jesús difería de muchas "técnicas" de la época (Meier, 1999, p. 482-483).

3.3.4. Aspectos generales de los exorcismos

El exorcismo es la tentativa de controlar y expulsar los demonios o espíritus malignos de una persona, en la creencia de que eran responsables de sus enfermedades y comportamientos. Estos prodigios están muy relacionados con el ministerio público de Jesús, de anuncio del reino. Los exorcismos están estrechamente vinculados a la predicación del reino de Dios; todo el ministerio público de Jesús es reflejo de esa predicación; es el corazón de su enseñanza, así queda de manifiesto en los exorcismos. (Penna, 2005, p. 111).

Hay un conflicto cósmico entre el bien y el mal; la persona poseída es el teatro del combate. Con la llegada de Jesús comienza Satanás a ser vencido.

Los evangelios, sobre la derrota del diablo, tienen pasajes que parecen contradictorios ¿cómo interpretarlos adecuadamente? En Mt 12, 25 ss., la derrota de Satanás está vinculada con los exorcismos, pero en Mt 8, 29 se menciona que Jesús los atormenta antes de tiempo, como si ello tuviera que suceder en un futuro, más allá de sus exorcismos. En Mt 13, 36-43, en la interpretación de la parábola de la cizaña, el diablo continúa operando hasta el juicio final, cuando el mal y sus causantes, serán echados al fuego (Penna, 2005, p. 111).

En el evangelio de Lucas los exorcismos se asocian con la salida de los espíritus malignos, con la derrota parcial y momentánea de Satanás.

En el episodio de la discusión sobre el origen de su poder y Belcebú, 11, 14-22, Jesús vincula sus exorcismos con la expulsión de los demonios; ve a Satanás caer del cielo como un rayo (10, 18). Pero Satanás sigue activo, "entrando" en Judas Iscariote (22,3) e incluso Pablo, en Hch 16, 16-18, realiza un exorcismo a la muchacha esclava que le seguía. Es claro que para Lucas, Satanás no había sido totalmente vencido por los exorcismos de Jesús (Penna, 2005, p. 111).

En el evangelio de Marcos (3,27; 6,7-12) tampoco hay claridad en la situación: Los exorcismos se asocian a la destrucción de Satanás; a los apóstoles les ha sido dada la tarea de expulsar los demonios, pero no aparece Satanás derrotado totalmente.

3.3.5. Los exorcismos de Jesús como manifestación de la llegada del Reino de Dios

Los relatos de exorcismos narran la lucha entre Jesús exorcista y el demonio presente en los poseídos. Jesús muestra el poder de su palabra y de su presencia.

Es un desafío que se decide con una intimación amenazadora del nazareno al demonio para que abandone el terreno. En dos relatos este desafío se expresa de forma análoga: el demonio, hablando en el primer caso en plural, intenta sustraerse del poder de Jesús y hace valer su conocimiento del exorcista como signo de poder, (Mc 1, 24-25). Así también Mc 5, 78; Mc 9, 14-29: el demonio que poseía a un muchacho, tras su victoria en el desafío a los discípulos que se habían convertido en exorcistas en aquella ocasión, sucumbe en su lucha con Jesús que intimó al espíritu impuro (Barbaglio, 2003, p. 229).

En los relatos se constata la salida del demonio y normalmente la demostración del hecho mediante unos signos externos.

En los textos evangélicos tenemos en dos ocasiones la nota del demonio que sacude a los interesados antes de que éstos queden libres (Mc 1, 26; 9, 26-27); en el caso del endemoniado de Gerasa los ciudadanos que acuden a ver lo ocurrido lo encuentran sentado, debidamente vestido y en su sano juicio (Mc 5, 15); finalmente, la cananea, al volver a casa, encuentra a su hija tranquilamente sentada en la cama (Mc 7, 30) (Barbaglio, 2003, p. 229-230).

En los relatos de exorcismos, los evangelistas destacan la reacción de sorpresa y estupor de los testigos por la autoridad de su palabra con que liberaba.

El asombro es la reacción normal de los presentes (Mc 1, 27); se extasiaron, se maravillaron (Mt 9, 32; 12, 22; Lc 11, 14)... Jesús expulsa a los demonios con su mandato sin recurrir normalmente a gestos rituales ni a fórmulas mágicas. Es su poder soberano el que lo convierte en vencedor (Barbaglio, 2003, p. 230).

No basta, para que haya exorcismo, que una enfermedad sea atribuida a una causa demoníaca. Las características en los casos de exorcismos como son:

1) Estar a merced del demonio: éste ocupa el puesto del sujeto humano. 2) La lucha entre el demonio y el exorcista, donde ambos utilizan las mismas armas (por ejemplo, saber prodigioso, lengua extraña, comportamiento brutal). 3) Una nota característica de los exorcismos de Jesús es la ausencia de rituales. 4) La actividad destructiva del demonio incluso fuera del sujeto humano, para manifestar su salida (Theissen & Merz, 1999, p. 330).

En el marco del estudio de las tradiciones, las anotaciones ponen de relieve que en los logia a diferencia de la narrativa, los contrincantes de Jesús polemizaron con él por estos casos.

La tradición de los logia presupone también que los exorcismos de Jesús fueron objeto de controversia con los adversarios (Mt 12, 22 ss.) y están ligados estrechamente a la venida del reino de Dios (Mt 12, 28 par.). Esta interpretación no se halla en la tradición narrativa. Jesús tenía la convicción de estar en el umbral de un mundo nuevo donde el mal estaba vencido definitivamente: Satanás ya ha caído del cielo (Lc 10, 18); el “fuerte” ya está encadenado (Mt 12, 29); el reino de Dios ha comenzado (Mt 12, 28) (Theissen & Merz, 1999, p. 330).

Jesús, expulsaba los demonios con su propio poder sin necesidad de hacer conjuros, ni invocar ningún nombre:

Contra la práctica habitual en el mundo antiguo, Jesús no ruega a Dios, ni impone las manos, ni utiliza elaborados conjuros, hechizos u objetos religiosos. Ni siquiera expulsa a los malos espíritus "en nombre" de alguien, a diferencia de los primeros cristianos, que lo hacían en nombre de Jesús (Hch 16,18; 19,13). Jesús se limita a recriminar, ordenar y expulsar al demonio (Meier, 1999, p. 483).

Se puede comprender mejor la actividad exorcística de Jesús, si se recuerda que él la entendió como parte de su ministerio de sanar y liberar. Si Jesús se consideraba llamado a luchar contra esos males que padecían sus compatriotas, resulta de lo más natural que él, como judío del siglo I, entendiese esa específica dimensión de su ministerio en términos de exorcismo.

¿Quién es este Jesús de Nazaret que con su palabra y presencia los demonios huían? Un ser humano normal no podía en su propio nombre y bajo su autoridad enfrentarse con las fuerzas del mal. Por este motivo las gentes le atribuían el poder divino a su actuación. Al ejercer de forma tan original los exorcismos Jesús está revelando su origen divino.

3.4. La última cena de Jesús

Jesús llevó a cabo una acción fundamental en el contexto de la fiesta de la Pascua como fue la celebración de una cena con los Doce. Pero esta cena ¿Fue cena pascual? ¿Cuándo se realizó? ¿Cuál fue el significado de esta celebración? El recorrido por las obras de la Third Quest nos ayudará a resolver estos cuestionamientos

3.4.1. Realidad histórica de la cena

La última cena de Jesús es uno de los hechos que cuenta con mayor fiabilidad histórica:

El pasaje de la cena realizada por Jesús con sus discípulos antes de la pasión, en general cuenta con el apoyo más sólido posible, que lo equipara al dicho sobre el divorcio desde la perspectiva de la certeza: existen dos formas ligeramente diferentes, que nos han llegado a través de dos canales independientes: la tradición sinóptica y las cartas de Pablo (Sanders, 2000, p. 287).

A pesar de que las versiones sobre las palabras utilizadas por Jesús son diferentes en las fuentes, esto no afecta su autenticidad histórica.

Lo mismo que en el caso de la perícopa del divorcio, no podemos conciliar completamente las versiones entre sí. Jesús dijo algo sobre la copa, el pan, su cuerpo y su sangre. Según Mateo y Marcos, cuando pasó una copa de vino dijo: “Esta es mi sangre de la alianza” (Mt. 26, 28 // Mc. 14, 24). Lucas dice “esta copa... es la nueva alianza sellada con mi sangre” (22, 20), y Pablo tiene las mismas palabras (1 Cor. 11,25). (Sanders, 2000, p. 288).

La última cena de Jesús tiene un sentido orientado hacia el reino eterno, a una nueva era que comenzaba.

Se puede ver que para Jesús la comida era simbólica y apuntaba al reino futuro. “Ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día en que lo beba nuevo en el reino de Dios” (Mc 14,25 // Mt 26, 29). Lucas dice: “Ya no beberé del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios” (22, 18). Pablo enseñaba a sus lectores que cuando comían el pan y bebían de la copa, proclamaban “la muerte del Señor hasta que él venga” (1 Cor 11,26). La comida apuntaba hacia adelante, a una era nueva. (Sanders, 2000, p. 288).

Pero es cierto que es imposible conocer con exactitud a qué se refería Jesús cuando decía que bebería el vino nuevo en el reino de Dios, sin embargo, anunciaba la llegada del Reino.

No se puede saber hasta qué punto entendía Jesús literalmente lo de beber vino en el reino. Todo ello podría perfectamente ser metafórico. No obstante, éste fue su último gesto

simbólico, y casi sus últimas palabras para sus seguidores más cercanos. En efecto, proclamó solemnemente que el reino estaba próximo y que participaría en él (Sanders, 2000, p. 288).

Hay especulaciones al respecto sobre su conocimiento de lo que iba a suceder o no, pero parece muy improbable que Jesús creyera que no iba a afrontar la muerte.

El dicho hace muy probable que Jesús supiera que era un hombre marcado. Posiblemente pensaba que Dios intervendría antes de que lo detuvieran y ejecutaran. En cualquier caso, no huyó. Fue al monte de los Olivos para rezar y esperar la reacción de las autoridades. Según los evangelios, en su oración pidió ser librado, pero lo hizo de forma completamente privada (Mc 14, 32-42 y par.). La oración que le atribuyen a Jesús, sin embargo, es perfectamente razonable. Esperaba no morir, pero se resignaba a la voluntad de Dios (Sanders, 2000, p. 288).

3.4.2. Datación y significado de la última cena de Jesús

Antes de su prendimiento, Jesús tuvo una cena con sus discípulos pero existe la incógnita de si fue una cena pascual o no y cuál fue el día exacto en que se realizó.

La última tarde de su vida, la pasó Jesús en Jerusalén, con el grupo de sus discípulos. Desde luego, no se excluye que estuvieran también presentes las discípulas, que habían subido con él a Jerusalén” (véase Mc 15, 40 ss). Aquella última noche ¿fue la noche de pascua? De la respuesta que se dé a esta pregunta dependerá la definición concreta de aquella cena que Jesús celebró con los discípulos, y dependerá también la fijación del día de su muerte (Gnilka, 1993, p. 342).

Cómo los judíos celebraban la fiesta de pascua, hay quienes afirman que esta cena fue una cena pascual. En las fuentes encontramos unas discrepancias sobre el día de la cena en las versiones por un lado de los sinópticos y por otro la datación de Juan.

Desde luego, por la cercanía de la fiesta se podía interpretar también teológicamente la muerte de Jesús a la luz de la fiesta de la pascua. Entre los sinópticos y el cuarto evangelio existe la diferencia que podrá parecer extraña, de que en el primero de los casos se presupone claramente una cena pascual (Mc 14,12-16 par; Lc 22,15 ss), mientras que en Juan no ocurre esto, sino que se dice con igual claridad que nos hallamos en la víspera o día de la preparación de la pascua, y que el convite pascual se celebraría únicamente en la noche siguiente a la muerte de Jesús (Jn 13, 1; 18, 24; 19, 14) (Gnilka, 1993, p. 342).

Para el tiempo de Jesús se utilizaban dos calendarios: el lunar y el solar. En Qumrán se usaba el calendario lunar y el Templo de Jerusalén se guiaba por el solar.

Se realizó el intento de reconciliar y armonizar estas diferentes indicaciones de tiempo, valiéndose para ello de Qumrán. Se sabe que allí, lo mismo que en el libro de los Jubileos afín a Qumrán, se seguía el calendario solar, mientras que en el templo de Jerusalén regía el calendario lunar. Según esto, la fiesta de la pascua se celebraba en Israel, en tiempos de Cristo, en dos fechas diferentes. Es verdad que, según ambos calendarios, la pascua se celebraba siempre el 15 de nisán, el 15 del primer mes de la primavera; pero, según el calendario solar, ese día caía siempre en martes y, según el calendario lunar, variaba el día de la semana (Gnilka, 1993, p. 342).

Gnilka opta por creer que la última cena de Jesús, no fue cena pascual y no se puede fundamentar esta idea en el evangelista Juan, pues no era el objetivo del evangelista.

El cuarto evangelio no pretende causarnos la impresión de que la cena celebrada por Jesús con sus discípulos fuera una cena pascual. Y si intentamos partir de que Jesús hubiera

querido comer ya la pascua el martes, entonces no habría podido obtener un cordero debidamente sacrificado en el templo. Ahora bien, eso es condición indispensable para la celebración de la pascua (Gnilka, 1993, p. 343).

Tampoco basados en los sinópticos se puede afirmar que Jesús celebró la cena pascual con sus discípulos y en horas de la noche.

Es verdad que también los sinópticos —prescindiendo de Mc 14, 12ss. // Lc. 22,15ss, dejaron pocos vestigios de una cena pascual. Pero debe preferirse la cronología que ellos dan. Hablan en favor de ello las siguientes consideraciones: Jesús y los discípulos celebran esa cena en la ciudad de Jerusalén, y la celebran a hora nocturna. (Gnilka, 1993, p. 343).

Jesús celebró la cena con sus discípulos en el monte de los Olivos, lugar que se encontraba dentro de los límites en los que se podía tener la celebración de la Pascua.

Normalmente se solía tomar la comida principal antes de la puesta del sol. El convite pascual se celebraba durante la noche. Asimismo, estaba preceptuado celebrarlo dentro de las murallas de Jerusalén. Aunque Jesús y los discípulos fueran de noche al monte de los Olivos, no quebrantaron ese precepto relativo a la pascua, porque podemos partir de que la zona del monte de los Olivos, a causa de la gran multitud de peregrinos, estaba incluida también en el área en que se podía celebrar la pascua (Gnilka, 1993, p. 343).

La versión de los sinópticos era de uso litúrgico, lo cual tuvo una influencia con respecto a los datos pascales que quedaron consignados allí.

El hecho de que el texto sinóptico sobre la última cena apenas haya dejado vestigios de la pascua está relacionado con la circunstancia de que se utilizaba como texto litúrgico. Esto quiere decir que se utilizaba ese texto como instrucción para que la comunidad repitiera, en su celebración, lo que Jesús había realizado conforme a la tradición. Pero no una sola vez al año, como se celebraba la pascua (Gnilka, 1993, p. 343).

Hay una cronología en Juan diferente a los sinópticos, por lo que hay quienes opinan que fue por motivaciones teológicas que se dio el cambio cronológico, pero esto no es seguro porque puede ser la cronología de Juan, la más acertada. Con respecto a la fecha de la celebración de la última cena y de si fue cena pascual o no, Benedicto XVI hace un aporte muy interesante:

Marcos, al que Mateo y Lucas siguen en lo esencial, da una datación precisa al respecto.

«El primer día de los ácidos, cuando se sacrificaba el cordero pascual, le dijeron a Jesús sus discípulos: "¿Dónde quieres que vayamos a prepararte la cena de Pascua?"... Y al atardecer, llega él con los Doce» (Mc 14,12.17). La tarde del primer día de los ácidos, en la que se inmolaban en el templo los corderos pascuales, es la víspera de Pascua. Según la cronología de los Sinópticos es un jueves (Benedicto XVI, 2011, p. 129).

Benedicto XVI presenta la cronología de los evangelios sinópticos desde el arresto de Jesús a la resurrección:

En la noche del jueves al viernes —según la cronología sinóptica— arrestaron a Jesús y lo llevaron ante el tribunal; el viernes por la mañana fue condenado a muerte por Pilato y, seguidamente, a la «hora tercia» (sobre las nueve de la mañana), le llevaron a crucificar. La muerte de Jesús es datada en la hora nona (sobre las tres de la tarde). «Al anochecer, como era el día de la preparación, víspera del sábado, vino José de Arimatea..., se presentó decidido ante Pilato y le pidió el cuerpo de Jesús» (Mc 15,42s). El entierro debía tener lugar antes de la puesta del sol, porque después comenzaba el sábado. El sábado es el día de reposo sepulcral de Jesús. La resurrección tiene lugar la mañana del «primer día de la semana», el domingo (Benedicto XVI, 2011, p. 129-130).

Benedicto XVI aclara que hay una dificultad grande en esta cronología y es que la crucifixión y muerte se estaría efectuando durante las fiestas y precisamente Marcos ya había narrado que los Sumos Sacerdotes no querían que esto sucediera en los tiempos de la fiesta.

Esta cronología se ve comprometida por el hecho de que el proceso y la crucifixión de Jesús habrían tenido lugar en la fiesta de la Pascua, que en aquel año cayó en viernes. Parece problemático que en ese día de fiesta tan importante para los judíos fuera lícito y posible el proceso ante Pilato y la crucifixión. Marcos nos dice que dos días antes de la Fiesta de los Ácidos, los sumos sacerdotes y los escribas buscaban cómo apresar a Jesús con engaño para matarlo, pero decían: «No durante las fiestas; podría amotinarse el pueblo» (14,1s) (Benedicto XVI, 2011, p. 130).

Posteriormente pasa a analizar la cronología del evangelista Juan, la cual le parece más acertada y con un sentido más lógico de acuerdo a la mentalidad judía.

El evangelista pone mucho cuidado en no presentar la Última Cena como cena pascual. Todo lo contrario. Las autoridades judías que llevan a Jesús ante el tribunal de Pilato evitan entrar en el pretorio «para no incurrir en impureza y poder así comer la Pascua» (18, 28). Por tanto, la Pascua no comienza hasta el atardecer; durante el proceso se tiene todavía por delante la cena pascual; el juicio y la crucifixión tienen lugar el día antes de la Pascua, en la «Parasceve», no el mismo día de la fiesta. Por tanto, la Pascua de aquel año va desde la tarde del viernes hasta la tarde del sábado, y no desde la tarde del jueves hasta la tarde del viernes (Benedicto XVI, 2011, p. 130-131).

En el sentido de esta cronología que presenta Juan, la última cena de Jesús no es la celebración de la cena pascual de los judíos.

Por lo demás, el curso de los acontecimientos es el mismo. El jueves por la noche, la Última Cena de Jesús con sus discípulos, pero que no es una cena pascual; el viernes —vigilia de la fiesta y no la fiesta misma—, el proceso y la ejecución. El sábado, reposo en el sepulcro. El domingo, la resurrección (Benedicto XVI, 2011, p. 131).

Es más lógica la cronología de Juan por el argumento de que proceso y ejecución el día de la fiesta era incompatible con la mentalidad y las tradiciones judías.

Con todo, hoy se ve cada vez más claramente que la cronología de Juan es históricamente más probable que la de los Sinópticos, porque — como ya se ha dicho— el proceso y la ejecución en el día de la fiesta parecen difícilmente imaginables. Por otra parte, la Última Cena de Jesús está tan estrechamente vinculada a la tradición de la Pascua que negar su carácter pascual resulta problemático. (Benedicto XVI, 2011, p. 131).

La última cena de Jesús fue su último encuentro en un ambiente agradable con sus discípulos. Fue su cena de despedida.

Jesús era consciente de su muerte inminente. Sabía que ya no podría comer la Pascua. En esta clara toma de conciencia invita a los suyos a una Última Cena particular, una cena que no obedecía a ningún determinado rito judío, sino que era su despedida, en la cual daba algo nuevo, se entregaba a sí mismo como el verdadero Cordero, instituyendo así su Pascua (Benedicto XVI, 2011, p. 135).

3.4.3. La cena y la muerte de Jesús

La antigua exégesis liberal afirmaba que Jesús se vio completamente sorprendido por su muerte violenta, pero para autores como Gnllka:

Es una opinión que juzga con absoluta falta de realismo la situación existente. Pensar que Jesús, pocas horas antes de su muerte, no había sospechado ni previsto la desgracia que se le venía encima, significaba negar a Jesús un sentimiento realista (1993, p. 345).

A lo largo de su ministerio público, Jesús experimentó el rechazo y la persecución, lo cual seguramente lo llevó a tener certeza del desenlace fatal de su vida.

El conflicto acompañó incesantemente a Jesús durante toda su actividad pública y él mismo hizo notar a sus discípulos que permanecer a su lado y seguirle era peligroso. Jesús había hablado del seguimiento llevando la cruz y de la posibilidad de perder la vida (Mt. 10,37 ss. y par.) (Gnilka, 1993, p. 345).

En el último encuentro con sus discípulos es lógico que Jesús les hablara sobre su fatídico final, que ya con antelación de varias formas les había anunciado.

Encaja pues plenamente con la situación el que Jesús, en su última cena, hablara acerca de su muerte. Lo hizo mediante un logion que contiene una declaración de renuncia. Sus dos versiones dicen así: “Amén os digo: ya no beberé más del fruto de la vid hasta aquel día en que lo beba nuevo en el reino de Dios” (Mc 14,25). Y el otro es: “Pues os digo que de ahora en adelante no beberé ya del fruto de la vid hasta que llegue el reino de Dios” (Lc 22,18) (Gnilka, 1993, p. 345).

Jesús comentó en diversas ocasiones y formas que iba a morir como por ejemplo en los anuncios de la pasión y en algunas parábolas.

No hay duda que la tradición ha sido editada en lugares, especialmente en el discurso escatológico pero la impresión con la cual uno se va es que en una variedad de formas y maneras, Jesús habló de su muerte cercana, tema no comprendido y no aceptado por sus más cercanos seguidores... los intentos de Jesús por explicar el significado de su muerte... estos intentos alcanzan su clímax en las Palabras de la Institución (Mc. 14,22-25 y paralelos). (Evans, 2013, p. 526).

En el logion de Lc. 22, 18, profetiza su muerte y habla sobre el reino de Dios, en todo momento Jesús se mantiene abandonado a la voluntad del Padre.

La primera parte del logion, que concuerda con la realidad expresada, ofrece una profecía de la muerte; la segunda, con formulaciones divergentes, ofrece una determinación del

tiempo: hasta aquel día en que llegue el reino de Dios. En todo ello, el enunciado acerca de una nueva mesa en Marcos se habrá añadido secundariamente. Lo importante es que Jesús, a la vista de la muerte, conserva la confianza (Gnilka, 1993, p. 346).

La esperanza en las promesas hechas a Israel, permanecen firmes en Jesús, quien creía firmemente en el amor de su Padre Celestial.

Antes de toda estilización cristológica y sobre todo, antes de cualquier interpretación teológica de la muerte salvífica de Jesús aquí se muestra la esperanza de que Dios efectivamente resucitará a los muertos (Mc. 12, 18-27 y paralelos) y que llevará a su cumplimiento su nueva creación en aquel que, hasta en la propia muerte, ha anunciado el reino de Dios y su realización plena en el Israel total finalmente restaurado como pueblo de Dios. (Vignolo, 2013, p. 603).

Jesús no sólo ratifica lo que había anunciado sobre su muerte sino que la relaciona con el mensaje clave de su propuesta: el reino de los cielos:

Es, además, bastante obvio que Jesús diera una interpretación de su propia muerte, no una interpretación moral, y que la pusiera en relación con el cumplimiento de su tarea, que con ella él trae consigo la βασιλεια, de la que él era más que un simple mensajero (Gnilka, 1993, p. 346-347)

Jesús, al manifestar su disposición para aceptar la muerte, reafirma el carácter mesiánico de la misma, haciéndola parte integral de lo que es el designio del Padre. “Si él, de conformidad con la voluntad del Padre, acepta el destino de la muerte, difícilmente se podrá excluir de esa conformidad su encargo mesiánico. Con ello entra su muerte en el horizonte de su misión” (Gnilka, 1993, p. 347). Otro aspecto importante de destacar es que Jesús en el anuncio de su muerte, la relaciona con los dones del pan y del vino. “Una peculiaridad de la interpretación de Jesús acerca

de su muerte, consiste en asociarla con el ofrecimiento de un don, con el ofrecimiento de pan y de una copa de vino” (Gnilka, 1993, p. 348). Por eso Juan Pablo II en *Ecclesia de Eucharistia*, afirma que “por su íntima relación con el sacrificio del Gólgota, la eucaristía es sacrificio en sentido propio por ser el ofrecimiento de Cristo, el don de su amor y de su obediencia hasta el extremo de dar la vida. Es un don al Padre y en favor de toda la humanidad” (EE 13). Benedicto XVI indica en *Sacramentum Caritatis*: “en la institución de la eucaristía, Jesús mismo habló de la nueva y eterna alianza, estipulada en su sangre derramada... Jesús es el verdadero cordero pascual que se ha ofrecido espontáneamente a sí mismo en sacrificio por nosotros realizando así la nueva y eterna alianza” (SC 9).

3.4.4. La cena celebrada por Jesús

Las palabras acompañaban las acciones en el convite festivo: el que presidía la mesa, tenía que recitar las oraciones que acompañaban la ceremonia.

Las palabras interpretativas se pronunciaron al partir el pan y beber de la copa. Lo primero, lo de partir el pan, se hacía al comienzo de la comida principal y estaba asociado con una oración de alabanza; lo segundo se hacía al final y estaba asociado con unas palabras de acción de gracias (Gnilka, 1993, p. 348).

El partir y entregar el pan, Jesús lo relaciona con su donación por los demás.

Se puede hacer referencia al gesto de donación implicado en el acto de entregar el pan y en el acto de bendición, y ver únicamente indicadas en este gesto la bendición, la salvación, establecidas por Jesús que va a la muerte. Ciertamente, semejante acto está referido a esa voluntad (Gnilka, 1993, p. 348).

Las palabras de Jesús, con una alta densidad teológica, ancladas en el Antiguo Testamento, se refieren a su muerte vicaria y a la idea de la alianza.

Jesús dijo mucho más pero solo se han transmitido las palabras de la oración de bendición y de acción de gracias. A pesar de la condensación que hay en el enunciado, hay que contar con enriquecimientos teológicos en cuanto al contenido. Hay en lo esencial dos categorías interpretativas: la idea de expiación, de representación vicaria, y la idea del pacto (Gnilka, 1993, p. 349).

En este sentido la muerte de Jesús es relacionada con la alianza por su sangre derramada como sacrificio expiatorio como el de los corderos pascuales. Según Manicardi, (2013, p. 632-633), la interpretación particular de la Última Cena de cada evangelista gira alrededor del término *διαθηκη*. En Marcos representa la sangre de Jesús y repartida a los doce como la sangre que derramó Moisés sobre el altar de los doce pilares que representaban las doce tribus de Israel. La sangre de Jesús es presentada como holocausto y sacrificio de comunión. En Mateo su sangre es la alianza que es ofrecida para el perdón de los pecados. En Lucas es la sangre derramada para el cumplimiento de la nueva alianza.

En las palabras pronunciadas sobre el pan y sobre la copa de los Sinópticos y Pablo se encuentran presentes las ideas sobre la representación vicaria y sobre la alianza. “Según Marcos y Mateo, ambas cosas se hallan inherentes en las palabras de la copa, “mi sangre del pacto, que es derramada en favor de muchos”, lo cual significa indudablemente una sobrecarga del enunciado. Según Lucas y Pablo, la idea de la expiación se halla inherente en las palabras del Pan: “Mi cuerpo (dado), por vosotros” (Gnilka, 1993, p. 350). El tema de la alianza está firmemente enraizado en el Antiguo Testamento y en el Judaísmo y es retomado por Jesús en la cena.

La idea del pacto es típicamente veterotestamentaria y judía, y está libre ciertamente de toda influencia helenística. Además, esta idea tiene en cuenta de manera adecuada el rechazo del mensaje por la mayoría del pueblo judío. Por eso, la singularidad de su aparición no debe ser sopesada como importante, si tenemos en cuenta adicionalmente la nueva situación que viene dada con la certidumbre de Jesús acerca de su propia muerte (Gnilka, 1993, p. 350).

Las palabras pronunciadas sobre el pan, Jesús las refiere a sí mismo en una identificación total, uniendo la entrega del pan con la entrega de su propia vida.

Quedaría entonces como palabra interpretativa sobre el pan: “Esto es mi cuerpo”, entendida en el sentido del arameo “*guf*”. Esto quería decir que el pan es un signo que significa a Jesús mismo: “Esto soy yo”. Esta interpretación se puede integrar en la actividad de Jesús, por cuanto nos muestra la conexión con los banquetes de comunión que Jesús celebraba frecuentemente con las personas. En el breve tiempo hasta que llegue definitivamente el reino, ese pan representa a Cristo (Gnilka, 1993, p. 351).

Las comunidades cristianas primitivas celebraban la cena como anamnesis del acontecimiento de la muerte y resurrección de Jesús y su carácter redentor. Según Alonso Schökel “La Eucaristía es recuerdo agradecido, como obsequio del que trajo la redención. Se hace memoria festiva del hecho primordial de la salvación con el contenido permanente de la muerte y resurrección de Jesús” (Alonso, 1986, p. 92). La última cena queda unida por la voluntad del mismo Jesús, a la idea de salvación y al mensaje del reino de los cielos.

Jesús atribuyó a su muerte un efecto eficiente de salvación, pero un efecto que debe contemplarse en su orientación hacia el reino de Dios. La asociación entre el pacto y la βασιλεια era perfectamente posible, porque ambos conceptos son muy contiguos, por su historia y por su expresión (Gnilka, 1993, p. 351).

En la celebración de la cena eucarística, la muerte de Jesús se manifiesta con sus múltiples significaciones.

En el Nuevo Testamento se expresa claramente la unión entre la inmolación de Jesús y la eucaristía. La eucaristía es representación de la autodonación de Cristo, y esto es lo que significa dar su vida para la salvación del mundo (Juan), expiación por nuestros pecados (sinópticos), nueva comunión de alianza entre Dios y su pueblo (Lucas y Pablo), perdón de los pecados y reconciliación (Mateo) (Borobio, 2000, p. 239).

Por otra parte, Juan relaciona la unión del creyente con Cristo que se realiza por la acción de comer de su cuerpo y beber de su sangre (Jn 6, 51), y Pablo la refiere a la dimensión de la comunión eclesial que se realiza en la celebración sacramental.

En la reflexión paulina resalta más intensamente el componente eclesial. El pan del que en la celebración de la cena comen los que son muchos, y que es un solo pan, une a esas personas en la unidad del cuerpo de Cristo, cuerpo al que la comunidad representa en el mundo (1Cor 10,16 ss) (Gnilka, 1993, p. 352).

Benedicto XVI pone de relieve la diferencia de los textos sobre la celebración de la última cena de Jesús y las divergencias que existen en la redacción y la polémica sobre cuál versión es la más antigua.

Sobre las palabras de Institución de la Eucaristía se tienen dos textos principales: el de Marcos, que concuerda con Mateo y el de Pablo que se asemeja al de Lucas. El relato paulino es el texto literariamente más antiguo: la Primera Carta a los Corintios fue escrita en torno al año 56. El período de redacción del Evangelio de Marcos es posterior, pero es indiscutible que su texto recoge una tradición muy anterior. Hay una discusión sobre cual texto es más antiguo pero parece ser que ambos se remontan a los inicios de la comunidad primitiva hacía los años treinta (Benedicto XVI, 2011, p. 139).

No hay una gran diferencia entre lo teológico y lo histórico en los textos ni existe contradicción entre uso y formulación litúrgica y hechos acaecidos.

No me parece que haya una diferencia tan decisiva entre el carácter histórico y el teológico de los dos textos. Es verdad que Pablo quiere hablar de manera normativa con vistas a la celebración de la liturgia cristiana; si éste es el verdadero significado de la expresión “etiología cultural”, entonces puedo estar de acuerdo. Sin embargo, según la convicción del Apóstol, el texto es normativo precisamente porque reproduce exactamente el testamento del Señor. En ese sentido, orientación cultural y formulación ya existente para el culto no representan contradicción alguna con la transmisión estricta de lo que el Señor ha dicho y querido. Por el contrario, la formulación es normativa precisamente porque es verdadera y originaria (Benedicto XVI, 2011, p. 139).

La versión de Marcos y la de Pablo tienen una sola finalidad: la transmisión de los hechos ocurridos en la cena. “Ambos modelos de la tradición intentan transmitirnos el verdadero testamento del Señor. Entre los dos hacen ver la riqueza de perspectivas teológicas del acontecimiento y, al mismo tiempo, nos muestran la novedad inaudita de lo que Jesús instituyó aquella noche” (Benedicto XVI, 2011, p. 141).

Actualmente la exégesis cuestiona que las palabras de la institución de la Eucaristía se remonten realmente a las palabras de Jesús, poniendo en juego el núcleo del cristianismo y el aspecto central de la figura de Jesús.

La principal objeción contra la originalidad histórica de las palabras y los gestos de la última cena puede resumirse así: habría una contradicción insalvable entre el mensaje de Jesús sobre el Reino de Dios y la idea de su muerte expiatoria en función vicaria. El núcleo íntimo de las palabras de la Última Cena, sin embargo, es el «por vosotros-por muchos», la auto-

entrega vicaria de Jesús y, con ello, también la idea de la expiación (Benedicto XVI, 2011, p. 142).

El punto problemático para teólogos y exégetas está en la contradicción aparente entre la idea de la salvación ofrecida por Jesús y la idea de expiación.

El anuncio de Jesús está caracterizado por su orientación claramente prioritaria a la promesa de salvación por parte de Dios, así como por la superación del Dios del juicio inminente por el Dios actual de la bondad. Pero la idea de expiación es inconcebible para la sensibilidad moderna. En efecto, aquí reside el verdadero motivo por el que una buena parte de los teólogos modernos (y no sólo los exegetas) no admiten que las palabras de la Última Cena provengan de Jesús. Aquí está en juego nuestra imagen de Dios y del hombre (Benedicto XVI, 2011, p. 142).

La verdadera cuestión es la forma de comprender la expiación y si es compatible con una imagen limpia de Dios y que por esto Jesús debía oponerse a esta idea. La verdadera discusión deberá versar sobre el concepto de expiación de los textos neotestamentarios. Se debe determinar si hay contradicción entre el mensaje de Galilea del Reino de Dios y el último pronunciamiento de Jesús en Jerusalén. Hay posiciones que hablan de un cambio en la predicación de Jesús ante el rechazo de su propuesta

Ciertos exegetas notables —Rudolf Pesch, Gerhard Lohfink, Ulrich Wilckens— ven, sí, una diferencia profunda entre las dos posiciones, pero no un conflicto insoluble. Suponen que Jesús, en un primer momento, hizo la generosa oferta del mensaje del Reino de Dios y del perdón sin condiciones, pero, cuando se dio cuenta del fracaso de este ofrecimiento, identificó su misión con la del siervo de Dios. Reconoció que tras el rechazo de su oferta sólo quedaba el camino de la expiación vicaria: debía tomar sobre sí la desgracia que se

cernía sobre Israel para que muchos logaran llegar a la salvación (Benedicto XVI, 2011, p. 142).

El emprender un nuevo camino del amor después de un primer ofrecimiento fallido, es posible según toda la estructura de la imagen bíblica de Dios.

La flexibilidad de Dios, que espera la libre decisión del hombre y que, de cada «no», hace brotar una nueva vía del amor, forma parte del camino de la historia de Dios con los hombres, como nos lo describe el Antiguo Testamento (Benedicto XVI, 2011, p. 142).

Es factible una evolución en la propuesta de Jesús motivada por la no aceptación de su mensaje pero esto no puede afirmarse categóricamente como cierto.

Ante todo, que un cierto desarrollo en el mensaje de Jesús con nuevas decisiones es ciertamente posible. Una evolución en el camino de Jesús la podemos entrever siempre y sólo con mayor o menor grado de probabilidad, pero nunca establecerla con claridad. Ciertamente no se da ese contraste neto entre el anuncio del Reino de Dios y el mensaje de Jerusalén, tal como se encuentra en las tesis de algunos exegetas modernos (Benedicto XVI, 2011, p. 142).

La cruz de Cristo manifiesta la hondura del amor de Dios hacía los hombres y que se manifiesta a pesar de todas las negaciones.

Partiendo de la Última Cena y de la resurrección, podemos afirmar que la cruz es la extrema radicalización del amor incondicional de Dios, amor en el que, a pesar de todas las negaciones por parte de los hombres, Él se entrega, toma sobre sí el «no» de los hombres, para atraerlo de este modo a su sí (cf. 2 Co 1,19) (Benedicto XVI, 2011, p. 142).

El mensaje de Jesús según la perspectiva de la cruz, aparece en Mateo positivamente. No hay contradicción entre el jubiloso mensaje de Jesús y su aceptación de la cruz como muerte por

muchos; al contrario: sólo en la aceptación y la transformación de la muerte, el mensaje de la gracia alcanza toda su profundidad.

En Mateo, al comienzo del camino de Jesús se encuentra el Sermón de la Montaña con la solemne apertura de las bienaventuranzas. En la última bienaventuranza aparece con toda claridad: «Dichosos los perseguidos por causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos. Dichosos vosotros cuando os insulten, y os persigan, y os calumnien de cualquier modo por mi causa. Estad alegres y contentos, porque vuestra recompensa será grande en el cielo, que de la misma manera persiguieron a los profetas anteriores a vosotros» (Mt 5,10ss) (Benedicto XVI, 2011, p. 142).

Por otra parte, la idea de que la Eucaristía se habría formado en la comunidad es completamente absurda también desde el punto de vista histórico.

¿Quién podría haberse permitido pensar una cosa así, crear una realidad semejante? ¿Cómo podría haber ocurrido que los primeros cristianos en los años 30 aceptaran una invención como ésa sin oponer ningún tipo de objeción? No existe una explicación razonable. Todo esto sólo podía nacer de la peculiaridad de la conciencia personal de Jesús. Únicamente Él era capaz de entrelazar tan soberanamente en la unidad los hilos de la Ley y los Profetas, en total fidelidad a la Escritura y en la novedad total de su ser de Hijo. Sólo porque Él mismo lo había dicho y lo había hecho, la Iglesia en sus diferentes corrientes y desde el principio podía «partir el pan», como Jesús había hecho la noche en que fue traicionado (Benedicto XVI, 2011, p. 142).

De acuerdo a Gerhard Lohfink (2013), en la celebración de la última cena, Jesús convierte su vida y su muerte en el lugar de la expiación. Se reinterpreta así el concepto del templo y convertido en un nuevo campo de referencia. Su centro lo constituye el sacrificio único de la vida y la entrega de Jesús. El mismo es el nuevo y definitivo lugar de la expiación.

4. JESÚS, PROFETA DEL REINO DE DIOS

“...el Reino de Dios viene sin dejarse sentir. Y no dirán: Vedlo aquí o allá, porque el Reino de Dios ya está entre vosotros” (Lc. 17, 20-21).

Jesús actuó al estilo de los profetas veterotestamentarios. Su mensaje principal fue la predicación del reino de Dios, el cual realizó por medio de las parábolas. El anuncio de este reino a pesar de estar enraizado en la historia del pueblo de Israel, presenta una novedad de interpretación y comprensión por parte de la persona de Jesús. El contenido central de la enseñanza de Jesús fue el reino o reinado de Dios y con él un llamado a la conversión como requisito para recibirlo. Según Bornkamm,

La predicación de Jesús es resumida por los evangelistas como la proclamación de la buena nueva y el llamado a la conversión y a la fe (Mc. 1, 14-15). Era un anuncio sobre la cercanía del reino de los cielos (Mt 4, 17), el punto central de su predicación. Marcos lo hace ya con el lenguaje de la primera misión cristiana y Mateo con el de la primera comunidad judeocristiana que evitaba con temor el nombre de Dios y reemplazaba la expresión reino o reinado de Dios por reino de los cielos (Bornkamm, 1975, p. 67).

4.1. Jesús enseña el reino de Dios en parábolas

Jesús se destacó por sus enseñanzas orientadas a hacer comprender el reino de Dios, el cual presentó atractivamente a través de las parábolas.

La palabra hebrea mashal se deriva de la raíz *mshl* que es equivalente a "ser como" o "parecido". Es mencionada por primera vez en Nm 21, 27. Si bien tiene el significado de

parábola, no era en esa época un género literario definido, ya que comprendía diferentes formas literarias como proverbios, dichos sapienciales, sátiras, oráculos o alegorías. (Penna, 2005, p. 187).

En los tiempos de Jesús no era común el uso de parábolas; éstas se hicieron populares más tarde. En un principio eran comentarios exegéticos de la Toráh. “Las parábolas son desarrolladas después de la destrucción del templo, pero los fariseos no las usaban.” (Penna, 2005, p. 187-188). Las parábolas en los evangelios cuentan con un número considerable y en la literatura rabínica se desarrollan después de Jesús:

Existen más de dos mil parábolas rabínicas posteriores a los tiempos de Jesús. En griego, mashal se transforma en παραβολη. En los Setenta, Παραβολη es mencionado cincuenta y cuatro veces... En el NT, es empleada cuarenta y ocho veces: dos en Hebreos (Hb 9,9; 11,19) y cuarenta y seis en los evangelios sinópticos: dieciséis en Mateo, doce en Marcos, dieciocho en Lucas (Penna, 2005, p. 188).

Para Lohfink (2013), Jesús quiere mostrar con sus parábolas que el reino de Dios tiene su propia lógica y no se adapta al lenguaje religioso acostumbrado de aquella época. B. Brandon Scott eligió usar las parábolas para alcanzar su perfil de Jesús por dos razones: “(1) Los proverbios, dichos aforísticos y parábolas, dominan la base de datos de los dichos de Jesús y (2) las parábolas de Jesús son un género literario distintivo dentro del grupo de dichos.” (Brandon, en Hoover Ed., 2002, p. 19). Para Robert Funk (1996), la parábola para Jesús era una ventana al mundo. Funk lo describe así: “Las parábolas y aforismos de Jesús son puertas abiertas para una construcción alternativa de la realidad. Al caos le da orden. La parábola es génesis, la parábola es creación.” (p. 165). Funk.” (p. 165). De acuerdo con J. Patterson, “Jesús usó parábolas para ilustrar metafóricamente lo que estaba tratando de decir. Sus parábolas responden la pregunta ¿cómo es el

reino de Dios?” (1998, p. 121). Según Marcus Borg, (1991), Jesús era un sabio, un maestro de sabiduría. Él no enseñaba creencias correctas o preceptos morales, sino un camino de transformación. Las parábolas tienen tres aspectos fundamentales: “Jesús toma una imagen de la realidad que desafía la imagen creada por la sabiduría convencional; hace un diagnóstico de la condición humana y anuncia una forma de transformación.” (Borg, 1991, p. 99).

4.1.1. Las parábolas como expresión original del mensaje de Jesús

Según Joachim Jeremías, (1974a, p. 143), el mensaje de las parábolas de Jesús se pueden condensar en los siguientes temas: “La actualidad de la salvación; la misericordia de Dios con los deudores; la gran confianza; ante la catástrofe; demasiado tarde; la exigencia de la hora; la vida del discípulo; la vía dolorosa y la manifestación gloriosa del Hijo del Hombre y la consumación”. Jeremías en su “Teología del Nuevo Testamento” afirma la absoluta originalidad del mensaje y la forma de Jesús que se presenta a través de las parábolas. “En toda la literatura intertestamentaria del judaísmo antiguo, en los escritos esenios, en Pablo, en la literatura rabínica, no encontramos nada que pueda parangonarse con las parábolas de Jesús.” (Jeremías, 1974b, p. 44). Las parábolas están enraizadas en los profetas de Israel, siendo todavía muy escasas en comparación con el abundante material de los evangelios sinópticos.

Si queremos hallar algo comparable, tenemos que remontarnos hasta los momentos culminantes de la predicación profética, hasta la parábola de Natán (2 Sam 12, 1-7), la canción de la viña (Is 5, 1-7), y tal vez hasta la comparación con el padre y el hijo en Oseas 11, pero esto no es ya una parábola, no es ya una narración breve. (Jeremías, 1974b, p. 44-45).

La idea central de las parábolas, su contenido esencial es el mismo Jesús, en quien llega el reino de Dios.

El tema más profundo del anuncio de Jesús era su propio misterio, el misterio del Hijo, en el que Dios está entre nosotros y cumple fielmente su promesa; hemos visto también que el Reino de Dios está por venir y que ha llegado en su persona. (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 228).

4.1.2. La hermenéutica del mensaje del Reino

Dewey examina el oficio de un campesino artesano como lo fue Jesús, quien fue no solamente un artesano de madera sino de palabras. Jesús creaba historias en las cuales su audiencia se veía reflejada y se metía dentro del desarrollo de la misma provocando la imaginación de sus oyentes. En las parábolas de Jesús las historias cuentan con una doble perspectiva.

Nosotros encontramos este doble foco a través de las parábolas y dichos del Jesús histórico... En la parábola de “los trabajadores de la viña” (Mt 20,1-15): la historia desafía a los oyentes a escuchar ambas demandas de los campesinos y la posición del propietario. (Dewey citado en Hoover, 2002, p. 78).

La parábola es una “Fiction” dentro de lo que es el género narrativo con unas características escénicas y dramáticas. Las parábolas se van presentando dos realidades en relación, la normal y la inaudita en problemático nexo. En el encuentro de estas dos realidades se presenta una confrontación que pone más en evidencia lo cotidiano, anclado como producto humano. A través de la parábola, Jesús quiere develar una realidad más profunda que se encierra en la relación estrecha entre lo real y lo posible, que es el reino de Dios. Las parábolas apuntan a la pasión y muerte de Jesús. Son parábolas del protagonista llevado a su destino final.

Esto se advierte sobre todo en que la descripción de las palabras y obras de Jesús pertenece a un contexto narrativo que está dominado y dirigido por la historia de su pasión. A partir de ahí las parábolas no son sólo parábolas de Jesús, sino parábolas del “crucificado” (Harnisch, 1989, p. 274).

De acuerdo a Gnllka (1993), en las parábolas de Jesús se aprecia con claridad la vida de las personas sencillas de su tiempo: la vida del agricultor que siembra a voleo la semilla en su campo, del pescador que tira de su red de arrastre, y también del ciudadano de Jerusalén que da un banquete o sube al templo para orar. Por otra parte, Jülicher ve las parábolas en relación con los enigmas del Judaísmo helenista con una significación oculta que se presenta a través de la alegoría y debe ser descubierto. Para Gnllka, a diferencia de Jülicher, las parábolas no necesitan interpretación, porque podría entenderse inmediatamente por la situación presentada. Tan sólo más tarde, cuando ya no se conoce la situación, se añadiría el sentido de la parábola que se logra con la reconstrucción de la situación teniendo en cuenta al narrador y al oyente. Benedicto XVI (2007) Sobre la dimensión hermenéutica de las parábolas propone como clave interpretativa a la misma persona de Jesús y este crucificado. “En la cruz se descifran las parábolas. Así, las parábolas hablan de manera escondida del misterio de la cruz; no sólo hablan de él: ellas mismas forman parte de él” (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 231). Por medio de las parábolas, Jesús quiere conducir a sus oyentes al misterio mismo de Dios, de su reino e iluminar la existencia. “Jesús no quiere transmitir unos conocimientos abstractos que nada tendrían que ver con nosotros en lo más hondo. Nos debe guiar hacia el misterio de Dios, hacia esa luz que nuestros ojos no pueden soportar y que por ello evitamos” (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 233). El mensaje de Jesús en las parábolas busca llevar al escucha a un compromiso vital.

A través de las cosas ordinarias nos muestra quiénes somos y qué debemos hacer en consecuencia; nos transmite un conocimiento que nos compromete, que no sólo nos trae

nuevos conocimientos, sino que cambia nuestras vidas. Es un conocimiento que nos trae un regalo: Dios está en camino hacia ti. Pero es también un conocimiento que plantea una exigencia: cree y déjate guiar por la fe (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 233).

A través de las parábolas, Jesús habla de las realidades desconocidas del reino de Dios. El devela el misterio del reino que es su propio misterio, la realidad palpitante de su divinidad presente en su persona, en su humanidad. Entre más se escucha y se ve actuar a Jesús, lo humano va mostrando su ser divino.

4.2. El Reino de Dios: centralidad del mensaje de Jesús

En la historia de Israel estaba presente la idea de Yahveh como el verdadero rey del pueblo y en diversos lugares se le cantaba a su soberanía. “En el Antiguo Testamento en los Salmos se canta la realeza y el señorío de Dios (Sal. 145, 10-13; Sal. 103, 19)” (Bornkamm, 1975, p. 68). Israel celebraba cada año en su culto la entronización de Yahveh, el profetismo cantaba su elevación a la realeza sobre todos los pueblos. Ya en el culto y la profecía, la proclamación del reino de Yahveh no es solamente una anuncio para el tiempo presente, sino una esperanza de futuro.

La revelación del reino de Dios es la quintaesencia de una esperanza que no encontrará su cumplimiento total más que al final de los tiempos. Este reino está escondido y es todavía obstaculizado; las fuerzas del mal -tribulaciones, pecado, muerte- siguen dominando, pero la esperanza del reino de Dios se apega sin vacilar a la victoria de Dios y a la veracidad de su promesa (Bornkamm, 1975, p. 68).

Según Gerhard Lohfink, Jesús viene a proclamar la novedad del reino de Dios y sus contenidos profundos, revelando así dimensiones del misterio de Dios.

Este reino es algo completamente inimaginable para el hombre. Es mayor y más glorioso que todo cuanto el hombre puede imaginar. Abarca la creación entera, abarcará la sociedad mundial. Dios lo lleva a cabo en el seno de la historia y lo consuma en la resurrección para la vida eterna. (Lohfink, 2013, p. 105).

El reino de Dios, tiene un uso bastante abundante en los sinópticos, contando con el testimonio múltiple de fuentes y formas:

Se lee en Marcos y Q, más aún en el material propio de Mateo, pero también algunas veces en el de Lucas y finalmente en dos pasajes solamente de Juan (Jn 3, 3.5). En esta estadística se comprenden las variantes “reino de los cielos”, predilecta de Mateo que usa la fórmula habitual sólo cuatro veces (Mt 12,28; 19,24, 21,31.43) (Barbaglio, 2003, p. 250).

El anuncio del reino se encuentra presente también en los escritos apócrifos como es el caso del evangelio apócrifo de Tomás:

El reino está dentro de vosotros y fuera de vosotros” (n. 3); los dichos n. 22 y 99, a su vez, prometen la entrada en el reino a todos los que son como los pequeños que toman leche y como la familia espiritual de Jesús; el escrito conoce además la fórmula introductoria a las parábolas: “Ocurre con el reino de Dios como...” (n. 20, 57, 76, etc.) (Barbaglio, 2003, p. 251).

En el evangelio de Juan, el tema del reino de Dios, no aparece con la frecuencia de los sinópticos esta expresión.

El motivo del reino de Dios se manifiesta con toda evidencia en el cuarto evangelio, que también se ocupa de las palabras de Jesús, pero que de hecho la centra en las metáforas de vida, luz, pan bajado del cielo, verdad o revelación, en la relación de padre e hijo (Barbaglio, 2003, p. 251).

En otras expresiones de las comunidades cristianas primitivas se habla del reino pero no se dice reino de Dios ni reino de los cielos.

Al contrario, los escritos que sirvieron de portavoz a las primeras comunidades cristianas repiten de buena gana el título de rey, pero aplicándolo pocas veces a Dios: (rey de los pueblos: Ap. 15, 3), (rey de los siglos: 1Tim 1, 17) (Barbaglio, 2003, p. 251).

De igual forma se le otorgan a Cristo los títulos de Rey y Señor, muy especialmente en las narraciones de la pasión.

Sobre todo se exalta a Cristo como rey y señor de los señores: Ap. 19, 16; cf. 17, 14); rey de los que reinan y señor de los que dominan (1Tim 6,15); rey de los judíos, típico de los relatos de la pasión (Mt 2,2; 27, 11. 29. 37; Mc 15, 2. 9. 18. 26; Lc 13, 3. 37s; Jn 18, 33. 37. 39; 19, 3.14s; 19, 21) o también rey de Israel (Mt 27,42; Mc 15,32; Jn 1,49; 12,13). (Barbaglio, 2003, p. 251).

El reino de Dios proclamado por Jesús cambia su eje central por parte de la comunidad cristiana primitiva cuando pasan a hablar de reino de Cristo.

Pablo habla de él a propósito de la victoria del resucitado sobre el poder enemigo de la muerte (1Cor 15, 24-26). Ef. 5, 5, une en una sola fórmula “reino de Cristo y de Dios”; Col 1, 13 conoce la expresión “reino del hijo”; 2Pe 1, 11 habla del eterno reino del señor y salvador nuestro Jesucristo (Barbaglio, 2003, p. 251).

El mensaje de Jesús se refiere al reino de Dios que se acerca, con un sentido de presente pero al mismo tiempo, de forma paradójica, con referencias al futuro.

Se acerca el reino de Dios” (Mt 4,17; Mc 1,15). El verbo acercarse, en perfecto, tiene el sentido de una inminente aproximación, no efectuada; pero el contexto parece implicar que ello tiene lugar mientras habla Jesús. Muchos intentos han querido aminorar la paradoja de

la interpretación del presente y del futuro en el mensaje de Jesús. Se ha pretendido que Jesús sentía el futuro como un presente (Léon Dufour, 1982, p. 175).

La contradicción aparente de los textos responde a una tensión más profunda entre el reino de Dios, que continúa dominando el curso de la historia, y la persona de Jesús, que señala un nuevo principio de la misma, mientras que el reino de Dios es su punto final.

El reinado de Dios tiende a instaurar el reino definitivo; la realeza teocrática de Israel se realiza en Jesús, quien significa su fin, pero, al mismo tiempo inaugura un nuevo tiempo del reinado, ya por su existencia y sus obras, ya por la fundación de la Iglesia que hereda su autoridad y misión (Léon Dufour, 1982, p. 175).

Se presenta una tensión entre el presente ya cumplido del reino de Dios y el futuro que está por venir. Con la llegada de Jesús se inaugura los últimos tiempos.

La historia de la salvación, aunque alcanza su fin por Jesús, continúa teniendo todavía un principio y un término; el fin de los tiempos, concebido como un punto instantáneo de la historia, se definió a partir de la venida de Jesús, dando cuerpo a los últimos tiempos, en los cuales nos encontramos (Léon Dufour, 1982, p. 175).

4.2.1. Algunas interpretaciones sobre la persona de Jesús y el anuncio del reino

Algunos autores resaltan la experiencia única y particular que Jesús tenía de Dios. Borg considera su status social ubicándolo entre los sectores más pobres, lo cual le facilitó tener una gran sensibilidad social.

Jesús fue un judío místico, Dios era para él una realidad experiencial. Él conoció la inmediatez de lo sagrado por su propia experiencia. Jesús era de una clase social marginada

en un pueblo marginado en Galilea, en un área sometida a rápidos cambios sociales desfavorables. (Borg & Wright, 1998, p. 64-65).

Para otros, Jesús fue un profeta apocalíptico, es decir, que predicaba la llegada inminente del reino de Dios con su presencia. Allison (1998), sostiene que Jesús a pesar de no ser un asceta propiamente dicho, sí practicaba otro tipo de ascetismo. “Lo que sea que Jesús enseñó con miras al ayuno, su enseñanza y conductas en otros aspectos refleja un tipo de ascetismo y aún más que esta circunstancia debería ser relacionada con sus convicciones escatológicas.” (Allison, 1998, p. 173-174). En otro escrito, Allison, afirma que Jesús fue bautizado por un profeta escatológico y tuvo entre sus seguidores gente que proclamó un final cercano.

Ciertos seguidores de Jesús anunciaron su resurrección inmediatamente después de su crucifixión, que su pasión y reivindicación fueron asociados con motivos escatológicos, que muchos judíos del primer siglo esperaron un escenario apocalíptico a desarrollarse en el futuro cercano y que nuestras fuentes comparan a Jesús con otros que creyeron en tal escenario y al menos esperaron que Dios pronto rigiera Palestina (Allison, 2001, p. 24).

Para Wright, Jesús predicó la llegada del reino abierto para todas las personas, sin embargo este anuncio fue percibido como un peligro para la nación.

Jesús habló a sus contemporáneos que el reino estaba entrando en la historia. El tiempo de restauración estaba cerca y la gente de cualquier clase podría sumarse para compartir y disfrutarlo, pero Israel estuvo preocupado por estas formas presentes de avance del reino eran contraproducente y podría ocurrir un desastre nacional (Borg & Wright, 1998, p. 35).

El anuncio del reino para Jesús fue un verdadero combate no de tipo militar sino contra fuerzas hostiles que iban más allá de los dominadores romanos.

Jesús estaba lanzando la batalla real por el reino. Pero esta batalla no era contra Roma sino contra el enemigo que estaba detrás de Roma. Esta batalla que alcanzaría su máximo clímax

en hechos que se desarrollarían en Jerusalén y estaban ahora iniciando en su carrera pública, con sus acciones simbólicas y sus enseñanzas que generaban oposición en varios niveles (Borg & Wright, 1998, p. 36).

El anuncio del reino cuestionaba la dominación político-militar romana y a los mismos judíos por las banderas del amor, la justicia y la paz que enarbolaba.

El anuncio de Jesús era entonces verdaderamente revolucionario, doblemente revolucionario, de hecho. No solamente el reino desafió el poder y las políticas de Herodes, de Caifás y de Roma misma, como los revolucionarios pretendían, también desafió las aspiraciones militantes de los mismos revolucionarios. Y desafió con todo esto la injusticia y opresión que Jesús veía cómo endémica dentro de su propia sociedad. (Borg & Wright, 1998, p. 36).

La sociedad judía contenía en sí misma una serie de contradicciones de tipo religioso, y social.

Una sociedad que insistía ferozmente en su propia pureza frente a los extranjeros podía también mantener marcadas distinciones sociales y perpetuar injusticias económicas y de otro tipo dentro de sí misma... Uno podría predecir que cualquiera que señalará todo eso podía terminar siendo atacado desde todos los flancos e incluso ser malentendido por sus propios seguidores. (Borg & Wright, 1998, p. 36).

Jesús fue un profeta judío que anunciaba el reino de Dios por medio de acciones simbólicas y creía ser el mesías de Israel.

Jesús como un profeta judío del primer siglo que anunciaba e inauguraba el reino de Dios, invitando a otros a unírsele, advirtiéndoles de las consecuencias si ellos no lo hacían, haciendo todo esto en acciones simbólicas e indicando en acciones simbólicas historias, y

en dichos crípticos y codificados, que él creía que era el mesías de Israel, a través del cual el verdadero Dios cumplía su propósito decisivo. (Borg & Wright, 1998, p. 50).

Por otra parte, el reino de Dios en la persona de Jesús trae consigo la relación de filiación con el Padre- Rey.

La relación de Jesús con el Reino de Dios es únicamente comprensible como una filiación obediente, tal como la desarrolla Juan en su Evangelio, es decir como Aquel que predice y trae consigo el Reino de Dios, Jesús es el Hijo del Señor de ese Reino. Como Hijo trae el Reino de Dios Padre a los pecadores y publicanos y así se convierte en el Señor de todos los que entran con Él en el Reino de Dios Padre (Prenter, 1972, p. 152).

4.2.2. El anuncio del reino de Dios, un mensaje escatológico.

La escatología en el anuncio del reino fue un elemento que posicionaron dentro de la investigación bíblica, Schweitzer y Weiss. Un elemento fundamental de la predicación del reino es el tinte escatológico que no se puede desconocer.

Es evidente que a veces Jesús habló sirviéndose de imágenes típicas de las expectativas futuras del judaísmo. Pero la importancia de la escatología en la tradición sobre la predicación de Jesús es mucho mayor a la que podría atribuirse a un simple modo de expresión simbólica, constituyendo un elemento esencial de esa predicación. (Schweitzer, 1990, p. 286).

La esperanza escatológica se refiere a la finalización o transformación de las realidades de este mundo.

Lo trascendente de la esperanza escatológica está precisamente en que el Estado y todas las instituciones terrenas, las circunstancias concretas y los bienes materiales, por ser realidades

de este eón, o no existirán en el reino venidero o bien existirán en una forma sublimada (Schweitzer, 1990, p. 295).

Según Schürmann, “el acontecer escatológico hace un llamamiento de primer plano a las exigencias de Jesús en la exhortación a la reconciliación y al servicio del amor” (2003, p. 87). El cristianismo primitivo proclamó el cumplimiento escatológico de la salvación que llegaba y se iniciaba con el ministerio de Jesús.

La más antigua tradición reconocible de la predicación de Jesús y de la comunidad cristiana primitiva y el concepto de fe que Pablo tomó y pensó teológicamente, todo esto implica de la misma manera una combinación de creencias: por una parte, la expectativa de la inminente venida del cumplimiento escatológico de la salvación y, por el otro lado, el comienzo de este cumplimiento en la acción de Dios en Jesucristo, que se experimenta a través de la fe. (Kümmel, 1963, p. 311).

El consenso actual de los especialistas es que el reino de Dios predicado por Jesús se refería al presente con su llegada y tenía una connotación de futuro, orientado hacia los últimos tiempos, a una consumación final de la historia. El sentido escatológico tiene un antecedente en la predicación de Juan, el Bautista. Con su ingenio y creatividad Jesús utilizó los símbolos escatológicos y los aplicó a su anuncio.

Es concebible, no obstante, que Jesús, como pensador y maestro creativo, adaptase conscientemente lo que en gran medida era un símbolo escatológico para hacerle indicar el reino de Dios eterno y siempre presente o la realización actual y definitiva del mismo en sus propias palabras y hechos (Meier, 1999, p. 353).

Hoy ante la aparición de interpretaciones milenaristas y apocalípticas hay que explicar con más cuidado el sentido escatológico del reino predicado por Jesús. La influencia de Weiss y de

Schweitzer permitió que la idea del reino escatológico se difundiera y fuera aceptada con mucha tranquilidad, más sin embargo, ésta ha sido cuestionada por algunos investigadores recientes.

Que Jesús habló de un futuro escatológico era uno de los resultados incuestionables alcanzados por la crítica erudita en la época de Johannes Weiss y Albert Schweitzer, a finales del siglo XIX. Pero lo incuestionable es que todo acaba siendo puesto en cuestión, y así ha ocurrido en años recientes con la idea de que Jesús habló de un reino escatológico inminente (Meier, 1999, p. 354).

De acuerdo a algunos pasajes evangélicos, la propuesta de Jesús sobre el reino, está claramente anunciada en la tensión entre presente y futuro.

Un reino de Dios futuro pero inminente era parte esencial del mensaje de Jesús como se puede ver en el padrenuestro, en particular en la petición "venga tu reino" (Mt 6, 10 // Lc 11, 2); en el relato de la última cena, relativa a que Jesús no volvería a beber vino hasta la llegada del reino (Mc 14, 25 par.); en el lugar de los gentiles en el banquete del reino (Mt 8, 11-12 // Lc. 13, 28-29); en las bienaventuranzas del sermón de la montaña (Mt 5, 3-12 // Lc. 6, 20-23) y en varios dichos que establecen un límite temporal para la llegada del reino (Mt 10, 23; Mc 9, 1; 13, 30) (Meier, 1999, p. 354).

Dodd relaciona parábola y reino de Dios y rechaza la escatología inminente propuesta en Alemania.

Dodd establece como punto central de su exégesis la orientación de las parábolas hacia el tema del reino de Dios, hacia la soberanía de Dios, pero rechazando la concepción de la escatología inminente de los exegetas alemanes y vinculando escatología con cristología: el reino de Dios llega en la persona de Cristo (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 227).

Hay una diferencia entre “la escatología realizada” de Dodd con “la escatología que se realiza” de Jeremías:

Jeremías sostiene que no puede aceptar este planteamiento de la «escatología realizada», como Dodd la llama, y, en su lugar, habla de «escatología que se realiza», conservando así —aunque algo rebajada— la idea de fondo de la exegesis alemana, según la cual Jesús habría anunciado la proximidad (temporal) de la llegada del Reino de Dios y la habría presentado a sus oyentes de diferentes maneras en las parábolas (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 227).

Según Fuellenbach, el mensaje del reino de Dios es escatológico en el que se conjugan y sintetizan, por la creatividad de Jesús, ideas de escatología y apocalíptica.

La escatología profética no tiene el concepto de otro mundo arriba y más allá de éste. La visita escatológica de Dios se esperaba dentro de la historia. La escatología apocalíptica, por otra parte, se refería al fin de este mundo como una condición necesaria para que el nuevo mundo llegara. Jesús, siendo más profético que apocalíptico en su perspectiva, sintetiza ambas dimensiones. (Fuellenbach, 1995, p. 79).

En Marcos se proclama que el tiempo de espera ha llegado al final por la irrupción del reino en la historia a través de la predicación y de las acciones de Jesús.

Mc 1, 14-15, indica que con Jesús el tiempo de espera ha llegado a su fin y el reino ha entrado en la historia. Las palabras y acciones de Jesús inician la actividad dinámica de Dios que se orienta a llevar la salvación total a la humanidad y una completa transformación del universo. (Fuellenbach, 1995, p. 79).

La compasión y misericordia de Dios son un signo de su reinado en la proclamación del mensaje de Jesús.

La revelación del amor de Dios por los pecadores como señal de su reino escatológico, el perdón de cuantos creen en el mensaje salvífico de Jesús y se convierten, el gozo de Dios en el perdón y la superabundante donación de sus dones de salud; esto es un rasgo

antiquísimo, privativo e incomparable del mensaje de Jesús en torno a su βασιλεια (Schnackenburg, 1967, p. 80).

Las acciones singulares llevadas a cabo por Jesús como los diferentes tipos de milagros son la expresión de que Dios está estableciendo su reino.

Jesús manifiesta la presencia dinámica del reino en la historia no solamente con palabras sino particularmente en sus actividades maravillosas. Sus exorcismos de demonios por ejemplo demuestran que Dios está penetrando el presente y estableciendo el reino ya aquí y ahora (Fuellenbach, 1995, p. 82).

El tiempo de la venida de Jesús se ubica dentro de la lucha antagónica entre el reino de Dios y el reino del maligno.

A lo largo de todo el Nuevo Testamento incluyendo las secciones de enseñanza de Jesús, este eón es visto como una era en la cual a satanás le ha sido permitido por el propósito soberano de Dios, ejercer una trágica influencia sobre la humanidad (Lc 13, 13,16; 22, 31). Solamente en la era que vendrá este poder será totalmente vencido. (Fuellenbach, 1995, p. 85).

La fuerza de Cristo lucha contra el mal para equilibrar con su sentido positivo toda la influencia negativa del maligno. “Existe inmersa, de hecho, en nuestra historia una fuerza positiva, en grado no solo de balancear aquellas negativas, sino además de vencerlas y de eliminarlas. Es la fuerza mesiánica de Cristo” (Vanni, 1995, p. 95). La presencia del reino de Dios no solamente comporta una dimensión personal y espiritual sino que actúa sobre la sociedad entera, con rasgos evidentemente comunitarios. Sin embargo, las personas sólo pueden resistir y vencer esa influencia demoníaca cuando son asistidos por Dios.

El reino de Dios anunciado por Jesús contiene un llamamiento a la conversión y la realización de un juicio. Theissen y Merz indican que:

Es nota característica de Jesús, la atención preferente al aspecto salvífico de la acción final de Dios, sin olvidar su correlato, el juicio. Aunque haya consenso entre los exegetas en que el reino de Dios constituye el núcleo del mensaje de Jesús, su interpretación es tema debatido (Theissen & Merz, 1999, p. 274).

La llegada del reino de Dios debía producir una conversión, pero para aquellos que no aceptaban la salvación, se cambiaba en anuncio de perdición.

En el anuncio de Jesús sobre el juicio es fundamental el hecho de ser un anuncio para la conversión, es decir, que trata de prevenir el castigo anunciándolo de antemano y de salvar a los amenazados con la condena. No es casual que Jesús se compare con el profeta Jonás (Mt 12, 41s), un profeta cuyo mensaje de castigo llevó a la conversión de Nínive (Theissen & Merz, 1999, p. 301)

4.2.3. El reino: proclamación de la soberanía de Dios en la historia

Benedicto XVI precisa que la proclamación del reino hecha por Jesús estaba indisolublemente ligada con la referencia a Dios.

Pero Jesús ha anunciado el Reino de Dios, no otro reino cualquiera. Es verdad que Mateo habla del «reino de los cielos», pero la palabra «cielo» es otro modo de nombrar a «Dios», palabra que en el judaísmo se trataba de evitar por respeto al misterio de Dios, en conformidad con el segundo mandamiento”. (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 82).

Con la etimología hebrea, *Malkut*, se indica el ejercicio de la soberanía de Dios como señor del universo y de la historia. “La raíz hebrea *malkut* «es un *nomen actionis* y significa —como

también la palabra griega *basileía*— el ejercicio de la soberanía, el ser soberano (del rey)» (Stuhlmacher, 1963, p. 67, citado en Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 83). El anuncio del reino hecho por Jesús está centrado en Dios que está actuando precisamente a través de Jesús.

Hablando del Reino de Dios, Jesús anuncia simplemente a Dios, es decir, al Dios vivo, que es capaz de actuar en el mundo y en la historia de un modo concreto, y precisamente ahora lo está haciendo. Nos dice: Dios existe. Y además: Dios es realmente Dios, es decir, tiene en sus manos los hilos del mundo” (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 83).

El ser soberano de Dios, el ejercicio de su soberanía, se efectúa dentro del universo y de la historia, pero no se agota allí sino que lo trasciende. Allí está la aparente contradicción o la paradoja del reino: es una realidad presente totalmente pero a su vez porta un dinamismo de futuro.

Vemos así que el señorío de Dios, su soberanía sobre el mundo y la historia, sobrepasan el momento, va más allá de la historia entera y la trasciende; su dinámica intrínseca lleva a la historia más allá de sí misma. Pero al mismo tiempo es algo absolutamente presente, presente en la liturgia, en el templo y en la sinagoga como anticipación del mundo venidero; presente como fuerza que da forma a la vida mediante la oración y la existencia del creyente, que carga con el yugo de Dios y así participa anticipadamente en el mundo futuro (Benedicto XVI - Ratzinger, 2007, p. 85).

El reino está cerca en la persona de Jesús, la entrada de Dios en la historia se realiza a través de él y por esta razón es inminente el llamado al arrepentimiento y a la conversión, al gozo y la alegría. Al proclamar el reino de Dios, a Dios mismo, por su condición divina, sus palabras se convierten en revelación de su propio ser. Precisamente porque el mismo Jesús es Dios, el Hijo, toda su predicación es un anuncio de su misterio, es cristología; es decir, es un discurso sobre la presencia de Dios en su obrar y en su ser.

4.3. Jesús, perfección en el amor.

Según el texto de Lucas 10, 25-28, cuando un maestro de la ley le preguntó a Jesús para ponerlo a prueba sobre lo que tenía que hacer para heredar la vida eterna, Jesús lo remitió a la misma ley y lo interrogó acerca de lo que ella decía. El maestro de la ley le respondió a Jesús diciéndole que la ley pedía amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma, con todas las fuerzas y al prójimo como a sí mismo como requisito para alcanzar la vida eterna. Jesús le dice que había respondido correctamente. Amar a Dios como el Señor, es amarle como Padre misericordioso mientras me tomo con sumo interés a las personas necesitadas, como signo de su señorío sobre la necesidad y la muerte. Jesús predica a Dios como el que se ha convertido en el prójimo del pecador y esto de tal modo que ya no pueda encontrárselo más que allí: junto al pecador (Pesch, 1972, p. 119). En esta aparte se quiere ver cómo vivió Jesús el amor a Dios y el amor al prójimo. Se pretende determinar los aspectos centrales de esta vivencia y los partes que nos hace en el conocimiento de su persona.

4.3.1. El amor al prójimo en Jesús

4.3.1.1. Las manifestaciones del amor en la vida de Jesús

Jesús vivió con igual intensidad su amor al prójimo, como lo atestigua Simón Pedro en el libro de los Hechos de los Apóstoles: “Pasó haciendo el bien y curando a los oprimidos por el diablo”. Para Lohfink (2013), para Jesús el amor es algo muy concreto que no se diluye en el amor universal sino que se mantiene vinculado al lugar real de la comunidad. Junto al anuncio de la

buena nueva del reino de los cielos, Jesús realizaba una serie de obras en favor de personas con todo tipo de sufrimientos, con enfermos, y endemoniados. “El amor humano de Cristo hacia los hombres es pues la manifestación comunicadora del amor divino hacia los hombres: la misericordia redentora del mismo Dios que llega hasta nosotros a través de un corazón humano” (Schillebeeckx, 1963, p. 26). Al actuar de esta manera lo hace con la conciencia de que en él se hace presente la santidad, la perfección y misericordia de Dios.

El meollo de la doctrina judía sobre la imitación del amor-bondad de Dios y el deber de seguirle en sus caminos es lo esencial de la religión de Jesús y puede reducirse a estas palabras: “*Sed perfectos como vuestro Padre celestial es perfecto*” (Mt 5,48) o en Lc 6,36, que cambia la palabra perfección por misericordia: “*Sed misericordiosos como vuestro Padre Celestial es misericordioso*” (Vermes, 1996, p. 241-242).

El planteamiento de Jesús es la invitación al seguimiento e imitación de Dios en la actuación de amor que se manifiesta al prójimo, a todos, hasta a los últimos de la sociedad.

El núcleo básico de la religión de Jesús, no es la mera observancia de la ley ni la búsqueda de una pureza ritual ni una ética, sino la imitación de Dios actuando con misericordia hacia los demás, por eso plantea como el único criterio del juicio final, el haberlo imitado en sus actos de amor, el haber actuado con generosidad hacia los pequeños y desvalidos (Mt 25, 35) (Vermes, 1996, p. 242-243).

Es llamativa en Jesús su invitación a amar a los enemigos y a la gente que no gozaba de buena reputación en la sociedad de la época.

El amor al prójimo es llevado por Jesús al extremo de invitar a amar también a los enemigos (Mt 5, 39-45). Jesús manifiesta su amor no sólo a los desdichados, desvalidos, enfermos,

según el consejo de los profetas bíblicos, sino también hacia los parias de la sociedad, rechazados por los buenos y respetables (Vermes, 1996, p. 242-243).

Jesús conocía bien la situación de las familias y los conflictos que se vivían, las discusiones entre padres e hijos, los deseos de independencia de algunos y las rivalidades entre hermanos. Ante esas situaciones, él presenta una propuesta de amor y reconciliación:

Jesús muestra a Dios como un padre que no se guarda para sí su herencia, que respeta a sus hijos, que mira a sus criaturas con un amor que busca conducir la historia humana hacia la celebración de la vida, el perdón, la reconciliación y la liberación de todo lo que esclaviza y degrada al ser humano (Pagola, 2013, p. 138-139).

El amor al prójimo manifiesta el verdadero amor a Dios. “Jesús de Nazaret creyó en un Dios que reina en favor de los pobres, al servicio de lo cual debe estar el mismo pueblo. Como en los evangelios sinópticos Jesús opera una equiparación del amor a Dios y al prójimo” (Sobrinó, 2008, p. 405). La misericordia y el amor al prójimo se deben manifestar en todas las instancias de la vida humana: en el individuo, en la familia y en todos los estamentos de la sociedad.

Jesús invita a la compasión, a mirar con ojos compasivos como lo hace el padre celestial a los hijos perdidos, a los excluidos del trabajo y del pan. La misericordia en las familias y las aldeas, en las grandes propiedades de los terratenientes, en los sistemas religiosos del templo, en las relaciones entre Israel y sus enemigos (Pagola, 2013, p. 152-153).

Jesús ejercita su amor al prójimo ofreciendo la acogida, la compasión y el perdón a los pecadores con toda gratuidad.

El perdón de Jesús despierta la alegría y el agradecimiento en los pecadores, pues se sienten aceptados por Dios, no por sus méritos, sino por la gran bondad del padre celestial. El perdón y la misericordia ofrecidos por Jesús invitan a una dinámica de perdón y compasión recíprocas (Pagola, 2013, p. 159).

Jesús se compadece del sufrimiento humano y esto lo lleva a actuar con un amor de salvación de dimensión maternal, el cual recalca la dignidad de cada ser humano aún en su precariedad. “Para Jesús curar y liberar del mal, es su forma de amar. Jesús muestra, antes de nada, que los enfermos y endemoniados son dignos de ser amados” (Pagola, 2013, p. 175). El amor de Jesús es totalmente desinteresado, no espera nada a cambio, es la expresión plena de un amor a los demás que no solicita ningún tipo de contraprestación. “Jesús no busca nada para sí mismo, ni siquiera que los enfermos se agreguen a su grupo de seguidores. Todo el mundo podía acercarse a Jesús sin preocuparse de los gastos” (Pagola, 2013, p. 175-176).

Jesús bendice a los que se sienten malditos, llega hasta a los más excluidos por sus males y enfermedades.

Jesús toca a los leprosos que nadie toca, comunica fuerza a los hundidos en la impotencia, transmite confianza a los que se ven abandonados por Dios, integra a los excluidos, Jesús no solo aportaba una mejora física. Su sanación iba más allá de la eliminación del problema orgánico, es integral (Pagola, 2013, p. 176).

La sanación ofrecida por el amor misericordioso de Jesús restablece no sólo el ser físico y corporal sino todas las dimensiones de la persona.

Jesús reconstruye al enfermo desde su profundidad, suscita su confianza en Dios, lo arranca del aislamiento y la desesperanza, lo libera del pecado, lo devuelve al seno de su familia y al pueblo de Dios y le facilita una vida más digna (Pagola, 2013, p. 176-177).

La curación de los enfermos y la liberación de los endemoniados son su reacción contra la miseria humana, movido por la compasión anuncia la victoria de su misericordia. “Jesús no realizaba sus curaciones y liberaciones para probar su autoridad divina o la veracidad de sus mensajes, no ofrece espectáculos, más bien son signos de su misericordia y compasión” (Pagola, 2013, p. 184).

El estilo de vida austero y pobre de Jesús lo identificaba con tantas personas que tenían sufrimientos a causa de las precariedades y limitaciones de su condición.

La vida insegura de itinerante acercaba mucho a Jesús a este mundo de indigentes. Vivía como uno de ellos, sin techo y sin trabajo estable. Jesús por su compasión y misericordia comparte la vida de esa pobre gente y se identifica con ellos y les anuncia la buena nueva del Reino (Pagola, 2013, p. 192).

El amor compasivo es lo que inspira y configura toda la vida de Jesús. Desde lo más hondo de su ser, él se solidariza con el que sufre.

La compasión no es para él una virtud más, es una actitud. Le duele el sufrimiento de la gente, lo hace suyo y lo convierte en principio interno de su actuación. Él vive como el padre misericordioso, como el buen samaritano de las parábolas. Nada le detiene cuando se trata de acercarse al que sufre (Pagola, 2013, p. 207).

Jesús en su amor compasivo fue amigo de los pecadores, no se dejó condicionar por actitudes y esquemas moralistas de su época, fue libre en su actuación amorosa hacía las personas aún de aquellos excluidos por su situación moral.

Jesús se acercó a los pecadores con actitud de respeto y simpatía. Esta actuación escandalizó a muchos. En el reino de Dios hay sitio para los pecadores y las prostitutas. No se dirige a ellos en nombre de un juez irritado sino con amor entrañable. Ningún profeta había actuado así antes de aceptarlos como amigos y atreverse a comer con ellos (Pagola, 2013, p. 208).

Jesús en su actuación libre y limpia comunica su amor clemente en las actitudes de amistad y fraternidad hacía los pecadores que ostentó públicamente al sentarse a la mesa con ellos.

Lo que más escandaliza no es verle en compañía de gente pecadora y poco respetable, sino observar que se sienta con ellos a la mesa. Estas comidas con pecadores son unos de los

rasgos más sorprendentes y originales de Jesús, quizás el que más lo diferencia con sus contemporáneos de los profetas y maestros del pasado (Pagola, 2013, p. 210).

Jesús al compartir la mesa con pecadores lleva a cabo un proceso de sanación en el que les restaura su autoestima.

Las comidas tienen un carácter terapéutico. En ellas Jesús ofrece su confianza y amistad, libera de la vergüenza y la humillación, rescata de la marginación. De esta manera se despierta en ellos el sentido de la propia dignidad, se sienten acogidos por un hombre de Dios y éste puede ser el inicio de un cambio de vida (Pagola, 2013, p. 214).

Jesús se sienta a la mesa no como juez severo sino como amigo acogedor. Él muestra que el reino de Dios es ante todo gracia primero que juicio. “La acogida de Jesús da fuerza para reconocerse como pecadores y comenzar un camino de conversión al sentir el perdón solidario” (Pagola, 2013, p. 214-215).

Jesús acoge a los pecadores sin exigirles el arrepentimiento, les expresa un amor cercano, comprensivo y de aceptación. “El ofrecimiento de su comunión y amistad es anterior al volver a la ley y a la integración a la Alianza. No exige previamente un cambio, perdona sin la seguridad de que responderán cambiando su conducta” (Pagola, 2013, p. 217).

Jesús en una actitud propia de la divinidad ofrece su misericordia y su perdón a los pecadores. Su perdón no tiene condiciones, su actuación terapéutica no sigue el camino de la ley, él ofrece acogida y amistad y regala el perdón. “Con su compasión Jesús quita el derecho que creían tener los justos. Desde su compasión todos son invitados a participar en ella, solo quedan excluidos quienes no son capaces de acogerla” (Pagola, 2013, p. 218).

Por otra parte, Jesús nos enseña también que el amor al prójimo es un camino para encontrar también a Dios.

Cuando Jesús habla en sus parábolas del pastor que va tras la oveja descarriada, del padre que sale al encuentro del hijo pródigo y lo abraza no se trata de meras palabras, sino que es, la explicación de su propio ser y actuar (Deus Caritas Est 12).

4.3.1.2. La muerte de cruz: expresión máxima del amor de Jesús

Jesús predicó el amor y su vida fue un practicar el amor a través del perdón, de la misericordia, de la compasión. “Toda la obra de Jesús sobre la tierra, incluso la muerte, fue un servicio de amor a los suyos” (Wikenhauser, 1967, p. 430). Su amor fue llevado hasta el extremo de dar la vida por sus amigos y más aún por toda la humanidad como él mismo lo expresó: “Nadie tiene amor más grande que el que da la vida por sus amigos” (Jn 15, 13).

La expresión “entregar su propia vida” designa en el cuarto evangelio la muerte voluntaria del Hijo y, aunque la frase se presenta como una sentencia general, la formulación negativa “nadie tiene” puede aludir al carácter insuperable de su amor a los hombres. Sólo el amor da razón de la cruz (Dufour, 1995, p. 146-147).

El amor de Jesús hasta su entrega en la cruz por sus amigos es el signo del amor sin límites que siempre lo caracterizó.

La anticipación, al principio del primer miembro, del pronombre que expresa el término de la comparación (que éste), equivale a anticipar todo el segundo miembro: mayor amor que el de uno que entrega la propia vida por sus amigos nadie lo tiene, haciendo sobreentender el mismo complemento en los dos miembros (nadie lo tiene por los amigos) (Mateos, 1982, p. 657- 658).

Jesús manifiesta su disponibilidad total en la donación de su vida por los demás, como prueba de su máximo amor.

Es el grado sumo del amor, que acaba de explicar el contenido de su mandamiento. Igual que yo os he amado (Jn 13,34; 15,12) significa la disposición a dar la vida, la decisión de no poner límite a la entrega” (Mateos, 1982, p. 663).

Jesús señala cuál es la cima del amor, que va a verificarse en su muerte próxima. “Jesús evoca la cualidad de su amor, el más grande de todos los amores (Jn 15, 13) es mostrado por aquel que entrega su vida por los amigos. Jesús ama sin límites, entregando su vida por los discípulos” (Moloney, 2005, p. 435). Jesús es consciente de que su muerte por amor tiene un significado de la autodonación por los suyos, por el rebaño, como lo aclara cuando dice que el buen pastor da la vida por su rebaño (Jn10, 11b).

La acción del buen pastor se describe como *υπερ των προβατων* (por las ovejas). Esta expresión se compone por la preposición *υπερ* seguida de genitivo, que en el NT no significa «en vez de» sino «en favor de». Se trata de una fórmula estereotipada, mediante la cual se expresa el libre sacrificio de la vida de Jesús en favor de su rebaño; es decir el sentido salvífico de su muerte en cruz (Sánchez, 2009, p. 220).

De esta forma, llegando a la plenitud el amor, Jesús entrega su vida en la cruz por su amor en grado sumo por la humanidad y a la vez da el ejemplo de la importancia que tiene la donación y el sacrificio por los demás. Según Martinelli “en la muerte de Cristo se manifiesta el amor trinitario, la muerte finita se convierte en expresión del amor infinito hacia los pecadores” (Martinelli, 1995, p. 359). Su amor llevado al extremo lo llevó a padecer una muerte de las peores de aquella época. “Tanto los evangelios como la investigación histórica relativa al cristianismo del siglo primero confirman el hecho escandaloso de que Jesús murió una muerte cruel, injusta e

ignominiosa, una muerte que resultaba horrenda y aterradora para sus primeros seguidores” (Sowle, 2008, p. 393).

4.3.2. El amor de Dios en Jesús.

Es necesario precisar que se puede captar la relación de Jesús con Dios de manera indirecta en sus palabras y en sus acciones, las cuales permiten vislumbrar su mundo interior religioso. Jesús tuvo una relación especial, profunda con Dios que marcaba la totalidad de su existencia.

El modo de relacionarse con el Padre, el modo autoritativo con que hablaba oponiendo su soberano “Yo os digo” a los mandatos de la ley y su acción de perdonar pecados entre otras, muestran la idea de la supremacía y carácter único de Jesús (Francis, 1972, p. 140).

El Dios con el que se relaciona Jesús no es un Dios diferente al de su pueblo, es el Dios de toda la tradición del Antiguo Testamento. Es el Dios de Israel: el único Señor, creador de los cielos y la tierra, el salvador de su pueblo, el Dios de la alianza.

Estaba inmerso en las tradiciones históricas judías que cuentan, recuerdan y celebran la presencia de Dios en medio de su pueblo. Jesús va conociendo también el mensaje de los profetas de Israel, su palabra era escuchada con atención en las sinagogas (Pagola, 2013, p. 315-316).

Junto a la tradición histórica y profética de Israel, Jesús estaba imbuido por la tradición de los sabios de su pueblo y acostumbraba orar con la plegaria de los Salmos.

Jesús se nutre también de la tradición sapiencial de Israel. Probablemente esta tradición sapiencial tuvo en Jesús una influencia más importante de lo que se piensa de ordinario. Probablemente es sobre todo en la oración de los salmos donde alimenta Jesús su

experiencia de Dios, los guarda en la memoria de su corazón, los recita a lo largo de toda la jornada (Pagola, 2013, p. 318).

Para Jesús, Dios no es un misterio inefable, sino alguien accesible con quien tiene una relación de filiación única.

Jesús percibía a Dios como especialmente cercano y accesible y se situaba con respecto a él en una intimidad filial muy peculiar. Esta conciencia de una intimidad filial con Dios, su Padre, no es equiparable con la que puedan tener otras personas. Jesús se percibe a sí mismo como el Hijo (Pagola, 2013, p. 320).

La comunicación de Jesús con Dios era constante. Aprovechaba cualquier oportunidad en que podía estar a solas para dedicarse a la oración.

En medio de su intensa actividad Jesús se comunicaba con Dios en el silencio y la soledad. Las fuentes cristianas han conservado el recuerdo de una costumbre que causó honda impresión: Jesús con frecuencia se retiraba solo a orar. En la investigación moderna esta costumbre de Jesús es considerada como un hecho histórico (Pagola, 2013, p. 324).

La relación de Jesús con Dios iba más allá de las prescripciones tradicionales de los judíos sobre los momentos en los cuales había que orar.

Jesús no se contenta con rezar en los tiempos prescritos para todo judío piadoso, sino que busca el encuentro íntimo y silencioso con Dios en las noches de vigilia y en el retiro de los montes. Es la fuente de la que necesita beber para alimentar su ser (Pagola, 2013, p. 324).

Jesús como todo Israelita se dirigió a Dios en las mañanas, durante el día y al anochecer como lo hacían normalmente en Israel, pero Jesús fue siempre más allá de estas costumbres. En la comunión profunda con Dios, Jesús experimentó su filiación divina.

Jesús por la relación experimentada con Dios tuvo la conciencia de ser el Hijo. Para Jesús la oración, el encuentro con Dios, fue algo de primera importancia, fue la fuente donde

encontró su fortaleza y convicción donde se relacionó con su padre Dios (Dunn, 1981, p. 75-79).

Jesús estuvo unido en la obediencia y el sometimiento a la voluntad de Dios y se sintió enviado por él para anunciar su reino con palabras y acciones.

La conciencia que tuvo Jesús de ser el Hijo de Dios fue una convicción existencial y no meramente intelectual. Sintió la intimidad, la aprobación, la dependencia y la responsabilidad ante Dios. La confianza de ser él hijo lo llevó a la responsabilidad de su misión (Dunn, 1981, p. 75-79).

Jesús llevaba grabada en su interioridad como todos los israelitas la oración del Shemá que recitaban los judíos. Jesús oraba de diversas formas.

Con respecto a su postura corporal en la oración es poco lo que se sabe, ora de pie como todo judío. Las fuentes dicen que la noche de Getsemaní, la víspera de su ejecución, ora postrado en tierra en un gesto de sumisión total al Padre. Su decisión de obediencia filial es clara y definitiva (Mc 14, 36) (Pagola, 2013, p. 326).

Según algunos textos evangélicos, Jesús al presentar su plegaria miraba al cielo, algo muy raro pues los israelitas oraban mirando hacía el templo de Jerusalén.

Al parecer tenía la costumbre de orar elevando sus ojos al cielo (Mc7, 34; Jn 11,41; 17,1) lo cual no era común en su tiempo porque los judíos oraban de ordinario dirigiendo su mirada hacia el templo de Jerusalén donde habita la Shekiná, es decir la presencia de Dios entre los hombres (1 Re 8, 48-49; Dn 6,11). La Misná dice que aquel que ora ha de orientarse hacia el Santo de los Santos (Berakot 4,5) (Pagola, 2013, p. 326).

La oración de Jesús se daba en todo tiempo, aún en medio de sus múltiples labores como se expresa en los evangelios.

Dios ofrece el sol y la lluvia como un regalo, rompiendo la tendencia moralista a discriminar a los malos. Esta fe de Jesús en la bondad universal de Dios no deja de sorprender pues era muy diferente a lo que se proponía en la fe de Israel. Jesús muestra al padre bueno en la parábola del padre y los dos hijos (Lc 15, 11-32) (Pagola, 2013, p. 333).

La concepción de Jesús sobre Dios está por encima de los premios, retribuciones y castigos en que creían los judíos.

El Dios que anuncia no es un Dios distante, está en la intimidad del hombre (Mt 6,6); no es un Dios que castiga, sino que usa misericordia (Mt 18,27); no actúa como juez, sino que viene en ayuda (Mt 18,12-14); no domina, sino que promociona al hombre (Jn 13,12-15) (Mateos, 1995, p. 94).

4.3.2.1. Jesús y el Padre Celestial

En Israel no era habitual llamar a Dios “padre”, pero sí en muchas ocasiones se alude a Israel como “hijo”.

En las Escrituras hebreas tan sólo raramente se llama padre a Dios, unas diez veces, pero hay que contar además los numerosos pasajes en donde el pueblo israelita es llamado hijo suyo. Como primera constatación sorprende la ausencia de todo significado mítico de carácter cosmológico y universal: en efecto, nunca se confiesa a Dios Padre generador de los hombres y del mundo (Barbaglio, 2003, p. 555).

Dios es llamado “padre” solamente en dos casos, en su relación con el pueblo de Israel y con su rey, y lo es en sentido histórico o electivo

En esta génesis histórica del pueblo es como YHWH se convirtió de hecho en padre e Israel en su pueblo predilecto, un adjetivo que no expresa prioridad cronológica sobre otros hijos,

sino un amor paternal profundo e inalcanzable (cf. Os 11, 1-5; Is 63, 16; Ex 4, 22-23). En una palabra, la raíz de la paternidad de Dios no es la naturaleza, sino la historia (Barbaglio, 2003, p. 555).

En la religión judía, en el cambio de era se encuentran usos de la palabra “padre” y “padre celestial” referidos a Dios, pero no son el uso común.

En el judaísmo de los años 200 a. C. al 200 d. C. y posteriormente, la calificación predominante de Dios no es la de “padre”, que de hecho está atestiguada pocas veces. Encontramos también la fórmula: “Padre celestial / Padre nuestro celestial”, muy usada en la sinagoga de Palestina, donde la indicación espacio-vertical del cielo subraya la paternidad divina, distinta y superior respecto a la humana (Barbaglio, 2003, p. 556-557).

Jesús se dirigía a Dios con tonos de clara familiaridad con el uso singular del vocativo aramaico “Abba”, el cual expresa una relación inmediata, directa con Dios.

En efecto, es un vocativo de plegaria totalmente original en el ámbito judío de la época, en la que no se encuentra ningún ejemplo análogo, donde se define a Dios como Abba, pero nunca se le invoca como tal. Además es probable que Abba haya nacido del balbuceo de los niños, pero es más bien propio de todos los hijos, pequeños y adultos. Expresa por tanto, por sí mismo, familiaridad, pero no ternura infantil; por eso, parece incorrecto traducirlo por papá, al contrario, la traducción adecuada es “padre” y “mi padre (Barbaglio, 2003, p. 559).

De igual forma la oración del Padrenuestro que se origina en Jesús, manifiesta la forma como se dirigía a Dios y como lo llamaba.

Por otra parte, se remonta ciertamente a él, la oración del “Padre nuestro”, al menos en sus líneas esenciales, y aquí el vocativo inicial “Padre” (en griego πατερ) de Lc 11, 2, Mateo

lo transforma en una fórmula usada por el judaísmo de su tiempo “Padre nuestro del cielo” (Mt 6,9), refleja con probabilidad el original Abba (Barbaglio, 2003, p. 559).

Los discípulos aprendieron de Jesús mismo a llamar a Dios como “padre” y así la expresión se difundió amplia y rápidamente. La relación de paternidad - filiación con Dios es inspiradora de una confianza y entrega a sus designios y a su voluntad que siempre se encuentra a favor de las personas. “La paternidad divina es el fundamento de una gran confianza en él (Lc 12,30, cf. Mt. 6,33). Tiene que bastar para tranquilizarlos la certeza de que él conoce sus necesidades vitales y acudirá sin duda en su ayuda” (Barbaglio, 2003, p. 562).

Jesús se dirige a Dios y lo hace utilizando el término “Abba”. Sin embargo, las veces en que aparece en los evangelios la expresión no son tan frecuentes como se piensa.

En los evangelios, el término “Padre” aparece más de 170 veces en labios de Jesús en relación con Dios. A primera vista no cabe ninguna duda de este hecho: “Padre” era sencillamente el título que Jesús daba a Dios. ¿Pero es así realmente? Cuando hacemos el recuento de los pasajes evangélicos en que se utiliza la palabra “Padre”, quedamos francamente sorprendidos. En efecto, las recurrencias de veces en los textos se reparten de la siguiente manera: Marcos 4; Lucas 15; Mateo 42; Juan 109 (Jeremías, 2005, p. 37).

Quien más usa la expresión es Mateo y al comparar el material común con Lucas y con Marcos, se puede ver como esta expresión la recibió de la tradición.

Puesto que es en Mateo donde se esboza la acumulación de las referencias, hemos de preguntarnos si esta responsabilidad le corresponde a dicho evangelista, o bien si el proceso había comenzado ya en una etapa anterior de la tradición. Realmente se comprueba en varias ocasiones que esta palabra clave de “Padre” se la ha transmitido la tradición; tal es el caso de Mt 6 14-15; Mt 18, 35 (compárese con Lc 11, 25); Mt 10, 32-33 (compárese con Mc 8, 38) (Jeremías, 2005, p. 38).

Fue la influencia de la tradición la que llegó hasta Mateo, la que incidió decisivamente en el uso de la expresión “Padre” o “Padre Celestial”.

Entre todos los logia de Mateo en que se llama a Dios Padre “celestial” hay muy pocos del propio evangelista (como Mt 12, 50). En él, la fórmula “Padre celestial” es ordinariamente un dato procedente de la tradición. Así pues, nos encontramos con un hecho comprobado: la designación de Dios como Padre empezó a difundirse ampliamente en una etapa anterior a Mateo dentro de la tradición de las palabras de Jesús (Jeremías, 2005, p. 40).

En el evangelio de Juan es en el que se utiliza más la expresión “Padre” en algunas ocasiones “mi Padre” y raras veces la expresión “vuestro Padre”.

En Juan el proceso llega a su término lógico: “el Padre” es el término que el cuarto evangelio pone preferentemente en labios de Jesús para referirse a Dios (100 referencias, más 9 invocaciones). Además de la frecuencia excepcional de la palabra “Padre”, señalemos dos características en este evangelio: Si todavía aparece a veces la expresión “mi Padre” en las palabras de Jesús (25 referencias), “vuestro Padre” se encuentra en franca regresión - 2 referencias solamente: Jn 20, 17, que concierne a los discípulos, y 8, 42, que se dirige a los judíos- (Jeremías, 2005, p. 40).

La expresión más común usada por Juan es “el Padre” de la que se encuentran abundantes referencias, lo cual influyó en forma determinante en los cristianos para designar con esta expresión a Dios.

En el evangelio de Juan domina casi siempre el empleo absoluto de Ο πατερ, en las palabras de Jesús (73 referencias); anteriormente, era muy raro en los evangelios (Mc 13, 32 = Mt 24, 36; 28, 19; Lc 9, 26), pero aparece 15 veces en las epístolas de Juan; posteriormente los padres apostólicos lo utilizaron con predilección para designar a Dios.

Así pues, es en los escritos de Juan donde el término Ο πατερ (el Padre), empleado absolutamente, se convirtió sin más en el nombre de Dios para los cristianos (Jeremías, 2005, p. 40-41).

De igual forma, en Tomás se encuentran abundantes alusiones como “mi Padre”, “vuestro Padre” y “el Padre”, distribuidas relativamente como en Juan.

A la imagen que nos ofrece el evangelio de Juan corresponde hasta en los más pequeños detalles la que nos presenta el evangelio de Tomás. También aquí la designación de “Padre” es la más frecuente (20 referencias entre los 114 logia), e incluso la única si prescindimos de 2 logia procedentes de la tradición sinóptica y de la expresión “el Viviente” que figura una sola vez; igualmente, la fórmula “mi Padre” sigue siendo frecuente en el evangelio de Tomás (4 referencias), 18 “vuestro Padre” está en regresión (2 veces) y el empleo absoluto “el Padre” se encuentra en primer plano (12 referencias) (Jeremías, 2005, p. 41).

Según Santiago Guijarro (en Aguirre et Al., 2013), en la sociedad mediterránea antigua, las actitudes más relevantes de los hijos con respecto a sus padres eran honrarlo con la obediencia y la “*imitatio patris*”, es decir seguir el buen ejemplo de su padre, En la vida de Jesús se pueden apreciar cómo en su relación filial con Dios, Jesús practicó estas virtudes de honor, obediencia e imitación del Padre celestial, lo cual refirma su ser de hijo, su filiación divina. La vida entera de Jesús transpira confianza en el Padre. Jesús vive abandonándose a él. En toda circunstancia vive unido al Padre en obediencia filial.

Jesús busca la voluntad del Padre sin recelo ni cálculos ni estrategias. No se aparta en la religión del templo ni en la doctrina de los escribas; su fuerza y su seguridad provienen del Padre. Como hijo fiel vive identificándose con él e imitando siempre su modo de actuar (Pagola, 2013, p. 322).

El llamar a Dios Padre es una expresión muy íntima y sentida para Jesús, reflejo de su relación única con él.

Jesús abre el fondo de su persona y da a conocer lo más íntimo y profundo de su experiencia de Dios. Experimentó a Dios como Abba, es decir como fundamento y origen de su vida, que le da sentido y en quien se puede apoyar con confianza lo que le mueve a cumplir siempre su voluntad (Aguirre, 1985, p. 43).

La experiencia de la paternidad y la filiación Jesús la vivió desde el inicio de su vida terrena en su familia de Nazaret dentro de las manifestaciones culturales que tocan las relaciones familiares.

El padre cuida y protege a los suyos. Si falta él, la familia corre el riesgo de desintegrarse y desaparecer. Es él quien sostiene y asegura el futuro de todos. Un padre es solícito para sus hijos, les asegura el sustento necesario, los protege y ayuda en todo. El padre es la autoridad de la familia: él da las órdenes para organizar el trabajo y asegurar el bien de todos. Él instruye a sus hijos, les enseña un oficio y los corrige si es necesario (Pagola, 2013, p. 331- 332).

4.3.2.2. Jesús y el Espíritu

Jesús no vive solo la experiencia de comunión con el Padre sino también una relación intensa con el Espíritu. Desde su entrada en la historia, fue concebido por obra y gracia del Espíritu Santo. “La fuerza divina, no la fuerza humana, será la que active el seno materno de María. El Espíritu Santo es una fuerza que vivifica y ordena” (Stöger, 1979, p. 45). En su Bautismo, para iniciar el ministerio público Jesús recibe al Espíritu Santo.

El Espíritu de Dios hace en Jesús la obra mesiánica, que causa nueva creación, revelación, vida y sabiduría. Jesús, como engendrado por el Espíritu, posee el Espíritu (Lc. 1, 35). Lo recibirá del Padre cuando sea elevado a la diestra de Dios (Hch 2,33), y ahora lo recibe también. El Espíritu no se da a Jesús gradualmente, pero las diferentes etapas de su vida desarrollan cada vez más la posesión del Espíritu. Dios es quien determina este desarrollo (Stöger, 1979, p. 123).

Al iniciar su misión de anuncio del reino de Dios, Jesús recibe de manera extraordinaria en el Jordán al Espíritu Santo que llega en forma corporal, en forma de paloma, para impregnar así la totalidad de su ministerio. “Jesús en el Jordán ve que de aquel cielo abierto, el Espíritu descendía sobre él.

El Espíritu de Dios, que crea y sostiene la vida, que cura y da aliento a todo viviente, viene a llenarlo de su fuerza vivificadora. Jesús lo experimenta como Espíritu de gracia y de vida (Pagola, 2013, p. 323).

Toda su actividad estuvo permeada por la acción del Espíritu Santo por medio del cual realizaba junto a la predicación del evangelio una serie de signos y prodigios.

Jesús experimenta en él la fuerza del Espíritu con tal intensidad que, consciente de su poder vivificador, se acercará a los enfermos a curarlos de su mal; lo único que les pide es fe en esa fuerza de Dios que actúa en él y a través de él. Llenos del Espíritu Santo se enfrenta con espíritus malignos con el fin de hacer llegar la misericordia de Dios a las gentes más indefensas y esclavizadas por el mal (Pagola, 2013, p. 323).

Jesús, como Ungido por el Espíritu, experimentó en el ministerio un poder para curar y una inspiración para proclamar el mensaje del evangelio, signo de la plenitud de los tiempos que llegaban.

Cuando Jesús utilizaba el poder del Espíritu era una prueba de que el reino de Dios estaba llegando, era una prueba de que se estaba haciendo presente. La acción del Espíritu en Jesús implicaba un sentido claro del distintivo escatológico de su poder. El reino escatológico estaba presente en Jesús porque el Espíritu escatológico estaba presente en él y a través de él (Dunn, 1981, p. 91-92).

4.3.2.3. La humanidad y la divinidad de Jesús

De la relación particular que Jesús tuvo con el Padre y el Espíritu, los primeros seguidores, incluso antes de la Pascua, comenzaron a creer en el nazareno y a ver en él a alguien tan íntimamente unido al misterio de Dios que llegaron a considerarlo de condición divina, el Hijo de Dios. La idea sobre la fe cimentada únicamente en la experiencia que los discípulos tuvieron de la resurrección es incompleta pues ya durante el ministerio público del Jesús terreno se comenzó a comprender, no sin dificultad y poca claridad, que había algo especial en el “hijo del carpintero”. A través de sus palabras y prodigios, en la gente se fue despertando una fe en la que asociaba a Jesús con Dios. Al escucharlo hablar del Padre celestial y con las expresiones “abba”, “mi padre”, comenzaron a verlo como el “Hijo de Dios”. Ciertamente, después de la vivencia pascual esta fe inicial se clarifica y fortalece, quedando borrado para sus seguidores, todo manto de duda acerca de su divinidad. En este sentido, Brambilla (2003, 133), comentando la obra de Verweyen sobre la

resurrección¹¹, presenta la relación entre pascua y encarnación no como un desarrollo pos-pascual por deducción y explicitación de la encarnación a partir de la pascua, sino como la aparición del amor incondicional de Dios en el Jesús terreno con el reconocimiento subsiguiente por los discípulos. En la carne de Jesús se reveló ya totalmente la gloria de Dios. Solo el miedo y la torpeza de corazón de los discípulos hicieron que este conocimiento se desvelara realmente después del viernes santo. Solamente la ayuda divina posterior que experimentaron en las apariciones pascales les persuadió vigorosa y rápidamente, de que quien fracasó no fue Jesús en la cruz, sino ellos ante la cruz. Las apariciones pascales no revelan realmente nada nuevo. En ellas se interrumpe el hilo de lo que debía percibirse como verdadero en la carne de Jesús, pero que en un primer momento no quisieron tener por verdadero.

En la humanidad de Jesús se reveló la divinidad, pero tal misterio no pudo ser captado en toda su profundidad desde el principio por un pueblo y unos discípulos en los que se encontraba fuertemente cimentada la creencia en el Dios único y trascendente. Es sorprendente como al interno de la fe monoteísta de Israel, por la cual ellos estaban dispuestos a dar la vida, surge la fe en Jesús sin salirse de la creencia en un solo Dios. Los primeros cristianos fueron judíos con las expectativas escatológicas de Israel. La creencia en la divinidad de Jesús no es influencia de los cristianos helenistas como algunos quieren afirmar sino que deriva de los primeros creyentes judíos.

Según Larry Hurtado (2013), la fe en que Jesús es, en cierto modo, divino y la consiguiente praxis de tratarlo como objeto de culto, ha caracterizado el cristianismo a lo largo de los siglos. La devoción a Jesús carece de alguna analogía, es un fenómeno histórico, enigmático y llamativo. No es un fenómeno de apoteosis tardía de influencia helenística (Bousset, Casey), ni proviene de

¹¹ Verweyen, H., (1997). Botschaf eines toten? Der Glauben rational verantworten. Regensburg: Pustet Verlag.

deducciones teológicas (Bauckham y Eskola) en la relación con Dios en la creación, gobierno y redención del mundo. Hurtado enfatiza en la praxis devocional de los primeros cristianos. Las acciones piadosas específicas presentes en las fuentes con un patrón original y característico apuntan hacia la condición divina de Jesús. Estas acciones constituyen un verdadero culto. Las consideraciones de Jesús como figura divina se manifestaron de un modo más claro a través de las prácticas devocionales. Las pruebas tanto cronológicas como demográficas contradicen la idea de la influencia pagana en la creencia de la comunidad primitiva cristiana de darle a Jesús una condición divina. El culto a Jesús constituye una originalidad en el mundo monoteísta judío de la época del Segundo Templo.

En este mismo sentido, Lohfink (2013), sostiene que no es correcta la aplicación de los conceptos helenistas del hombre divinizado que se ha hecho para explicar la confesión de la fe cristiana en Jesús como verdadero Dios. Los primeros cristianos fuertemente arraigados en su fe monoteísta creyeron en esa asociación especial de Jesús con Dios, lo reconocieron como el Hijo y afirmaban la existencia del Espíritu Santo, también de naturaleza divina. Con todo esto no salieron de su monoteísmo sino, por el contrario, lo reafirmaron. Los primeros cristianos que eran judíos no estaban influenciados por el helenismo. Para los judíos Jesús no fue simplemente un profeta, no se debía esperar a otro profeta después de él.

Lohfink afirma que la fe en la divinidad de Jesús surge en Israel. Desde la perspectiva de la historia de las religiones este es un fenómeno asombroso pues se da en medio y en el seno del más estricto monoteísmo. Además hay que anotar que la división entre grupos cristianos de origen pagano y grupos judeocristianos, no es históricamente cierta, porque las primeras misiones cristianas se enfocaron en los judíos de la Diáspora y en aquellos páganos que eran simpatizantes y cercanos a las prácticas judías. La cristología pospascual se ha formulado en términos de la

escatología judía. Por el contrario, el pensamiento griego no era escatológico sino circular y cíclico, del eterno retorno.

Jesús después de la resurrección fue confesado como Dios y Señor pero esto no significa que no lo fuera previamente. La fe judía expresó su fe en la divinidad de Jesús con un sentido no sólo escatológico sino protológico, es decir, remontándose a los orígenes. En Israel ya había antecedentes en Pr. 8, 22-31 y Eclo. 24, 3-8 sobre el origen de la sabiduría presentada en forma personificada. Desde los inicios, Jesús fue expresado por los primeros cristianos como la Palabra eterna de Dios, el logos que estaba con Dios y era Dios y por quien se hicieron todas las cosas, como se dice en el prólogo de Juan y en los himnos cristológicos de Pablo. La afirmación que Jesús fue un simple profeta, rabí, curador, exorcista, fundador cultural o revolucionario político y social, contradice la fe de los primeros cristianos. Los títulos Hijo del Hombre, Mesías, Kyrios, Hijo de Dios que le aplicaron a Jesús muestran la creencia de que Jesús era superior a cualquier ser humano. La configuración del cristianismo se dio en el ámbito intrajudío y no es una helenización del cristianismo.

En la profundización de la realidad de Jesucristo, el concilio de Calcedonia ha sido fundamental para la historia del cristianismo. Según Olegario González (1993), el calcedonense buscó leer el misterio de Jesús desde unas perspectivas diferentes a la bíblica: la ontológica frente a la histórica; la personal frente a la funcional. El utilizar las fórmulas filosóficas para hablar del misterio de Cristo fue un hecho históricamente necesario y en sí mismo positivo. Cómo ningún otro concilio, Calcedonia ha sido decisivo en la historia ulterior.

Durante la época patrística, los tres concilios ecuménicos subsiguientes son un corolario o comentario a problemas que ya estaban decididos en su base. La escolástica va a prolongar la herencia, repensándola y organizándola en sistema, pero sin presentar ninguna novedad fundamental. La reforma protestante con la reasunción de los concilios ecuménicos reafirma el

contenido y la definición calcedonense, que forma parte hasta nuestros días de sus confesiones normativas. Esta vigencia ininterrumpida a nivel general se quiebra con la interpolación que hace Schleiermacher en su dogmática de las dos naturalezas. La segunda fase de la contestación se sitúa a finales del siglo pasado con la escuela de Ritschl y Harnack y la tercera es la teología católica después del Concilio Vaticano II.

González de Cardedal precisa que el estudio histórico de las formulaciones dogmáticas ha descubierto los géneros literarios, la historia y las motivaciones profundas que las han hecho surgir, para distinguir en ellas el núcleo de definición y definitividad. Toda definición dogmática se desborda así misma hacia el misterio que quiere transparentar. La renovación de los estudios bíblicos ha descubierto la polivalencia de la figura de Jesús en el Nuevo Testamento y su realidad que supera cualquier sistema. Actualmente se reconoce la visión de Calcedonia, su servicio histórico, su núcleo de verdad irrenunciable y luminosa, y su pobreza a la vez.

Se ha intentado una nueva lectura de la fórmula, partiendo de su intención primera que fue eclesial - práctica de interés soteriológico. La definición manifiesta irreductibilidad cualitativa de dimensiones existentes en la vida histórica de Jesús y que solo podemos afirmar y mantener en su verdad específica enumerándolas una junto a la otra pero conscientes de que existe una unidad e interacción simultánea entre ellas, de tal forma que podamos decir que Jesús de Nazaret es aquella humanidad que consiste en hacer que Dios sea Dios más allá de sí mismo. Desde los intentos de relectura de Calcedonia, se da hoy una comprensión referida del hombre frente a Dios y de Dios frente al hombre, definidos el uno y el otro desde la existencia histórica de Jesús. Cristo es unidad indivisible connatural con Dios y a la vez con nosotros. De acuerdo a lo planteado por Calcedonia, Jesús es *Verus homo et verus Deus*. Divinidad y humanidad están intrínseca e inseparablemente unidas en Jesús.

En el recorrido de la investigación se ha puesto en evidencia cómo al ahondar en la realidad humana de Jesús de Nazaret, se va percibiendo su origen y su ser divino. Él vino a este mundo como entra cualquier ser humano, por medio del embarazo y del parto de una mujer, sin embargo, en el caso de Jesús, nace de una madre virgen y la paternidad se le atribuye al mismo Dios, siendo José presentado como su padre adoptivo. Según Sayés (1995), “El nacimiento virginal de Jesús muestra la entrada de Dios en la historia. El hecho de que Jesús no tenga padre terreno manifiesta mejor su única procedencia del Padre, Dios Padre, centro de su vida filial, se reserva toda paternidad sobre su hijo.” (p. 48). Ya desde niño, Jesús poseía una sabiduría fuera de lo común, puesta de manifiesto cuando en una ocasión según relata Lucas, se le extravió a sus padres y lo encontraron en el templo en medio de los doctores de la Ley y la gente se sorprendía de su prudencia y de sus respuestas (Lc. 2, 46-47).

Al iniciar su ministerio público, así como Yahveh fundó a Israel, Jesús constituye el grupo de los Doce, con la idea de que estaba fundando el nuevo Israel, el Israel escatológico, asumiendo él como fundador, el lugar de Dios. Durante su ministerio público, su actividad central fue proclamar el reino de Dios, llama a Dios su Padre, no en sentido simbólico sino en sentido propio. De acuerdo a Castillo (2009), citando a Juan, Jesús le dice a Felipe: “Quien me ha visto a mí ha visto al Padre” (Jn. 14, 9). Jesús muestra, revela al Padre. Quien ve a Jesús, ve al Padre. El trascendente e invisible se hace inmanente y visible en Jesús. La encarnación de Jesús, la kénosis de Dios es tan radical que por Jesús se ha identificado con todo ser humano. Se puede encontrar a Dios en Jesús de Nazaret según la historia bíblica del acontecer. El decir que Dios se encarnó significa que Dios se hizo humano. Dios se da a conocer en la humanidad de Jesús de Nazaret.

Jesús crea un culto nuevo en la celebración de la última cena que asocia con su muerte de cruz, presenta su sangre que va a ser derramada como la sangre de una nueva y eterna alianza. A su muerte le da un carácter de expiación: muerte para el perdón de los pecados. Cuando habla del

reinado de Dios, los contenidos de sus enseñanzas son novedosos y la forma también, utilizando las parábolas que eran escasas entre los profetas del Antiguo Testamento y del mundo rabínico de la época. Él habla de las realidades celestiales y de la intimidad de Dios, afirmando que viene, que ha salido de Dios. Su palabra la contrapone a la Ley, hablando con autoridad divina, invita a seguirlo a él, no a la Ley como se hacía en el judaísmo, colocándose a sí mismo como la palabra de Dios.

Para Sayés (1995), Jesús habla con la autoridad de Dios, en nombre propio, ocupando la misma autoridad de la Toráh. Este modo de hablar no tiene paralelos ni en el judaísmo ni en el cristianismo primitivo. Su palabra aparece como la misma palabra de Dios. La llegada del Reino de Dios significa la paternidad de Dios en la historia por medio de Jesús. El reino de Dios entra en la historia en la persona de Jesús. Sus enseñanzas y milagros son signos del reino de Dios que llega con él. En sus acciones pone de presente la entrada del reino en la historia. Cura toda clase de enfermedades, expulsa demonios, realiza una serie de prodigios extraordinarios y lo que más llama la atención es que los efectúa en nombre propio, sin acudir a nadie, sino que los hace por su propio querer pidiendo además la fe para poder cumplirlos. Jesús obra los milagros con una autoridad única: “Yo te lo ordeno levántate”, “yo te lo digo”. No invoca a Yahveh ni hace los milagros en nombre de Yahveh como lo hacían los profetas en el Antiguo Testamento; los realiza en nombre propio. En los evangelios, los milagros de Jesús aparecen como prueba, por su carácter trascendente, de su origen divino. En la humanidad de Jesús de Nazaret encontramos presente a la divinidad. Las multitudes, los discípulos, los doce, fueron reconociendo la presencia de lo divino en Jesús.

De acuerdo a José María Castillo¹² (2009), en los relatos de los evangelios, la gente se impresionaba ante los prodigios que realizaba Jesús. Eran sentimientos de admiración pero también de miedo atroz y temor; era la experiencia del *mysterium tremendum* que se habla en religión. Experiencias propias de la cercanía de lo divino. Los testigos se asombraban porque estaban ante un hombre pero a su vez, era mucho más que un hombre y por eso se preguntaban quién era Jesús. Quienes vieron y oyeron a Jesús tuvieron la sensación de encontrarse ante alguien que era más que un hombre. Los relatos no muestran a un hombre elevado a la condición divina sino al *Verbo caro factum est*. Esto no produjo en Jesús sentimientos de exaltación o prepotencia sino que por el contrario, se manifestó como humilde y cercano a los más excluidos de la sociedad.

Para Bueno (2012), Jesús es el Hijo de Dios, la segunda persona de la Trinidad. Él es hombre Dios, una persona en dos naturalezas. La divinidad de Jesús se entiende desde su filiación al Padre. El contenido de la divinidad es: relación filial de la intimidad de Dios, auto expresión de Dios, actuación como salvador y vivir en lógica de donación. Estas características se cumplen en Jesús de Nazaret.

De acuerdo a Schlosser (2005, 188), el uso de la fórmula “amén” cumple con el testimonio múltiple encontrándose en Mc, el material propio de Mt y Lc, en Q y Jn. Jesús la utiliza sistemáticamente no al final del enunciado si no en la introducción; por tanto, no sirve para ratificar la palabra de otro, si no para poner de relieve la propia palabra del locutor. Únicamente encontramos en Jesús una reivindicación de autoridad tan probada, tan constante y tan inmediata. Teniendo en cuenta la variedad de las fuentes y de las formas literarias, Jesús tenía una conciencia muy viva de su relación con Dios y reivindicaba para sí mismo una autoridad singular que superaba con mucho a las palabras de los profetas y los sabios de Israel.

¹² Un estudio más detallado lo encontramos en el capítulo 5: Jesús y Dios de su libro “La humanización de Dios”.

Rovira (2005, 335), destaca la importancia de la fe en el grupo de los primeros discípulos de Jesús y su posterior presencia en todos cuantos crean en él

El cristianismo aparece como algo más que un movimiento de puros seguidores del ejemplo de Jesús en el nivel ético. Es un movimiento de los que creen. En efecto, por la fe –don de Dios- participan de la vida del Hijo de Dios...por tanto, la muerte de Cristo y la fe de los discípulos que creen en su exaltación a la derecha del Padre, da lugar no solo a un cierto seguimiento de los futuros discípulos sino a la vida de fe, esperanza y amor que supone una presencia “mística” de Jesucristo vivo en los mismos discípulos que le siguen.

De acuerdo a Rovira (2005, 339), el misterio de la encarnación del Hijo de Dios nos remite siempre a la dimensión trinitaria de la fe.

La existencia en el mundo de Jesús de Nazaret, como Hijo de Dios hecho hombre y, por otro lado, el hecho de que Pablo y que Juan entiendan a Dios como un amor comunicativo, conducen los escritos del Nuevo Testamento a una mentalidad trinitaria: Dios, el Padre, es el principio –el origen- del amor totalmente comunicado al Hijo que, hecho carne, expresa al mundo el rostro de Dios Padre (Jn 14, 9)...el Espíritu Santo en relación al Padre y al Hijo como lazo de amor y de unidad y como éxtasis de su mutuo amor.

Para Rovira (2005, 340), la forma más acertada de abordar la figura histórica de Jesús de Nazaret consiste en contemplarlo desde la fe que espera y ama. Es una figura que ilumina cuando se contempla a la luz del rigor objetivo de la historia y con la interpretación de la fe que aprecia, valora y ama a esta persona a la luz del Espíritu como manifestación de lo que Dios actúa en ella. Es la visión que se fija de manera insistente en los hechos y en los significados del ser y del actuar de Jesús con una fe que interpreta la realidad sin deformarla.

CONCLUSIONES

En este trabajo se ha querido profundizar en la comprensión del misterio de Cristo a partir de su condición humana para redescubrir en el Jesús Histórico una clave de fe para la contemporaneidad. Ha sido un intento de profundizar en la afirmación calcedonense del “*Verus Deus et verus homo*”, buscando el misterio de Cristo en su humanidad y divinidad. La metodología utilizada fue fundamentar la investigación en los resultados de la Third Quest ubicada dentro de lo que se ha llamado la historia de la búsqueda del Jesús histórico y el Cristo de la fe. Desde allí se ha querido con base en una hermenéutica teológica, ahondar en la realidad humana del Señor para encontrar allí el misterio palpitante de su divinidad con el fin de fortalecer con la verdad histórica, nuestra confesión de fe, la cual está cimentada no en mitos sino en hechos realmente acaecidos.

En este cometido, se han revisado las diferentes etapas de la investigación sobre el “Jesús histórico”, se han analizado los avances efectuados por la “Third Quest”, se ha analizado a partir de los resultados de esta última etapa de la búsqueda, el ambiente histórico – cultural y humano de la vida de Jesús, sus acciones y enseñanzas más relevantes, su praxis del amor a Dios y al prójimo. La relación fe – historia que ha estado presente a lo largo de todo este estudio, hace parte del contenido más hondo de nuestra religión cristiana. En este sentido, Eloy Bueno de la Fuente (2012), afirma “El Jesús de la historia y la historia de Jesús constituye el objeto y a la vez el fundamento de la cristología y de la vida cristiana”. (p. 54).

Un presupuesto importante con el que se ha contado se refiere a que con los trabajos de la Third Quest es posible conocer más al Jesús real y a todo el ambiente que lo rodeó. Bueno de la Fuente (2012), afirma “Pero la persona solo puede ser encontrada en los acontecimientos en los que es protagonista y víctima... una persona solo puede aparecer en el despliegue de actos múltiples en los que se encuentra con otras personas...” (p. 67). Posteriormente agrega: “...se debe

sondear el dinamismo personal y relacional en que Jesús se constituyó en personaje y protagonista. Este personaje es accesible desde actos que realizó y desde palabras que pronunció...” (p. 69).

La investigación de la *Third Quest* nos ha permitido desde su aproximación histórica conocer mejor el ambiente histórico-cultural de la Palestina del primer siglo y el entorno vital de Jesús, con la ayuda de ciencias como la arqueología, la psicología social, la antropología cultural, la filología y la sociología. Se constata la importancia central de los evangelios canónicos y su primacía para la investigación histórica sobre Jesús. Ellos presentan una figura del nazareno digna de crédito y de confianza. La aplicación de la hermenéutica y de criterios de autenticidad histórica a los evangelios, permite encontrar una figura lógica, con coherencia histórica, al cual podemos acercarnos con garantías de verdad.

Con respecto a las palabras de Jesús en los evangelios, se ha precisado que los vocablos no fueron exactamente los mismos que él pronunció, pero sí se hallan los núcleos y sentidos que quería comunicar, en consonancia con su estilo particular. Por otra parte, se deben reconocer los aportes de los otros escritos del Nuevo Testamento, de los “padres apostólicos”, los evangelios apócrifos, los testimonios judíos como los de Flavio Josefo y Filón de Alejandría y del mundo grecorromano como los de Suetonio, Tácito y Plinio, el joven. Todos estos escritos ayudan a conocer más a Jesús.

En las diversas etapas de la investigación del Jesús histórico se ha puesto el énfasis en lo histórico y en algún momento en la dimensión teológica, considerando a los evangelios con una función kerigmática. Los aportes de la escuela de la historia de las religiones, los estudios de las escuelas de la historia de las formas, la historia de la tradición y la historia de la redacción han sido fundamentales en este cometido. El estudio de la tradición oral, de las tradiciones anteriores a los evangelios y su proceso de formación, ha permitido una mayor profundización en el conocimiento de las comunidades cristianas primitivas y cómo fue la actividad inicial de transmisión de la fe.

La determinación de las fuentes de Marcos, la fuente Q, las fuentes propias de Mateo, Lucas y Juan, así como los últimos estudios de Q y sus comunidades, son resultados prominentes de la investigación. Los primeros cristianos recordaron lo que dijo e hizo Jesús (*Jesus remembered*). Estos recuerdos fueron motivados por que lo amaban. En el *Jesús amado* por los primeros creyentes y comunidades se encuentra la base de la tradición que posteriormente fue enseñada y transmitida. En este orden de ideas, se debe resaltar la importancia de la fe para tener acceso a su persona.

En el aspecto humano, según la *Third Quest*, Jesús es reconocido como judío. Esto quiere decir que Jesús nació en el Judaísmo, sus padres fueron judíos practicantes, él estaba inmerso en las tradiciones religiosas judías. Jesús creció en el ambiente de la fe de Israel y con esa fe, él se identificó. Sin embargo se hacen las siguientes puntualizaciones: las instituciones, creencias y prácticas centrales para los judíos son vistas por Jesús a la luz de las Escrituras, pero con una interpretación novedosa que es ocasión de controversia y escándalo para muchos judíos. Jesús cumplió perfectamente el espíritu de la alianza judía y los mandatos de la Escritura: obediencia total a Dios y amor incondicional a los seres humanos con la donación hasta la muerte. Jesús se presentó como el nuevo templo, el nuevo sábado y puso sus palabras al mismo nivel y hasta por encima de la Toráh, asumiendo la autoridad de Yahveh. De esta forma, en su práctica y vivencia del judaísmo, nos encontramos que Jesús ocupa el puesto de la divinidad.

El ambiente de la Palestina del Siglo I, la contextualización histórica de la vida de Jesús, su realidad familiar, su origen sobrenatural, que según las tradiciones evangélicas afirman que “fue concebido por obra del Espíritu Santo”, presentando a José como su padre adoptivo, permiten asomarse al misterio divino que se revelaba en su humanidad. Jesús durante su ministerio público se vio rodeado de multitudes que lo seguían, personas de todo tipo y condición no solo judíos sino también extranjeros. Había un atractivo especial en sus palabras y en sus obras poderosas que

llamaban la atención a las gentes, quienes veían a Jesús como a alguien más que a un ser humano normal y lo relacionaban con Dios.

Jesús constituyó el grupo de los Doce, a quienes él llamó apóstoles y que representaban el nuevo pueblo de Dios. En el Antiguo Testamento se muestra a Yahveh que forma con los doce hijos de Jacob, las doce tribus de Israel. Con la creación del grupo de los Doce, Jesús es consciente que está fundando el “pueblo de la nueva alianza”, el “nuevo Israel”, el “Israel escatológico”. Este acto tiene un significado de obrar divino, pues así como Yahveh fundó a Israel de los doce hijos de Jacob e instituye a Israel, Jesús al constituir los Doce como origen del pueblo de la nueva alianza, actuaba como Dios.

Jesús realizó diversos tipos de acciones, entre ellas los milagros, las curaciones, los exorcismos, los prodigios sobre la naturaleza, las resurrecciones, todas estas acciones que en el evangelista Juan son llamadas las “obras de mi Padre” (Jn. 5, 36) revelan en la humanidad de Jesús su ser divino. Ningún ser humano con la propia autoridad había podido realizar estos prodigios que llevó a cabo Jesús. A pesar de existir sanadores, exorcistas o personas que pudieron hacer algún tipo de prodigios, sea en el mundo judío como en el grecorromano, estos actos se hacían invocando a la divinidad o por medio de ritos y conjuros mágicos. La diferencia y originalidad de Jesús estaba en que los hacía por el propio querer, solicitaba la fe de quien acudía a él, ordenaba con la autoridad de sus palabras, por su propia persona, sin invocar a nadie. Estas eran manifestaciones de que actuaba como Dios mismo.

En los relatos de los evangelios, la gente se impresionaba por las obras que efectuaba Jesús. Eran sentimientos de admiración, de miedo y temor, propias de la cercanía de lo divino. Los testigos se asombraban porque estaban ante un hombre con unas características que iban más allá de lo humano. Quienes vieron y oyeron a Jesús tuvieron la sensación de encontrarse ante alguien que los remitía a la realidad de Dios.

Con respecto a la última cena se concluye que es de los episodios de la vida de Jesús que cuenta con una mayor confiabilidad histórica, a pesar de que hay versiones diferentes de las palabras que se pronunciaron en ella. Esta cena de despedida tuvo lugar en Jerusalén dentro del espacio prescrito para la celebración de la Pascua judía, al finalizar la tarde del día jueves. Las palabras de la cena, pronunciadas sobre el pan y sobre el cáliz, enmarcadas en la acción de gracias, se colocan en el contexto de alianza, pero no de la antigua alianza sino de una nueva y eterna alianza que se iba a sellar con su sangre derramada en la cruz. Este sacrificio tenía sentido expiatorio, pues por medio de él se iba a perdonar el pecado del mundo. Cuerpo y sangre de Jesús, humano y divino, con el poder de reconciliar.

El centro de la predicación y de la acción de Jesús fue el reino de Dios. Las enseñanzas sobre el reino fueron comunicadas principalmente a través de las parábolas, en las que se muestra como maestro, del estilo sapiencial de Israel. En las parábolas Jesús utilizaba de manera sencilla y clara las realidades cotidianas de su tiempo para hablar de las realidades más profundas del reino celestial, con autoridad divina pues anunciaba los misterios de Dios nunca antes pronunciados. Como lo dice el apóstol Juan “Si os he hablado de las cosas terrenales, y no creéis, ¿cómo creeréis si os hablo de las celestiales? Nadie ha subido al cielo, sino el que bajo del cielo, es decir, el Hijo del Hombre que está en el cielo. (Jn.3, 12-13).

Jesús anunció que el reino de Dios estaba cerca y había llegado. El reinado divino irrumpía en la historia. Su entrada no fue algo etéreo o limitado sólo al plano del discurso, sino que se manifestaba con obras de poder como las anunciadas por los profetas para los tiempos mesiánicos. En la persona de Jesús, en su amor misericordioso, en su comida con los pecadores, en el perdón que ofrecía, en las sanaciones y obras maravillosas que efectuaba con humildad y sencillez, se estaba manifestando el ejercicio de la soberanía de Dios dentro de la historia. Era el tiempo escatológico, los últimos tiempos eran inaugurados por Jesús. En ellos el mal, Satanás y sus

demonios estaban siendo derrotados por la fuerza y el poder de Dios en Jesús. Este reino en acción se ubicaba en el presente con un dinamismo de futuro, orientado al *Esjaton* al final de los tiempos, a la segunda venida del Hijo del Hombre. En Jesús de Nazaret, Dios en persona vino a salvar y redimir a su pueblo, vino a instaurar su reinado.

Jesús vivió con gran intensidad su amor al prójimo. Él invitaba al seguimiento e imitación de Dios en el amor a las personas, hasta las últimas de la sociedad. Jesús manifiesta su amor a los demás ofreciendo la acogida, la compasión y el perdón a los pecadores con toda gratuidad. El amor de Jesús es totalmente desinteresado, no espera nada a cambio y no solicita ningún tipo de contraprestación. Jesús se solidariza con el que sufre y actúa para salvarlo. El amor fue llevado a la radicalidad de la muerte en cruz por la salvación de toda la humanidad. Jesús ama al prójimo con amor divino de misericordia, perdón y donación.

Jesús tuvo una relación especial, profunda con Dios que marcaba la totalidad de su existencia. Él fue una persona unificada en torno a la experiencia de Dios como Padre. Él experimentó su filiación divina, en la obediencia y el sometimiento a su voluntad, a quien se dirigía con el vocativo aramaico “Abba” (Padre). Jesús se identificó como el Hijo único de Dios en consonancia con lo presentado por los evangelios de la Infancia, su origen divino, fruto de la acción del Espíritu en el vientre virginal de María.

Jesús vivió también una relación intensa con el Espíritu. Toda la actividad de Jesús estuvo permeada por la acción del Espíritu Santo de quien fue engendrado y luego vino en forma simbólica en el Bautismo y a quien Jesús le atribuía los signos y prodigios que realizaba (Lc. 11, 20). En esta relación profunda, íntima, confiada y obediente, con el Padre y el Espíritu Santo, se percibe el misterio profundo del nazareno, su humanidad y divinidad.

Llama la atención que dentro del monoteísmo de Israel, se diera la fe en Jesús conservando la creencia en el Dios único. Los primeros cristianos fueron de origen judío, con todas las expectativas escatológicas de Israel. Posteriormente, cuando ya se tenía la fe en Jesucristo como el Hijo único de Dios, entraron los creyentes de origen helénico. Este último grupo no definió la fe en la divinidad de Jesús como afirman algunos, pues ya existían prácticas devocionales a Jesús entre los cristianos provenientes del judaísmo. Este hecho de la fe de las comunidades cristianas primitiva es un fenómeno histórico extraordinario. Con la experiencia pascual, los seguidores de Jesús confesaron su divinidad y señorío, confirmando la fe que surgió durante su actividad pública. Esta fe fue expresada con un sentido protológico (referido a los orígenes) y escatológico. Afirmar en Jesús una sola dimensión de su vida y ministerio (profeta, rabí, curador, etc.) es una posición muy sesgada que contradice la fe de los primeros cristianos.

Las definiciones dogmáticas no agotan el misterio al que se refieren. En el caso de la figura de Cristo, las investigaciones bíblicas han evidenciado que su realidad supera cualquier sistema. Sin embargo es muy positivo el aporte de Calcedonia, que utilizó fórmulas filosóficas para hablar del misterio de Cristo, en el que divinidad y humanidad están intrínseca e inseparablemente unidas. El trascendente e invisible se hace inmanente y visible en Jesús. La encarnación del Verbo significa la identificación de Dios con todo ser humano.

La humanidad de Jesús, lo que tradicionalmente hemos conocido como la figura del “Jesús histórico” no es contradictoria con su divinidad. Paradójicamente al estudiar más profundamente los rasgos humanos de Jesús de Nazaret, desde los resultados de la investigación de la *Third Quest*, el presentarse como el nuevo templo, el nuevo sábado, la nueva Toráh, sus orígenes humanos referidos a Dios y a una madre virgen; el seguimiento de las multitudes asombradas con él; los gestos simbólicos que efectuó; la misión que llevó a cabo involucrando a un considerable número de discípulos y discípulas; la reagrupación del Israel escatológico y fundación del nuevo pueblo de

Dios con la conformación de los Doce; los prodigios extraordinarios (milagros, curaciones, exorcismos) que llevó a cabo; el perdón de los pecados que ofrecía; la institución del culto nuevo en la celebración de la última cena; el reinado de Dios que hizo presente con palabras y obras; su amor total al prójimo y su relación única con Dios, todo esto permite constatar que en la humanidad de Jesús se hacía presente la divinidad.

¿De dónde surge el Cristo de la fe? La realidad humana de Jesús, su actuación y su mensaje, llevaron a las primeras comunidades ya desde antes de la pascua, durante su vida terrena, a reconocer en él a alguien extraordinario y salido de cualquier comparación, intuyendo su origen y ser divino. Posteriormente, después de su muerte, con la experiencia de la resurrección, confirmaban con mayor claridad lo que antes habían percibido y se fortaleció la fe incipiente que antes poseían.

El conocimiento mayor de la humanidad de Jesús a través de la investigación histórica no disminuye ni relativiza la fe sino que por el contrario, la fortifica. La fe no es contradictoria a la razón y a la ciencia histórica, sino que se puede apoyar en ella. Con el Concilio de Calcedonia seguimos proclamando que Jesucristo es verdadero Dios y verdadero hombre. A este Jesús lo encontramos en sus palabras y obras como nos lo presentan los evangelios. La divinidad de Jesús se evidencia en su humanidad. El Cristo de la fe es la misma e idéntica persona del Jesús histórico. La investigación a la humanidad de Jesús nos lleva a reafirmar el gran misterio de la encarnación del Hijo de Dios, *“Et Verbum caro factum est et habitabit in nobis”* (Jn 1, 14).

Por otra parte, el mayor conocimiento de la figura de Jesús debe ser de utilidad para la praxis vital del creyente. La búsqueda del Jesús histórico es un esfuerzo en sí mismo legítimo e importante, pero desde una perspectiva cristiana, este debería también tener un impacto en la fe y la vida de aquellos que profesan ser seguidores de Jesús. La vida toda de Jesús sirve para la orientación adecuada de la existencia del ser humano, él se revela como la luz del mundo (Jn. 1, 9;

8,12) y tiene un mensaje para el individuo y la sociedad de todos los tiempos y también para este presente. Algunos aspectos pastorales a tomar en consideración a partir de la profundización en el aspecto humano de Jesús son los siguientes:

Confiar más en la historicidad de los evangelios, en las palabras y acciones de Jesús como allí están presentadas, las cuales fueron transmitidas, evaluadas y aceptadas por las comunidades primitivas como la realidad objetiva que correspondía al señor Jesús, para de esta forma evitar el principio del racionalismo liberal, quizás muy difundido hoy, que aquello que aparentemente no tiene una explicación racional no puede ser creído. Jesús pudo realizar prodigios extraordinarios porque como lo dice el evangelista Juan, “¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?” (Jn. 14, 10) o como Jesús mismo afirmaba en los sinópticos: “Si expulso los demonios con el Espíritu de Dios, entonces el reino de Dios ha llegado a vosotros (Mt. 12, 28; Lc. 11, 20). El Jesús de los evangelios es el “Jesús real”.

Por otra parte, Jesús no fue contrario al Judaísmo, sino que vivió de acuerdo con las enseñanzas de sus Escrituras, llevando a plenitud el Judaísmo. Pastoralmente no se debe ver a un Jesús diverso y extraño al mundo judío sino buscar el fortalecimiento de las relaciones y diálogos con el mundo judío.

La radicalidad evangélica de Jesús en sus relaciones familiares, pobreza de vida y dedicación total a la misión, es una invitación a todos los miembros de la Iglesia a comprometerse en el anuncio del evangelio colocando como centro el ser discípulos y misioneros del Señor como nos invita a hacerlo la Iglesia Latinoamericana en Aparecida.

Jesús efectuó una serie de milagros, curaciones y exorcismos. Jesús resucitó, está vivo en medio de nosotros y continúa actuando la salvación en la historia de los seres humanos. Por una parte no se debe tener un escepticismo radical que niegue la posible acción de Jesús hoy en obras extraordinarias y por otra, evitar el extremo contrario de una fe que sólo busca cosas llamativas y

fuera de lo común para poder fundamentarse y sostenerse. No se deben aprovechar los signos para obtener beneficios económicos y materiales. Con respecto propiamente a los exorcismos, es una práctica considerada por la Iglesia, pero se deben evitar dos extremos: el primero es no creer en la influencia del demonio y de sus ángeles y el segundo es verlo en todas partes atribuyéndole todo lo malo que sucede.

La Iglesia está invitada a seguir insistiendo en la importancia de la Eucaristía, instituida por Jesús para ser celebrada en su memoria. La Eucaristía es una actualización permanente de la nueva alianza y de la donación de Jesús por nosotros para el perdón de los pecados. La Eucaristía como dice el Vaticano II es la fuente y el culmen de la vida cristiana.

Hoy se hace urgente todavía el anuncio del reino de Dios utilizando todos los medios tecnológicos y comunicacionales que están a nuestro alcance. Proclamar la soberanía de Dios, su actuación en la historia humana en la búsqueda de la justicia, la solidaridad y la paz. Proclamar que el reino se prolonga hacia el reino futuro en la vida eterna, recalcando el llamado a la trascendencia y a la vida después de la muerte.

Finalmente la humanidad de Jesús nos enseña los dos aspectos fundamentales para el ser humano: el amor a Dios y el amor al prójimo. A la insistencia en un mundo secularizado que quiere reducir a Dios a la esfera privada, quitándolo de la vida pública, se debe contraponer nuestro anuncio gozoso y alegre del Dios que nos ama y nos invita a la comunión con él en la intimidad de cada persona pero también en el culto comunitario público. Ahora bien la verdadera vivencia religiosa se manifiesta en el amor al prójimo. Jesús con su vida de donación y entrega total por el prójimo nos muestra que el amor fraterno es el camino cierto del ser humano. A nivel individual y social se deben promover iniciativas que favorezcan un bienestar integral y una vida más digna para todos.

Adicionalmente, desde esta investigación se quiere poner en consideración tres propuestas para el quehacer cristológico:

El “*Jesús recordado*” es “*El Jesús amado*”. Se refiere a que el Jesús que recordaron las primeras comunidades cristianas, fue el Jesús a quien amaron. Más se recuerda a quien más se ama, por eso la experiencia de Jesús vívida por los primeros discípulos y seguidores de las comunidades cristianas que recibieron de tal forma el amor de Jesús los llevo al punto de no poder olvidarlo y fue así como su recuerdo perduró con sus palabras y obras. Las primeras comunidades experimentaron el amor de Jesús de diversas formas (Jn. 11, 3; 13, 1; 15, 9-13), al sentarse a la mesa con ellos (Mc. 2,15); curando sus enfermedades (Mc. 1, 29-34), cuando expulsaba los demonios (Mc.1, 23-26); al perdonar los pecados (Lc. 7, 36-50; 19,1-10), multiplicando panes y peces (Mc.6, 36-44; 8, 1-10); al escuchar sus enseñanzas (Mc.4); acogiendo a los niños (Mc. 10, 13-16); en las exhortaciones sobre el amor a los enemigos (Mt. 5, 43-44.46; Lc. 23, 34), así comunicaba el amor del Padre (Mt. 5, 45; Lc. 15,11-32).

En todos los acontecimientos de la vida pública de Jesús, la gente se sintió amada por él y eso los llevó a amarlo. Este amor permitió que siempre lo recordaran y por eso no dejaron que se perdieran sus palabras y acciones en la oscuridad del pasado. ¿Cómo podían olvidar el amor incondicional de Jesús? Las tradiciones se pudieron organizar con la fuerza de la verdad y luego ser trasmitidas porque se referían al “*Jesús amado*”, a aquella persona que amaban.

Inserción de los estudios sobre José y María de manera más evidente en la Cristología, pues se encuentran muy ausentes de los manuales cristológicos. En la búsqueda de la humanidad de Jesús, hay una ausencia dentro de la investigación histórica de un análisis y un estudio sobre la madre y el padre adoptivo de Jesús y de su influencia en el crecimiento, personalidad, educación, fe, religiosidad, espiritualidad y actitudes. Pienso que la indagación apoyada en la sociología, la psicología y la exegesis de los textos alusivos a María y a José, puede buscar unas dimensiones de

la vida de los padres de Jesús que influyeron directamente en su humanidad. Al investigar sobre el Jesús histórico se debe revisar la influencia no sólo del entorno de la sociedad galilea, sino también la de su familia y más concretamente la de sus padres, para lograr así una imagen más nítida de Jesús. Conocer más a los padres de Jesús es conocerlo más a él.

Considerar también a María como plenitud de la Antropología. En la *Gaudium et Spes* 22 se afirma que “la cristología es la plenitud de la antropología,” pues en la persona de Jesús se llega a la máxima realización del ser humano. A esta afirmación del concilio Vaticano II, desde esta tesis se le propone una afirmación complementaria: “La mariología es también la plenitud de la antropología”. La explicación es la siguiente: María es culmen de la humanidad, en cuanto fue la mujer que de manera perfecta vivió en la comunión con la Santísima Trinidad en el seguimiento fidelísimo y en el cumplimiento total de su voluntad. A diferencia de Cristo, en quien se encontraban unidas la divinidad y la humanidad, María fue única y exclusivamente humana. Siendo de esta condición vivió en plenitud la comunión con el Dios uno y trino, libre por gracia de toda mancha de pecado en orden a su misión de ser madre y convirtiéndose así en el paradigma de perfección para la humanidad.

REFERENCIAS

Aguilar, J. (2013). The Literal Genre of the Gospels. En Vol. 2, Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Aguirre, R. (1985). *El Dios de Jesús*. Madrid: Fundación Santa Marta.

Aguirre, R. (Ed.), (2013). *El nuevo Testamento en su contexto*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Alliata, E. (2013). Nazaret tra fede, storia e archeologia. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Alla fine del primo secolo Nazaret non doveva essere molto diversa di quella dei tempi di Gesù. Con una popolazione tra i Quattrocento e i mille abitanti, era stata edificata “su una montagna” (Lc. 4,29). Gli scavi confermano questo particolare, poiché le grotte scavate nella pietra sono numerose: magazzini per scopi agricole o luoghi di lavoro, silos per il grano e l’olio (a volte a diversi piani) e cisterne per l’acqua seminano l’area in cui si trova l’attuale basilica dell’annunciazione (1969). Traducción mía.

Allison, D. (1998). *Jesus of Nazareth*. Minneapolis, Millenarian Prophet Fortress Press. Whatever Jesus taught with regard to fasting, his teaching and behavior in other respects reflects a type of asceticism, and further that this circumstance should be related to his eschatological convictions. Traducción mía.

Allison, D. (2001). Jesus was an apocalyptic prophet. En Miller, R. (Ed.). *The apocalyptic Jesus*. Santa Rosa A debate: Polebridge Press. Certain followers of Jesus proclaimed his resurrection soon after the crucifixion, that his passion and vindication were associated with eschatological motifs, that many first-century Jews expected an apocalyptic scenario to unfold in their near

future, and that our sources compare Jesus with others who believed in such a scenario or at least expected God soon to rule Palestine. Traducción mía.

Anderson, P. (2013). The Jesus of history, the Christ of faith, and the Gospel of John. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Barbaglia, S. (2011). Il prologo di Luca e la solidità del racconto evangelico. La re-scrittura della storia. *Credere Oggi*, 2(182), 102-113.

Barbaglio, G. (1992). *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*. Salamanca: Sígueme.

Barbaglio, G. (2003). *Jesús, un hebreo de Galilea. Investigación histórica*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Bauckham, R. (2003). The Eyewitnesses and the Gospel Traditions. *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 1, (1), 28-60. According to most scholars, the decade 80 – 90 CE is the time at which the Gospels of Matthew and Luke were written, and a little earlier than the time at which the Fourth Gospel was written.

Bauckham, R. (2013). Luke's Infancy Narrative as Oral History in Scriptural Form. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. We can see that, while Luke's infancy narrative does fill the place of the preliminary material in a Greco-Roman biography, Luke has chosen here to write a specifically Jewish kind of historiography, no doubt both because this was appropriate to Jesus' actual origins and because Luke's overriding purpose in this part of his Gospel is to depict Jesus as the fulfillment of Israel's messianic hopes.

Benedicto XVI (2007). *Sacramentum Caritatis*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

Benedicto XVI - Ratzinger, J. (2007). *Jesús de Nazaret. Desde el bautismo a la transfiguración*. Bogotá: Planeta Colombiana.

Benedicto XVI- Ratzinger, J. (2011). *Jesús de Nazaret. Desde la entrada de Jerusalén hasta la resurrección*. Madrid: Encuentro.

Benedicto XVI - Ratzinger, J. (2012). *La infancia de Jesús*. Barcelona: Planeta.

Berger, K. (2009). *Jesús*. Santander: Sal Terrae.

Berger, K. (2011). *Los primeros cristianos*. Madrid: Sal Terrae.

Berger, K. (2013). The reliability of the Gospels. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. For the early Christians, the relationship between promise and fulfillment is the decisive reason to believe in the Gospels. Traducción mía. P. 236.

Blank, J. (1973). *Jesús de Nazaret. Historia y Mensaje*. Madrid: Cristiandad.

Borg, M. (1991). *Jesus, a new vision*. San Francisco: Harper. Parables presupposed a difference in perception between speaker and listener and invited listeners to transform your perception. As the sages of the Old Testament, sometimes Jesus pointed to nature as a source of reflection. Observation may take the forms of questions with an appeal to intelligence. He calls attention to the imagination and intelligence to achieve knowledge. Traducción mía.

Jesus takes a picture of reality that challenges the image created by the conventional wisdom; makes a diagnosis of the human condition and announces a form of transformation. Traducción mía.

Borg, M. (Ed). (1997). *Jesus at 2000*. Boulder: Westview Press.

Borg, M., & Wright, N. (1998). *The meaning of Jesus: two vision*. New York: Harper Collins Publisher. Jesus was telling his contemporaries that the kingdom was indeed breaking into history, *but that it did not look like what they had expected*. The time of restoration was at hand, and the people of all sorts were summoned to share and enjoy it, but Israel was warned that its present ways of advancing the kingdom were counterproductive and would result in national disaster. Traducción mía.

Jesus was launching the real battle for the kingdom. But it was a battle not against Rome, but against the enemies that stood behind Rome. This battle which would reach its own climax in events to take place in Jerusalem, was even now beginning in his public career, as his symbolic actions, and the teaching that surrounded them, generated opposition at various levels. Traducción mía.

Jesus' announcement was thus revolutionary indeed –doubly revolutionary, in fact. Not only did the kingdom challenge the power and policies of Herod, of Caiaphas, and of Rome itself, as the revolutionaries would have insisted, it also challenged the militant aspiration of the revolutionaries themselves. And it challenged, within all of that, the injustice and oppression that Jesus saw as endemic within his own society. Traducción mía.

A society that insisted angrily on his own purity toward outsiders would also maintain sharp social distinctions, and perpetuate economic and other injustices, within itself. (...) one could have predicted that someone who put his finger on all this would end up being attacked from all side and even misunderstood by his own followers. Traducción mía.

Jesus as a first-century Jewish prophet announcing and inaugurating the kingdom of God, summoning others to join him warning of the consequences if they did not, doing all this in symbolic actions, *and indicating in symbolic actions, and in cryptic and coded sayings, that he believed he was Israel's messiah, the one through whom the true God would accomplish his decisive purpose.* Traducción mía.

Jesus was a Jewish mystic: for him, God was an experiential reality. He knew the immediacy of the sacred in his own experience. (...) Jesus was from a marginalized social class in a marginalized village in Galilee, an area undergoing rapid social change... Traducción mía.

Bornkamm, G. (1975). *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme.

Brandon, B. (2002). The reappearance of parables. En Hoover, R. (Eds.). *Profiles of Jesus*. Santa Rosa: Polebridge Press.

Boring, M. (1996). The 'third Quest' and the Apostolic Faith. *Interpretation*, 50(4), s.p.

Bornkamm, G. (1975). *Jesús de Nazaret*. Salamanca: Sígueme.

Brambilla, F., (2003). El crucificado resucitado. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Brown, R. (2002). *Introducción al Nuevo Testamento 01. "Cuestiones preliminares evangelio y obras conexas"*. Madrid: Trotta.

Brown, R., Fitzmyer, J., & Murphy R. (1972). *Comentario bíblico de San Jerónimo*. Tomo III. Madrid: Cristiandad.

Brown, R., Fitzmyer, J., & Murphy R. (2004). *Nuevo comentario bíblico de San Jerónimo*. Navarra: Verbo Divino.

Bueno, E., (2012). "10 Palabras claves en Cristología", Navarra: Editorial Verbo Divino.

Bultmann, R. (1981). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Bultmann, R. (2000). *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca: Sígueme.

Burridge, R. (1992). *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*. Cambridge: University Press.

Burridge, R. (2013). Graeco-roman Biography and the Gospels' Literaly Genre. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Caba, J. (1977). *El Jesús de los Evangelios*., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Caba, J. (1980). *De los evangelios al Jesús Histórico. Introducción a la Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Cadavid, A. (2002). Investigación sobre la vida de Jesús. *Teología y Vida*, XLIII, 512-540.

Cardona, H. (2004). *Los cristianos del 30 al 50 e.c.* Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

Cardona, H., & Oñoro, F. (2008). *Jesús de Nazaret en el evangelio de San Marcos*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

Castillo, J. (2005). *La humanización de Dios*. Madrid: Editorial Trotta.

Casey, M. (1991). *From Jewish Prophet to gentile God: The Origins of Development of New Testament Christology*. Westminster: John Knox Press.

Chapa, J. (2013). The contributions of papyrology in the interpretation of the gospels. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Charlesworth, (Ed.). (2009). *Jesús y la arqueología*. Navarra: Verbo Divino.

Concilio Vaticano II. (1987a). *Dei Verbum*. Bogotá: Paulinas.

Concilio Vaticano II. (1987b). *Gaudium et spes*. Bogotá: Paulinas.

Conzelmann, H. (1974). *El centro del tiempo. Estudio de la Teología de Lucas*. Madrid: Fax.

Crossan, J. (1991). *Jesús: vida de un campesino judío*. Barcelona: Crítica.

Crossan, J. (1999). *Historical Jesus as Risen Lord*. Valley Forge: Trinity Press.

Crossan, J. (2002). *El nacimiento del cristianismo*. Madrid: Sal Terrae.

Crossan, J., Johnson, L., & Kelber, W. (1999). *The Jesus controversy: perspectives in conflict*. Harrisburg: Trinity Press International.

Crossan, J., & Reed, J. (2001). *Excavating Jesus. Beneath the stones, behinds the texts*. New York: Harper Collins. It's possible that Galilee meetings in the synagogue, have gained more importance in the religious life in Judea ... But either in Judea near the Temple or in Galilee, far from it, the main carriers of the faith was the extended family through which passed from generation to generation. This was the environment of Jesus, the Galilean Jew. Traducción mía.

Dewey, A. (2002). Jesus as peasant artisan. En Hoover, R. (Eds.). *Profiles of Jesus*. Santa Rosa: Polebridge Press.

De Marchi, S. (2011). La figura di Gesù tra analisi storico- critica e analisi narrativa dei vangeli. *Credere Oggi*, 2(182), 21-36. Il passaggio da una visione positivistica a una visione ermeneutica della storia e della storiografia ha messo chiaramente in luce che, in realtà, gli avvenimenti del passato e le azioni e parole di persone del passato, che non è mai possibile raggiungere se non attraverso il ricordo dei testimoni, non sono mai neppure del tutto isolabili o separabili dalla loro interpretazione soggettiva. Traducción mía.

Nella prospettiva di una indagine narrativa, l' esegeta non persegue primariamente uno "scavo archeologico". Mira invece soprattutto a un esame del racconto di Matteo così come, allo stato attuale, si offre al lettore, e cerca di cogliere la strategia narrativa perseguita dall'autore evangelico per uno scopo preciso: produrre sul lettore un determinato effetto, trasmettendogli dei significati. Traducción mía

Dibelius, M. (1984). *La historia de las formas*. Valencia: Instituto San Jerónimo.

Dufour, L. (1982). *Los evangelios y la historia de Jesús*. Madrid: Cristiandad.

Dunn, J. (1981). *Jesús y el espíritu*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Dunn, J. (2006). *Redescubrir a Jesús de Nazaret. Lo que la investigación sobre el Jesús histórico ha olvidado*. Salamanca: Sígueme.

Dunn, J. (2009). ¿Asistió Jesús a la sinagoga? En Charlesworth, (Ed.). *Jesús y la arqueología*. Navarra: Verbo Divino.

Dupuis, J. (1994). *Introducción a la cristología*. Navarra: Verbo Divino.

Egger, W. (2011). *Lecturas del nuevo testamento*. Navarra: Verbo Divino.

Epis, M. (2011). La memoria pasquale, centro della fede in Cristo. *Credere Oggi*, 2(182), 91-101.

A livello metodológico generale, osserviamo che, nella ricerca storica, la pretesa di raggiungere la verità dei “fatti” semplicemente oltrepassando i testi è dettata da un oggettivismo antistorico, il quale, in nome di una presunta neutralità, proietta una convinzione presupposta alla verifica stessa...l’ermeneutica dei testi pasquali rimane insostituibile per una verifica che voglia essere “critica”. Traducción mía.

Exhortación Apostólica Postsinodal. (2010). *Verbum domini*. Bogotá: San Pablo.

Estrada, B. (2013). Research on Jesus in the gospels from Reimarus to today. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Evans, C. (2013). The last day of Jesus’ life. Did Jesus anticipate the cross? En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph*

Ratzinger – Benedict XVI. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. There is not doubt that the tradition, has been edited in places, especially the eschatological discourse, but the impression with which one is left is that in a variety of settings and in a variety of ways Jesus spoke of his approaching death, a topic not understood and not accepted by his closest followers...attempts by Jesus to explain the significance of his death... These attempts reach their climax in the Words of Institution (Mark 14, 22-25 and parallels). Traducción mía.

Fernández, J. (2009). La humanidad de Cristo en la reflexión teológica reciente. En *Frontera, Volver a Jesús, el Cristo*, (51), 39-62.

Fitzmyer, J. (1998). Catecismo cristológico. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Fitzmyer, J. (1987). El evangelio Según Lucas. Tomo III. Madrid: Cristiandad.

Francis, T. (1972). La exclusividad de Jesús. *Selecciones de Teología*, II(42), 138-140.

Fiorenza, E. (1984). *In Memory of Her: A feminist theological reconstruction of christian origins*. New York: Crossroad.

Fisichella, R. (1993). *Teología fundamental*. Navarra: Verbo Divino.

Flusser, D. (1975). *Jesús en sus palabras y en su tiempo*. Madrid: Cristiandad.

Flusser, D. (1995). *El cristianismo, una religión judía*. Barcelona: Rio Piedras.

Freyne, S. (1997). La investigación acerca del Jesús Histórico. *Reflexiones Teológicas. Concilium* 369, 57-74.

Freyne, S. (2007). Jesús, un galileo judío. Navarra: Verbo Divino.

Freyne, S. (2008). Jesús el Judío. *Concilium* 326, 25-36.

Fuellenbach, J. (1995). *The kingdom of god*. New York: Orbis Books.

Prophetic eschatology had no concept of another world beyond this one. The eschatological visitation of God was expected within history. Apocalyptic eschatology, on the other hand looked at the end of this world as a necessary condition for the new to come. Jesus, being more prophetic than apocalyptic in his outlook, does not reject the later but synthesizes both dimensions. Traducción mía.

Mark 1:14-15 indicated that with Jesus, the time of waiting has come to an end and the Kingdom has broken into history. Jesus' word and action initiated the dynamic activity of God that aims a bringing total salvation to humanity and a complete transformation of the universe. Traducción mía.

Jesus manifest the dynamic presence of the Kingdom in history not only in words but particularly in his wonder-working activity. His demon-exorcisms, for example, demonstrate that God his penetrating the present and establishing the Reign right here and now. Traducción mía.

Throughout the entire New Testament, including the teachings section of Jesus, *this age* is viewed as an age in which Satan has been permitted by the sovereign purpose of God to exercise a tragic sway over humankind (e.g., Lk 13:16; 22: 31). Only in the *age to come* will this power be broken completely. Traducción mía.

Funk, R. (1996). *Honest to Jesus*. San Francisco: Harper Collins Polebridge Press. Jesus' parables and aphorisms are doors opening on to an alternate construal of reality .the chaos giving way to order. Parable is genesis. Parable is creation. Traducción mía.

Funk, R., & Hoover, W. (Eds.). (1993). *The five gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*. New York: Macmillan.

Galeano, A. (2011). *Idea cristiana del hombre y la ciberantropología*. Bogotá: San Pablo.

Galeano, A. (2012). *Jesucristo. Un viviente misterioso. Señor y meta de la historia*. Bogotá: San Pablo.

Galot, J. (1972). Más allá de calcedonia. *Selecciones de Teología, II*(42), 194-198.

Gerhardsson, B. (1961). *Memory and manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*. Gran Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing,

Gesché, A. (2002). *Jesucristo*. Salamanca: Sígueme.

Gnilka, J. (1993). *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia*. Barcelona: Herder.

Gnilka, J. (1998). *Teología del Nuevo Testamento*. Madrid: Trotta.

Gnilka, J. (1999). *El evangelio según san Marcos. Mc. 1, 1 - 8, 26*. Salamanca: Sígueme.

Gómez, J. (2010). *Hacia una cristología de la vida*. Bogotá: Universidad Santo Tomas.

González, F. (1972). Relectura de calcedonia. *Selecciones de Teología, II* (42), 183-192.

González, J. (1999). *Jesús en Galilea. Una aproximación desde la arqueología*. Navarra: Verbo Divino.

González, O. (1993). *Jesús de Nazaret. Aproximación a la Cristología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Gresch, P. (2013). From the Gospels to patristic Christology. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Guijarro, S. “La relación paterno filial en la cultura mediterránea y en el Nuevo Testamento”. En Aguirre, R. (Ed.), (2013). *El Nuevo Testamento en su contexto*. Navarra: Editorial Verbo Divino.

Harnisch, W. (1989). *Las parábolas de Jesús. Una introducción hermenéutica*. Salamanca: Sígueme.

Haight R. (2008). La escritura, una norma pluralista para entender nuestra salvación en Jesucristo. *Concilium* 326, 13-24.

Hoover, R. (Eds.). (2002). *Profiles of Jesus*. Santa Rosa: Polebridge Press.

We find this double focus throughout the parables and sayings of the historical Jesus... In the vineyard laborers parable (Mt. 20, 1-15) the story challenges listeners to hear both the demands of the workers and the stance of the owner. Traducción mía.

(1) Proverbs, aphoristic sayings and parables dominate the database of Jesus sayings and (2) the parables of Jesus are a distinctive literary form within that group of sayings. Traducción mía.

Horsley, R. (2003). *Jesús y el imperio. El reino de Dios y el nuevo desorden mundial*. Navarra: Verbo Divino.

Hurtado, L. (2013). *¿Cómo llegó Jesús a ser Dios?* Salamanca: Ediciones Sígueme.

Jeremías, J. (1974a). *Las parábolas de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.

Jeremías, J. (1974b). *Teología del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sígueme.

Jeremías, J. (1980). *Jerusalén en tiempos de Jesús*. Madrid: Cristiandad.

Jeremías, J. (1990). *Palabras desconocidas de Jesús*. Salamanca: Sígueme.

Jeremías, J. (2005). *Abba, el mensaje central del nuevo testamento*. Salamanca: Sígueme.

Johnson, L. (1999). The humanity of Jesus. En Crossan, J., Johnson, L., & Kelber, W. *The Jesus controversy: perspectives in conflict*. Harrisburg: Trinity Press International. It is also important to clarify that the creeds do not diminish the humanity of Jesus, such as the Nicene says "born of the Virgin Mary; He suffered under Pontius Pilate; was crucified, dead and buried" realities rather than decrease instead reaffirm the humanity of Jesus. Traducción mía.

Juan Pablo II (2003). *Ecclesia de Eucharistia*. Roma: Libreria Editrice Vaticana.

Kapkin, D. (1983). *La luz del evangelio*. Bogotá: Paulinas.

Käsemann, E. (1972). El Jesús histórico y el Cristo de la fe. *Selecciones de Teología*, II(42), 87-103.

Käsemann, E. (1978). *Ensayos Exegéticos*. Salamanca: Sígueme.

Kasper, W. (1974). *Fe e historia*. Salamanca: Sígueme.

Kasper, W. (1994). *Jesús el Cristo*. Salamanca: Sígueme.

Köster, H. (1988). *Introducción al nuevo testamento*. Salamanca: Sígueme.

Kloppenborg, J. (1987). *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections*. Philadelphia: Trinity Press International.

Kloppenborg, J. (1984). *The Shape of Q. Signal essays on the sayings gospels*. Minneapolis: Fort Press. Q is of interest not only merely, because it offers a solution to the problem of the sources of Matthew and Luke but for its intrinsic interest as perhaps the earliest expressions of Christianity in Palestine.

Kloppenborg, J. (2000). *Excavating Q*. Minneapolis: Fort Press. The most recent analysis of Q have concluded that the document comes from the Galilee and southern Syria. This conclusion is sometimes justified by the fact that Q mentioned by name three northern towns: Capernaum, Chorazin and Bethsaida. Traducción mía.

Kümmel, W. (1963). Futuristic and Realized Eschatology in the Earliest Stages of Christianity. *The Journal of Religion*, 43(4), 303-314. The oldest recognizable tradition of the preaching of Jesus and of the earliest Christian community, and the concept of faith that Paul took over and thought through theologically, all point in the same way to a combination of beliefs: on the one hand, the expectation of the imminent coming of the eschatological fulfilment of salvation and, on the other hand, the beginning of this fulfilment in God's action in Jesus Christ, which is experienced through faith. Traducción mía.

Ladaria, L. (1995). *Antropología teológica*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Langemeyer, B. (1972). ¿Qué significa “Dios se ha hecho hombre”? *Selecciones de Teología*, II(42), 159-166.

Latourelle, R. (1982). *A Jesús el Cristo por los Evangelios. Historia y Hermenéutico*. Salamanca: Sígueme.

Lémonon, J. (2004). *Jesús de Nazaret. Profeta y sabio*. Navarra: Verbo Divino.

Léon-Dufour, X. (1982). *Los Evangelios y la historia de Jesús*. Madrid: Cristiandad.

Léon-Dufour, (1992). *Lectura del evangelio de Juan*. Vol. III. Salamanca: Sígueme.

Léon-Dufour, (1995). *Lectura del evangelio de Juan*. Vol. II. Salamanca: Sígueme.

Lohfink, G., (2013). *Jesús de Nazaret. Qué quiso, quién fue*. Barcelona: Herder.

- Luna, F. (2006). *La eucaristía y la virgen María en la sagrada Escritura*. Sincelejo: Gamarra Editores.
- Luz, U. (2001). *El evangelio según San Mateo. Mt. 8-17. II*. Salamanca: Sígueme.
- Manicardi, E. (2013). The last supper: the meaning given by Jesus to his death. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- McKenzie, J. (1972). El evangelio según San Mateo. En Brown, R., Fitzmyer, J., & Murphy R., *Comentario bíblico de San Jerónimo*. Tomo III. Madrid: Cristiandad.
- Martinelli, P. (1995). *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario*. Milan: Editoriale Jaca Book Spa. Nella morte di Cristo si manifesta l'amore trinitario, la morte diventa espressione finita dell'infinito amore per i peccatori. Traducción mía.
- Mateos, J. (1998). *El horizonte humano*. La propuesta de Jesús. Córdoba: El Almendro.
- Mateos, J., & Barreto, J. (1982). *El evangelio de Juan*. Madrid: Cristiandad.
- Mateos, J., & Camacho, F. (1995). *El hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*. Córdoba: El Almendro.
- Meier, J. (1998). *Jesús, un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo I: Las raíces del problema y la persona. Navarra: Verbo Divino.

Meier, J. (1999). *Jesús, un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/1: Juan y Jesús. El reino de Dios. Navarra: Verbo Divino.

Meier, J. (2000). *Jesús, un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo II/2: Los milagros. Navarra: Verbo Divino.

Meier, J. (2003). *Jesús, un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*. Tomo III: Compañeros y competidores. Navarra: Verbo Divino.

Meier, J. (2013). The Historical Figure of Jesus: The Historical Jesus and his Historical Parables. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

It is within this new academic context that Benedict has made an important but perhaps not fully appreciated contribution to Catholic thought and doctrine... Benedict lays out how he understands the interrelationship between the “indispensable” historical-critical method, as applied to the Bible in general and the Gospels in particular, and the Christian vision of faith, the Christological hermeneutic, which allows the believer to enter into a living relationship, personal and communal, with the real Jesus Christ. Traducción mía.

He makes a clear distinction between scholars who pursue as legitimate a purely historical quest for Jesus of Nazareth within the limits of the historical- critical method, and those scholars who take up but move beyond the results of the quest to subsume these results into the wider vision of Christians faith and the specifically into a contemporary Christology that is in living continuity with the tradition. Traducción mía.

Meier, J. (1999) “The present state of the Third Quest for the historical Jesus. Loss and gain.” En *Biblica*, Vol. 80. p. 459-487.

Michiels, R. (1972). Reformulación de la dogmática. *Selecciones de Teología*, II(42), 199-208.

Moltmann, J. (1975). *El Dios crucificado*. Salamanca: Sígueme.

Moloney, F. (2005). *El evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino.

Moore, D. *El Jesús histórico del Jesus Seminar*. Recuperado de <http://www.sanadoctrinaonline.org/Book%203/SDJESUSSEMINAR.htm>.

Morrison, C. (2005). The hour of distress in Targum Neofiti and the “hour” in the Gospel of John. *The Catholic Biblical Quarterly*, 67(4), 590-603.

Mussner, F. (1983). *Tratado sobre los judíos*. Salamanca: Sígueme.

Nicklas, T. (2013). Mark’s Jesus story. A story Christ of faith, and the Gospels of John. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

O’Callaghan, (2009). Cristo revela el hombre al propio hombre. *Scripta Theologica*, (41), 85-111.

Pagola, J. (1981). *Jesús de Nazaret*. San Sebastián: Diocesana.

Pagola, J. (2013). *Jesús. Aproximación histórica*. Bogotá: PPC.

Pannenberg, W. (1975). *La fe de los Apóstoles*. Salamanca: Sígueme.

Paul, A. (1982). *El mundo judío en tiempos de Jesús. Historia política*. Madrid: Cristiandad.

Patterson, J. (1998). *The god of Jesus*. Harrisburg: Trinity Press. Jesus used parables to illustrate metaphorically, what he was trying to say. His parables answer the question, “What is the Empire of God like?” Traducción mía. P. 121.

Piñero, A., & Peláez, J. (1995). *El Nuevo Testamento: introducción al estudio de los primeros escritos cristianos*. Córdoba: El Almendro.

Pena, J. (2005). *Jesús como historia. Análisis histórico de las narrativas evangélicas*. Buenos Aires: San Benito.

Penna, R. (1994). *Ambiente histórico y cultural de los orígenes cristianos*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Pereyra, R. (2009). *Yo creo en el Jesús histórico. Davar Logos, 8.1*. Sao Paulo: Unasp – EC.

Perrin, N. (1984). *Jesus and the Theology of the New Testament*. Chicago: The University of Chicago Press.

Pesch, R. (1972). La pretensión de Jesús. *Selecciones de Teología, II*(42), 106-120.

Pesch, R. (1984). *L’evangelo della comunità primitiva*. Brescia: Paideia.

Pie Ninot, S. (2001). *Teología fundamental, dar razón de la esperanza*. Salamanca: Secretariado Trinitario.

Pitta, A. (2013). Between Jesus and Paul. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Porter, S. (2013). The Witness of Extra-Gospels Literaly Sources to the Infancy Narratives of the Synoptic Gospels. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. If Jesus was a human being...then he must have had a life before the accounts of Matt 3, Mark 1, and Luke 3. If one were to recount such a life, then the episodes may well have included an account of his family origins, his relatives, the environment of his birth, events surrounding that birth and some other early events in his life. These are reasonable assumable data. Traducción mía.

Pontificia Commissione Biblica. (1993). *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Citta del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Superare la distanza tra il tempo degli autori e dei primi destinatari dei testi biblici e la nostra epoca contemporanea, in modo da attualizzare correttamente il messaggio dei testi per nutrire la vita di fede dei cristiani. Traducción mía. P. 68.

Prenter, R. (1972). Jesús y el Dios Amor. *Selecciones de Teología*, II(42), 150-158.

Puig, A. (2013). The Birth of Jesus and History: the Interweaving of the Infancy Narratives in Matthew and Luke. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Puig, A. (2001). La recherche du Jésus historique. en *Bíblica*, Vol.81. p. 179-201.

Rahner, K. (1979). *Curso fundamental sobre la fe*. Barcelona: Herder.

Ramírez, A. (2012). *En los cincuenta años de la inauguración del Concilio Vaticano II*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

Ratzinger, J. (1994). *Introducción al cristianismo*. Salamanca: Sígueme.

Renan, E. (1863). *Vie de Jesus*. Paris: Imprimerie de J. Clave.

Ricoeur, P. (1983). *Ermenéutica filosófica ed ermeneutica bíblica*. Brescia: Paideia.

...essendo la predicazione fin dagli inizi sostenuta dall'interpretazione data dalle testimonianze dalla comunità primitiva. Testimonianza e sua interpretazione contengono l'elemento di *distanziamento* che rende possibile la Scrittura. Traducción mía. P. 87.

Riesenfeld, H. (1961). *The Gospel tradition and its beginnings; a study in the limits of Formgeschichte*. London, A. R. Mowbray.

Riesner, R. (2013). Bethlehem, the Birth Stories and Archaeology. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. According to Luke 2.19 and 2.51, the original source of the birth and infancy narratives is Mary, the mother of Jesus, who is described with the verb συν/διατηρεῖν, as the one who had “kept all these things in her memory”. Traducción mía.

Riparelli, E. (2011). Immagini e modelli cristologici. *Credere Oggi*, 2(182), 102-113. Si osservava che i ritratti dei vangeli costituiscono il punto di riferimento irrinunciabile per ogni lettura cristiana del mistero cristico, in quanto riconosciuti come la fonte principale dei successivi

tentativi di ridire con altre parole e con altri modelli la medesima persona di Gesù Cristo.
Traducción mía.

Rovira, J., (2005). *Jesús, el mesías de Dios*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Ruiz, D. (1993). *Padres apostólicos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Sacchi, A., et al. (1995). *Lettere paoline e altre lettere*. Torino: Editrice Elle Di Ci. Nel mondo antico le lettere erano composte in base a un formulario abbastanza rigido esse iniziavano con un prescritto, in cui si indicava il nome del mittente al nominativo (*superscriptio*) seguito da quello del destinatario al dativo (*adscriptio*) e da un saluto augurale (*salutatio*),...ed eventualmente da un breve esordio o ringraziamento dettato dalle circostanze; veniva poi il “corpo della lettera” in cui si affrontava l’argomento che ne aveva occasionato la stesura; la lettera terminava con un “poscripto” che conteneva gli auguri e i saluti. Traducción mía.

Sánchez, W. (2009). *La voz como modo de revelación*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Sanders, E. (2000). *La figura histórica de Jesús*. Navarra: Verbo Divino.

Sanders, E. (2004). *Jesús y el Judaísmo*. Madrid: Trotta.

Santos, A. (1988). *Los evangelios apócrifos*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Sayés, J., (1995). *Señor y Cristo*. Curso de Cristología. Navarra, Ediciones Universidad de Navarra.

Schökel, L. A. (1986). *Meditaciones bíblicas sobre la eucaristía*. Santander: Sal Terrae.

Schillebeeckx, E. (1963). *Cristo sacramento del encuentro con Dios*. San Sebastián: Dinor.

Schillebeeckx, E. (1969a). *María, madre de la redención*. Madrid: Fax.

Schillebeeckx, E. (1969b). *Revelación y teología*. Salamanca: Sígueme.

Schillebeeckx, E. (1983). *En torno al problema de Jesús*. Madrid: Cristiandad.

Schillebeeckx, E. (2002). *Jesús la Historia de un viviente*. Madrid: Trotta.

Schmid, J. (1968). *El evangelio según san Lucas*. Barcelona: Herder.

Schmidt, E. (2013). Luke's Census under Quirinius. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Schnackenburg, R. (1967). *Reino y reinado de Dios*. Madrid: Fax.

Schnackenburg, R. (1980). *El evangelio según san Marcos*. Barcelona: Herder.

Schlosser, J., (2005). *Jesús, el profeta de Galilea*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Schuler, P. (1982). *A Genre of the Gospels: The Biographical Character of Mathew*. Philadelphia: Fortress Press.

Schürmann, H. (2003). *El destino de Jesús su vida y su muerte*. Salamanca: Sígueme.

Schweitzer, A. (1990). *Investigación sobre la vida de Jesús*. Valencia: Edicep.

Segal, A. (1997). Jesus and first – century Judaism. Borg, M. (Ed.). *Jesus at 2000*. Boulder: Westview Press.

Segalla, G. (1989). *Panoramas del Nuevo Testamento*. Navarra: Verbo Divino.

Segalla, G. (2011). A che punto è la ricerca del Gesù storico. *Credere Oggi*, 2(182), 47-62.

Simian-Yofre, H. (1995). *Metodología dell'Antico Testamento*. Bologna: Dehoniane.

Simoens, Y. (2013). La rivalutazione storica del Quarto Vangelo. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Il carattere storico e trans-storico dell'atto di fede risulta in tal modo rafforzato: esso fa parte della rivalutazione storica del Quarto Vangelo. Per dirlo con la forza del paradosso che attraversa l'intero testo: più si sottolinea la sua dimensione storica, più saremo costretti a sottolineare la dimensione trans-storica. Queste due dimensioni inseparabili fanno parte del messaggio del Vangelo. La chiave si trova nell'atto di credere in Gesù, confessato come Cristo. Questa realtà è storica e allo stesso tempo sfugge alla storia che la supporta. Traducción mía.

Sobrino, J. (2008). El reino de Dios y Jesús. Compasión, justicia, mesa compartida. *Concilium*, 326, 71-81.

Sowle, L. (2008). La salvación y la Cruz. *Concilium* 326, 61-70.

Stanton, G. (1974). *Jesus of Nazareth in New Testament Preaching*. Cambridge: University Press.

Stanton, G. (1999). *¿La verdad del evangelio? Nueva luz sobre Jesús y los evangelios*. Navarra: Verbo Divino.

Stöger, A. (1979). *“1 evangelio según San Lucas*. Barcelona: Herder.

Talbert, C. (1978). *What is a Gospel? The Genre of the Canonical Gospels*. London: SPCK.

Tamayo, J. (1999). *Diez Palabras sobre Jesús de Nazaret*. Navarra: Verbo Divino.

Puig, A. (2013). The Birth of Jesus and History: the interweaving of the infancy narratives in Matthew and Luke. En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Theissen, G. (1997). *El colorido local. Contexto histórico en los evangelios*. Salamanca: Sígueme.

Theissen, G. (2005). *El movimiento de Jesús*. Salamanca: Sígueme.

Theissen, G., & Merz, A. (1999). *El Jesús histórico*. Salamanca: Sígueme.

Torres, A. (2008). El misterio de Jesús el Cristo: divinidad en la humanidad. *Concilium* 326, 37-48.

Trilling, W. (1980). *El Evangelio según San Mateo*. Tomo II. Barcelona: Herder.

Twelftree, G. (2003). The Miracles of Jesus: Marginal or Mainstream? *Journal for the Study of the Historical Jesus*, 1(1), 104-124. The performing of miracles probably dominated all others aspects of Jesus public ministry so that both inside and outside the New Testament there is evidence that Jesus was remembered primarily as a very popular and powerful miracles worker. Traducción mía.

Twelftree, G. (1999). *The miracles worker*. Downers Grove: InterVarsity Press. In the depths of the synoptic tradition is that it can be recalled that Jesus was remembered as an exorcist. Traducción mía.

Twelftree, G. (1993). *Jesus the Exorcist, a contribution to the study of the historical Jesus*. Tübingen: Mohr - Hendrickson. An examination of the data also shows that the historical Jesus was an exorcist with great reputation. Can be based both elements in relation to Jesus and exorcisms in the Gospel traditions, which we find historically reliable probability and that really belong to the tradition of the historical Jesus. Traducción mía.

V Conferencia General del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, (2007). Documento de Aparecida: Nomos.

Vanni, U. (1995). *Apocalisse*. Brescia: Queriniana. Esiste, immensa proprio nella nostra storia una forza positiva, in grado non solo di bilanciare quelle negative, ma addirittura di vincerle e di eliminarle. È la forza messianica di Cristo. Traducción mía.

Vargas, A., (2004). El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna, Madrid: Ediciones Pontificia Universidad de Comillas.

Vawter, B. (1972). Evangelio según San Juan. En Brown, R., Fitzmyer, J., & Murphy, R. *Comentario bíblico de San Jerónimo*. Tomo III. Madrid: Cristiandad.

Vermes, G. (1977). *Jesús, el judío*. Barcelona: Muchnik

Vermes, G. (1996). *La religión de Jesús el judío*. Madrid: Grupo Anaya.

Vignolo, R. (2013). *Oltre la sua morte. A proposito de Mc. 14,25 e par. Mt. 26,29; Lc. 22, 14 – 20*.

En Estrada, B., Manicardi, E., Puig, A. (Ed.). *The Gospels: History and Christology. The Search of Joseph Ratzinger – Benedict XVI*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. Prima di ogni stilizzazione cristológica, e soprattutto prima di qualsiasi interpretazione teológica della morte salvífica di Gesù, qui si mostra la speranza che Dio effettivamente risusciterà i morti (Mc. 12, 18-27 par) e che porterà a compimento la sua nuova creazione in colui che, fin nella propria morte, ha annunciato il regno di Dio e la sua realizzazione piena nell'intero Israele finalmente ricompattato come popolo di Dio. Traduzione mia.

Von Balthasar, H. (1985). *Gloria. 1. La perfección de la forma*. Madrid: Encuentro.

Wansbrough, (1972), Los milagros de Jesús. *Selecciones de Teología, II* (42), 159-166.

Wikenhauser, A. (1967). *El evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder.

Zimmermann, H. (1969). *Los métodos histórico críticos en el Nuevo Testamento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.