

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Historiografía, exégesis e ideología. la ficción contemporánea de las «tres búsquedas» del Jesús Histórico (I) [Historiography, exegesis and ideology. contemporary fiction the "three searches» Historical Jesus (I)]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Bermejo, Fernando
Publisher	Facultat de Teologia de Catalunya
Rights	Creative Commons Copyright (CC 2.5)
Download date	2026-06-30 16:08:18
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/199151">http://hdl.handle.net/20.500.12424/199151</a>

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

Fernando BERMEJO

«Nur diejenigen, welche sich in ihren Vorurteilen zu nähren, und andere damit einzunehmen gedenken, pflegen den Weg zu erwählen, dass sie ihrer Sache zuerst durch ausgesuchte äusserliche Umstände und Nebendinge, eine gute Farbe anstreichen, und die Gemüter zum voraus damit einnehmen, ehe sie noch von der Hauptsache etwas berührt haben: damit es ihnen hernach desto eher erlaubt sei, über die Hauptsache behutsam hinzuschlüpfen.»

(«Pero aquellos que se alimentan de sus prejuicios y quieren convencer de ellos a otros acostumbran a elegir esta vía: pintan su causa de bonitos colores, seleccionando ante todo circunstancias externas y asuntos marginales, captando de antemano los ánimos antes de haber abordado siquiera la cuestión principal; de tal modo que luego les sea permitido tanto más fácilmente sustraerse cautelosamente a la cuestión principal.»)

(H.S. REIMARUS, *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, II 9)

No es necesario citar a autoridad alguna para advertir que la empresa de reconstrucción de la figura y el mensaje de Jesús no es una tarea cualquiera de la investigación neotestamentaria, sino precisamente su tarea central. La relevancia va más allá del mero interés teológico en evitar derivas docetistas o monofisitas, o en dotar a los *christifideles* de un marco geográfico y cultural que haga plausible su fe en la encarnación. Si las formas exitosas de cristianismo pretenden tener como fundamento un acontecimiento histórico, la empresa es obviamente ineludible; tanto más, cuanto que el cristianismo no pretende úni-

camente que el personaje al que reclama como su fundador vivió y murió, sino que vivió de cierta manera —dijo e hizo ciertas cosas por determinadas razones— y murió igualmente de un cierto modo. Si bien es un hecho que la aplastante mayoría de creyentes vive tranquilamente sin ocuparse lo más mínimo del llamado «Jesús histórico», cualquier individuo reflexivo es consciente de que la evaluación de la verosimilitud de las pretensiones cristianas se juega —dígame lo que se quiera— ante todo en la *Leben-Jesu-Forschung*.<sup>1</sup> Así pues, con el objeto de dar razón de sus aspiraciones, la *fides quaerens intellectum* va en pos de esa figura, al igual que lo hará todo aquel que pretenda sopesar con fundamento la credibilidad misma de la fe cristiana.

La relevancia de la cuestión explica igualmente la existencia de una empresa historiográfica cuyo objetivo es registrar la investigación efectuada sobre la figura histórica de Jesús y evaluar así los resultados obtenidos. Por ello, al menos desde que Schweitzer escribiera su poderosa obra recapitulatoria, esta reflexión retrospectiva no ha dejado de producirse.<sup>2</sup> Es, empero, en tiempos recientes cuando tal labor historiográfica parece haberse convertido en un verdadero filón. En efecto, desde que Tom Wright acuñase hace un par de décadas la expresión «Third Quest»,<sup>3</sup> no han dejado de multiplicarse los libros y artículos que pretenden constituir una visión panorámica de la historia de la investigación.<sup>4</sup>

1. Pace M. Kähler, que consideraba esta investigación un *Holzweg* (*Der sogennante historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig: A. Deichert, 1892; cito según la edición aumentada de München: Chr. Kaiser Verlag, 1956, p. 18) y L.T. Johnson (*The Real Jesus. The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco: Harper/Collins, 1996, pp. 142-143 y *passim*). El autor agradece cordialmente a X. Alegre, J.I. González Faus, S. Guijarro, J. Montserrat-Torrents, A. Piñero y J. Rius-Camps sus observaciones críticas a una primera redacción del presente trabajo.

2. P. ej. M. GOGUEL «Critique et Histoire. À propos de la Vie de Jésus», *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 8 (1928) 113-148; C.C. McCOWN, *The Search for the Real Jesus: A Century of Historical Study*, New York: Scribner's, 1940 (*non vidi*); G. AULÉN, *Jesus in Contemporary Historical Research*, Philadelphia: Fortress, 1976 (orig. sueco: *Jesus i nutida historisk forskning*, Stockholm: Verbum, 1974); M. CRAVERI, *Gesù di Nazareth dal mito alla storia*, Cosenza: Lionello Giordano Editore, 1982; W.B. TATUM, *In Quest of Jesus: A Guidebook*, Atlanta: John Knox Press, 1982; W.G. KÜMMEL, *Dreissig Jahre Jesusforschung (1950-1980)*, hrsg. von H. Merklein, Bonn: Peter Hanstein Verlag, 1985 —recoge los artículos redactados por Kümmel para la *Theologische Rundschau* a lo largo de tres décadas.

3. En su actualización de una obra de Stephen Neill; cf. S. NEILL – T. WRIGHT, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986*, Oxford and New York: Oxford University Press, 1988, pp. 379-403, esp. p. 379 (y p. 288, n. 1). Se equivoca G. Segalla [«La "terza" ricerca del Gesù storico: Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso», *Studia Patavina. Rivista di Scienze Religiose* 40 (1993) 463-511, esp. p. 465] al atribuir la denominación a M.J. Borg, quien —en un artículo de 1991— se limitó a popularizarla.

4. A modo de ejemplo: SEGALLA, «La "terza" ricerca», 463-511, esp. pp. 476-484; B. CHILTON & C.A. EVANS, *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden: Brill, 1994; M.J. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Valley Forge: Trinity Press, 1994; B. WITHERINGTON III, *The Jesus Quest. The Third Search for the Jesus of Nazareth*,

El hecho significativo es que estas exposiciones responden a un patrón básicamente unitario: los estudiosos han aceptado rápidamente una división tripartita de la investigación sobre la figura de Jesús, compartimentada así en «Old Quest» (*grosso modo*, desde Reimarus hasta Schweitzer), «New Quest»<sup>5</sup> (1953-1980) y «Third Quest» (desde 1980 hasta el presente). Hoy en día, esta periodización trifásica es asumida casi universalmente<sup>6</sup> por autores de diversas lenguas, continentes y confesiones. Dicho de otro modo: esa periodización se ha convertido en un cabal paradigma expositivo.

## I. LA PERIODIZACIÓN CONTEMPORÁNEA: SUS POSTULADOS

En la medida en que la validez del nuevo paradigma trifásico se da por supuesta, los postulados que lo constituyen no suelen ser presentados sistemáticamente; de hecho, algunos de ellos funcionan más bien como presupuestos. A efectos de análisis será conveniente, pues, pormenorizar las afirmaciones implicadas por el nuevo paradigma. Si así lo hacemos, comprobaremos que las

---

Carlisle: Paternoster Press, 1995; C.A. EVANS, *Life of Jesus Research. An Annotated Bibliography*, Leiden: Brill, <sup>2</sup>1996, esp. pp. 13-16; R. AGUIRRE, «Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann», *Estudios Bíblicos* 54 (1996) 433-463; A. PRAGASAM, «The Quest for the Historical Jesus in Contemporary Scholarship», *Vidyadyoti* 62 (1998) 251-269; S.J. PATTERSON, *The God of Jesus. The Historical Jesus and the Search for Meaning*, Harrisburg: Trinity Press International, 1998; J.P. MEIER: «The Present State of the “Third Quest” for the Historical Jesus: Loss and Gain», *Biblica* 80 (1999) 459-487; J. PELÁEZ, «Un largo viaje hacia el Jesús de la historia», en J.J. TAMAYO (dir.), *10 Palabras clave sobre Jesús de Nazaret*, Estella: Verbo Divino, 1999, pp. 57-123; D. MARGUERAT: «La “troisième quête” du Jésus de l’Histoire», *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 397-421; A. PUIG I TÀRRECH, «La recherche du Jésus historique», *Biblica* 81 (2000) 179-201; J.J. BARTOLOMÉ, «“¿Quién dice la gente que soy yo?” (Mc 8,27). La búsqueda contemporánea del Jesús histórico. Una reseña», *Salesianum* 63 (2001) 431-465; ID., «La búsqueda del Jesús histórico. Una crónica», *Estudios Bíblicos* 59 (2001) 179-242; J. CARLETON PAGET, «Quests for the Historical Jesus», en M. BOCKMUEHL (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2001, pp. 138-155; S. GUIJARRO OPORTO, «La investigación sobre el Jesús histórico», *Didaskalia* 32 (2002) 3-30; A. CADAVID, «La investigación sobre la vida de Jesús», *Teología y Vida* 43 (2002) 512-540; G. BELLIA, «Bilancio provvisorio della *Third Quest*», *Ho Theólogos* 21 (2003) 323-342; A. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico. Un recorrido por la investigación moderna*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2004.

5. Término acuñado por J.M. ROBINSON, *A New Quest of the Historical Jesus*, London: SCM Press 1959.

6. Ocasionalmente se encuentran divisiones un tanto distintas, pero reductibles a ésta. Por ejemplo, G. Theissen – A. Merz (*Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; cito según trad. cast., Salamanca: Sígueme, 1999) sintetizan en cinco fases la historia de la investigación en torno a la vida de Jesús: las dos primeras («Reimarus y Strauss»; «La investigación liberal») corresponden a la «Old Quest», la tercera («Colapso») corresponde al período de barbecho presupuesto también por la periodización trifásica; la cuarta a la «New Quest» y la quinta a la «Third Quest» (cf. THEISSEN – MERZ, *Jesús histórico*, 19-28).

presentaciones habituales suelen compartir, explícita o implícitamente, las siguientes aseveraciones:

1) Las obras de la «Old Quest» —las compuestas en los siglos XVIII y XIX, que A. Schweitzer revisó en su *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*— presentan una unidad suficiente. Además, en lo relativo a su valoración, lo realizado en ella está esencialmente obsoleto.<sup>7</sup>

2) La primera mitad del siglo XX constituye un período vacío o irrelevante. La obra de M. Kähler y A. Schweitzer, y luego los análisis de la *Formgeschichte* provocaron una marea de extremo escepticismo histórico, que duraría hasta el comienzo de la «New Quest».<sup>8</sup> En este sentido, ese período es definible como uno de «ausencia de búsqueda» (*no Quest*).<sup>9</sup>

7. «With the appearance of certain publications at the turn of the century, it became evident that the old quest had not been successful» (EVANS, *Life*, 14); «A parte la finalità polemica [...], il loro metodo partiva in realtà da presupposti errati» (SEGALLA, «La “terza” ricerca», 18); «Cet imposant parcours d'un siècle de recherche [...] aboutissait au constat qu'en fin de compte, le Jésus reconstruit n'était que le fruit des projections de l'historien» (MARGUERAT, «La “troisième quête”», 398); «Ciertamente los esfuerzos científicos fueron enormes y las discusiones muy apasionadas, pero los resultados muy decepcionantes. La famosa monografía de Schweitzer sentenció definitivamente el fracaso de estos esfuerzos» (AGUIRRE, «Estado actual», 435). El recurso al diagnóstico del doctor Schweitzer para desahuciar a la «Old Quest» es omnipresente: cf. EVANS, *Life*, 14; SEGALLA, «La “terza” ricerca», 17; GUIJARRO, «La investigación», 25; BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 190, n. 25 y 192; «This period produced some magnificent scholarship [...] but was marred by such subjectivity» (W.R. TELFORD, «Major Trends and Interpretive Issues in the Study of Jesus», en CHILTON – EVANS, *Studying*, 56); C. PERROT, «La quête historique de Jésus du XVIII<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup>», *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 353-372, esp. pp. 353 y 358; este autor habla en general de «les lectures eiségétiques à la manière des XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècles» (372). Refiriéndose a los «racionalistas», se afirma: «Sus soluciones surgían más de la sensibilidad cultural imperante que de la crítica literaria de los evangelios, más de prejuicios dogmáticos que de análisis del texto» (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 186).

8. «The scholarly quest was abandoned» (EVANS, *Life*, 14); «Il netto rifiuto di Bultmann, il suo duplice disco rosso, storico e teologico, annullò la ricerca del Gesù storico fino a Käsemann e Dahl, nel 1953, e alla conseguente “new Quest”» (SEGALLA, «La “terza” ricerca», 21); cf. Telford, en CHILTON – EVANS, *Studying*, 56; «El escepticismo reinante» (AGUIRRE, «Estado actual», 435); «Va remitiendo en la investigación el escepticismo que reinaba en la reconstrucción histórica de su vida» (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 235); «A partir de 1953-54 se inicia la crítica al escepticismo histórico de Bultmann» (VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 33); «Un paréntesis de escepticismo» (GUIJARRO, «La investigación», 9ss); «Colapso en la investigación» (THEISSEN – MERZ, *Jesús histórico*, 22ss); CADAVID, «La investigación», 519-520 y 523; PELÁEZ, «Un largo viaje», 71; PRAGASAM, «The Quest», 252; WITHERINGTON, *Jesus Quest*, 9-10; «Much of the last century (from Schweitzer to Käsemann, if you like) has not been spent trying to find Jesus—in fact, it has been spent by theologians actually trying not to find him [...] This non-quest of the first half of the century was undertaken [...] for exactly those churchly motives [...] the desire to preserve orthodoxy and to protect ordinary Christians from the ravages of historical criticism» (NEILL – WRIGHT, *Interpretation*, 379-380).

9. La expresión se atribuye habitualmente a J. REUMANN, «Jesus and Christology», en E.J. EPP – G.W. MACRAE (ed.), *The New Testament and Its Modern Interpreters*, Atlanta: Scholars Press, 1989, pp. 501-564, esp. p. 502. Sin embargo, ya Wright (cf. n. 8) se refería a una «non-quest».

3) La investigación efectuada entre 1953<sup>10</sup> y 1980, denominada «New Quest», fue patrimonio de los discípulos de Bultmann. Esta etapa se caracteriza por haber sido llevada a cabo básicamente por autores alemanes, con intereses teológicos (protestantes), el empleo de categorías del lenguaje existencialista, la amortiguación de la dimensión socio-política de la visión y actividad de Jesús y el uso preferente del criterio de desemejanza, de todo lo cual resulta una imagen de Jesús en contraste con sus contemporáneos y en continuidad con la proclamación de la Iglesia primitiva.<sup>11</sup>

4) Existe una distinción suficientemente clara entre la «New Quest» y la investigación producida desde 1980, denominada «Third Quest».<sup>12</sup> Esta última se caracteriza por su interés histórico, el desplazamiento de la investigación al ámbito angloamericano, el uso de nuevas disciplinas y enfoques, la participación interreligiosa, la substitución del criterio de desemejanza por el de plausibilidad histórica o el énfasis en la judeidad de Jesús.<sup>13</sup>

5) Ha tenido lugar un progreso a lo largo de estas fases: dado que la «Old Quest» está obsoleta, y que la «New Quest» mostró importantes limitaciones —que habrían provocado precisamente la aparición de la «Third Quest»—, la construcción de una imagen verosímil de Jesús se juega en la investigación contemporánea. En este sentido, varios rasgos de la «Third Quest» (p. ej. el reconocimiento de la judeidad de Jesús) son comprendidos no sólo como características descriptivas, sino como nuevos logros en la *Leben-Jesu-Forschung*.<sup>14</sup>

10. El establecimiento del comienzo en 1953 se debe a ROBINSON, *New Quest*, 12ss.

11. Cf., p. ej., NEILL – WRIGHT, *Interpretation*, 288ss; WITHERINGTON, *Jesus Quest*, 11; EVANS, *Life*, 14-15; TELFORD, «Major Trends», 56-57; AGUIRRE, «Estado actual», 436ss; PELÁEZ, «Un largo viaje», 71-72 y 88ss; BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 196-202; BELLIA, «Bilancio», 323ss; MARGUERAT, «La “troisième quête”», 399-400; GUIJARRO, «La investigación», 12-14.

12. Cf., p. ej., NEILL – WRIGHT, *Interpretation*, 379ss; WITHERINGTON, *Jesus Quest*, 12; EVANS, *Life*, 15-16; BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 209-217; PELÁEZ, «Un largo viaje», 72 y 96ss; BELLIA, «Bilancio», 327ss; MARGUERAT, «La “troisième quête”», 400ss.

13. Algunos autores, como Telford («Major Trends», 57-61, esp. p. 60: «The developments reviewed thus far in this essay are, in my opinion, to be welcomed, but because of a lack of uniformity in their specific approaches or methodologies and because of the diversity of their results it would be unwise to claim at this stage that they constitute the basis of a “Third Quest”»), Marguerat («La “troisième quête”», 415-421) o Guijarro («La investigación», 15) han expresado reservas sobre la conveniencia de distinguir la «New Quest» de la «Third Quest». Sin embargo, en algunos casos se sigue admitiendo la existencia de diferencias entre ambos períodos: «En mi opinión esta nueva fase en la investigación debe entenderse como una segunda etapa de la nueva búsqueda iniciada a mediados del siglo XX [...] La difusión que ha alcanzado la etiqueta “tercera búsqueda del Jesús histórico” para referirse a la investigación de los últimos veinte años corre el peligro de hacernos olvidar las raíces de esta nueva fase de la investigación, como si se tratara de algo completamente nuevo [...] Dicho esto, sin embargo, es necesario reconocer la peculiaridad de las investigaciones de los últimos veinte años» (GUIJARRO, «La investigación», 15). Por lo demás, tales reservas no suelen afectar al resto de los presupuestos de la periodización contemporánea.

14. La idea de la existencia de un progreso genérico acostumbra a funcionar como un presupuesto. Se encuentra explicitada en Meier («Present State», *passim*); en relación a cuestiones específicas; cf. *infra*, II.4 y II.5.

6) No es posible emitir en la actualidad un juicio consistente acerca de lo que la investigación ha realizado.<sup>15</sup> La multiplicidad de imágenes de Jesús en la actualidad, así como la falta de perspectiva histórica en relación a una «Third Quest» comenzada hace sólo dos décadas, convierten todo juicio en apresurado e imprudente. En realidad, la provisionalidad de los resultados obtenidos muestran a Jesús como una figura perpetuamente elusiva.<sup>16</sup>

Este conjunto de postulados conforman una periodización que, *prima facie*, resulta impecable. Parece hacer lo que se espera de una visión historiográfica: escandir sistemáticamente la totalidad de la investigación, abarcando la literatura disponible y permitiendo apreciar en ella un orden; así, el paradigma tiene todo el aspecto de una presentación objetiva y neutral. No sólo eso, sino que conforma también una historia *interesante*: da cuenta, ciertamente, de las fases anteriores como superadas, pero precisamente por ello presenta una actualidad y un futuro prometedor: la eferescente «Third Quest», consciente de los errores de las anteriores búsquedas y dotada de nuevos instrumentos, parece llamada a deparar magníficas sorpresas. Una combinación de descripción rigurosa y de expectativas esperanzadoras: ¿cómo no otorgar crédito a una visión semejante?

## II. LA PERIODIZACIÓN CONTEMPORÁNEA: SU FRAGILIDAD

La mayor parte de los autores acepta, pues, la visión expuesta sin mayores discusiones. Al fin y al cabo, ¿no es cierto que toda compartimentación de la

---

15. «Le bilan est provisoire. La recherche est en cours et réservera encore des surprises» (MARGUERAT, «La “troisième quête”», 420); «La quête du Jésus historique doit être théologiquement valorisée, justement, comme *quête*. Elle doit l'être dans son inachèvement et son insolubilité même» (ibíd., 421); «Le travail des historiens ne fait sans doute que commencer» (J.-N. ALETTI, «Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus», *Recherches de Science Religieuse*, 87 [1999] 427); «La investigación crítica sobre Jesús de Nazaret no ha podido aún alcanzar su objetivo de lleno» (BAROLOMÉ, «La búsqueda», 179); «La tercera búsqueda no ha conseguido el consenso en torno a ninguna de las reconstrucciones que propone. Las actuales imágenes de Jesús son múltiples y apenas conciliables entre sí» (ibíd., 218); «Aún es pronto para hacer un balance» (Guijarro, «La investigación», 16); «Parece sensato reconocer que nuestro acceso histórico a Jesús es necesariamente condicionado, y por tanto que las imágenes que de él vamos teniendo son provisionales» (ibíd., 25; nótese que la conclusión de tal afirmación es que las imágenes siempre serán provisionales).

16. «Dans Jésus de Nazareth on découvre une réalité riche et complexe, insaisissable» (PUIG I TÀRRECH, «La recherche», 179); «La personne de Jésus reste une énigme, et l'historien ne peut que constater les dons exceptionnels de ce leader religieux, dont les traits lui échappent au moment où il croyait les saisir» (D. MARGUERAT, *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, Aubonne, 1990, pp. 114-115); «Jesús se presenta en su momento histórico con una originalidad única que remite siempre al insondable misterio de su persona» (CADAVID, «La investigación», 513). «Jesus is a mystery» (PRAGASAM, «The Quest», 268).

historia es un intento de aprehender un continuo complejo que no puede llevarse a cabo sin simplificaciones? ¿No contiene necesariamente toda periodización algo de parcialidad, en la medida en que debe proceder selectivamente? Consideraciones de este género —cuando llegan a hacerse conscientes— parecen bastar para aceptar la periodización propuesta y desterrar a la gehenna del hipercriticismo cualquier duda que sobre su validez pudiera surgir.

Sin embargo, cuando se examina detenidamente la periodización expuesta y sus implicaciones, surgen problemas por doquier. En lo que sigue, mostraré detalladamente las dificultades de las que se ve erizado el actual paradigma trifásico, en la medida en que sus postulados y presupuestos suponen una lectura muy discutible del material con el que se cuenta, es decir de la literatura crítica disponible sobre la figura de Jesús.

### 1. Sobre la «Old Quest»<sup>17</sup> (o de cómo empezar a crear categorías ilegítimas)

Tal y como es empleada en las presentaciones al uso, la categoría «Old Quest», que designa en bloque la investigación de los siglos XVIII y XIX, implica tanto que toda esa literatura presenta una homogeneidad suficiente cuanto que toda ella está obsoleta. Sin embargo, ambos postulados carecen de fundamento.

Ya de entrada resulta llamativo que, mientras que la «New Quest» y la «Third Quest» abarcan dos o tres décadas cada una, la «Old Quest» abarque casi un siglo y medio, un lapso temporal en el que caben muchas —¿demasiadas?— cosas. En él caben, por ejemplo, las vidas de Jesús novelescas —como la de K.-F. Bahrdt o la de K.-H. Venturini— que, para completar los datos de la historia, recurren a la imaginación, y en la que la ficción literaria roza a veces el fraude; también la escuela de los «mitistas» como Volney o Dupuis a finales del siglo XVIII o B. Bauer y A. Drews en el XIX, negadores de la historicidad de Jesús; y también aquellos médicos y psiquiatras (como Binet-Sanglé, Loosten o Hirsch) que buscan mostrar en Jesús a un psicópata —el Jesús histórico sería un Jesús histérico—, y cuyas obras, plagadas de *partis pris* y extravagancias, no muestran el menor conocimiento de la distinción y la crítica de las fuentes, ni de los métodos y los principios más elementales de la exégesis; igualmente pertenecen a esa época las obras de los racionalistas al estilo de H.E.G. Paulus, en las que falta por doquier comprensión histórica y psicológica. Aunque incluso en algunas de estas obras hay elementos valiosos, que en general están obsoletas es algo que, probablemente, casi nadie querrá cuestionar. Puede admitirse asimismo la validez de este juicio en relación a Renan, cuya muy

---

17. Las expresiones «Old Quest», «New Quest» y «Third Quest» van entrecomilladas siempre en el presente trabajo, para mostrar con claridad que en él se adopta una distancia crítica con respecto a la validez de tales categorías.

artística *Vie de Jésus* (1863), a pesar de no pocas observaciones certeras, contiene —como escribió con razón algún crítico— «trop souvent du beau et pas assez du vrai».<sup>18</sup>

Ahora bien, el problema radica en que la «Old Quest» no se agota en las obras citadas. A ella pertenecen investigaciones como las de Reimarus, Strauss o J. Weiss, acerca de las cuales cabe argumentar que no son comparables en rigor y en valor a las anteriores. Si, en efecto, se pregunta cuáles son los criterios para mancomunar estas obras, más allá del hecho de ser anteriores al siglo xx y haber sido citadas por Schweitzer, no podrá sino concluirse que no existe ninguno.<sup>19</sup>

Comencemos, como es costumbre, por Reimarus. No obstante, antes de incoar el análisis será conveniente efectuar ciertas consideraciones preliminares, habida cuenta de la displicencia que —a pesar de la respetuosa y admirativa exposición que Schweitzer realizó sobre la obra de Reimarus— caracteriza las referencias a éste en los opúsculos de algunos sedicentes historiógrafos,<sup>20</sup> quienes reconocen, a lo sumo, que el mérito de Reimarus radica en haber planteado la cuestión de la existencia de una diferencia entre la predicación de Jesús y las ideas de los evangelistas,<sup>21</sup> pero a renglón seguido lo despachan con

---

18. Cualquier lector de esta obra no podrá sino estar de acuerdo con el juicio lapidario de Schweitzer: «Eine grosse Unwahrhaftigkeit zieht sich vom Anfang des Buches zum Ende» (A. SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, <sup>2</sup>1913 [ed. orig. *Von Reimarus zu Wrede*, 1906]; cito según la edición en 2 vols. de München: Siebenstern Verlag, 1966; la cita corresponde al vol. I, p. 217).

19. Quizás alguien quisiera sostener que lo que mancomuna a esas obras es ser anteriores al uso de la *Formgeschichtliche Methode*. Pero —aparte de que esto no sería sino un dudoso criterio negativo— ese enfoque no es sino una aplicación particular del método histórico, que, más que revolucionar, completó un esfuerzo interpretativo que venía de atrás.

20. Una displicencia tanto más asombrosa cuanto que hay serios motivos para inferir que prácticamente ninguno de ellos ha leído la obra del profesor de Hamburgo. Esto se percibe no sólo en que a menudo las síntesis de sus posiciones son claramente caricaturescas y evidencian un gravísimo desconocimiento, sino ya en el hecho de que casi ningún cronista cita literalmente su obra. En este sentido, las airadas reacciones a la publicación de la obra de Reimarus salen al menos en esto mejor paradas, en la medida en que sus autores debieron haber leído los «Fragmentos de Wolfenbüttel» publicados por Lessing.

21. En ocasiones, incluso esto se niega, atribuyéndole dependencia de Thomas Chubb (así p. ej. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 23). Otros, quizás menos informados, opinan otra cosa: «Di contro all'opinione precedente dell'autore [...] secondo la quale Chubb avrebbe influenzato Reimarus, recentemente Stemmer [...] fa osservare che la prima struttura dell'opera era nata prima della pubblicazione del libro di Chubb» [H.G. REVENTLOW, «“Sullo Scopo di Gesù e dei suoi Discepoli”. Il contributo di Hermann Samuel Reimarus all'indagine del Nuovo Testamento», en G. PIROLA – F. COPPELLOTTI (eds.), *Il «Gesù storico», problema della modernità*, Casale Monferrato: Piemme, 1988, pp. 97-110, esp. p. 101, n. 15]. El autor de las presentes líneas carece de erudición y competencia para determinar a quién corresponde el honor de haber fundado la investigación crítica sobre Jesús, pero no duda de que quien intenta minimizar a toda costa la importancia de Reimarus, o no ha leído su obra o deja prevalecer otros intereses sobre la honradez intelectual.

síntesis cuyo carácter caricaturesco puede mostrarse fácilmente. Para descalificar a Reimarus se alegan, en efecto, los más diversos motivos.

Uno de ellos es que alguien que escribió que los discípulos de Jesús robaron el cuerpo de su maestro es un racionalista totalmente obsoleto. Esto supone que tal aseveración —juzgada sin más como una solemne estupidez—<sup>22</sup> es fundamental en la obra de Reimarus,<sup>23</sup> de tal modo que una vez aceptado el carácter insostenible de aquella, toda ésta se vendría abajo como un castillo de naipes. Sin embargo, esto es erróneo. En efecto, la hipótesis del robo del cadáver de Jesús no sólo ocupa en la obra de Reimarus un muy exiguo espacio,<sup>24</sup> sino que es secundaria en su argumentación. Dicho positivamente: uno puede quitar los escasos párrafos en que Reimarus habla de ella, y el resto de su construcción... ¡permanece intacto! De hecho, el propio Reimarus afirma explícitamente en su obra que la moralidad o no de los discípulos de Jesús es para él una cuestión secundaria —una de las *Nebendinge* en relación a la *Hauptsache*, que es la diferencia entre la enseñanza de Jesús y la de sus discípulos—: «Todo lector avezado comprenderá fácilmente que yo considero asuntos marginales, que no establecen en absoluto la verdad de lo que es esencial, los milagros de los apóstoles tan a menudo narrados, su supuesta honradez y piedad al narrar y en sus doctrinas y vidas, la muerte martirial que sufrieron por su confesión de fe, y finalmente el rápido crecimiento del cristianismo, de los que muchas veces se quiere extraer una prueba de la verdad del cristianismo».<sup>25</sup> Alguien que se preo-

22. Merece señalarse que un análisis de *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* mostraría que esta hipótesis de Reimarus está inserta en un curso argumentativo que es necesario comprender; de hecho, si la alternativa fuera el milagro o el fraude, el principio de economía obligaría a cualquier sujeto sensato —en especial si se repara en algo evidente que el poco sospechoso Peter Berger observó: «There have been very cool minds indeed in the history of religion» (*The Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday, 1967, p. 33)— a escoger el segundo. Pero, ciertamente, no es éste un caso de *tertium non datur*.

23. Así, p. ej., Vargas-Machuca (*El Jesús histórico*, 23) escribe que hacer de Reimarus el fundador de la investigación crítica sobre Jesús «es sin duda exagerado, pues los dos puntos fundamentales de su teoría —carácter político de la predicación de Jesús y fraude interesado de los discípulos— no tienen nada de crítico, sino son interpretación suya»; este exegeta reproduce casi literalmente los injustificados juicios de W.G. KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, Freiburg – München: Karl Alber, <sup>2</sup>1970 (ed. orig. 1958), pp. 105-106.

24. *Von dem Zwecke*, II, 56-57 (el primer número indica el libro —I ó II—, el segundo la sección). Cito el texto *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten*, editado en G.E. LESSING, *Werke. Siebenter Band. Theologiekritische Schriften I und II*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, pp. 492-604. Para ser algo más precisos: la hipótesis del fraude ocupa aproximadamente una centésima parte del total de la obra.

25. «Ein jeder geübter Leser wird leicht einsehen, dass ich die häufig erzählten Wunder der Apostel, ihre vorgegebene Ehrlichkeit und Frömmigkeit im Erzählen, in ihren Lehren und Leben, ihren Martyr-Tod den sie über ihrem Bekenntnis ausgestanden, und endlich den schleunigen Wachstum des Christentums und worauf man den Beweis des Christentums mehrenteils ankommen lässt, als lauter *Nebendinge* ansehe, welche die Wahrheit der *Hauptsache* gar nicht

cupó explícitamente de señalar lo que resulta primario y secundario,<sup>26</sup> y que se encargó de sugerir que algunas de sus hipótesis son secundarias, sólo puede ser silenciado o denigrado por una de tales hipótesis en virtud de la ignorancia, de la imprudencia —del hecho de no ser *ein geübter Leser*— o de la mala fe. En realidad, el recurso al robo del cadáver para desechar la vigencia de Reimarus no es el resultado de un razonamiento crítico, sino una coartada fácil para librarse *a priori* del análisis —y quizás incluso de la lectura— de su obra.

Otra de las vías para desacreditar a Reimarus consiste en atribuirle una imagen de Jesús como revolucionario «político», dando a entender que, para el hamburgués, éste habría sido un individuo ávido de poder que buscó instaurar su ideal por la fuerza.<sup>27</sup> Sin embargo, esto es sólo una triste caricatura. Casi en cada página de *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* Jesús es presentado como una personalidad religiosa con un mensaje religioso, que esperaba que Dios intervendría, y que esa intervención aportaría el Reino. Reimarus afirma con toda claridad que, para Jesús, el actor de la instauración del Reino es Dios, precisamente porque la instauración que Jesús aguardaba era la del Reino de Dios.<sup>28</sup> Incluso en sus observaciones a Mt 27,46 —en las que Reimarus deja claro que el objetivo de Jesús no era precisamente un etéreo reino espiritual—,<sup>29</sup> se evidencia que Jesús comprendió su fracaso *porque Dios no intervi-*

---

*ausmachen*) (*Von dem Zwecke*, II, 52; cursivas F.B.). Que la honradez o falta de ella en los apóstoles no tiene absolutamente nada que ver con la verdad de sus pretensiones es algo reiterado: «Alle Frömmigkeit und Heiligkeit der Apostel kann mir nicht wahr machen, Jesus sei, noch ehe die bei ihm stehende alle gestorben, in grosser Kraft und Herrlichkeit sichtbar wieder vom Himmel gekommen und habe sein herrlich Reich auf Erden aufgerichtet: alle Märtyrer mit aller ihrer ausgestandenen unerhörten Qual beweisen mir nicht, dass der Spruch: *aus Ägypten habe ich meinen Sohn gerufen* (Mt 2,15), von Jesus aus Nazareth gemeinet sei, oder dass der Satz *er soll Nazarenus heissen* (Mt 2,23), in der jetzt vorhandenen Schrift Altes Testaments stehe» (ibíd.).

26. Ibíd., II, 46.

27. Como ejemplos de las «síntesis» de Reimarus basten los siguientes: «La vieja tesis de Reimarus de un Jesús empeñado en buscar el poder y cambiar la situación política» (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 215-216); «Jesús fue un Mesías político que mediante su reinado quería liberar a los judíos del yugo romano, pero fracasó» (CADAVID, «La investigación», 515); cf. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 22.

28. «Wir finden alsobald den ganzen Inhalt und die ganze Absicht der Lehre Jesu in seinen eigenen Worten entdeckt und zusammen gefasset. *Bekehret euch und gläubet dem Evangelio*; oder wie es sonst heisset: *Bekehret euch, denn das Himmelreich ist nahe herbeikommen*. So sagt er anderwärts: *ich bin kommen die Sünder zur Bekehrung zu rufen*; und: *ich muss das Evangelium vom Reiche Gottes predigen, denn dazu bin ich gesandt*» (ibíd., I, 4). Es decir: Mc 1,15; Mt 4,17; Lc 5,32; Lc 4,43. Léase también ibíd., I, 5-6 (sobre la religiosidad interior predicada por Jesús) y *passim*.

29. «Ein Geständnis, so sich ohne offenbaren Zwang nicht anders deuten lässt, als dass *ihm Gott zu seinem Zweck und Vorhaben nicht geholfen, wie er gehoffet hatte*. Es war demnach sein Zweck nicht gewesen, dass er leiden und sterben wollte; sondern dass er ein weltlich Reich aufrichtete, und die Juden von ihrer Gefangenschaft erlösete: *und darin hatte ihn Gott verlassen, darin war ihm seine Hoffnung fehl geschlagen*» (ibíd., I, 8; cursivas F.B.).

*no como él esperaba*. El proyecto de Jesús exigía, para tener éxito, la intervención de Dios. ¿Cómo es posible afirmar entonces de manera reduccionista que, según Reimarus, la visión de Jesús era «política»? Lo que sí dice y reitera el profesor de Hamburgo —y, después de él, todo exegeta informado— es que el concepto de reino de Dios para Jesús tenía un carácter real y visible, terrenal (*weltlich*), no sólo espiritual. Entre decir esto y hacer de Jesús un «mesías político (revolucionario)» hay un abismo, en el que Reimarus no se hunde, como parecen creer quienes no se molestan en leerlo.

Cabe señalar un tercer expediente antiReimarus, a saber, el consistente en atribuirle odio.<sup>30</sup> Tal atribución comenzó —curiosamente y hasta cierto punto— con Schweitzer,<sup>31</sup> pero ha sido utilizada desde entonces por doquier y sin tapujos como un medio de desacreditar de antemano al hamburgués. Un ejemplo de esto es el muy celebrado Joachim Jeremias, quien describió la obra de Reimarus como «un folletón lleno de odio».<sup>32</sup> Sin embargo, en la serenamente argumentada obra de aquél no hay nada (insultos, exabruptos...) de lo que quepa deducir la existencia de odio —y quizás por ello quienes se lo atribuyen no aducen jamás un solo texto para justificar su aseveración—; a lo sumo, se encuentra en Reimarus alguna expresión interpretable como ironía, pero a alguien que confunde una ocasional ironía con el odio acaso debería retirársele la patente de exegeta.<sup>33</sup>

30. Este expediente no es muy utilizado —quizás porque resulta demasiado burdo— entre los cronistas más recientes, pero se encuentran referencias a él aquí y allá (p. ej.: «il coinvolgimento personale di odio o di amore nella ricerca di Gesù» [SEGALLA, «La “terza” ricerca», 18]). Es importante, empero, advertir su convergencia con los anteriores prejuicios señalados.

31. Escribo «curiosamente», pues Schweitzer fue un individuo intelectual y moralmente honesto, por lo que extraña que haya podido incurrir en la infamia de atribuir odio a un autor cuya obra patentemente carece de él. Escribo «hasta cierto punto», sin embargo, porque Schweitzer —quien quizás quiso con ello captar la benevolencia de lectores para quienes su empática y admirativa presentación de Reimarus podría resultar escandalosa— fue lo bastante honesto como para dar a entender que el «odio» de Reimarus era simplemente el disgusto contra una magnificación del personaje, juzgada injustificada: «Die grossartigsten [scil. obras sobre Jesús] sind mit Hass geschrieben: das des Reimarus [...] und das von David Friedrich Strauss. Es war nicht so sehr ein Hass gegen die Person als gegen den übernatürlichen Nimbus, mit dem sie sich umgeben liess und mit dem sie umgeben wurde» (SCHWEITZER, *Geschichte* I, 48). Por ello escribió más adelante sobre Reimarus: «Er hat ein Recht, den Hass in seiner Schrift lodern zu lassen» (ibíd., 65).

32. «Fue unánime la repulsa justificada hacia aquel folletón lleno de odio hacia Jesús. El odio no es buen guía para llegar hasta la verdad histórica» (J. JEREMIAS, *Abba. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca: Sígueme, 1981, p. 201). Este juicio para mí evidencia que, o bien Jeremias jamás leyó a Reimarus, o bien su piedad religiosa le obnubiló el juicio hasta tal punto que interpretó como odio una actitud crítica. No sabría decir cuál de las dos posibilidades es más preocupante en lo que respecta a la honradez intelectual y a la fiabilidad de Jeremias como exegeta.

33. Es menester percatarse del carácter moralmente perverso de tales juicios: en efecto, atribuir odio a alguien en un contexto argumentativo no sólo implica cometer una falacia *ad homi-*

Una vez mostrado el carácter caricaturesco de los típicos prejuicios hacia Reimarus, cabe preguntar: ¿Está anticuado Reimarus en el diáfano reconocimiento de la existencia —y la necesidad— de una distinción entre la enseñanza de Jesús y la que se le atribuye en los evangelios?<sup>34</sup> ¿Lo está en su percepción de que, a pesar de la redacción evangélica, es posible una reconstrucción de la enseñanza de Jesús a partir de los indicios que de ésta han quedado?<sup>35</sup> ¿Lo está en la reivindicación, con meridiana claridad, de la judeidad de Jesús?<sup>36</sup> ¿O en su observación de que, aunque Jesús criticó las apariencias de santidad en el fariseísmo, compartió algunos puntos doctrinales con los fariseos, en contra de los saduceos?<sup>37</sup> ¿O en su postulado de que la intención de Jesús no fue abolir la Ley<sup>38</sup> ni crear una nueva religión?<sup>39</sup> ¿O en su argumentación de que, en boca de

---

*nem*, sino efectuar una condena —pues el odio, a diferencia del desprecio, denota un espíritu vil— que condiciona de entrada el juicio que los lectores harán de aquel al que el odio se atribuye; cuando tal atribución no puede justificarse, quien la realiza comete, además, una infamia; y esa infamia llega al límite cuando la persona a quien se atribuye odio está muerta y no puede defenderse. Resulta preocupante encontrar tales mistificaciones en autores de los que cabría esperar prudencia y sensibilidad moral.

34. «Allein ich finde grosse Ursache, dasjenige, was die Apostel in ihren eignen Schriften vorbringen, von dem, was Jesus in seinem Leben wirklich selbst ausgesprochen und gelehret hat, gänzlich abzusondern» (*Von dem Zwecke*, I, 3).

35. Reimarus habla de los «Überbleibsel des alten Systematis» (cf. *ibíd.*, I, 31).

36. «Ich kann nicht umhin, einen gemeinen Irrtum der Christen zu entdecken, welche aus der Vermischung der Lehre der Apostel mit der Lehre Jesu, sich einbilden, dass Jesu Absicht in seinem Lehr-Amte gewesen, gewisse zum Teil neue und unbekannte Glaubensarticul und Geheimnisse zu offenbaren, und also ein neues Lehrgebäude der Religion aufzurichten, dagegen aber die Jüdische Religion nach ihren besonderen Gebräuchen, als Opfern, Beschneidung, Reinigung, Sabbaten und andern levitischen Zeremonien, abzuschaffen. Ich weiss wohl, dass die Apostel, und insonderheit Paulus, hieran gearbeitet, und dass die nachfolgende Lehrer theils immer mehrere Geheimnisse und Glaubensarticul geschmiedet, theils auch sich immer mehr von den Jüdischen Zeremonien zurückgezogen: bis endlich Mosis Gesetze gar abgeschafft und eine ganz andere Religion eingeführet worden. Allein in allen Lehren, Reden und Gesprächen Jesu, kann ich von beiden nicht die geringste Spur finden [...] Übrigens war er ein geborner Jude und wollte es auch bleiben» (*ibíd.*, I, 7). Con respecto a esta última frase, vale quizás la pena mencionar otra que se encuentra en las «Notas para una correcta presentación de los judíos y del judaísmo en la predicación y la catequesis de la Iglesia católica», publicadas en Roma el 23 de junio de 1985: «Jésus était juif et l'est toujours resté» (cf. *La Documentation Catholique* 82 [1985] 733-738, esp. p. 735, col. 2). Más de dos siglos antes, esto lo sabía y escribió Reimarus, pero al parecer éste está anticuado...

37. «Ein grosser Teil der Reden Jesu wider die verkehrte Scheinheiligkeit der Pharisäer und Schriftelehrten in äusserlichen Zeremonien gerichtet ist; nichts destoweniger gab er ihnen in dem andern Punkte von der Unsterblichkeit und Seligkeit recht, und verteidigte die Meinung nicht allein wider die Sadduzäer, sondern schärfte sie auch dem Volke fleissig ein...» (*ibíd.*, I, 2).

38. Algo que reconocen hoy los autores más rigurosos. Cf., p. ej., E.P. SANDERS, *Jesus and Judaism*, London: SCM Press, 1985, pp. 245-269; THEISSEN – MERZ, *Jesús histórico*, 390-425 y 438ss.

39. «Da nun die Jüdische Religion durch das Ceremonial-Gesetze hauptsächlich, die Jüdische wird, und sich von andern Religionen unterscheidet: so ist auch zugleich offenbar, dass

Jesús, expresiones como «hijo de Dios» han de ser entendidas a la luz de las Escrituras judías, y de que por tanto no hay razón para suponer que Jesús se consideró un ser divino?<sup>40</sup> ¿Está Reimarus obsoleto en su consideración de que las palabras y las acciones de Jesús muestran que para él el reino de Dios no era algo subjetivo, interior y espiritual sino una realidad integral, por tanto también temporal y material?<sup>41</sup> ¿Lo está tal vez en su énfasis en que Jesús esperó la venida del Reino de Dios para un futuro inminente —y de que los apóstoles esperaron el inminente retorno de Cristo?<sup>42</sup> ¿Lo está acaso en sus detallados razonamientos que prueban que Jesús no tuvo un mensaje universalista?<sup>43</sup> ¿O tal vez en su argumento consistente en que muchas de las ideas y dichos atribuidos a Jesús no son verosímelmente históricos, pues de lo contrario serían incomprensibles numerosos aspectos del lenguaje y el comportamiento de sus discípulos tras su muerte?<sup>44</sup> ¿Están anticuadas sus consideracio-

---

Jesus die Jüdische Religion in keinem Stücke abschaffen, und statt derselben eine neue einführen wollte» (*Von dem Zwecke*, I, 19; todo el párrafo es, a este respecto, revelador). «Es erhellet vielmehr, dass Jesus selbst nebst seinen Jüngern vollkommene Juden gewesen, und dass er eines Theils nichts anders gelehret, als dass sich die Juden rechtschaffen bekehren, und sich einer bessern Gerechtigkeit als der äusserlichen scheinheiligen, phärisaischen, befleissigen sollten» (ibíd., I, 28).

40 «So offenbar nun diese Bedeutung ist, so unschriftmässig, neu und unerhört ist die andere, da man aus dem Sohne Gottes eine Person machet, die Gott und aus Gottes Wesen von Ewigkeit gezeuget ist, und wiederum mit dem Vater, der ihn gezeuget hat, eine dritte göttliche Person von sich ausgehen lässt. Einen solchen Sohn Gottes kennet das alte Testament, kennen die Juden, kennen die Evangelisten nicht, und Jesus gibt sich nicht davor aus; sondern die Apostel haben zuerst in dieser Benennung was höheres gesucht» (Ibíd., I, 12; cf. ibíd., 13).

41 «Wo die Juden diesem Evangelio glaubten, da ihnen die Zukunft des Himmelreiches ohne weitere Erklärung verkündigt ward: so mussten sie auch nach ihren Begriffen einen weltlichen Messias und ein zeitlich Reich erwarten. Die Spuren solcher Erwartung liegen auch gar deutlich und häufig in den Reden der Jünger und Apostel selbst, die dieses Reich andern verkündigt hatten» (ibíd., I, 30). Reimarus cita a continuación perícopas como Mc 10,40; Mt 19,28 o Lc 24,21; cf. ibíd., II, 6-7.

42 En ello insiste Reimarus en especial a lo largo de la segunda parte de su obra (ibíd., II, 38-45). Como escribió justamente Schweitzer, Reimarus fue en su exposición de la concepción escatológica de Jesús el precursor de Weiss (cf. SCHWEITZER, *Geschichte* I, 256). Podría añadirse también que lo fue de la mejor investigación contemporánea (piénsese en E.P. Sanders, J.P. Meier, G. Vermes, D.C. Allison...).

43 «Israel oder das Jüdische Volk sollte sein erlöst werden, nicht das menschliche Geschlecht [...] Es war also kein Erlöser des menschlichen Geschlechts, der durch sein Leiden und Sterben die Sünde der ganzen Welt tilgen sollte, sondern ein Erlöser des Volks Israel von der weltlichen Knechtschaft, welchen sie sich beständig in Jesu vorgestellt» (ibíd., I, 20). Reimarus plantea una objeción que desde entonces se ha usado ininterrumpidamente: las vacilaciones y los conflictos de la comunidad primitiva respecto a los gentiles serían incomprensibles si la posición de Jesús hubiera sido universalista.

44 «Es ist besonders nicht zu begreifen, wenn Jesus vor seinem Tode so deutlich von seinem Sterben und von seiner Auferstehung nach dreien Tagen geredet hätte, warum diese so frische Verheissung keinem einzigen Jünger, Apostel, Evangelisten oder Weibe, in die Gedanken kömmt, dass er nun wirklich gestorben und begraben ist. Da reden und handeln sie sämtlich so, als ob sie ihr Lebetage nichts davon gehöret hätten...» (ibíd., I, 32).

nes acerca de la repercusión posible de ciertas acciones de Jesús en Jerusalén —entrada «triumfal», ataque en el Templo— en el orden público de la ciudad en la Pascua y en las decisiones subsiguientes de los responsables de mantener ese orden público?<sup>45</sup> ¿Está obsoleto en sus consideraciones críticas acerca del carácter histórica y filológicamente insostenible de la exégesis cristológica de la Tanak?<sup>46</sup> El hecho de que la respuesta a todas estas preguntas sea negativa debería bastar para demostrar que el postulado de la obsolescencia de la «Old Quest» surge bien de la ignorancia, bien de una interesada mistificación de su importancia.<sup>47</sup> Quien —como los cronistas actuales— quiere tirar al niño con el agua del baño incurre en un procedimiento ilícito: el rechazo de la —secundaria— hipótesis de un fraude consciente no legitima en absoluto a desechar lo bien fundado del grueso de las construcciones de Reimarus, que —como reconoció Schweitzer— eran valiosas a comienzos del siglo xx, y siguen siéndolo hoy.

Que acerca de una obra que constituyere —como Schweitzer afirmó justamente— «uno de los mayores acontecimientos de la historia del espíritu crítico»<sup>48</sup> se

---

45 «Der hohe Rat hatte wenigstens grosse Ursache auf dergleichen Beginnen ein wachsames Auge zu haben. Es waren schon vorhin viele gewesen, welche sich durch Wunder zu Messiasen hatten aufwerfen wollen: welche der Ausgang und Erfolg entdeckt hatte. Sie stunden damals unter der Botmässigkeit der Römer, denen sie nur Anlass gegeben hätten, ihre Macht zu mehrer Einschränkung und Sklaverei der Juden zu gebrauchen, wenn sie dergleichen unruhiges Beginnen eines ausgerufenen Königes, der Israel erlösen sollte, geduldet und geheget hätten. Sie mussten also den Rat fassen, wie sie Jesum griffen, und der Gefahr dadurch vorbeugten» (*Von dem Zwecke*, II, 8).

46. Esas consideraciones ocupan varias páginas memorables. Baste un solo pasaje, que concluye un análisis de Hch 13, 16ss: «Und so ist es ganz klar und deutlich, dass der Beweis aus der Schrift für die Auferstehung Jesu, vor dem Richterstuhl der gesunden Vernunft in Ewigkeit nicht bestehen könne, sondern eine gar elende und handgreifliche *Petitionem principii per circulum* in sich halte [...] So viel siehet ein jeder nach obigen, dass, wenn man den Hauptsatz, welcher bewiesen werden soll, nämlich den Satz, *dieser Spruch redet von Jesu aus Nazareth*, nicht aus dem neuen Testamente auf guten Glauben voraussetzen will, kein einziger Spruch etwas beweise, sondern dass sie vielmehr natürlicherweise von ganz andern Personen, Zeiten und Begebenheiten reden. Niemand unter den Evangelisten führet bei seiner Erzählung mehr Sprüche der Schrift an, als Matthäus. Aber es ist auch nichts offenbarer, wenn man die Schriftstellen nachschlagen will, als dass sie entweder gar nicht in der Schrift stehen, oder nicht in denen Büchern stehen, aus welchen sie angeführet sind, oder auch den Worten nach falsch angezogen worden, alle miteinander aber dem Verstande nach nichts von dem in sich fassen, weswegen sie Matthäus anbringt, und nicht anders als ausser dem Context oder Zusammenhange, durch ein blosses Wortspiel in einer gezwungenen Allegorie dahin zu ziehen sind» (ibíd., II, 35).

47. «Las afirmaciones de Reimarus no resistirían hoy a la crítica que él mismo aplicó por vez primera» (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 183). ¿Cuántas afirmaciones de Reimarus no resisten a la crítica, y cuántas lo hacen...?

48. «Diese Schrift ist nicht nur eines der grössten Ereignisse in der Geschichte des kritischen Geistes, sondern zugleich ein Meisterwerk der Weltliteratur» (SCHWEITZER, *Geschichte I*, 58). Aunque la obra de Reimarus está magníficamente bien escrita, la segunda parte de este juicio puede considerarse hiperbólica.

dé a entender ahora que está anticuada o es precrítica<sup>49</sup> resultaría francamente hilarante si no fuera tan penoso. Pero tales juicios no extrañan, si tenemos en cuenta que ya J. Jeremias, no contento con atribuir odio a Reimarus, escribió sin el menor reparo que «evidentemente, la exposición que Reimarus hizo del Jesús histórico era estúpida y superficial».<sup>50</sup> Este juicio se refleja implícitamente en —y quizás, dada la autoridad de que sigue gozando Jeremias en la exégesis contemporánea, contribuye a explicar— el displicente tratamiento que Reimarus sufre en las plumas de los actuales historiógrafos. En realidad, quien ha leído y se ha molestado en pensar sabe dónde se hallan en este caso la estupidez y la superficialidad.

Tomemos otro ejemplo, el de D.F. Strauss.<sup>51</sup> Mientras que para algunos autores —que sí lo han leído— su obra es una de las más relevantes de la historia religiosa de la Europa moderna,<sup>52</sup> los modernos cronistas consideran que

49. Este juicio está contenido implícitamente en la valoración de la «Old Quest». Algunos, sin embargo, incluyen explícitamente a Reimarus y Strauss en una fase caracterizada por una «actitud precrítica» (VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 21ss).

50. Jeremias, *Abba*, 201. Estos juicios tampoco extrañan a quien es consciente de las exégesis arbitrarias (y siempre ideológicamente coherentes) por las que se ha distinguido Jeremias. Una de ellas es su interpretación del «abba» (cf. J. BARR, «Abba is not Daddy!», *Journal of Theological Studies* 39 [1988] 28-47). Otra es la distorsión del judaísmo y de los fariseos, p. ej. en su obra *Jesu Verheissung für die Völker* (Stuttgart: Kohlhammer, 1954), como puso de relieve tan claramente E.P. Sanders (p. ej. en *Jesus and Judaism*, 44-47 y 196-198; ID., «Jesus and the Kingdom: the Restoration of Israel and the New People of God» en ID. [ed.], *Jesus, the Gospels, and the Church: Essays in Honor of William R. Farmer*, Macon: Mercer University Press, 1987, pp. 225-239), hasta el punto de sugerir la posibilidad de una distorsión deliberada: «Could Jeremias have distorted the evidence in this way without being deliberate about it? I believe it to be almost impossible for anyone to read *t. Sanh.* 13.2 and then report on it the way Jeremias did, unless that person deliberately distorts. On reflection, I shall have to say “almost impossible”. Conceivably his desire to think ill of the rabbis was so great that he literally could not see contrary evidence when it lay before him on the page, and maybe his subconscious filtered it out» (E.P. SANDERS, «Defending the Indefensible», *JBL* 110 [1991] 463-477, esp. p. 467; éste es el artículo en el que Sanders responde —de manera tan dura como argumentada— a B.F. MEYER, «A Caricature of Joachim Jeremias and his scholarly Work», *JBL* 110 [1991] 451-462). Sustituya el lector «*t. Sanh.* 13.2» por «*Von dem Zweck Jesu und seiner Jünger*», y «the rabbis» por «Reimarus», y se tendrá exactamente lo que el autor de las presentes líneas piensa sobre lo que hizo Jeremias con Reimarus (si es que realmente lo leyó).

51. D.F. STRAUSS, *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, 2 vols., Tübingen: C.F. Osiander, 1835-1836 (reimp. en Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969). Cito según volumen y parágrafo(s) o páginas.

52. «The most revolutionary religious document written since Luther's Ninety-Five Theses» (W. BAIRD, *History of New Testament Research. Vol. One: From Deism to Tübingen*, Minneapolis: Fortress Press, 1992, p. 246); «Überblickt man die von Strauss erzielten Ergebnisse, dann zeigt sich, dass die meisten mittlerweile zum Konsens gegenwärtiger historischer Jesusforschung gehören [...] Auch heute noch besticht das 1835 erschienene “Leben Jesu” durch die intellektuelle Redlichkeit in der Argumentation und den Mut zur Wahrhaftigkeit in der konsequenten Durchführung der historischen Kritik» (W. ZAGER, *Liberale Exegese des Neuen Testaments: D.F. Strauss, W. Wrede, A. Schweitzer, R. Bultmann*, Koblenz: Neukirchener Verlag, 2004, p. 19).

pertenece a una época superada. De entrada, ciertamente, resulta obvio que un punto débil de *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* de Strauss es su carencia de una teoría sobre la composición de los evangelios y el valor relativo del testimonio de cada uno de ellos, lo que le llevó al dilema de elegir entre los Sinópticos y el Cuarto evangelio; esto se sigue ya del hecho de ser una obra escrita en 1835, antes de haber sido publicados los trabajos de C.G. Wilke, C.H. Weisse y H.J. Holtzmann. También es evidente que la cristología especulativa que Strauss elabora en su *Schlussabhandlung* se halla más allá de los intereses del historiador. Pero una cosa es señalar ciertos límites de esa obra, y otra muy distinta considerarla desechable *tout court*. ¿Está anticuado Strauss en su argumentación sobre el carácter insostenible tanto de las interpretaciones sobrenaturalistas como de las racionalistas al modo de H.E.G. Paulus?<sup>53</sup> ¿Lo está en lo esencial de su idea de «mito», a saber, que parte de la imagen evangélica de Jesús se debe a una —lógica y psicológicamente muy comprensible— *sagenhafte Verherrlichung*, que tiene paralelos evidentes en la historia de las religiones?<sup>54</sup> ¿Lo está en su demostración de que las genealogías de Mt 1 y Lc 3 no son susceptibles de ser armonizadas una con otra, y de que ambas tienen la función de justificar el reconocimiento de Jesús como mesías mediante una presunta ascendencia davídica?<sup>55</sup> ¿O en su detallado razonamiento de que el análisis de los datos evangélicos indica que Jesús tenía hermanos?<sup>56</sup> ¿Están obsoletas sus consideraciones relativas al probable nacimiento de Jesús en Nazaret, y a que la localización de Mt y Lc en Belén parece ser una ficción teológica destinada a cumplir el postulado profético de Mi 5,1?<sup>57</sup> ¿Lo están sus reflexiones sobre la falta de fiabilidad histórica de la narración de Jesús en el Templo a los doce años (Lc 2)?<sup>58</sup> ¿Lo están sus conclusiones sobre la historicidad del bautismo de Jesús, y sobre la pertenencia temporal de éste al círculo de discípulos de Juan Bautista?<sup>59</sup> ¿Y sus análisis sobre la falta de verosimilitud histórica de las circunstancias que en los relatos evangélicos acompañan a la narración del bautismo de Jesús?<sup>60</sup> ¿Está obsoleta su conclusión de que el Reino de Dios para Jesús sería algo introducido no por iniciativa humana, sino a iniciativa divina?<sup>61</sup> ¿Lo están tal vez sus análisis sobre los anuncios de la

---

53. Cf. *Leben Jesu*, I, 1-7.

54. *Ibid.*, I, 8-12.

55. *Ibid.*, I, 16-18.

56. *Ibid.*, I, 26. De los pasajes neotestamentarios analizados afirma Strauss que «enthalten keinen hinreichenden Grund, die unmittelbare Wortbedeutung von ἀδελφός zu verlassen» (p. 186); «Wir haben also keinen Grund, zu leugnen, dass Jesu Mutter ihrem Gatten ausser Jesus noch mehrere Kinder geboren habe, jüngere und vielleicht auch ältere» (p. 191).

57. *Ibid.*, I, 28.

58. *Ibid.*, I, 36-37.

59. *Ibid.*, I, 41-43.

60. *Ibid.*, I, 46-48.

61. *Ibid.*, I, 62: «Ein καθίζεσθαι ἐπὶ θρόνου für sich und seine Jünger konnte Jesus verheissen, ohne durch eine politische Revolution sich dieser Würde bemächtigen zu wollen, wenn

pasión y la resurrección, o de la traición de Judas, como *vaticinia post eventum*?<sup>62</sup> ¿Manifiesta la *Leben Jesu, kritisch bearbeitet* una actitud precrítica? Una vez más, resulta clara la unánime respuesta a todas estas preguntas. Vale la pena recordar que A. Schweitzer, quien —de creer a los nuevos historiógrafos— habría extendido el acta de defunción de toda obra sobre Jesús escrita antes de 1900, escribió, respecto a la obra de Strauss, que en ella se contiene el certificado de defunción de muchas interpretaciones del Nuevo Testamento que deambulaban por la teología a principios del siglo xx como fantasmas, los cuales «no podrían volver a aparecerse si aquellos teólogos que evocan la *Vida de Jesús* de 1835 como un libro superado se tomaran la molestia de leerlo».<sup>63</sup> Al parecer, los exegetas que hablan de obras que no han leído no son cosa nueva.

Abordemos un tercer caso, el de J. Weiss, y en particular su libro *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, cuya primera edición es de 1892.<sup>64</sup> En este opúsculo —cuyo contenido estaría, al ser una obra perteneciente a la «Old Quest», *démodé*—, el autor, sin dejarse impresionar por la imponente sombra de su suegro A. Ritschl, aseguró los fundamentos de la comprensión escatológica de Jesús. ¿Está obsoleta acaso su clara denuncia de las visiones de Jesús predominantes en su tiempo como eclécticas y arbitrarias?<sup>65</sup> ¿Lo está a la hora de comprender la escatología de Jesús a la luz de —y en continuidad con— la escatología tanto de Juan Bautista como de las primeras comunidades cristianas?<sup>66</sup> ¿Está superada su enfática argumentación de que la escatología de Jesús está fundamentalmente determinada por la espera de un reino de Dios futuro?<sup>67</sup> ¿Lo

---

er auf eine von Gott zu bewirkende Revolution wartete, welche den erforderlichen Umschwung der Dinge herbeiführen sollte [...] Dies Alles wollte Jesus nicht eigenwillig herbeiführen, sondern überliess es dem himmlischen Vater» (p. 493). En este y otros aspectos Strauss comparte posiciones de Reimarus.

62. *Leben Jesu*, II, 107-109; II, 119.

63. «Diese Abschnitte sind weit entfernt, ihre Bedeutung inzwischen verloren zu haben. Sie haben das Terrain geschaffen, auf dem die heutige Forschung sich bewegt, und enthalten die Totenscheine einer Reihe von Erklärungen, die auf den ersten Augenblick ganz lebensfähig erscheinen und es doch nicht sind. Wenn sie noch heute in der Theologie umgehen, tun sie es als Gespenster, die man durch den blossen Namen David Friedrich Strauss in die Flucht zu treiben vermag, und die sich überhaupt nicht mehr zeigen könnten, wenn diejenigen der Theologen, die auf das *Leben-Jesu* von 1835 als auf ein überwundenes Buch zurückblicken, sich die Mühe gäben, es zu lesen» (SCHWEITZER, *Geschichte* I, 120-121).

64. Cito esta obra según la 3ª edición (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, reimp. de la edición ampliada de 1900).

65. Léase, p. ej., el lúcido juicio de Weiss (*Predigt*, 55-57) sobre la visión de Jesús de Wellhausen.

66. En relación a lo primero, cf. *ibíd.*, 65-69 («Eng verbunden sind beide durch die Überzeugung von dem unmittelbaren Bevorstehen der Krisis», 65); «Im Allgemeinen die Stimmung Jesu ist dieselbe, wie er sie bei seinen Jüngern voraussetzt und wie sie durch das ganze Urchristentum geherrscht hat: Es möge kommen das Reich Gottes...!» (*Predigt*, 95).

67. «Etwas anderes ist die nachträgliche religiöse Beurteilung des Wertes einer geschichtlichen Erscheinung, etwas anderes die geschichtliche Erforschung ihrer Lebensanschauungen,

está su visión del Cuarto Evangelio como una reformulación radical en sentido deseschatologizador de la visión del «Reino de Dios» de los Sinópticos?<sup>68</sup> ¿Están obsoletas sus observaciones relativas a la profunda influencia del Cuarto Evangelio en las concepciones teológicas habituales?<sup>69</sup> ¿Y sus análisis del significado de los «dichos de presente» como textos que no pueden cancelar los dichos de futuro ni contraponerse a ellos?<sup>70</sup> ¿Está superado su claro reconocimiento de que el procedimiento consistente en otorgar la primacía a los «dichos de presente» constituye una distorsión debida a los intereses teológicos?<sup>71</sup> ¿Lo está su demostración de que las lecturas habituales, al postular que

---

ihrer Absichten, ihrer Selbstbeurteilung. Und diese geschichtliche Untersuchung lehrt, dass Jesus für seine Person ebenso wie für sein Werk die entscheidende Wendung erst von der Zukunft erhoffte» (ibíd., 178).

68. «Ein Symptom der völlig veränderten Anschauung bei Johannes ist die Thatsache, dass er den Grundbegriff der synoptischen Reden Jesu, das Reich Gottes, so gut wie ganz hat fallen lassen» (ibíd., 64); cf. 112.

69. «Erst ein wirklich geschichtliches Verständnis der Eigenart und Bedeutung des vierten Evangelisten selber kann uns von dem Banne befreien, den er auf jeden von uns ausübt» (ibíd., 60; cf. 60-63). «Der Glaube dieses Evangelisten schaut in dem geschichtlichen Jesus schon alles das, was die älteste Christenheit erst von der Parusie erwartet hat [...] Die moderne Theologie ist, in weit höherem Masse als sie es sich gestehen will, von dieser Auffassung des Johannes-Evangeliums beeinflusst» (ibíd., 177).

70. Los certeros análisis de Weiss en las pp. 69-96 hacen superfluos muchas páginas escritas desde entonces. Baste un solo párrafo: «Das Wesentliche an der Verkündigung Jesu ist nicht die grössere oder geringere Nähe der Krisis, sondern der Gedanke, dass das Reich Gottes jetzt g a n z g e w i s s kommt. Die Zeit des Wartens ist vorbei, die Wendung ist da. Die Krisis ist unabweidbar, das Heil nicht mehr ein Traum, sondern eine unzweifelhafte Wirklichkeit. Im Vergleich mit dieser unerschütterlichen Gewissheit ist es unwesentlich, dass bald gesagt wird, es sei nahe, bald, es sei bereits da. Es kommt auf die Gelegenheit, auf die jeweilige Stimmung an, ob dieser oder jener Ausdruck bevorzugt wird. Wenn die Wetterwolken aufziehen und die Blitze schon am Horizont zucken, so mag man sagen: es kommt ein Gewitter. Man kann aber auch proleptisch sagen: es ist Gewitter. Oder, wenn die Sonne zum ersten Mal wieder warm und leuchtend scheint und die ersten Knospen schwellen, so wird man im Allgemeinen sagen: der Frühling ist nahe. Aber wer will dem sehnsüchtigen Gemüt wehren, wenn es jauchzend schon in diesem ersten Zeichen den ganzen Frühling begrüsst, als sei er schon da mit all seiner Herrlichkeit. Da entscheidet das Temperament und die Frische der Empfindung. Und so ist es denn nur eine Steigerung der allgemeinen Gewissheit, wenn Jesus hier und da in prophetischer, freudiger Begeisterung die kurze Spanne des Wartens überspringt, als ob er bereits am Ziele sei. Es handelt sich um eine Nuance in der Stimmung, nicht um verschiedene dogmatische Anschauungen» (ibíd., 69-70).

71. «Auf diese Stellen legen alle die Theologen das entscheidende Gewicht, denen das Eschatologische an der Predigt Jesu fremdartig und unverwertbar ist» (ibíd., 73); «Insbesondere aber ist es verkehrt, die Aussagen über die Gegenwart des Reiches Gottes so in den Vordergrund zu schieben, als ob in ihnen die eigentlichste und wahre Meinung Jesu im Unterschiede vom Täufer und von den Juden überhaupt enthalten sei. Es geschieht dies vorwiegend im Interesse der dogmatischen Verwertbarkeit und zwar von Dogmatikern ebenso, wie von rationalistischen Exegeten. Ihnen gegenüber muss immer wieder betont werden, dass die Verkündigung des kommenden Reiches Gottes so zu sagen das Normale, die proleptischen Aussagen aber Ausnahmen sind» (ibíd., 71).

la actividad de Jesús introduce el reino de Dios —en forma de Iglesia— en el mundo, constituyen interpretaciones sesgadas y carentes de fundamento, que intentan hacer pasar por historia lo que no es sino creencia religiosa?<sup>72</sup> ¿Lo está al denunciar como totalmente infundada la interpretación de la comunidad cristiana, típica de la teología, como expresión del Reino de Dios?<sup>73</sup> ¿Lo está en su insistencia —por cierto, en consonancia ya con los análisis de Strauss— de que para Jesús el Reino de Dios no es algo que los hombres puedan crear, sino algo que Dios ha de instaurar?<sup>74</sup> ¿Lo está en su consideración de que el Reino de Dios implica tanto la salvación como el juicio?<sup>75</sup> ¿Está obsoleto Weiss en sus reflexiones —por cierto, en consonancia con las de Reimarus— relativas a que el concepto de Reino de Dios no está más desarrollado en los evangelios por la sencilla razón de que Jesús compartió con sus contemporáneos las expectativas

---

72. Weiss llama a las cosas por su nombre al hablar de «die Umdeutungskunst der Exegeten» (ibíd., 72); «Auch bei den Evangelisten haben wir Keime der Anschauung, dass das Reich Gottes nicht blos etwas Zukünftiges, sondern in gewisser Weise schon von Christus “begründet” ist, eben in der Kirche. Wer will es der modernen Theologie verdenken, wenn sie auf der Spuren dieser Interpretation das nachträgliche Werturteil zur Grundlage ihres Systemes macht, dass durch die Thätigkeit Jesu das Reich Gottes in die Welt eingeführt sei, als eine Gemeinschaft der Menschen, die an Gott als Vater und König glauben und in Liebe unter einander verbunden sind? Gegen diese Betrachtungsweise ist nichts einzuwenden, so lange sie sich in ihren Schranken hält und als eine religiöse Schätzung des Lebenwerkes Christi auftritt. Protestieren müssen wir nur dagegen, dass man diese nachträglich gewonnene Anschauung auch in die Worte und in den Glauben Jesu hineininterpretiert» (ibíd., 176-177, cursivas F.B.).

73. «Wie wenig Jesus daran gedacht hat, dass er in der Gemeinschaft seiner Jünger das Reich Gottes zurücklasse, zeigen die Worte, die er beim letzten Mahle gesprochen: Nicht mehr werde ich vom Gewächs des Weinstocks trinken, bis das Reich Gottes gekommen sein wird [...] Bedarf es eines stärkeren Beweises, dass Jesus aus diesem Leben schied mit dem Bewusstsein, das von ihm als so nahe verkündigte Reich Gottes sei bisher noch nicht aufgerichtet?» (ibíd., 96); al referirse a la concepción según la cual «Die Kirchengeschichte ist das Messiasreich» afirma: «Die hier vorliegende Umbildung der Vorstellung Jesu ist, wie gesagt, von der grössten geschichtlichen Bedeutung —sie erst hat eine Weltgeschichte des Christentums ermöglicht— aber sie ist doch Umdeutung des Ursprünglichen» (ibíd., 112).

74. «Nach dem, was wir früher entwickelt haben, entspricht es nicht den ursprünglichen Vorstellung, wenn man das Reich Gottes als eine Pflanzung oder Schöpfung Jesu ansieht, die aus einem irdischen Keime emporwächst oder sich ausbreitet. Wenn Gott seine ewige Herrschaft errichtet, so geht der Gang der Dinge von oben nach unten» (ibíd., 105); cf. 73-78, 105-107, 116 y 124.

75. «Jesus hat keine Sorge getragen, genaue und unzweideutige Aufschlüsse über die Art der Verurteilung zu geben. Die Aussagen schwanken zwischen der Annahme einer plötzlichen definitiven Vernichtung (Mk 8, 35) und einer dauernden Qual in dem Feuerbrande (Mt 25,41.46; Mc 9,48; Lc 16,23ss). Es überwiegen die letzteren. Mancher wird wünschen, Jesus hätte sich für die acutere und weniger grausame Anschauung deutlich ausgesprochen, aber auch hier müssen wir uns einfach der Thatsache beugen, dass er sich ohne viel Reflexion der Volksvorstellung angeschlossen hat» (ibíd., 111-115, esp. 115). Esto ha sido refrendado por el detallado análisis de M. REISER, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund*, Münster: Aschendorff, 1990.

ligadas a ese concepto?<sup>76</sup> ¿Lo está al argüir que el concepto de «Reino de Dios» en Jesús tiene ineluctablemente una dimensión política, ya en la medida en que su irrupción implicaría la instantánea desaparición de todo dominio extranjero pagano?<sup>77</sup> ¿Lo está tal vez en su conclusión de que la ética radical de Jesús está inextricablemente conectada con la intensa expectación de una escatología inminente, y que por tanto no puede ser ni razonable ni legítimamente empleada para fundamentar una moral intemporal para una iglesia destinada a durar?<sup>78</sup> Más aún, ¿es que hay realmente un solo contenido importante de la obra de Weiss que haya sido refutado o dejado obsoleto por los estudios posteriores? Por enésima vez, la respuesta es negativa: la investigación rigurosa efectuada desde entonces no ha hecho —*pace* Dodd y sus epígonos— sino refrendar los sensatos análisis del estudioso de Marburgo<sup>79</sup>.

---

76. «Jedenfalls konnte Jesus nur dann in dieser Hinsicht so enthaltsam sein, wenn er bei seinen Hörern ein unmittelbares und leicht ansprechendes Verständnis voraussetzen konnte für das, was denn nun das Reich Gottes sei. Es musste genügen, nur das Wort auszusprechen, um eine ganze Fülle von Vorstellungen und Empfindungen wach zu rufen. Es war eben das Reich Gottes der compendiarische Ausdruck für das messianische Heil, und Alles, was man von diesem erhoffte, lag für die Hörer in dem Begriff eingeschlossen. Daraus ergibt sich wieder, dass Jesus das Wort nicht in einem seinen Zeitgenossen fremden Sinne verstanden haben kann» (WEISS, *Predigt*, 115).

77. «Es erscheint mir einfach selbstverständlich, dass unter den Gütern, die das Reich Gottes bringen soll, die Befreiung von der Fremdherrschaft mit obenan steht. Ist sie doch die unumgängliche Begleiterscheinung davon, dass jener Zustand vollendeter Gottesgemeinschaft, wie er von Jesus verkündigt wird, eintreten wird. Wenn das Reich Gottes sich auf die Erde niedersenkt, wenn das gelobte Land in herrlicher Schöne neu erstet und die Erwählten zur *basileía* des Messias erhoben werden – wo ist da noch Raum etwa für das Römische Weltreich? Weggefegt wird es sein in der grossen Krisis [...] Das ist so selbstverständlich, dass ich schlechterdings nicht begreife, wie man sich sträuben mag es anzuerkennen» (ibíd., 123). Y, tras una página en la que deja meridianamente claro que Jesús no es para él un fanático político o un revolucionario, prosigue: «Aber damit ist nicht gesagt, dass Jesus überhaupt nicht an eine politische Restauration gedacht habe. Sie gehört zu seinem Zukunftsbilde ebenso notwendig, wie etwa die Beseitigung von Krankheit und Tod. Aber nur Gott kann und wird sie bringen» (ibíd., 124-125).

78. «Seine Forderungen werden also nicht aus einem Ideal vollendeter menschlicher Gemeinschaft, nicht aus allgemeingültigen sittlichen Normen abgeleitet, sondern sie sind in dem furchtbaren Ernst des gegenwärtigen Augenblicks begründet [...] Bei solchen Ausgangspunkt können wir eine systematische ethische Gesetzgebung, welche das Leben einer sittlichen Gemeinschaft auf Jahrhunderte hinaus in allen Einzelheiten zu regeln im Stande wäre, nicht erwarten, denn an die Fortdauer eines solchen Gemeinwesens wird eben bei der Nähe des Weltendes garnicht gedacht» (ibíd., 138-139); «Dass Jesus hiermit nicht ein bleibendes Sittengesetz für die Christenheit aller Jahrhunderte, eine “Ordnung für das Reich Gottes” hat aussprechen wollen, versteht sich von selbst» (ibíd., 143). Ésta es exactamente la conclusión de, entre otros, J.T. SANDERS, *Ethics in the New Testament. Change and Development*, London: SCM Press, 1986 (ed. orig. 1975), *passim*.

79. Para una refutación sistemática de las posiciones de quienes escriben como si la obra de Weiss no hubiera existido o estuviera superada, cf., p. ej., D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth. Millenarian Prophet*, Minneapolis: Fortress, 1998, esp. pp. 95-171.

Reimarus, Strauss y Weiss son ejemplos de autores de los siglos XVIII y XIX el grueso de cuyas conclusiones está perfectamente vigente hoy en día, constituyendo patrimonio intelectual inexcusable de cualquier exegeta informado cuyo sentido crítico no esté sometido al albur de la moda o los prejuicios. Esto fue, de hecho, lo que pensó Schweitzer, quien, cuando escribió su obra historiográfica, quiso hacer un repaso de la principal investigación sobre Jesús, pero no pretendió que todas las obras sobre las que él había escrito estuvieran desfasadas por el mero hecho de ser anteriores a él.<sup>80</sup> En esta insensata pretensión sí incurren los actuales historiadores que, con una asombrosa desenvoltura, pretenden convencernos de que debemos dejar a los autores citados en la cuneta de la Historia, como simples antiguallas. Pero dar a entender que puede mezclarse, por ejemplo, a Reimarus con Venturini, a Strauss con Binet-Sanglé o a J. Weiss con Paulus implica convertir los siglos XVIII y XIX en una noche en la que todos los gatos son pardos: el valor de las obras de los primeros —hitos del pensamiento crítico— no es equiparable al valor de las de los segundos, y admitir —por implícitamente que sea— la validez de tal equiparación supone incurrir en la falacia de una sinécdoque ilegítima, cuando no en un insulto a la inteligencia del lector.

*Distingue auctores et concordabis iura.* Emitir un juicio condenatorio sobre la totalidad de la investigación anterior a Schweitzer en función de lo peor de esa investigación no tiene visos de ser un procedimiento muy sensato ni muy honesto. Quien pretende que estudiosos como Reimarus, Strauss o J. Weiss están *tout court* obsoletos tendrá que demostrarlo, porque Schweitzer no lo hizo. Mientras tal demostración no tenga lugar, el postulado genérico de la obsolescencia de la «Old Quest» resulta ser una arbitrariedad, que demuestra que quien lo mantiene no sólo no ha leído las obras de la «Old Quest», sino que ni siquiera ha leído bien a Schweitzer.

## 2. Sobre la «No Quest» (o de cómo eliminar de la historia medio siglo de investigación)

Postular o suponer un período de barbecho y escepticismo extremo entre 1906 y 1953 es algo que no podrá dejar de juzgarse asombroso cuando uno

---

80. Schweitzer evidenció el carácter proyectivo de muchas de las obras que comentó, pero ni de lejos el de todas. De hecho, él reivindicó explícita y enfáticamente a Weiss, de cuya obra señaló, a su vez, que era una reivindicación de Reimarus: «Wenn der alte Reimarus wiederkehrte, könnte er sich getrost als der Modernste aufspielen, denn sein Werk beruht auf der ausschliesslichen Geltendmachung der Eschatologie, wie sie erst wieder bei Johannes Weiss zutage tritt» (SCHWEITZER, *Geschichte* I, 52); «Jeder Satz von Johannes Weissens *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (1892) ist eine Rechtfertigung, eine Rehabilitierung des Historikers Reimarus» (ibíd., 65). Ni la obra de Reimarus ni la de Weiss son —tampoco formalmente— «vidas de Jesús».

repassa, por someramente que sea, la literatura existente<sup>81</sup>. Resulta extraño, de entrada, hablar de una *no Quest* en un período en que se publicaron obras como las del propio Bultmann,<sup>82</sup> M. Dibelius,<sup>83</sup> G. Kittel<sup>84</sup> o W. Grundmann.<sup>85</sup> Pero incluso si —por alguna razón que se nos oculta— se prefiere prescindir del análisis de las obras de una Alemania supuestamente invadida por el virus del escepticismo, uno puede argumentar aún que la periodización reciente equivale a desconocer —o a olvidar— la labor intelectual de una parte considerable de lo realizado en la primera mitad del siglo xx.<sup>86</sup> En lo que sigue me limitaré sólo a algunos ejemplos.

En 1910 fue publicado en París un libro titulado *Jésus et la tradition évangélique*. Su autor, que ocupó la cátedra de historia de las religiones en el Collège de France desde 1909 a 1932, se llamaba Alfred Loisy. Basta con leer la primera página de esta obra —que reproduce, con algunas adiciones, los primeros capítulos del extenso comentario a los Sinópticos escrito por el autor en 1908— para percatarse de que la idea de un omnipresente escepticismo radical en la exégesis de la primera mitad del siglo xx es errónea: su libro —escribe

---

81. Que no hubo tal vacío lo prueban ya las obras citadas en las dos primeras notas a pie de página de ROBINSON, *New Quest*, 9-10. Este autor, sin embargo, condenó a la inexistencia a la misma investigación francesa y anglosajona de la primera mitad del s. xx que cita, aduciendo —como si ello bastara para descalificarla— que toda ella sería una continuación de la investigación decimonónica: «This continuation of the nineteenth-century German quest ought probably to be interrupted or at least disturbed» (ibíd., 9).

82. *Jesus*, Tübingen: J.C.B. Mohr (P. Siebeck), 1926 (cito paginación de la edic. de 1961). Hay que decir que la tan citada frase de la introducción de esta obra («Denn freilich bin ich der Meinung, dass wir vom Leben und von der Persönlichkeit Jesu so gut wie nichts mehr wissen können, da die christlichen Quellen sich dafür nicht interessiert haben...» (ibíd., 11) no significa lo que para muchos parece significar, a saber, una declaración de escepticismo. Todo lo que significa es que no puede obtenerse un relato cronológico (vida) ni un retrato psicológico (personalidad), pero no implica que no pueda decirse algo coherente sobre su pensamiento religioso (algo en lo que estaría de acuerdo cualquier investigador contemporáneo sensato). No es, pues, tan extraño que Bultmann escribiera su *Jesus*.

83. *Jesus*, Berlin: De Gruyter, 1939.

84. *Jesus und die Rabbinen*, Berlin: Fische-Verlag, 1914.

85. *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig: Georg Wigand, 1940.

86. Tal como señala C. MARSH, «Quests of the Historical Jesus in New Historicist Perspective», *Biblical Interpretation* 5 (1997) 403-437, esp. p. 414 («It is clear from the history of the Quest that there is, strictly speaking, no such thing as a period of No Quest [...] Labelling this period that of "No Quest" is at best misleading»), quien, sin embargo, se limita a citar la investigación en lengua alemana. Este autor propone substituir la periodización trifásica con otra de al menos nueve «Quests» (ibíd., 415ss); no obstante —y aparte de que siguiendo las pautas de Marsh igualmente podrían enumerarse doce, quince o veinte «Quests»— el hecho de que tales presuntas «Quests» «are not mutually exclusive» (ibíd., 413-414) hace de su propuesta algo inútil, cuando no confundente. Sobre la «no quest», Guijarro se limita a puntualizar: «Tal vez la expresión sea exagerada, porque a lo largo de estos años no faltaron quienes seguían empeñados en abrir caminos hacia Jesús. El autor más representativo de esta tendencia es Joachim Jeremias» («La investigación», 11).

Loisy— «no es tampoco una confesión de ignorancia ante el hecho inicial que sostiene la fe de Cristo y la Iglesia cristiana. El autor no cree que la última palabra de la crítica, en el estado actual de la exégesis erudita, sea una declaración de la impotencia para discernir lo que pudieron ser en sus rasgos esenciales la predicación de Jesús, el papel que él se atribuyó, la muerte que sufrió. El autor quiere persuadirse de que esta confesión desprovista de artificio no provocará que se le sitúe fuera de la ciencia y de la crítica».<sup>87</sup> Siendo perfectamente consciente del carácter hipotético de buena parte de la restitución de la figura de Jesús y, por tanto, de la imposibilidad de escribir una biografía dada la naturaleza kerigmática de las fuentes disponibles,<sup>88</sup> en las siguientes 287 páginas de su obra Loisy lleva a cabo un análisis sistemático en el que se presenta una reconstrucción de la figura de Jesús (cap. 1), de su enseñanza (cap. 2) y de la reelaboración que la tradición evangélica hizo de ellas (cap. 3). A pesar de no contar apenas con aparato de notas, el análisis efectuado es riguroso y sensato, estando plagado de observaciones pertinentes acerca de, por ejemplo: la complejidad interna del fariseísmo, con el que Jesús comparte muchas ideas, y que no debe confundirse con la hipocresía;<sup>89</sup> la importancia de la relación de Jesús con el Bautista, con el que compartió lo esencial de su predicación;<sup>90</sup> el carácter netamente judío de su mensaje religioso;<sup>91</sup> los modos de presentación de su mensaje (símbolos, parábolas);<sup>92</sup> su actividad taumatúrgica;<sup>93</sup> su

---

87. «Le présent petit livre [...] n'est pas non plus un aveu d'ignorance devant le fait initial qui supporte la foi du Christ et l'Église chrétienne. L'auteur ne croit pas que le dernier mot de la critique, en l'état actuel de l'exégèse savante, soit une déclaration d'impuissance à discerner ce qu'ont pu être en leurs traits essentiels la prédication de Jésus, le rôle qu'il s'est attribué, la mort qu'il a subie. Il aime à se persuader que cet aveu dépourvu d'artifice ne le fera classer par personne en dehors de la science et de la critique» (Paris: *Jésus et la tradition évangélique* 1910; reimp. en Frankfurt: Minerva, 1971, pp. 5-6). Las últimas palabras parecen ciertamente premonitorias. Loisy prosigue: «Si ce malheur devait lui arriver, il se souviendrait que de telles sentences ne sont pas infaillibles et que bien peu de gens sont qualifiés pour les porter» (ibíd., 6).

88. El libro comienza con una introducción metodológica en el que se nos ofrece un *status quaestionis* de la crítica de los Sinópticos y del Cuarto evangelio; cf. esp. «L'application de la méthode critique à l'histoire des premières origines chrétiennes», ibíd., 29-42; cf. 44-47.

89. Cf. ibíd., 53-54.

90. Ibíd., 58-60.

91. «L'idée du règne de Dieu est, en un sens, tout l'Évangile; mais elle est aussi tout le judaïsme, et elle n'est réellement intelligible que par rapport à la foi israélite, dont Jésus retient, sans les discuter, les principales données traditionnelles. L'annonce du royaume céleste n'a pas été présentée aux Juifs comme une révélation nouvelle, mais comme l'accomplissement des promesses anciennes, et l'on peut dire de la religion d'Israël» (ibíd., 118); «Jésus ne s'est pas présenté comme le fondateur d'une religion nouvelle, ni même, à proprement parler, comme le réformateur de la religion traditionnelle. Il est venu pour l'accomplissement de la grande espérance, de l'espérance israélite, et il ne semble pas avoir eu la pensée de répandre cette espérance là où elle n'existait pas, c'est-à-dire chez les païens» (ibíd., 129).

92. Ibíd., 170-177

93. Ibíd., 61-62.

predicación de la llegada del Reino de Dios inminente;<sup>94</sup> la relación del mensaje y la actuación de Jesús con el reino de Dios;<sup>95</sup> la probable significación simbólica de la llamada de doce discípulos;<sup>96</sup> los destinatarios —judíos, no paganos— de su mensaje;<sup>97</sup> la actitud de Jesús ante la Ley, de la que no se puede decir, en rigor, que pretenda ser refutada por él;<sup>98</sup> la dimensión objetiva e integral de su concepción del reino de Dios;<sup>99</sup> la inquietud sembrada por la predicación del Bautista y Jesús en las esferas de la autoridad política;<sup>100</sup> la dimensión política del propio mensaje religioso, que podría bastar para explicar la muerte de Jesús;<sup>101</sup> la actitud verosímil de Jesús en relación a su muerte;<sup>102</sup> la comprensible lógica de la génesis de las visiones del Resucitado y de la fe en la resurrección,<sup>103</sup> etc.

---

94. El autor enfatiza este aspecto a lo largo de toda su obra; cf. *ibíd.*, 9, 31, 50, 65-66, 80-81, 84ss, 98, 144-145 («Bien qu'on ait, depuis l'origine du christianisme et jusqu'à nos jours, cherché de bonne foi à réduire la part de l'élément eschatologique dans la prédication du Christ, l'historien ne peut se dissimuler que cette part à été preponderante, en tant du moins qu'il convient d'y reconnaître le principe moteur de l'Évangile [...] toute la morale de l'Évangile est conçue en vue de l'avènement du règne de Dieu, avènement qui n'est pas censé devoir se faire attendre indéfiniment, ou se produire par une lente transformation de l'humanité, mais qui est supposé prochain et même tout à fait imminent»), *ibíd.*, 147-148 («Il n'en reste pas moins que le règne de Dieu, dans sa plénitude, dans son essence, n'est pas acquis, mais qu'il doit, qu'il va venir. On altère l'Évangile même et la notion du règne de Dieu en résumant la prédication de Jésus dans la foi au Dieu père. Cette foi n'est pas le règne de Dieu, elle est seulement une de ses conditions»), *ibíd.*, 178-179 y 188-191.

95. En consonancia con Weiss, Loisy afirma que los pasajes que transmiten la sensación de una cierta «presencia» del Reino pueden y deben comprenderse a la luz del futuro: «Ce qu'est l'invitation relativement au festin, l'Évangile l'est relativement au royaume: action préliminaire et préparatoire, qui ne fait qu'un avec le royaume en tant qu'elle en est la condition préalable et nécessaire, mais qui n'est pas plus le royaume en soi que l'invitation n'est proprement le festin» (*ibíd.*, 178).

96. Cf. *ibíd.*, 66 y 162.

97. Cf. *ibíd.*, 66, 72-73 y 128-129.

98. Cf. *ibíd.*, 135-138.

99 «La parole du Christ johannique: "Mon royaume n'est pas de ce monde" n'aurait jamais pu être dite par le Christ de l'histoire» (*ibíd.*, 104); «Quand Jésus parle de ceux qui viendront de l'Orient et de l'Occident s'asseoir à table avec les patriarches d'Israël, ou bien du vin qu'il boira au festin du royaume avec ses disciples, il ne peut viser une félicité tout immatérielle...» (*ibíd.*, 151-152; cf. 128, 162-163, 177-178 y 191); «Il ne restera aucune place pour l'autorité de César dans la cité de Dieu» (*ibíd.*, 132).

100. Cf. *ibíd.*, 63, 67, 69-70...

101. «L'objet de sa mission, tel qu'il le voyait encore à cette heure critique, ce n'était pas l'établissement d'une société spirituelle, compatible avec tous les pouvoirs humains, c'était l'instauration complète du règne de Dieu à la place de la tyrannie des hommes» (*ibíd.*, 103); cf. 104-105.

102. *Ibíd.*, 87 y 168. Con respecto a la catástrofe acaecida, «Jésus n'avait pas laissé de la prévoir, mais il n'avait pas cessé non plus d'espérer le miracle, parce qu'il comptait toujours sur l'avènement du royaume» (*ibíd.*, 97-98).

103. Cf. *ibíd.*, 107-116; «En un sens, les visions furent beaucoup plus un produit de la foi au Christ que le principe de la foi à sa résurrection» (*ibíd.*, 114).

En suma, esta obra de Loisy mantiene, a comienzos del siglo xx, una razonable confianza en la posibilidad de reconstruir una imagen suficientemente clara del Jesús histórico, y de hecho contiene una reconstrucción que muchos exegetas contemporáneos podrían subscribir sin mayores reparos; así pues, parecería ser merecedora de figurar en cualquier revisión, por esquemática que fuera, de la historia de la investigación sobre Jesús de Nazaret (¡aunque sólo fuera, en la perspectiva de los cronistas contemporáneos, como una rareza historiográfica!). Sin embargo, leyendo a los autores al uso, diríase que esta obra jamás fue escrita.<sup>104</sup> Esta ausencia resulta ciertamente llamativa, pero aún lo es más —pues podría objetarse que una golondrina no hace verano— cuando se repara en que la perspectiva de Loisy no fue algo aislado: el erudito francés, en efecto, creó escuela.

En 1933 apareció en París, como volumen 29º de la *Bibliothèque de Synthèse Historique*, «L'évolution de l'humanité», el *Jésus* de C. Guignebert. Esta obra tiene —dejando aparte índices y bibliografía— 665 páginas, y en este caso la calidad no va a la zaga de la cantidad.<sup>105</sup> Escrito *en historien pur* por alguien tan alejado del prejuicio fideísta como del racionalista,<sup>106</sup> este trabajo se caracteriza por una extrema circunspección<sup>107</sup> y una actitud crítica que tiene muy en cuenta «les trous noirs de notre connaissance»<sup>108</sup> y, por tanto, por una agudísima conciencia de lo que no se sabe. Sin embargo, la certeza de Guignebert acerca de que la tradición había alterado los datos con el resultado de que «ce qui *devait* arriver était arrivé; ce qui *devait* être dit avait été dit»<sup>109</sup> y de que la redacción de los textos se elaboró en una atmósfera de lo que él llama la «majoration» de la «foi grandissante»<sup>110</sup> no le aboca, al igual que tampoco lo hacía en Loisy, a la desesperación de un completo escepticismo. Guignebert hace preceder la segunda parte de su obra, dedicada a la enseñanza de Jesús, de una sección que lleva por título precisamente «Les raisons de ne pas désespérer»; esta sección —que contiene una suerte de criteriología para identificar material «auténtico»— concluye con estas palabras: «Parece que estas diversas consideraciones permitan devolvernos alguna esperanza [...] puede no parecer imposible discernir a veces, bajo las capas redaccionales y a través de las utili-

---

104. Sintomáticamente, no aparece mencionada en el voluminoso libro de EVANS, *Life* (que cita sólo *L'évangile et l'Église*) ni en el artículo escrito por P. Neuner sobre Loisy en la *Theologische Realenzyklopädie*, vol. 21, pp. 453-456.

105. Esta obra sí aparece citada en Evans (*Life*, 253), quien la comenta así: «An engaging biographical account that is replete with critical questions and comments; amazingly insightful redaction-critical comments.»

106. Ch. GUIGNEBERT, *Jésus*, Paris: Renaissance du Livre, 1933, pp. 500-501 y 631-632.

107. Los llamamientos a la prudencia son constantes: cf. *ibíd.*, 57, 60, 75, 101, 158, 167, 177, 181, 483, 486, 489, 509 y 574.

108. *Ibíd.*, 213.

109. *Ibíd.*, 600 (cursivas en el original).

110. *Ibíd.*, p. ej. 133, 165 y 286.

zaciones tendenciosas, la huella de recuerdos auténticos y exactos. Es poco, pero no es absolutamente nada»; «Quien sepa ejercitar la paciencia en el examen de los textos, no esperar demasiado de ellos y no otorgarles una confianza excesiva, acabará por extraer la impresión de una enseñanza simple, no sistemática, fundada sobre postulados religiosos anteriores a Jesús y bien conocidos, dirigida por un pequeño número de ideas y contenida en un pequeño número de preceptos. Y llegará a persuadirse de que se ha acercado a la verdad». <sup>111</sup> De hecho, los resultados obtenidos no son escasos, <sup>112</sup> y podría demostrarse fácilmente que en su mayoría son refrendados en la más rigurosa investigación contemporánea. <sup>113</sup>

Pongamos un tercer caso, si cabe, aún más significativo. Me refiero a *La vie de Jésus* de M. Goguel, <sup>114</sup> aparecida en 1932, y que es la primera pieza de una poderosa trilogía sobre los orígenes del cristianismo —*Jésus et les origines du christianisme*— que todavía hoy puede utilizarse con provecho. <sup>115</sup> A pesar del

---

111. «Il semble que ces diverses considérations soient de nature à nous rendre quelque espoir [...] il peut ne pas sembler impossible de discerner quelquefois sous les couches rédactionnelles et à travers les utilisations tendencieuses la trace de souvenirs authentiques et exacts. C'est peu, mais ce n'est pas absolument rien»; «Qui saura prendre patience dans l'examen des textes, ne pas trop attendre d'eux et ne point leur faire inconsidérément confiance, finira par en tirer l'impression d'un enseignement simple, point systématique, fondé sur des postulats religieux antérieurs à Jésus et bien connus, dirigé par un petit nombre d'idées et contenu dans un petit nombre de préceptes. Et il arrivera à se persuader qu'il s'est approché de la vérité» (ibíd., resp. 289-290 y 292).

112. Una síntesis de ellos puede verse en el *Avant-propos* de Henri Berr, ibíd., VIII-XIII. Guignebert utiliza como fuentes los Sinópticos, aunque reconoce que el relato de Jn puede contener trazos de historia. El libro no sólo explica la figura de Jesús, sino también lo que la tradición hizo con ella, respecto a lo cual el autor observa pertinentemente que «Rien dans ce travail n'a de quoi surprendre un historien des religions» (ibíd., 662).

113. Por ejemplo, en el epígrafe «Jésus et la Thora» (ibíd., 360-371) —que está en rigurosa continuidad con observaciones de Reimarus y de Loisy— se contiene todo lo esencial de los recientes análisis de E.P. Sanders o de G. Theissen: «Aucun texte digne de confiance ne justifie donc, même de loin, l'opinion que Jésus a pensé à rejeter la *Thora* et a pu dire qu'elle serait remplacée par une autre Loi. Nous n'entrevoions de-ci et de-là dans les Synoptiques que la liberté du prophète à l'égard de la lettre des prescriptions, l'opposition de l'esprit à l'usage sur certains points particuliers; donc, si l'on veut, des contradictions de fait sorties de telle ou telle circonstance; mais aucune contradiction de principe, aucune opposition d'ensemble» (ibíd., 369, cursivas originales).

114. *La vie de Jésus*, Paris: Payot, 1932. Marguerat («La "troisième quête"», 400), cita sorprendentemente a Goguel como integrante de la «New Quest» junto a G. Bornkamm, N. Perrin, H. Braun o J. Jeremías, aunque a pie de página aclara (?) que su *Vie de Jésus* «reste à cheval entre les deux quêtes». Éste es un claro ejemplo de la perplejidad en que se encuentran los nuevos cronistas, y de la necesidad en que se ven de forzar los datos disponibles.

115. *La naissance du christianisme*, Paris: Payot, 1946; *L'Église primitive*, Paris: Payot, 1948. «L'ensemble constitue non seulement le bilan de toute une vie de recherche, mais encore une des synthèses les plus considérables que la science moderne ait produites sur le christianisme primitif: la plus importante sans doute en langue française» (M. SIMON, «Les origines chrétiennes d'après l'oeuvre de Maurice Goguel», en *Le christianisme antique et son contexte reli-*

título, esta obra no es una «vida de Jesús» al estilo de las decimonónicas,<sup>116</sup> sino una obra rigurosa efectuada por un historiador consciente de todos los problemas redaccionales de los textos y, además, magnífico conocedor de la historia de la investigación sobre Jesús. Ya en el prefacio de su libro, en concreto en la segunda de las 586 páginas de texto, Goguel asevera: «Desde hace aproximadamente un siglo, y, con una intensidad muy particular, veinte o veinticinco años, la crítica ha sometido la tradición evangélica a un análisis inmisericorde que no ha dejado subsistir de ella sino elementos tan fragmentarios, que a muchos historiadores les parece imposible amalgamarlos en un todo coherente. Muchos críticos [...] profesan, en lo que concierne a la vida de Jesús, si no un escepticismo, al menos un agnosticismo absoluto. Consideran destinada a un fracaso seguro toda tentativa de reconstruir su historia, o incluso de identificar sus líneas maestras. Se encontrará más adelante (cap. VI) la exposición de las razones por las que, lejos de compartir este sentimiento, pensamos que ha llegado el momento de retomar el problema de Jesús con un método adaptado a los resultados que la crítica evangélica ha desarrollado desde el comienzo de este siglo.»<sup>117</sup> Poco después, en el cuarto párrafo del capítulo I («L'histoire des vies de Jésus»), Goguel sintetiza las conclusiones de la *Formgeschichte Schule*,<sup>118</sup> citando explícitamente a G. Bertram, K.-L. Schmidt y Bultmann, y declarando ya lo que su propia obra demostrará, a saber, que «esta confesión de impotencia, en vez de ser el resultado lógico del movimiento de los espíritus (“cet aveu d'impuissance, au lieu d'être l'aboutissement logique du mouvement des esprits”)» es más bien «el efecto de un cansancio y de un decaimiento momentáneos (“l'effet d'une lassitude et d'un découragement momentanés”)». El aparente fracaso sería debido «a ciertos errores de apreciación y a una insuficiente distinción entre un problema religioso y un problema histórico, a consecuencia de la cual se ha exigido a la historia

---

*gieux. Scripta Varia*, WUNT 23, Tübingen: J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], 1981, pp. 142-152, esp. p. 142; el artículo de Simon apareció originalmente en la *Revue historique* 202 [1949] 221-231).

116. Para evitar el equívoco, Goguel tituló su 2ª edición (en parte reescrita), simplemente, *Jésus* (París: Payot, 1950).

117. «Depuis un siècle environ et, avec une intensité toute spéciale, depuis vingt ou vingt-cinq ans, la critique a soumis la tradition évangélique à une analyse impitoyable qui n'en a laissé subsister que des éléments si fragmentaires qu'il paraît à nombre d'historiens, impossible de les amalgamer en un tout cohérent. Beaucoup de critiques [...] professent, en ce qui concerne la vie de Jésus, sinon un escepticisme, du moins un agnosticisme absolu. Ils estiment vouée à un échec certain toute tentative de reconstruire son histoire, ou seulement d'en dégager les lignes maîtresses. On trouvera plus loin (ch. VI) l'exposé des raisons pour lesquelles, loin de partager ce sentiment, nous pensons que le moment est venu de reprendre le problème de Jésus avec une méthode adaptée aux résultats que la critique évangélique a développés depuis le commencement de ce siècle» (GOGUEL, *La vie de Jésus*, 9; la crítica prosigue en pp. 37-40).

118. De la que afirma, con razón, que es «moins originale qu'elle ne le croit et qu'elle ne le dit» (ibíd., 37).

una certidumbre absoluta que no puede dar y que es propia de la intuición religiosa y de la fe».<sup>119</sup>

Los textos citados y las obras a las que pertenecen constituyen un mentís a otra de las afirmaciones típicas de la historiografía contemporánea. Si Loisy publicó después de la aparición de la obra de Schweitzer y de Wrede,<sup>120</sup> Guignebert y Goguel publicaron después —y con pleno conocimiento— de la aparición de la obra de K.-L. Schmidt,<sup>121</sup> M. Dibelius<sup>122</sup> y Bultmann.<sup>123</sup> Por lo que se ve, ni la demostración de que los evangelios habían sido compuestos a partir de pequeñas unidades independientes, ni el cuestionamiento de la historicidad del marco narrativo de la tradición evangélica, ni la manifestación del carácter tendencioso de Marcos ni la mostración de la naturaleza kerigmática de las fuentes precipitaron en un callejón sin salida a competentes histo-

---

119. «À certaines erreurs d'appréciation et à une insuffisante distinction entre un problème religieux et un problème historique, par suite de laquelle on a demandé à l'histoire un absolu de certitude qu'elle ne peut pas donner et qui est le propre de l'intuition religieuse et de la foi» (ibíd., 39). Que, ciertamente, el escepticismo extremo y el cuestionamiento de la legitimidad de la «Old Quest» —allí donde se dieron— no derivan directamente de los resultados obtenidos por la *Formgeschichtliche Schule*, sino de posiciones religiosas y teológicas extrañas a la investigación histórica se hace patente, por ejemplo, en la exposición de ROBINSON, *New Quest*, esp. pp. 38-47. Aunque este autor intenta convencer al lector de que la (presunta) interrupción de la investigación estaría causada por el trabajo de la *Formgeschichtliche Schule* (cf. ibíd., 34-38, esp. p. 34: «The real cause behind the end of the quest is to be found in a series of basic shifts which were taking place in New Testament scholarship at the opening of the century»), tiene que reconocer luego que hubo otras razones más decisivas: «the discontinuation of the quest was not due simply to the historical difficulties involved, but rather in great measure to certain theological considerations» (ibíd., 74). Por ello habla tanto de la «impossibility» como de la «illegitimacy» de la «Original Quest» (26-47 y *passim*), cosas que —como veremos— no son sino *desiderata*. En efecto, los resultados de la *Formgeschichtliche Schule* no produjeron un *impasse* en la investigación sino cuando se combinaron con un enfoque *à la Barth*, para el cual «Whereas the kerygma calls for existential commitment to the meaning of Jesus, the original quest was an attempt to avoid the risk of faith by supplying objectively verified proof for its "faith". To require an objective legitimization of the saving event prior to faith is to take offence at the offence of Christianity and to perpetuate the unbelieving flight to security, i.e. the reverse of faith. For faith involves the rejection of worldly security as righteousness by works. Thus one has come to recognize the worldliness of the "historicism" and "psychologism" upon which the original quest was built. To this extent the original quest came to be regarded as theologically illegitimate» (ibíd., 44; cf. 74-76). Algunos postulados de la periodización contemporánea, supuestamente producto de una historiografía con pretensiones de objetividad, son en realidad el resultado de la incapacidad de (o de la falta de voluntad para) discernir esta confusión.

120. *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1901.

121. *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin: Trowitsch & Sohn, 1919 (reimp. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964).

122. *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: Mohr, 1919.

123. *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

riadores y exegetas, ni les impidieron considerar factible el acceso al Jesús histórico.<sup>124</sup>

Esta conclusión es particularmente preocupante, porque las obras citadas no pertenecen a autores oscuros, recuperados de archivos polvorientos y justamente olvidados.<sup>125</sup> En todos los casos hablamos de estudiosos señeros que desempeñaron un papel relevante, y en ocasiones determinante, en la vida cultural de la Europa de la primera mitad del siglo pasado. ¿Es necesario presentar a Loisy, padre del modernismo, de quien se ha podido decir que en la primera mitad del siglo xx no hubo ningún teólogo católico sobre el que se escribiera tanto como sobre él?<sup>126</sup> ¿O a Guignebert, que ocupó en el primer tercio del siglo xx la cátedra de historia del cristianismo en La Sorbona? ¿O a Goguel, sucesor de Guignebert en La Sorbona, y cuya personalidad intelectual dominó la historia de la exégesis neotestamentaria de la primera mitad del siglo xx en los países de lengua francesa...?

La perplejidad aumenta cuando se repara en que los autores mencionados no son, ni de lejos, los únicos que cabría aducir. Por ejemplo, podría traerse a colación una parte de la investigación en lengua inglesa, tanto británica como norteamericana, de los años 30 y 40 del siglo xx.<sup>127</sup> Pero no sólo en Francia,

124. Guijarro («La investigación», 15) mancomuna la «New Quest» y la «Third Quest» como dos fases de una misma época de la investigación, en la medida en que presentan una continuidad cronológica, comparten la preocupación por establecer unos criterios de historicidad, y —sobre todo— porque toda ella «está basada en los resultados de la *Formgeschichte*». Pues bien, por estas mismas razones uno debería seguir unificando e incluir las obras, al menos, de varios franceses de la primera mitad del s. xx. Goguel conocía muy bien esta escuela, a la que había dedicado un amplio estudio: «Une nouvelle école de critique évangélique: la form- und traditions-geschichtliche Schule», *Revue de l'histoire des religions* 94 (1926) 114-160. También Guignebert cita a los representantes de esta escuela, de la que afirma: «Tout n'est pas aussi neuf dans cette manière de procéder que semblent l'imaginer les hommes ingénieux qui l'emploient. Toutes les conclusions auxquelles ils s'arrêtent ne sont pas également évidentes. Pourtant leur effort n'aura pas été vain et ils auront rendu à l'exégèse le grand service de systématiser des procédés que nous n'ignorions pas depuis J. Weiss et Loisy, entre autres, mais qu'il n'est pas mauvais d'appliquer avec plus de constance et de rigueur. *La Formgeschichtliche Methode n'est, à la bien entendre, qu'une application particulière, un peu exclusive aussi, de la méthode historique. Elle n'a rien révolutionné: elle a complété; et c'est bien la méthode historique qui reste, au total, notre unique espérance, quand la critique textuelle et philologique a dit son dernier mot*» (GUIGNEBERT, *Jésus*, 58, cursivas F.B.). Sobre esto, cf. J. MONTERRAT TORRENTS, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona: Muchnik, 1989, pp. 16-21.

125. Al menos alguno de los más sensatos estudiosos contemporáneos menciona esas obras de Guignebert y de Goguel en su bibliografía (cf. SANDERS, *Jesus and Judaism*, 347).

126. «Es gab in der ersten Hälfte des 20. Jh. keinen katholischen Theologen, über den so viel geschrieben wurde wie über Loisy» (P. NEUNER en *ThRE*, vol. 21, s. v. Loisy, 455).

127. «The account of a period of “no quest” fails to take into consideration the situation in the English-speaking world» (J.C. PAGET, «Quests», 149). Cf. W.P. WEAVER, *The Historical Jesus in the Twentieth Century 1900-1950*, Harrisburg: Trinity Press International, 1999 (para la investigación en Gran Bretaña, pp. 154-165 y 191-207; para la investigación norteamericana, pp. 180-184 y 208-223).

Gran Bretaña o Estados Unidos el escepticismo no había paralizado la investigación. Por ejemplo, en 1922 Joseph Klausner —profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén y autor de obras significativas sobre literatura rabínica e historia de Israel—, publicó en hebreo *Yeshu ha-Nozerî. Zemannô, Hayyav we-Toratô*.<sup>128</sup> Esta obra, que supone un hito de la moderna investigación judía sobre Jesús, fue traducida al inglés en 1925, al alemán en 1930 y al francés en 1933. Klausner, que estaba perfectamente al tanto de la investigación alemana,<sup>129</sup> produjo un libro lleno de sensatez cuya visión del judío Jesús resulta, en términos generales, bastante más verosímil que muchas otras excogitadas con posterioridad.<sup>130</sup>

Que sepamos, nadie ha demostrado que todas estas obras —y son sólo algunos ejemplos— sean exegéticamente irrelevantes.<sup>131</sup> Pero, entonces, ¿en virtud

---

128. *Jesus of Nazareth. His Life, Times, and Teaching*, London: G. Allen & Unwin, 1925 (cito la reimpression de 1947; trad. cast. en Barcelona: Paidós, 1989). Para dar una idea de la repercusión que tuvo la obra —publicada anteriormente en forma de artículos en la revista *He Atid*— baste mencionar que en un artículo de 1933 el propio Klausner comunica que hasta esa fecha habían aparecido sobre su libro cuatrocientos artículos en doce lenguas (cf. GOGUEL, *Jésus*, 48, n. 3).

129. Klausner estudió historia y lenguas semíticas en Heidelberg. Su conocimiento de la historia de la investigación sobre la vida de Jesús es especialmente perceptible en el capítulo VI de su obra (cf. KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, 71ss).

130. Podría citarse también a otros estudiosos judíos, como C.G. Montefiore (*The Synoptic Gospels*, 2 vols., London, 1909: *non vidi*) o R. Eisler (ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ, 2 vols., Heidelberg: C. Winter, 1928/1929).

131. Hablo de una demostración, no de descalificaciones genéricas, como las que se encuentran en la única excepción que he hallado al silencio de los cronistas sobre autores franceses. Me refiero al artículo de Ch. PERROT, «La quête historique de Jésus du XVIII<sup>e</sup> siècle au début du XX<sup>e</sup>», *Recherches de Science Religieuse* 87 (1999) 353-372. Vale la pena mencionar lo que dice este autor, que habla con admiración de Lagrange, Grandmaison y Lebreton (ibíd., 368-369). Así, sobre Loisy —del que no cita *Jésus et la tradition évangélique*— afirma que en sus obras «en concluait plutôt à un obscurcissement de l'histoire de Jésus sous le couvert de la légende» (ibíd., 367); sobre el *Jésus* de Guignebert: «L'auteur cède souvent à un criticisme quasi sectaire qui ne lui permet pas d'appréhender avec justesse les textes bibliques ni leur type d'écriture. Sous le couvert d'un agnosticisme militant, les récits évangéliques perdaient toute saveur, ou simplement leur intelligence. Une telle stérilisation de la figure historique de Jésus n'empêcha évidemment pas les évangiles d'exister quand même et de toujours produire du sens!» (ibíd., 367-368). Acerca de tales juicios, emitidos sin la menor argumentación concreta y con el simple objeto de desprestigiar, quien ha leído a Loisy y a Guignebert puede sonreírse con el mismo desenfado con que se reír de los inacabables juicios semejantes vertidos sobre Reimarus o Strauss. Sobre la obra de Goguel, Perrot se limita a decir que «présente essentiellement une enquête sur la documentation et la méthode à suivre pour vérifier l'authenticité de l'enseignement de Jésus» (ibíd., 369), sin entrar en lo más mínimo en los contenidos. Este tipo de «análisis» tienen un precedente lejano en J.G.H. HOFFMANN, *Les vies de Jésus et le Jésus de l'Histoire. Étude de la valeur historique des Vies de Jésus de langue française, non catholiques, d'Ernest Renan à Charles Guignebert*, Uppsala – Paris: Almqvist – Messageries Évangéliques, 1947, la fiabilidad de cuyas evaluaciones (en consonancia con las entonaciones de algunos cronistas contemporáneos: cf. *supra*, n. 15) puede medirse ya en frases como las siguientes: «La

de qué criterios se las silencio?<sup>132</sup> Los presuntos «historiadores» de la *Leben-Jesu-Forschung*, al parecer carentes de la amplitud de miras de Schweitzer, o no conocen a sus autores, o los condenan al ostracismo, realizando en todo caso una exposición llamativa y preocupantemente selectiva.

### 3. Sobre la «New Quest» (o de cómo seguir practicando la damnatio memoriae)

Del análisis previo se desprende que la «New Quest» no es en absoluto una novedad frente a un supuesto vacío anterior —el cual, como hemos comprobado, jamás existió.<sup>133</sup> Pero es que, además, la investigación sobre el Jesús histórico entre 1953 y 1980 no se limita en modo alguno a los trabajos de los post-bultmannianos E. Käsemann, G. Bornkamm, H. Conzelmann, E. Fuchs, G. Ebeling o H. Braun. Por poner sólo algunos ejemplos: en 1956, fue publicado el libro *A Jewish Understanding of the New Testament*, de S. Sandmel;<sup>134</sup> en 1961, *On the Trial of Jesus*, de Paul Winter;<sup>135</sup> en 1964, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth*, de A. Finkel;<sup>136</sup> en 1967, *Bruder Jesus* de Schalom Ben-

---

personne du Jésus de l'Évangile dépasse toutes nos mesures, il est radicalement autre que tout ce que notre logique humaine peut formuler» (ibíd., 146); «Le message de Jésus est si foncièrement en dehors du temps qu'il est impossible de le situer dans le temps» (ibíd., 148). Reveladoramente, es esta obra la que cita en su primera página Robinson (*New Quest*) para remitir al lector a la investigación francesa. Si pudiera confirmarse la hipótesis de que Robinson sólo conocía la investigación francesa a través de Hoffmann (algo posible, pues en su libro aquél no ofrece el menor indicio de haber leído a Loisy, Guignebert o Goguel) se comprendería otra de las razones por las que pudo excogitar su peregrina idea de un vacío de investigación en la primera mitad del s. xx.

132. Algunos cronistas contemporáneos se refieren a las obras de Klausner y otros judíos, pero cuando lo hacen los relegan a un excursus (cf. THEISSEN – MERZ, *Jesús histórico*, 26), a un apartado distinto (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 205-208) o a notas a pie de página (AGUIRRE, «Estado actual», 439, n. 15; GUIJARRO, «La investigación», 14, n. 27), en una suerte de ghettización —*sit venia verbo*— textual, como si la investigación judía sobre Jesús de Nazaret fuera menos relevante o tuviera un valor extraño al planeta exegético; de hecho, la mención de esta literatura nunca lleva a los autores a cuestionar la noción de «no Quest».

133. Más aún, puede argumentarse que entre la «New Quest» y la «Old Quest» no hay las diferencias que se presumen; cf. S.E. FOWL, «Reconstructing and Deconstructing the Quest of the Historical Jesus», *Scottish Journal of Theology* 42 (1989) 319-333, esp. p. 329. Fowl remite a su vez a V.A. HARVEY y S.M. OGDEN, «How New is the “New Quest of the Historical Jesus”?», en C.E. BRAATEN – R.A. HARRISVILLE (eds.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, Nashville: Abingdon, 1964, pp. 197-242 (*non vidi*).

134. S. SANDMEL, *A Jewish Understanding of the New Testament*, New York: University Publishers, 1956; el capítulo XVI (pp. 193-209) versa sobre «the historical Jesus».

135. P. WINTER, *On the Trial of Jesus*, Berlin: Walter de Gruyter, 1961.

136. A. FINKEL, *The Pharisees and the Teacher of Nazareth. A Study of their Background, their Halachic and Midrashic Teachings*, Leiden: Brill, 1964

Chorin<sup>137</sup> y *Jesus and the Zealots* de S.G.F. Brandon;<sup>138</sup> en 1968, aparecieron al menos tres obras: *Jesus* de David Flusser,<sup>139</sup> en hebreo *Mishpato u-moto shel Yeshu ha-Notsri (El juicio y la muerte de Jesús)*<sup>140</sup> de H. Cohn y *The Trial of Jesus of Nazareth*, de S.G.F. Brandon;<sup>141</sup> en 1973, *Jesus, the Jew* de Geza Vermes...<sup>142</sup> Ni Flusser, ni Brandon, ni Sandmel, ni Vermes son estudiosos de segunda fila. ¿Eran discípulos de Bultmann? La respuesta es clara: ni lo fueron, ni necesitaron serlo. ¿Puede decirse de estas obras que están caracterizadas por el interés teológico germánico-protestante, por el empleo preferente del criterio de desemejanza, por el uso de categorías del lenguaje existencialista, por la supresión de la dimensión sociopolítica de la visión y la actividad de Jesús, por mostrar a un Jesús desjudaizado y en vívido contraste con el judaísmo contemporáneo, o por establecer continuidad entre Jesús y la proclamación de la Iglesia primitiva —rasgos habitualmente utilizados para definir la investigación efectuada entre 1953 y 1980? Quien las haya leído sabe que la respuesta a estas preguntas es negativa.

Las obras mencionadas no son insignificantes excepciones a la regla susceptibles de ser citadas a pie de página,<sup>143</sup> sino contraejemplos que constituyen una demostración contundente de la invalidez de tal supuesta regla. Aunque ha sido repetido *ad nauseam*, en el tercer cuarto del siglo xx el estudio del Jesús de la historia no fue patrimonio exclusivo, en modo alguno, de la teología protestante alemana —en general, tal estudio jamás ha sido el patrimonio exclusivo de autores confesionales. Ésta no sólo no fue la única investigación relevante, sino que cabe discutir incluso que fuera la más relevante. En todo caso, la reducción de la labor exegética entre 1953 y 1980 a los discípulos de Bultmann —incluso admitiendo que haya habido una suficiente unidad entre ellos— es un procedimiento preocupantemente arbitrario, que responde a una visión miope y restringida. Un investigador que quiera historiar la literatura existente

137. S. BEN-CHORIN, *Bruder Jesus. Der Nazarener in jüdischer Sicht*, München: Paul List Verlag, 1967 (trad. cast. en Barcelona: Riopiedras, 2003).

138. S.G.F. BRANDON, *Jesus and the Zealots. A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, Manchester: Manchester University Press, 1967.

139. D. FLUSSER, *Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1968.

140. Traducida pronto al inglés: *The Trial and Death of Jesus*, New York: Harper & Row, 1971.

141. *The Trial of Jesus of Nazareth*, London: Batsford, 1968.

142. G. VERMES, *Jesus the Jew. A Historian's Reading of the Gospels*, London: Collins 1973. Vermes ha dedicado a Jesús cinco libros, el último de los cuales ha aparecido es *The Authentic Gospel of Jesus*, London: Penguin, 2004. En nuestro país, cabe citar también la obra de G. PUENTE OJEA, *Ideología e Historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico*, Madrid: Siglo XXI, 1974.

143. O bien —como hace Vargas-Machuca con Flusser (1968) y Vermes (1973)— de ser incluidas en el contexto de una «Third Quest» que habría comenzado en 1985 (VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, resp. 65 y 64).

puede y debe abandonar tranquilamente los archivos parroquiales para subirse a una atalaya desde la que se divise todo el territorio: los resultados que obtendrá serán sensiblemente distintos a los de los archiveros al uso, para los cuales, curiosamente, a lo largo de varias décadas parece poder otorgarse carta de existencia únicamente a lo sucedido en las facultades de teología sitas entre el Rhin y el Oder.

De hecho, el diseño de la categoría de «New Quest» —al igual que la de una «No Quest», de la que depende— responde a una intencionalidad teológica, y no a una voluntad historiográfica independiente. Obsérvese bien: no es sólo que los integrantes de la llamada «New Quest» tuviesen evidentes propósitos teológicos, sino que la misma categoría —en tanto que reducción del panorama de la investigación significativa sobre el Jesús histórico al discípulo de Bultmann— es ya el resultado de una visión determinada por una perspectiva palmariamente teológica (cristiana). La mera lectura de la obra de J.M. Robinson basta como prueba: «La discusión de la conveniencia teológica de una nueva búsqueda debe empezar naturalmente en el punto en el que la búsqueda original fue considerada ilegítima. Es ilegítimo evadir la llamada del *kerygma* a una fe existencial en el acontecimiento salvador, por un intento de proporcionar una prueba objetivamente verificada de su historicidad [...] Debería ser, no obstante, igualmente manifiesto que este veto sobre la búsqueda original no se aplica a la visión moderna de la historia y la historiografía que estaría presupuesta en una nueva búsqueda. Porque la objetividad de la historiografía moderna consiste precisamente en la apertura de uno al encuentro, la disposición a poner en cuestión las propias intenciones y visiones de la existencia, es decir, a aprender algo básicamente nuevo acerca de la existencia y así a ver modificada o radicalmente alterada la propia existencia [...] El Jesús histórico nos confronta con una decisión existencial, al igual que lo hace el *kerygma*. Por consiguiente, es anacrónico oponerse hoy a la búsqueda con la suposición de que tal búsqueda está diseñada para evitar el compromiso de la fe.»<sup>144</sup> Al igual que la noción de «No Quest» es una ficción construida en virtud de la irrupción de presupuestos teológicos en la discu-

---

144. «The discussion of the theological propriety of a new quest must naturally begin with the point at which the original quest was seen to be illegitimate. It is illegitimate to dodge the call of the *kerygma* for existential faith in the saving event, by an attempt to provide an objectively verified proof of its historicity [...] However it should be equally apparent that this veto upon the original quest does not apply to the modern view of history and historiography which would be presupposed in a new quest. For the objectivity of modern historiography consists precisely in one's openness for the encounter, one's willingness to place one's intentions and views of existence in question, i.e. to learn something basically new about existence and thus to have one's own existence modified or radically altered [...] The historical Jesus confronts us with existential decision, just as the *kerygma* does. Consequently it is anachronistic to oppose the quest today on the assumption that such a quest is designed to avoid the commitment of faith» (ROBINSON, *New Quest*, 76-77 y *passim*).

sión histórica —la investigación habría sufrido un *non licet* en la medida en que incurriría en la soberbia de buscar una legitimación objetiva del acontecimiento salvador previa a la fe—,<sup>145</sup> así también la noción de «New Quest» es una ficción elaborada en función de específicas consideraciones teológico-religiosas —a la investigación se le concedería el *nihil obstat* cuando puede probar que no está impulsada por tal *hybris*. Aun así, que la noción de «New Quest» esté teológicamente configurada, y que suponga una restricción considerable del panorama crítico, no es óbice para que esta categoría sea asumida en una periodización elaborada presuntamente con criterios historiográficos rigurosos.

Este pasmoso reduccionismo permite ya sospechar con fundamento que la contraposición actual entre la investigación realizada antes y después de 1980 carece por entero de base, pues al menos el primer término de la comparación —la «New Quest»— es ficticio.

#### 4. Sobre las «diferencias» entre la «New Quest» y la «Third Quest» (o de cómo discernir lo indiscernible)

En efecto, ya de entrada puede advertirse que no es legítimo efectuar una comparación entre la investigación posterior a 1980 y la efectuada en el tercer cuarto del siglo xx, una vez que esta última ha sido arbitrariamente reducida. Pero incluso si aceptáramos la validez de las categorías al uso y prestáramos una atención detenida a los distintos supuestos criterios diferenciadores entre la «New Quest» y la «Third Quest», se comprobaría que ni uno solo de ellos se sostiene.

Por ejemplo, se contraponen la «New Quest» a la «Third Quest» en virtud del carácter básicamente alemán de la primera y angloamericano de la segunda.<sup>146</sup> Dejando aparte que uno de los autores indiscutiblemente principales de la «Third Quest» es el alemán G. Theissen —hay otros alemanes (y alemanas) como A. Merz, M. Reiser o J. Gnilka—<sup>147</sup>, esto implica olvidar que en los años 50, 60 y 70 del siglo xx fueron publicadas un buen número de obras relevantes sobre el Jesús histórico cuyos autores eran ingleses y norteamericanos, en todo caso angloparlantes, como por ejemplo —la lista está, obviamente, muy lejos de ser exhaustiva— Ch.H. Dodd, N. Perrin, J.M. Robinson, J. Bowker, W.D. Davies, S.G.F. Brandon, J. Yoder, R.H. Fuller, H.C. Kee, G.B. Caird, M. Smith, Ch.K. Barrett, J. Carmichael, V. Taylor... Desde luego, el hecho de que

145. Cf. *supra*, n. 119.

146. P. ej. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship*, 29; AGUIRRE, «Estado actual», 442; CADAVID, «La investigación», 527.

147. J. GNILKA, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte*, Freiburg i. B.: Herder, 1990 (trad. cast. Barcelona: Herder, 1993).

hoy se publiquen más obras de norteamericanos y británicos que de alemanes —un desplazamiento relativo, explicable (supongo) por razones socioeconómicas coyunturales— no resulta precisamente un criterio muy serio para hablar de una «nueva época» de la investigación.

Se dice que el carácter teológico distingue a la «New Quest» de la «Third Quest», la cual tendría más bien un carácter histórico.<sup>148</sup> Pues bien, si es cierto que los discípulos de Bultmann compartían claros intereses teológicos —en primer lugar la voluntad de no reducir el Cristo de la fe a un mito radicado fuera de la historia, o la voluntad de mostrar la superioridad de Jesús en relación con el judaísmo—, tales intereses no son detectables en los otros autores mencionados.<sup>149</sup> Por otra parte, sí resulta fácil detectar tales intereses (si bien, ciertamente, a menudo más sutilmente utilizados) en una parte no desdeñable de la «Third Quest».<sup>150</sup> Aunque es comprensible la preocupación de los autores por distanciarse a la investigación contemporánea —de la que ellos mismos a menudo participan— de posiciones ideológicamente sospechosas, resultan per-

---

148. NEILL – WRIGHT, *Interpretation*, 381; «All too often, the first and second quests were theological projects masquerading as historical projects» (MEIER, «Present State», 463); «La llamada “Third Quest” no se guía por el interés teológico, sino por un interés histórico-social» (VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 64); SEGALLA, «La “terza” ricerca», 23; CADAVID, «La investigación», 529; «Zunächst zu nennen ist die [...] (Re-)Emanzipation der historischen Frage nach Jesus vom theologisch-christologischen Feld» (G. THEISSEN – D. WINTER, *Die Kriterienfrage in der Jesusforschung. Vom Differenzkriterium zum Plausibilitätskriterium*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1997, p. 146); «The secularization of institutions of higher learning created a context, for the first time in two millennia, for scholars to pursue their research without religious constraints —indeed, without being driven primarily by theological concerns» (R.W. FUNK, *Honest to Jesus. Jesus for a New Millennium*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996, p. 67). Otros autores matizan ligeramente el juicio: «Las preocupaciones teológicas están mucho menos presentes que en épocas anteriores, lo que no quiere decir que no existan presupuestos e incluso prejuicios» (AGUIRRE, «Estado actual», 441).

149. Por ejemplo, ni en Brandon ni en muchos de los historiadores judíos que escribieron en las décadas de los 60 y 70. Resulta instructivo, por lo demás, leer lo que ya en 1955 escribía M. Goguel, refiriéndose a la historia de las investigaciones sobre la formación del cristianismo: «Un simple coup d’oeil jeté sur les travaux publiés, depuis un peu plus d’un demi-siècle, montre que parmi ceux qui ont marqué les progrès les plus notables, il y en a un nombre important qui son l’oeuvre non de théologiens mais de philologues ou d’historiens de l’antiquité» (*La naissance du christianisme, avant-propos*).

150. Esto no significa extender este juicio a la totalidad de la investigación, como parece hacer Crossan: «It is impossible to avoid the suspicion that historical Jesus research is a very safe place to do theology and call it history, to do autobiography and call it biography» (J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991, p. xxviii). Como reconoce Holmén: «There are studies on Jesus where theological influences cannot be pinpointed, at least not with the same clarity as above» («A Theologically Disinterested Quest? On the Origins of the “Third Quest” for the Historical Jesus», *Studia Theologica* 55 [2001] 175-197, esp. p. 188). «To free history and exegesis from the control of theology» (SANDERS, *Jesus and Judaism*, 333) es un programa que se cumple en algunos investigadores particularmente críticos.

ceptibles en varios de ellos los móviles teológicos, como algunos analistas han puesto de relieve.<sup>151</sup> Así, por ejemplo, en lo que respecta al *Jesus Seminar*, se ha señalado la voluntad de muchos de sus miembros de confrontarse con el fundamentalismo bíblico, tan presente en Estados Unidos.<sup>152</sup> En algunos de ellos, nombres propios de la «Third Quest» —p. ej. M. Borg—, resultan palmarios sus intensos intereses pastorales.<sup>153</sup> En la obra del canónigo anglicano T. Wright no es difícil reconocer la presencia de una agenda teológica (conservadora).<sup>154</sup> Y cabe argumentar plausiblemente que el Jesús desescatologizado y —en mayor o menor medida— desjudaizado de B. Mack o del ex sacerdote J.D. Crossan sirve a inconfesados propósitos religiosos.<sup>155</sup> De hecho, la independización con respecto a la teología no es en absoluto deseada por muchos exegetas confesionales, a menudo ellos mismos simultáneamente eclesiásticos y/o teólogos; aunque únicamente algunos autores explicitan con claridad el

---

151. «Jesus Studies since the eighties have not in fact been conducted without some ideological motivations. A number of scholarly contributions to LJR [Life of Jesus Research] clearly retain underlying theological motivations» (TELFORD, «Major Trends», 58). Aquí me refiero al segundo de los dos posibles sentidos de la expresión «interés teológico» que Holmén explicita: «(a) the study of the historical Jesus is motivated by the theological relevance that the issue is seen to have; which is not necessarily the same as (b) the study of the historical Jesus is motivated by the wish to justify a predetermined theological viewpoint» (HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest?», 178).

152. AGUIRRE, «Estado actual», 444; GUIJARRO, «La investigación», 25; HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest?», 184. No debe olvidarse la obvia advertencia de este último autor: «Within the theological interests of the new research on Jesus, tendencies both to validation and invalidation of traditional Christian convictions are discernible. An antipathy to Church dogma seems no more to guarantee the rigor of the reasoning than does positive sympathy» (ibíd., 189-190).

153. «It should be noted [...] that some members are guided in their research by intense pastoral concerns. For instance, Dr. Marcus Borg, a distinguished member of the Seminar, seeks by his work to help lapsed Christians rediscover Jesus as a meaningful religious figure – a desire reflected in the title of his book *Meeting Jesus Again for the First Time*» (Meier, «Present State», 460). «La presentación de Jesús que hace Borg está motivada por intereses pastorales. De ahí que haga todo lo posible por evitar el sonrojo que provoca en la sociedad actual un Jesús apocalíptico» (GUIJARRO, «La investigación», 21).

154. «Once more methodological inconsistencies and anomalies suggest that the line of reasoning is affected. It is of course precarious to claim that such faults *must* be due to theological interests. After all, logical fallacies do enter every scholar's discussion and it is not necessarily the case that a theological conviction is always the reason [...] Nevertheless, seeing how nicely these enterprises, among others, succeed in fulfilling the agenda of conservative Christianity, refuting some more radical findings of this and the previous quest and recognizing, further, that at least a part of that success comes from incoherent thinking that materializes in uncritical attitude towards the sources, it seems evident that theological predilections are at work» (HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest?», 188); «Wright's Jesus may challenge an emerging scholarly consensus but, ironically, prove strangely comforting for the church» (MARSH, «Quests», 424).

155. Para un análisis de este aspecto, remito al lector a una segunda parte del presente trabajo.

interés religioso de la empresa exegética,<sup>156</sup> éste es mucho más amplio de lo que se reconoce.

Se afirma, asimismo, que la «Third Quest» es ideológicamente mucho más plural que la investigación realizada con anterioridad: el presente sería una época caracterizada por la interconfesionalidad y aún la extraconfesionalidad, la presencia de judíos y de agnósticos o ateos.<sup>157</sup> Sin embargo, erigir esto en típico rasgo diferenciador supone, en el mejor de los casos, padecer de una grave amnesia. Desde finales del siglo XVIII ha habido, junto a autores cristianos, no creyentes que se han ocupado del Jesús histórico: de hecho, las obras cumbre de la investigación hasta finales del XIX son las de Reimarus —un deísta al que pronto la fe cristiana le resultó incompatible con su conciencia intelectual— y Strauss, quien en 1835 había ya prescindido de la fe; en 1910, Loisy —excomulgado en 1908— se había distanciado de su fe católica; igualmente, tanto Ch. Guignebert como S. Brandon permanecieron siempre, que se sepa, ajenos a todo tipo de fe. Es igualmente absurdo referirse a la presencia de estudiosos judíos como una novedad o algo típico de la «Third Quest»: si bien hoy en día hay algunos en la investigación (como G. Vermes o la estudiosa P. Fredriksen), también los ha habido antes, y, si cabe, en mayor número; limitándonos a los más importantes desde comienzos del siglo XX, cabe citar a M. De Jonge,<sup>158</sup> J. Klausner, C.G. Montefiore, R. Eisler, S. Zeitlin, D. Flusser, S. Ben-Chorin, H. Cohn, P. Winter, S. Sandmel...<sup>159</sup> Por supuesto, resulta posible

---

156. «Celui qui s'approche du Jésus historique doit [...] posséder une sensibilité religieuse suffisante pour intégrer la présence du Transcendant dans l'interprétation des matériaux analysés. Après deux-cents ans de separation douloureuse, le moment est arrivé d'entreprendre un chemin qui puisse raccourcir la distance entre l'histoire et la foi» (PUIG I TÀRRECH, «La recherche», 179). «La recherche sur le Jésus historique, jugée parfois comme un échec, envisagée parfois comme une réussite complète, doit contribuer à consolider les fondaments de la foi chrétienne» (ibíd., 200). Con semejantes declaraciones programáticas, no extraña que el reciente *best-seller* de este autor (*Jesús. Un perfil biográfico*, Barcelona: Proa, 2004) constituya un híbrido, a menudo confundente, de historia y teología dogmática.

157. «For the Third Quest there is no unanimity either of origin or of destination. Jew, Christian and agnostic rub shoulders in this new movement» (NEILL – WRIGHT, *Interpretation*, 398); «A first gain has been the truly ecumenical and inter-faith nature of the present scholarly dialogue. To a large degree, the first two quests were the work of German Protestants [...] The wide spectrum of scholars, Protestant, Catholic, Jewish, and agnostic [...] has given an international and inter-confessional breadth to the third quest that the former two lacked» (MEIER, «Present State», 461-462); cf. GUIJARRO, «La investigación», 14; CADAVID, «La investigación», 527 y 536.

158. Es elocuente el título de la obra de M. DE JONGE, *Jeschuah, der klassische jüdischer Mann. Zerstörung des kirchlichen, Enthüllung der jüdischen Jesubildes*, Berlin, 1904 (*non vidi*). Esta obra tampoco está citada en la recopilación de EVANS, *Life*; otra que no lo está es la de G. LINDESKOG, *Die Jesusfrage in neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Leipzig, 1938 (una obra «remarquablement bien informé», según GOGUEL, *Jésus*, 46, n. 1).

159. En realidad, ya desde mediados del s. XIX hubo estudiosos judíos que dejaron de escribir sobre la figura de Jesús con ánimo polémico; cf. los autores y obras citados en KLAUSNER, *Jesus of Nazareth*, 106-124.

afirmar que sólo ahora hay agnósticos o judíos interviniendo en la *Jesus Quest...* si y sólo si estos sujetos han sido previamente suprimidos —como, elocuentemente, lo han sido— de la anterior historia de la investigación. Hoy hay cristianos —protestantes y católicos—,<sup>160</sup> judíos y no creyentes en la *Jesus Quest...* exactamente igual que los había ayer.

Se dice que la «Third Quest» se distingue por la especial valoración de las fuentes no canónicas, y aun por privilegiar el uso de escritos extracanáonicos como fuentes de información.<sup>161</sup> Sin embargo, es sabido que en el marco de la «New Quest» estudiosos como J. Jeremias, C.-H. Hunzinger —en el intento de recuperar los dichos atribuibles a Jesús— o N. Perrin usaron el *Evangelio de Tomás*.<sup>162</sup> En lo que respecta a la «Third Quest», esto es típico únicamente de algunos investigadores —como el *Jesus Seminar*<sup>163</sup> o Crossan—, mientras que muchos de los autores indiscutiblemente capitales —p. ej. Meier, Theissen, Sanders, Vermes o R. Horsley— no hacen apenas —o simplemente no hacen— uso de ellos;<sup>164</sup> más aún, algunos de estos estudiosos se han distinguido por argumentar explícitamente, bien que las fuentes extracanáonicas —incluyendo el *Evangelio de Tomás*— no ofrecen una base suficiente para una reconstrucción histórica, bien que han de ser usadas más razonablemente de lo hecho hasta ahora por algunos.<sup>165</sup>

160. En los años 50, 60 y 70 hubo también en la investigación católicos como F. Mussner, R. Schnackenburg, el dominico holandés E. Schillebeeckx o el francés R. Marlé.

161. Cf. VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 64-65; AGUIRRE, «Estado actual», 440; CADAVID, «La investigación», 528 («La valoración sin restricciones de la literatura apócrifa [...] En este contexto se da un papel decisivo al llamado Evangelio de Tomás»); BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 214.

162. P. ej. J. JEREMIAS, *Unbekannte Jesusworte*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1965<sup>4</sup> (ed. orig., 1948), esp. pp. 64-71, 84ss, 101ss y 107ss; C.-H. HUNZINGER, «Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomas-Evangelium», en W. ELTESTER (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für Joachim Jeremias*, Berlin: A. Töpelmann, 1960, pp. 209-220; ID., «Aussersynoptisches Traditionsgut im Thomas-Evangelium», *Theologische Literaturzeitung* 85 (1960) 843-846.

163. Una obra característica de estos es R.W. FUNK – R.W. HOOVER (eds.), *The Five Gospels: The Search for the Authentic Words of Jesus*, New York: Macmillan, 1993, que presenta junto a los canónicos el evangelio de Tomás.

164. Algunos autores son perfectamente conscientes de esto, pero no modifican las categorías que emplean en virtud de la evidencia disponible; p. ej. Aguirre, aun reconociendo que «muchos autores actuales [...] rechazan el valor histórico de los textos apócrifos» («Estado actual», 448), destaca como una de las «principales características» de la «Third Quest» el que «se recurre mucho a la literatura apócrifa tanto judía como cristiana» (ibíd., 440).

165. Cf. J.P. MEIER, *A marginal Jew*, vol. I, New York: Doubleday, 1991 (cito trad. cast., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. I: Las raíces del problema y de la persona*, Estella: Verbo Divino, 2000, pp. 158-160); THEISSEN – MERZ, *Jesús histórico*, 79-80; cf. A. PIÑERO, «Los evangelios apócrifos», en ID. (ed.), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Córdoba: El Almendro, 1993, pp. 367-454, esp. pp. 377ss. Sobre la dependencia del Evangelio de Pedro respecto a los canónicos, cf. R.E. BROWN, «The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority», *New Testament Studies* 33 (1987) 321-343.

Se contrapone igualmente la «New Quest» a la «Third Quest» por el supuesto énfasis de la última en el carácter judío de Jesús,<sup>166</sup> a diferencia de una «New Quest» que presentaba a Jesús como una excepción a un supuesto judaísmo legalista, y en contraste con él.<sup>167</sup> A esto, sin embargo, cabe hacer varias objeciones de peso. En primer lugar, el énfasis en la judeidad de Jesús y su integración en el judaísmo de su tiempo es una tarea ya realizada durante las décadas de los 50, 60 y 70 por la práctica totalidad de los autores judíos citados, tanto en lengua alemana como inglesa. En segundo lugar, la presentación del judaísmo del siglo I simplemente como una religión legalista (*Spätjudentum*) que sirve de contraste a un Jesús espiritualmente superior es un expediente típico sólo de las presentaciones cristianas tanto protestantes como católicas, no de los autores independientes ni, comprensiblemente, de los estudiosos judíos. En tercer lugar, el carácter judío de la personalidad y la religión de Jesús se diluye en no pocas obras de la «Third Quest» como las del *Jesus Seminar*, Mack o Crossan,<sup>168</sup> que presentan a Jesús más bien como un helenista —cínico o no— con una sabiduría universalizable que como un judío.

Se afirma también que otra diferencia significativa entre la «New Quest» y la «Third Quest» consiste en que el criterio de desemejanza, supuestamente central en la primera, ha dejado de serlo en la segunda.<sup>169</sup> Sin embargo, por una parte, la investigación ajena al discipulado de Bultmann nada sabía de la primacía de tal criterio, y por tanto éste no puede ser considerado típico de la

---

166. P. ej. NEILL – WRIGHT, *Interpretation*, 399; MEIER, «Present State», 483ss; «A differenza della fase precedente, in cui Gesù era controposto al giudaismo, in questa terza viene letto all'interno del giudaismo» (SEGALLA, «La “terza” ricerca», 22); AGUIRRE, «Estado actual», 439; GUIJARRO, «La investigación», 14; VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 64; PELÁEZ, «Un largo viaje», 98; HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest?», 177 y n. 17.

167. P. ej. E. Käsemann, refiriéndose a Jesús: «Aus dieser Gewissheit heraus [...] wird die Forderungen der sehenden Liebe erhoben, welche derjenigen des blinden Gehorsams im Rabbinat entgegengestellt ist» (*Exegetische Versuche und Besinnungen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 209-210); «Im Gegensatz zu jüdischem Denken [...] löst ihn [scil. al hombre] Jesus völlig auf dieser Verflechtung [scil.: recompensa como motivación del comportamiento moral]» (G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stuttgart: Kohlhammer, 1956, p. 130).

168. En realidad, ese judaísmo se diluye, *volens nolens*, jen algunos de los comentarios de los propios «historiógrafos»: «La fe de Jesús en un Dios que adelanta su gracia a la obediencia, ofrece su perdón a quien se arrepienta y no vincula su experiencia al cumplimiento de la ley no es asimilable en el judaísmo. La ruptura con el judaísmo no surge, pues, en el Cristo de la fe, helenizado por Pablo y Juan, sino en Jesús de Nazaret» (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 207). Sin comentarios.

169. «Jesús puede ser comprendido como un judío de su tiempo. Este descubrimiento ha cuestionado la primacía del criterio de desemejanza, y ha puesto en su lugar un nuevo criterio de historicidad: el llamado criterio de plausibilidad histórica» (GUIJARRO, «La investigación», 14). Sobre el papel desempeñado en la «New Quest» por el criterio de doble desemejanza, cf. THEISEN – WINTER, *Die Kriterienfrage*, 117-144. Parece claro que ese uso se efectuó en el marco de una ideología de la ruptura en la que puede rastrearse el impacto de la denominada «teología dialéctica».

investigación anterior a 1980; de hecho, es más bien el criterio de plausibilidad histórica el que, de modo explícito o implícito, parece haber sido usado en la investigación judía o no confesional. Por otra parte, se ha argüido que es precisamente el criterio de desemejanza el que parece desempeñar un papel crucial en el *Jesus Seminar*.<sup>170</sup> En todo caso, el interés por diseñar una criteriología para determinar la historicidad de las tradiciones es común a toda la investigación de la segunda mitad del siglo xx.<sup>171</sup>

Otro rasgo que supuestamente distingue a la «Third Quest» de la búsqueda anterior consistiría en la utilización de una nueva metodología, en particular de un «enfoque interdisciplinar» en el que las ciencias sociales (antropología, sociología o arqueología) tienen especial peso.<sup>172</sup> Hay razones para pensar que el uso de tales enfoques no establece cambio epocal alguno, y que las alharacas en torno a ellos representan más bien una exageración con propósitos de *marketing* por parte de quienes pretenden estar *à la page*<sup>173</sup> Tal uso, en efecto, es típico sólo de algunos autores —como p. ej. Crossan, cuyas debilidades metodológicas son conocidas—, mientras que muchos relevantes estudiosos contemporáneos —p. ej. E.P. Sanders, Vermes, A.E. Harvey o Meier— no se distinguen precisamente por el empleo de nuevos métodos, como P. Hollenbach ha puesto de relieve;<sup>174</sup> para ellos, el principal instrumento de análisis siguen siendo los métodos histórico-críticos.

En suma, el diseño de una «New Quest», de una «Third Quest»<sup>175</sup> y, por ende, de una contraposición entre ambas, es el resultado de un conjunto casi

170. «It is the criterion of dissimilarity that once again seems to play a crucial role» (HOLMÉN, «A Theologically Disinterested Quest?», 184ss).

171. Como bien señala GUIJARRO, «La investigación», 15.

172. BORG, *Jesus in Contemporary Scholarship*, 21-24; SEGALLA, «La “terza” ricerca», 22-23; GUIJARRO, «La investigación», 14; CADAVID, «La investigación», 528.

173. «Mediterranean studies may be *au courant*, but it is not entirely clear [...] that they are always relevant to the time and space of the historical Jesus» (R.A. SCROGGS, revisión de J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus*, en *Interpretation* 47 [1993] 299-302, esp. p. 301). A mi juicio, no es necesario adoptar una postura conservadora para admitir la validez de estos juicios: «In fact, it seems rather clear that much of the discussion about class struggle, Western European revolutions and Melanesian cargo cults sheds little light on the Jesus tradition» (WITHERINGTON, *Jesus Quest*, 85).

174. Cf. P.W. HOLLENBACH, «Recent Historical Jesus Studies and the Social Sciences», en K.H. RICHARDS (ed.), *Society of Biblical Literature 1983 Seminar Papers*, Chico: Scholars Press, 1983, pp. 61-78.

175. A la luz de todo lo observado, resulta claro que no existe apenas un solo rasgo que pueda servir como mínimo común denominador de las obras contemporáneas y que permita así validar el concepto de una «Third Quest». Como ejemplo de la arbitrariedad reinante, repárese en que Marguerat («La “troisième quête”», 415), tras enumerar varios pares de alternativas en la investigación actual (uso preferencial de literatura apócrifa *versus* uso de literatura canónica, consideración de Jesús como sabio *versus* profeta, rechazo de la escatología *versus* énfasis en ella), enumera como defensores del primer término de estas alternativas a algunos nombres (*Jesus Seminar*, Borg, Mack, Crossan) y como defensores del segundo término a otros (Sanders,

inacabable de errores de apreciación o de sinécdoques ilegítimas. Si en un contexto literario este último uso resulta comprensible y aun recomendable, a la hora de hacer historiografía científica más vale prescindir de él: tomar la parte por el todo resulta, cuando se aspira a dar cuenta de la literatura disponible, en el mejor de los casos una demostración de ignorancia o de incuria. Si la genérica expresión «Old Quest» es inútil como categoría descriptiva y valorativa, y la presunta fase de «No Quest» es una simple ficción, también lo son la «New Quest» y la «Third Quest» —de hecho, postular una indistinta «Quest» contemporánea es tan arbitrario como hacerlo en referencia a lo efectuado en los siglos XVIII y XIX. Siendo así, *a fortiori* lo será todo intento de distinción entre ambas, que no surge sino de una ilusión óptica.<sup>176</sup>

5. *Sobre el «progreso» representado por la «Third Quest» (o de cómo reescribir la historia con autocomplacencia)*

Como he señalado, en la periodización trifásica de los sedicentes historiógrafos contemporáneos funciona como un presupuesto el postulado de la existencia de un progreso en la investigación sobre la figura de Jesús: obsoleta la «Old Quest», y superada la «New Quest», los rasgos característicos de la «Third Quest» representarían un singular avance en la *Leben-Jesu-Forschung*.

Pues bien, a pesar de que este postulado parece verse respaldado tanto por el sentido común —¿acaso no avanza necesariamente la ciencia, incluida la histórica, mediante la acumulación del saber adquirido?— como por la agradable sensación de la autocomplacencia —somos mejores y sabemos más que nuestros antepasados—, a continuación argumentaré que la investigación reciente sobre la figura de Jesús no ha experimentado un progreso sustancial, no ya con respecto a la «New Quest», sino ni siquiera en relación a la investigación realizada hasta mediados del siglo xx.<sup>177</sup> Dado que para el lector resultaría en exceso tedioso asistir a la deconstrucción de todos y cada uno de los supuestos avances, me limitaré a las que acostumbra a ser consideradas las pruebas más claras del progreso, a saber, la inserción de Jesús en el judaísmo, y la contemplación respetuosa de esta religión como una realidad plural.

---

Vermes, Theissen). La pregunta «Faut-il dès lors se ranger à l'avis que la nouvelle vague est une nébuleuse incontrôlable?» queda sin respuesta en su artículo, que prosigue poco después refiriéndose sorprendentemente a «la (relative) cohérence de la troisième quête étant ainsi établie...» (ibíd., 417).

176. Esto ha sido señalado ya por algunos estudiosos; cf. *supra*, n. 13.

177. Si bien según algunos autores cabe reconocer un progreso en relación al refinamiento progresivo de los criterios de historicidad, argüiré que en cuanto a resultados y conocimiento de la figura de Jesús tal progreso es, en lo esencial, más que cuestionable.

Que el (re)descubrimiento de la «judeidad» de Jesús es un logro cabal de la «Third Quest» se repite por doquier.<sup>178</sup> Sin embargo, la inseguridad de tal afirmación se evidencia en las oscilaciones terminológicas: los autores hablan a veces de «descubrimiento», otras de «redescubrimiento».<sup>179</sup> Oscilaciones comprensibles. Es claro que hablar de un «descubrimiento» de Jesús como judío a finales del siglo xx resulta un patente absurdo. Pero, bien mirado, ¿lo es mucho menos hablar de un «redescubrimiento»? Que Jesús de Nazaret fue religiosamente un judío —o, dicho de otra forma, que un Jesús no judío es un *non sequitur*— es algo que ya Reimarus a mediados del siglo xviii dijo y argumentó con absoluta claridad,<sup>180</sup> y que —al menos— desde entonces todo individuo reflexivo y consecuente ha —o debería haber, y aquí está el *quid*— reconocido sin ambages.<sup>181</sup> «Todo individuo reflexivo y consecuente» no abarca, naturalmente, sólo a los estudiosos judíos, mucho menos sólo a aquellos que escribieron a partir de los años 60 y 70 del siglo xx:<sup>182</sup> al igual que Reimarus, también lo reconocieron, a lo largo del siglo xix e inicios del xx, Strauss, Weiss, Schweitzer, Loisy, Guignebert y muchos otros.<sup>183</sup>

178. «A seventh gain: an emphasis that was theoretically affirmed in the past but hardly exploited to its full potential —namely, the Jewishness of Jesus» (MEIER, «Present State», 483); «Le *novum* de cette quête face à la précédente gît à mon avis dans le fait que Jésus est reconstruit à l'aide d'un *paradigme de continuité avec son milieu natif*» (MARGUERAT, «La “troisième quête”», 416, cursivas originales); «La redécouverte de la judaïté de Jésus restera vraisemblablement le trait le plus marquant de la troisième quête» (ibíd., 419); «La inserción de Jesús de Nazaret en el judaísmo de su tiempo ha sido sin duda un logro de los estudios recientes» (VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 65); cf. GUIJARRO, «La investigación», 28-29.

179. Cf. p. ej. GUIJARRO, «La investigación», resp. 14 y 28.

180. Es obvio que el conocimiento que Reimarus tenía del judaísmo de la época de Jesús es distinto del que se tiene hoy en día. Pero la significación y el alcance crítico de la afirmación de la judeidad de Jesús (en contraposición a tantas presentaciones seculares de éste como delbedador del judaísmo o introductor de una religión nueva y superior) son sustancialmente los mismos en el s. xviii y en el xxi.

181. N.T. Wright se queda corto cuando escribe: «Twentieth-century scholarship has at least one great advantage over its predecessors. Since Weiss and Schweitzer at the turn of the century, it has been realized that Jesus must be understood in his Jewish context» (*Jesus and the Victory of God*, London: SPCK, 1996, p. 5). Aunque amplía la perspectiva casi un siglo, este autor se olvida de Reimarus y de Strauss. Además, es erróneo lo que dice a continuación: «The only sense in which the old nineteenth-century “Quest” had really attempted this [scil. comprender la relación de Jesús con su contexto judío] was by producing a sharp contrast» (ibíd.).

182. Como parece dar a entender Guijarro: no son sólo «los autores judíos que escribieron durante esta época» los que «no dejaron de insistir en el carácter judío de Jesús» («La investigación», 14, n. 27), sino los judíos desde siempre.

183. Me refiero a reconocerlo de modo coherente. También Wellhausen escribió que Jesús era un judío (*Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin: Georg Reimer, 1905, p. 113), pero a renglón seguido hizo irrelevante la frase: en efecto, ofrece una descripción de Jesús que en la práctica lo aísla del mundo judío. Este rápido quitar con una mano lo que se ha puesto con la otra es visible también en Renan, quien hacia el final de su obra, y llevado por su peculiar entusiasmo, sostiene: «Sans doute, Jésus sort du judaïsme; mais il en sort comme Socrate sortit des

Los cronistas replicarían quizás que el progreso real radica en la «Third Quest», porque sólo ahora se dispondría de aquello de lo que anteriormente se habría carecido, a saber, de una visión de un judaísmo plural y no simplificado:<sup>184</sup> «Quizás, entonces, la mayor justificación de la tercera búsqueda sea su intento de deshacer las caricaturas del judaísmo perpetradas consciente o inconscientemente por las primeras dos búsquedas [...]. Hay aquí una positiva ganancia. Uno no puede leer obras como *Judaism: Practice and Belief* de Sanders, o *Jesus the Jew* de Vermes, y proceder a repetir las caricaturas del judaísmo que acostumbraban a hacer de él el contraste perfecto de Jesús o el cristianismo.»<sup>185</sup> La adquisición de una apreciación más objetiva del judaísmo representaría un logro, al impedir un enfoque no caricaturesco de esa religión. Ésta es, ciertamente, una reconfortante comprensión del presente, pero ¿es correcta?

En 1921, G.F. Moore publicó un extenso artículo en la *Harvard Theological Review* en el que exponía la visión del judaísmo contenida en obras clásicas de F. Weber, E. Schürer y W. Bousset escritas entre finales del siglo XIX y comienzos del XX, mostrando convincentemente que esa visión —la de un judaísmo legalista y ritualista, espiritualmente árido, en el que Dios resulta inaccesible y la gracia y el amor son magnitudes prácticamente incomprendidas, y en el que apenas es posible otra actitud que el temor o la autocomplaciente santurronería—, era del todo inadecuada y una distorsión de lo que las fuentes conocidas ofrecían.<sup>186</sup> Moore argumentó que la perspectiva exegética cristiana que contrasta la tradición profética del antiguo Israel con la observancia legal de un judaísmo espiritualmente opresivo y que glorifica el cristianismo como el cumplimiento de la profecía y la verdadera perpetuación de la religión profética del Espíritu no es sino una mistificación apologética. Más aún, señaló que muchos estudiosos judíos de su tiempo (como S. Schechter, C.G. Montefiore o A. Marmorstein) habían criticado del mismo modo tal sesgada y denigrante visión.<sup>187</sup>

---

écoles de sophistes, comme Luther sortit du moyen âge [...] Loin que Jésus soit le continuateur du judaïsme, il représente la rupture avec l'esprit juif [...] La grande originalité du fondateur reste donc entière; sa gloire n'admet aucun légitime partageant» (E. RENAN, *La Vie de Jésus*, Paris: Michel Lévy, 1863, p. 455).

184. PELÁEZ, «Un largo viaje», 98; GUIJARRO, «La investigación», 28-29.

185. «Perhaps, then, the single greatest justification of the third quest is its attempt to undo the caricatures of Judaism perpetrated consciously or unconsciously by the first two quests [...]. There is a positive gain here. One cannot read such works as Sanders's *Judaism: Practice and Belief* or Vermes's *Jesus the Jew* and proceed to repeat the caricatures of Judaism that used to make it the perfect foil of Jesus or Christianity» (MEIER, «Present State», 466-467).

186. G.F. MOORE, «Christian Writers on Judaism», *Harvard Theological Review* 14 (1921) 197-254.

187. Incluso ya en 1903, un estudioso judío, Felix Perles, había escrito una obra muy crítica con la de Bousset, que anticipaba la de Moore (cf. S. SANDMEL, *The First Christian Century in Judaism and Christianity: Certainties and Uncertainties*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1969, p. 64).

Pues bien, a la luz de la devastadora crítica de Moore y de otros, algunos pensaron que había tenido lugar un genuino progreso en la investigación, en la medida en que las precedentes caricaturas habían sido corregidas.<sup>188</sup> Y, sin embargo, es en los años 50, 60 y 70 del siglo xx cuando los estudiosos adscritos a la «New Quest» elaboraron una imagen de Jesús en neto contraste con el judaísmo de su tiempo, como una religión estéril en la que la relación entre Dios y el ser humano aparecía viciada y pervertida. Dicho de otro modo: la distorsión seguía siendo moneda corriente en la exégesis neotestamentaria ¡medio siglo después de Moore!<sup>189</sup> ¿Es que el autor de los tres volúmenes de *Judaism in the First Centuries of the Christian Era: The age of the Tannaim*<sup>190</sup> era un personaje desconocido? ¿Es que los discípulos de Bultmann no leían la *Harvard Theological Review*? ¿Es que no hubo otras voces que denunciaran la presentación sombría del judaísmo como una caricatura? Lo cierto es que la conciencia del progreso que algunos manifestaron había resultado ser ilusoria.

Los cronistas, empero, arguyen que el supuesto «redescubrimiento» del carácter judío de Jesús en la «Third Quest» se debe a varios factores que tuvieron lugar a partir de los años 40: descubrimientos de la arqueología, la aplicación de modelos sociales y, sobre todo, el mejor conocimiento de los escritos contemporáneos, en especial el hallazgo de los manuscritos de Qumrán.<sup>191</sup> Esta afirmación es, sin embargo, extraña.<sup>192</sup> Por ejemplo, la «New Quest» se desa-

---

188. Así, por ejemplo, en relación a los fariseos: «Unpleasant as it is for modern Jews to carry on the long and wearying struggle to exculpate the Pharisees from the charges of hypocrisy and uncharitableness made against them by the Evangelists, it is the more consoling to realize how much modern Christian scholarship has done to correct the popular belief that there was an irreconcilable difference between Jesus and the Pharisees» (R. MARCUS, «The Pharisees in the Light of Modern Scholarship», *Journal of Religion* 32 [1952] 153-164, esp. p. 163).

189. Como algunos críticos pusieron de manifiesto: «The fact must be faced that value judgments on Judaism, as distinct from a detached description of it, constitute an ongoing reality in much of modern New Testament scholarship, despite Moore's valiant effort to correct an infelicitous trend» (SANDMEL, *The First Christian Century*, 66); cf. E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphia: Fortress Press, 1977, pp. 33-59 («The persistence of the view of Rabbinic religion as one of legalistic works-righteousness»), que cita entre otros a P. Billerbeck, R. Bultmann, H. Braun, J. Becker, R. Fuller, M. Black y H. Conzelmann, y concluye: «The principal elements of Weber's view of Rabbinic soteriology have endured to the present day in New Testament scholarship, even though one would have thought that his view was long since discredited in all its aspects» (ibíd., 53-54).

190. Los dos volúmenes de texto aparecieron publicados en Cambridge: Harvard University Press, 1927; los apéndices y las notas adicionales en 1930.

191. P. ej. Meier, «Present State», 469ss; GUIJARRO, «La investigación», 29; BELLIA, «Bilancio», 329ss.

192. En lo que respecta a la arqueología, es innegable que las excavaciones de las últimas décadas han supuesto una aportación notable al conocimiento del contexto de Jesús; cf. p. ej., J.H. CHARLESWORTH, *Jesus Within Judaism. New Light from Exciting Archaeological Discoveries*, London: SPCK, 1989 (ed. orig., New York: Doubleday, 1988), esp. pp. 103-130; J.L. REED, *Archaeology and the Galilean Jesus*, Harrisburg: Trinity Press, 2000. Lo que no resulta

rolló precisamente en las décadas posteriores al descubrimiento de Qumrán, cuando los contenidos de los manuscritos eran suficientemente conocidos en el mundo académico. Por lo demás, aunque la importancia de Qumrán para un mejor conocimiento del judaísmo del siglo I dC es obvia, no era imprescindible conocer Qumrán para constatar la pluralidad de ese judaísmo o para poner en entredicho la idea de que el judaísmo ignora la noción de la gracia; no es necesario aducir textos como la *Regla de la Comunidad* (p. ej., 1QS 11, 2-3) o los *Himnos* (p. ej., 1QH 13, 23) para desmontar la idea de un *Spätjudentum* «legalista» y «mezquino» que establecería como fundamento de la justificación del hombre el cumplimiento de las obras de la Ley. ¿Es que antes de Qumrán no se sabía que el judaísmo del siglo I era una realidad compleja en la que había saduceos, esenios, fariseos (de diversos tipos), carismáticos, resistentes antirromanos y zelotas, bautistas y otros muchos? ¿Es que mucho antes de Qumrán no habían sido denunciadas las visiones predominantes como caricaturescas en función de los testimonios disponibles? Lo cierto es que un estudio pausado e imparcial de la Tanak, la literatura rabínica y los mismos evangelios<sup>193</sup> posibilita un juicio equilibrado sobre el judaísmo.<sup>194</sup> Más aún, tal juicio no depende únicamente de consideraciones *a posteriori*, es decir, de testimonios documentales. Hay ya consideraciones *a priori* que habrían hecho más que sospechosos —si no francamente ridículos— los juicios de la exégesis confesional sobre el judaísmo; en efecto, una pizca de sentido común y el conocimiento más elemental de la historia y la psicología de las religiones evidencia que en todas ellas coexisten formas de religiosidad que se ciñen a la letra de las prescripciones con otras formas y corrientes que exigen una experiencia —al menos, pretendidamente— más espiritual.<sup>195</sup> Siendo así, cabe preguntarse si el no ver que el judaísmo de la época de Jesús no era una excepción no será, más bien, el resultado de *no querer* verlo.

Hasta qué punto resulta inverosímil el discurso historiográfico contemporáneo se transparenta en que los cronistas atribuyen otras veces el supuesto cambio de sensibilidad en la imagen del judaísmo y la rejudaización de Jesús al

---

admisible es utilizar tales aportaciones para diseñar una nueva fase de investigación, pues la imagen del Jesús histórico no ha experimentado con ellas ningún cambio sustancial.

193. Donde aparecen diversas figuras de judíos piadosos, dignos y justos, que viven el espíritu de su religión y no simplemente su letra; cf., p. ej., Mc 15,43-46 (el sanedrita José de Arimatea); Jn 7,50-51 (el fariseo Nicodemo); Hch 5,34-39 (el fariseo Gamaliel).

194. Otro ejemplo claro de un autor no judío en el que el judaísmo es tratado con la objetividad del historiador es el de Guignebert (*Jésus*, esp. pp. 361ss y 430-443, sobre la cuestión de la paternidad de Dios en el judaísmo y en Jesús; y pp. 490-495, sobre el fariseísmo). Lo esencial de las interesadas exageraciones de Jeremias (que serían refutadas luego por J. Barr y otros) están refutadas de antemano en estas páginas.

195. Y que pueden llegar o no a convertirse en nuevas religiones. Piénsese, por ejemplo, en las Upanishads con respecto a los Vedas, en Buda con respecto a la tradición hinduista, en Zoroastro y la religión del Irán antiguo, en los profetas judíos y la religión «oficial», o en la relación de Mani con los bautistas elcasaitas.

impacto producido por la *Shoah*.<sup>196</sup> Sin embargo, una vez más, aquí no casa nada, y en primer lugar la cronología: la «New Quest» tiene su supuesto comienzo en 1953, es decir, ¡una década después de haberse producido la *Shoah*...! ¿Es que los discípulos de Bultmann no supieron nada de los cadáveres calcinados de los judíos? ¿Es que se necesitaban cuarenta años para que el mundo de la exégesis —compuesto supuestamente por personas cultas y sensibles— empezara a reaccionar al espanto y a la infamia de los *Lager*? Y ¿es que era preciso que fueran asesinados casi seis millones de correligionarios de Jesús en la cristiana Europa para advertir con plena lucidez la judeidad de aquél? Aunque muy probablemente ni Reimarus, ni Strauss, ni Loisy, ni Guignebert ignoraron la complicada situación de los judíos en el mundo en que vivieron, ninguno de ellos supo —para su fortuna— nada de la *Shoah*. Lejos de resultar explicativas o tranquilizadoras, las aseveraciones de los historiógrafos resultan intelectual y moralmente inquietantes.

Por lo demás, el supuesto progreso evidencia su verdadero alcance cuando se repara en que varios celebrados autores contemporáneos —como Borg, Mack, Crossan o F.G. Downing— no se distinguen precisamente por su énfasis en la judeidad de Jesús.<sup>197</sup> Si bien hoy en día abundan los comentarios políticamente correctos sobre la importancia de la judeidad de Jesús, y las palabras como «judío» o «judaico» suelen adornar los títulos o subtítulos de las obras, el análisis muestra que en no pocas de ellas los lazos de Jesús con el judaísmo son más bien tenues, cuando no se eclipsan: la relación del mensaje de Jesús con la Tanak, con la Torá o la escatología judía se evapora, en una imagen de Jesús sospechosamente anacrónica.<sup>198</sup> Dado que un Jesús totalmente no judío

---

196. «Sous le coup de la *shoah*, les biblistes ont été invités à revisiter l'image du judaïsme que véhicule les écrits fondateurs du christianisme» (MARGUERAT, «La "troisième quête"», 408); «No es casualidad [...] que la vinculación de Jesús con el Judaísmo se haya redescubierto con tanta fuerza después del trauma del Holocausto» (GUIJARRO, «La interpretación», 25 y 28-29); «Il recente e diffuso processo di "giudaizzazione" della figura di Gesù, forse, risponde ad una intenzionalità teologica di tipo categoriale per l'immane tragedia sofferta dal popolo della Bibbia nel secolo scorso» (BELLIA, «Bilancio» 332, n. 29); cf. AGUIRRE, «Estado actual», 460.

197. «The Cynic analogy repositions the historical Jesus away from a specifically Jewish sectarian milieu and toward the Hellenistic ethos known to have prevailed in Galilee» (B. MACK, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia: Fortress Press, 1988, p. 73). «The actual issues attended to and the attitudes adopted and the figurative language used are time and again closer to our Cynic sources than to anything in our more specifically Jewish ones. The resultant "picture" presented by the synoptic Jesus tradition (and James) is more Cynic than it is like anything else we know of» (F.G. DOWNING, *Cynics and Christian Origins*, Edinburgh: T&T Clark, 1992, p. 145).

198. Es de rigor señalar, empero, que Downing intenta ser más cuidadoso en no minimizar el judaísmo o la escatología de Jesús; cf. *ibid.*, 167 y 143-168, *passim*. «Any arbitrary exclusion from consideration of healing stories and eschatological hopes in the Jesus tradition, I would agree [...], is to be deprecated» (F.G. DOWNING, *Cynics, Paul and the Pauline Churches. Cynics and Christian Origins II*, London: Routledge, 1998, p. 299, n. 20).

es una imposibilidad histórica, son —en grados diversos de énfasis— otros derroteros los que muchos autores siguen para distanciar a Jesús del judaísmo, presentándolo más bien como un sabio cínico de tipo helenístico. Las vías de la desjudaización son —casi— inescrutables, y ciertamente no se agotan en las que siguió la teología alemana postbultmanniana.

Lo cierto es que para advertir la judeidad de Jesús no es necesaria la Shoah ni los hallazgos de Qumrán, igual que para presentar una imagen simplista y denigratoria del judaísmo no es necesario haber estudiado teología protestante en Alemania a mediados del siglo xx. Para postular el carácter religiosamente judío de Jesús sólo es necesario extraer las consecuencias de una lectura crítica de las fuentes —así lo hizo Reimarus—, mientras que para caricaturizar el judaísmo y presentar a Jesús como superior a él sólo se necesita lo contrario —así, p. ej., Bousset.<sup>199</sup> Los requisitos para hacer una cosa u otra —por ejemplo, la voluntad de no traicionar la plausibilidad histórica, o la resistencia a reconocer un hecho incómodo para la visión cristiana tradicional— no están determinados por unas circunstancias históricas, sociales o culturales características de unas pocas décadas o de un determinado país. Por esta razón, los intentos contemporáneos de circunscribir ciertas lecturas a ciertas épocas, y de construir sobre tales compartimentaciones una historia de progreso, resultan historiográficamente fútiles.

Un examen genuinamente panorámico de la investigación sobre Jesús en relación al reconocimiento claro y coherente del carácter judío de su religiosidad no puede sino concluir que —comparada con una parte de la investigación anterior, por ejemplo ya con algunos autores de los siglos xviii y xix, y de principios del xx— la «New Quest» —con su anacrónico Jesús, descubierto en virtud del criterio de desemejanza y contrapuesto al judaísmo de su tiempo— supone un claro retroceso, y que una parte de la «Third Quest» no es sino floritura superflua, cuya supuesta novedad es sólo una apariencia.<sup>200</sup> Uno extrae

---

199. En muchas obras recientes de autores presuntamente ilustrados, Jesús aparece una vez más elevándose sobre el judaísmo de su tiempo: «La obra de Jesús no se comprende fuera de las coordenadas histórico-culturales de esta época [...] Pero, por otra parte, sus presupuestos *exceden las realidades existentes* en el judaísmo de su tiempo» (A. RODRÍGUEZ CARMONA, *La religión judía. Historia y teología*, Madrid: B.A.C., 2001, pp. 163-164, cursivas en el original). En la obra de J. Riches, habitualmente considerado un iniciador de la «Third Quest», se afirma que la idea de Jesús de un reino de amor y gracia desencadenó entre los líderes judíos una «deep resistance» (J. RICHES, *Jesus and the Transformation of Judaism*, London: Darton, Longman & Todd, 1980, pp. 99 y 108). Ante esto sólo pueden repetirse las palabras de un sensato estudioso judío: «It can be set down as something destined to endure eternally that the usual Christian commentators will disparage Judaism and its supposed legalism, and Jewish scholars will reply, usually fruitlessly. I have addressed myself to this topic in three or four essays, and do not intend to pursue this any more beyond this one time, preferring to conclude that with those Christians who persist in deluding themselves about Jewish legalism, no academic communication is possible» (SANDMEL, *The First Christian Century*, 98, n. 10).

200. «Terms such as “cynic” may startle, but the portrait of Jesus as a nonapocalyptic teacher and egalitarian *actor* within his peasant surroundings has illustrious forebears»

interesantes conclusiones acerca de la periodización al uso cuando repara en que parte de la investigación contemporánea tiene mucho más que ver con las mejores empresas de los siglos XVIII, XIX y comienzos del XX que con la teológicamente impregnada tarea de los postbultmannianos.<sup>201</sup>

Sería fácil evidenciar el carácter ilusorio de la existencia de un progreso en relación a cualquier otro aspecto aducido. Tomemos, por ejemplo, el de la cuestión capital de la escatología jesuánica. A mediados del siglo XVIII Reimarus percibió con claridad el carácter escatológico del mensaje de Jesús. ¿Supuso esto un progreso para la investigación posterior? No: como ya señaló Schweitzer, la investigación posterior hasta J. Weiss puso en sordina este aspecto.<sup>202</sup> Pero podría objetarse que Reimarus no desarrolló este aspecto de modo sistemático. Pues bien, la obra de Weiss sí contiene la demostración contundente de ese carácter escatológico. ¿Supuso esto desde entonces un progreso para la investigación posterior? No: aunque los investigadores independientes asumieron a Weiss,<sup>203</sup> una legión de exegetas —ya precedidos por A. Ritschl y A. Harnack— como C.H. Dodd,<sup>204</sup> N. Perrin —que ofreció la formulación clásica de esta visión—<sup>205</sup> y varios discípulos de Bultmann<sup>206</sup> excogitaron toda una serie de nociones (*realized eschatology*, *selbstrealisierende* o *sich realisierende Eschatologie...*) que, o niegan que Jesús haya hablado de la venida futura del reino de Dios, o aseveran que la predicación de Jesús nada tiene que ver con el

---

(SCROGGS, revisión de CROSSAN en *Interpretation* 47 [1993] 301). Para un ejemplo de establecimiento de conexiones entre Crossan y Harnack, cf. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, 58.

201. «Ce paradigme de continuité, qui restitue Jésus à son milieu [...] rapproche sourdement la troisième quête de la première» (MARGUERAT, «La “troisième quête”», 416). La relación de parte de la investigación actual con la del s. XIX es constatada también por autores que parecen intenter, de ese modo, desacreditar a aquella (cf. SEGALLA, «La “terza” ricerca», 23).

202. Comparada con Reimarus —escribe— toda la teología hasta Weiss fue un retroceso: «An der elementaren Erkenntnis des Reimarus gemessen, ist die ganze Theologie bis Johannes Weiss Rückschritt» (SCHWEITZER, *Geschichte*, I, 65).

203. Entre ellos se cuentan Loisy y Guignebert; cf. C. SULLIVAN, *Rethinking Realized Eschatology*, Macon: Mercer University Press, 1998, p. 3.

204. «On the historical plane there is no “eschatology of bliss” in the sayings of Jesus. He gave no promise that the future would bring with it any such perfection of human society as some Jewish thinkers had predicted under the form of a restored kingdom of David. He declared that the Kingdom of God had come. When He spoke of it in terms of the future, His words suggest, not any readjustment of conditions on this earth, but the glories of a world beyond this» (C.H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Digswell Place: J. Nisbet and Co.,<sup>3</sup> 1961, pp. 54-55; ed. orig. 1935).

205. N. PERRIN, *The Kingdom of God in the Teachings of Jesus*, London: SCM Press, 1963, p. 185: «We may not interpret the eschatological teaching of Jesus in the terms of a linear concept of time»; id., *Rediscovering the Teaching of Jesus*, London: SCM Press, 1967, pp. 202-206 y *passim* (la expresión «a reality known in terms of Now, but also of Not Yet» aparece en 204).

206. P. ej., E. FUCHS, *Zur Frage nach dem historischen Jesus*, Tübingen: Mohr (Siebeck), 1960, pp. 252 y 326; H. CONZELMANN, «Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 54 (1957) 287ss; E. KÄSEMANN, «Zum Problem der urchristlichen Apokayptik», *ZThK* 59 (1962) 261.

tiempo, pues es un ideal espiritual intemporal, o le atribuyen una espera en un futuro del todo indeterminado —que, por lo demás, resulta categóricamente relativizada frente al supuestamente fundamental anuncio de la presencia del reino de Dios. Las críticas a las inverosimilitudes de tales ficciones ¿supusieron un progreso para la investigación posterior? No: hoy en día, siguen abundando los autores que postulan —en franca continuidad con Dodd y Perrin— que la comprensión escatológica de la predicación de Jesús no sólo es errónea y obsoleta, sino que el consenso escatológico habría sido abandonado a favor de una comprensión sapiencial.<sup>207</sup> El Jesús no escatológico —o, más bien, desescatologizado— de una parte de la «Third Quest» no es sino la herencia intelectual de algunas empresas anteriores, por ejemplo de la «New Quest».<sup>208</sup>

A la luz de lo dicho, parece resultar claro que quienes aseveran la existencia de un progreso genérico en fases simplemente no tienen en cuenta la literatura disponible.<sup>209</sup> Estos autores incurren en la cómoda ilusión de creer que el pre-

---

207. «The movement from an eschatological Jesus to an essentially non-eschatological Jesus» (M.J. BORG, «Reflections on a Discipline: A North American Perspective», en CHILTON – EVANS, *Studying*, 16, n. 10; cf. *ibid.*, 19-21); «One of the clear trends among Third Questers is to deemphasize the eschatological nature of Jesus and his message» (WITHERINGTON, *Jesus Quest*, 93); «Perce ici un second trait de la troisième quête: sa préférence pour un Jésus sapiencial lavé de toute eschatologie futuriste» (MARGUERAT, «La “troisième quête”», 406); «La comprensión básicamente escatológica del ministerio público de Jesús de Nazaret, que dominaba la escena desde Schweitzer, está dando paso a un nuevo consenso» (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 216); «Característico es el abandono, bastante generalizado, del llamado “consenso escatológico”» (*ibid.*, 218); cf. S.J. PATTERSON, «The End of Apocalypse», *Theology Today* 52 (1995) 29-58. Que la evidencia disponible refute tales generalizaciones no es óbice para que estos autores las realicen y las mantengan.

208. Piénsese, p. ej., en el «sapiencial Kingdom», el reino de «here and now» de J.D. Crossan (*Jesús. Una biografía revolucionaria*, Barcelona: Grijalbo, 1996, pp. 71-74). Comentando la preferencia sapiencial de Crossan y de una parte de la «Third Quest», Marguerat afirma, en este caso con acierto: «Ici Käsemann triomphe: à l'inverse de Bultmann, pour qui le Jésus prédicateur du jugement est irrémédiablement inscrit dans le judaïsme, l'exégète de Tubingue a toujours défendu la thèse d'une apocalyptisation post-pascale de la tradition chrétienne due à l'effervescence de Pâques. Crossan y souscrit» (La “troisième quête”», 405). Sobre la relación entre el *Jesus Seminar* y la «New Quest», cf. también VARGAS-MACHUCA, *El Jesús histórico*, 70.

209. Meier ha argumentado que un logro cabal (un «real gain») de la «Third Quest» es «a more confident acceptance of the core text of Josephus' Testimonium» (MEIER, «Present State», 465-466). Sin embargo, basta con hojear el voluminoso libro de L.H. FELDMAN, *Josephus and Modern Scholarship (1937-1980)*, Berlin – New York: W. De Gruyter, 1984, para advertir que una revalorización del *Testimonium Flavianum* —considerado ni como totalmente auténtico ni como falso en bloque, sino como un texto interpolado— se produjo ya en el período analizado por el estudioso judío. Tras analizar las obras de unos 70 autores, concluye: «While Eisler's attempted restoration of the original text of the “Testimonium” appears arbitrary, his notion that the text as we have it has a substratum of authentic material seems increasingly confirmed by stylistic studies of it» (Feldman 1984, p. 684). Ésta es ya, de hecho, la opinión vertida por un gran estudioso de Josefo en una obra publicada en el primer tercio del s. XX; cf. H.S.J. THACKERAY, *Josephus. The man and the historian*, New York: Ktav Publishing House, 1967 (ed. orig. 1929), pp. 125-153, esp. p. 148.

sente en el que viven les eleva por encima de sus antepasados. Por consoladora que sea, tal creencia es y seguirá siendo —mientras no aparezcan nuevas fuentes fiables y novedosas— sólo un caso más de *wishful thinking*.

6. *Sobre la «provisionalidad» de los resultados (o de cómo justificar el retraso de un juicio final)*

Cuando se examinan las afirmaciones habituales acerca de la imposibilidad de emitir en la actualidad un juicio consistente acerca de los resultados de la investigación, o del carácter perpetuamente elusivo de la figura de Jesús, podría decirse que el escepticismo de un M. Kähler ha sufrido una metástasis: ahora la desconfianza atañe no a lo que puede saberse de Jesús, sino a la posibilidad de conciliar las diferentes visiones que de él se proponen. Ahora bien, ¿está este escepticismo justificado?

De entrada, resulta extraordinariamente llamativo que, tras dos siglos y medio de investigación sobre el Jesús histórico en los que se han invertido ingentes energías, participado muchos cientos de autores y escrito miles de libros, la conclusión sea que nos hallamos en una suerte de *impasse*, y de que es demasiado pronto para hacer un balance. Uno se pregunta, en efecto, cuánto tiempo más hay que esperar —¿quizás a que Meier termine su *magnum opus*...? ¿tal vez *ad calendae graecas*? Aunque la impresión que se recaba es la de que aquí hay algo que no acaba de encajar, como las impresiones no bastan expondré a continuación varios argumentos.

Repárese, ante todo, en que la aseveración señalada se ve fuertemente condicionada —si no determinada— por la aceptación del resto de los presupuestos de la periodización actual: si la investigación de los siglos XVIII y XIX está obsoleta (postulado 1), si la realizada en la primera parte del XX no ha tenido lugar o es irrelevante (postulado 2), si la efectuada entre 1950 y 1980 se reduce al discipulado de Bultmann (postulado 3) y además ha sido superada (postulados 4 y 5), todo lo que nos queda para evaluar si existe o no un consenso acerca del Jesús histórico es lo hecho ¡en los últimos veinticinco años! Dicho de otro modo: el último postulado de la periodización contemporánea surge de una asombrosa privación de perspectiva histórica a la *Jesu-Forschung* —nada menos que dos largos siglos de investigación son relegados, en la práctica, al limbo de la inutilidad.<sup>210</sup> Ahora bien, habiendo sido mostrada la invalidez de todos los mencionados presupuestos, podemos concluir que la reducción del panorama relevante al presente es simplemente ilegítima. Si no se reduce de modo arbitrario el campo de la investigación a lo hecho en las últimas décadas

---

210. Obsérvese, pues, que relegar como superados a los autores de los ss. XVIII y XIX no es algo que los cronistas contemporáneos hagan principalmente de manera explícita. Esta relegación está contenida igualmente en el último de los postulados.

del siglo XX, entonces —una vez multiplicada por diez la perspectiva temporal de la que se dispone— resultará perceptible la existencia de relaciones llamativas entre autores que van desde mediados del siglo XVIII hasta comienzos del XXI, y podrá constatarse que tales relaciones —repetición de patrones e ideas— resultan verdaderamente significativas.

Por otra parte, el postulado de un *impasse* se ve apoyado por una presentación que enfatiza la existencia de una gran multiplicidad de concepciones de Jesús.<sup>211</sup> Las presentaciones actuales acostumbra a yuxtaponer títulos y autores, como si aquellas visiones fuesen irreductibles y el panorama actual un pandemónium donde apenas es posible orientarse.<sup>212</sup> De modo parecido a como Agustín de Hipona atestigua a la vez la enorme variedad de las presuntas imágenes de Jesús y la ausencia de una representación auténtica,<sup>213</sup> así también los actuales historiógrafos comienzan por llamar la atención sobre la diversidad de las imágenes del Jesús histórico para, a renglón seguido, concluir que la crítica carece de una imagen verosímil. Sin embargo, varias consideraciones elementales permiten apreciar que tal conclusión es apresurada. De hecho, las presentaciones habituales crean a menudo la impresión de que la multiplicidad es mayor de lo que en realidad es.

En primer lugar, se suscita la engañosa impresión de una multiplicidad irreductible señalando prácticamente como idiosincrásicas imágenes muy bien establecidas en la historia de la investigación. En efecto, la repetición de patrones se comprueba tanto en perspectiva diacrónica como en un análisis sincrónico. Así, por ejemplo, la consideración de Jesús como un «profeta escatológico» que esperó un fin inminente no es una particularidad de —por ejemplo— la obra de E.P. Sanders, sino una constante en una línea de investigación que va

211. «There are almost as many portraits of Jesus now available as there are scholarly painters, a testimony to acute scholarly subjectivity» (WITHERINGTON, *Jesus Quest*, 77); «The contemporary sense of the irreducible multiplicity of images is so potent that it is difficult to speak of a singular “reality” preceding the images and determining their adequacy and appropriateness» (F. WATSON, «The quest for the real Jesus», en BOCKMUEHL (ed.), *The Cambridge Companion to Jesus*, 156-169, esp. p. 156); «Las actuales imágenes de Jesús son múltiples y apenas conciliables entre sí» (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 218); «Sus puntos de partida son con frecuencia muy diversos, y en consecuencia lo son también las imágenes de Jesús que presentan» (GUIJARRO, «La investigación», 16); «The vast variety of interpretations of the historical Jesus that the current quest has proposed is bewildering» (H. KOESTER, «The Historical Jesus and the Historical Situation of the Quest: An Epilogue», en CHILTON – EVANS, *Studying*, 543); «Los estudios históricos llegan a resultados dispares y contradictorios, hasta el punto de que da la impresión de tratarse de una empresa imposible» (AGUIRRE, «Estado actual», 434).

212. P. ej., WITHERINGTON, *Jesus Quest*, *passim*; PRAGASAM, «The Quest», 253ss («the seven portraits»); AGUIRRE, «Estado actual», 450-458 y 463; GUIJARRO, «La investigación», 17-24; BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 219-234 (y véase la larguísima lista de opciones, *ibíd.*, 215, n. 114).

213. *Dominicae facies carnis, innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur (De trinitate, VIII, 4, 7).*

desde Reimarus hasta el presente.<sup>214</sup> Considerar ese aspecto de la obra de Sanders como una propuesta esencialmente novedosa resulta confundente.

En segundo lugar, esa impresión de multiplicidad se incrementa en la medida en que la presentación panorámica de la investigación de la «Third Quest» acostumbra a llevarse a cabo mediante la contraposición de tipologías y categorías, oponiendo, por ejemplo, un Jesús escatológico a uno sapiencial, o un Jesús taumaturgo a uno carismático.<sup>215</sup> Ahora bien, esto no es sensato,<sup>216</sup> pues a menudo los autores citados como representantes de una de esas imágenes reconocen e integran en su visión los otros aspectos. Siguiendo con el ejemplo citado, E.P. Sanders no puede ser simplemente aislado como defensor de un «profeta escatológico» contrapuesto por ejemplo a un Jesús taumaturgo, carismático o maestro, pues ese autor no descuida en absoluto estos aspectos de Jesús.<sup>217</sup> Resulta claro que el hecho de que la figura de Jesús tenga rasgos sapienciales no contradice su carácter profético,<sup>218</sup> y esto es perfectamente compatible con su carácter de taumaturgo o de personaje cuya enseñanza tiene implicaciones políticas. Si bien hay monografías que se centran unilateralmente en ciertos aspectos —pero cuyo objetivo a veces es contrapesar críticamente la parcialidad de ciertas corrientes de investigación—,<sup>219</sup> casi todos los autores serios de la «Third Quest» reconocen de la manera más natural, a menudo explícitamente,<sup>220</sup> que Jesús no es reductible a un solo rasgo —lo cual es de esperar no porque sea una figura especialmente compleja, sino justamente por-

---

214. P. ej., Strauss, Loisy, Guignebert, B.D. Ehrman, D.C. Allison, M. Reiser, J.P. Meier, entre muchos estudiosos. De hecho, tras escribir que la consideración de Jesús como profeta escatológico es típica de E.P. Sanders y M. Casey, Pragasam reconoce que «a good number of New Testament scholars and theologians argue that Jesus saw himself as an eschatological prophet», citando a R. Brown, L.T. Johnson y varios más («The Quest», 257, n. 27).

215. Otras veces se contraponen visiones no comparables, como cuando se presenta como imagen *a se stante* el «judío marginal» de Meier, aunque —como el mismo Meier ha señalado— esa expresión no es una definición de Jesús, sino, en todo caso, más bien la expresión de una actitud renuente a una categorización fácil.

216. Como reconoce también AGUIRRE, «El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente», *Iglesia Viva* 210 (abril-junio 2002) 7-34, esp. p. 28.

217. Cf., p. ej., SANDERS, *Jesus and Judaism*, 157-173 y 237-241. También en E.P. SANDERS, *The Historical Figure of Jesus*, London: Penguin, 1993: «He certainly was a teacher» (ibíd., p. 132; cf. 153-154); «Jesus [...] was known in his day as a miracle-worker» (ibíd., 133); Es «extremely likely that Jesus actually had a reputation as an exorcist» (ibíd., 149; cf. 153). Así, Theissen – Merz hablan de «Jesús carismático» (*Jesús histórico*, 215-271), «profeta» (273-316), «sanador» (317-354), «maestro» (389-448), «mártir» (487-523) y hasta de «creador literario» (355-388).

218. Tanto la tradición anterior a Mc como Q presentan esta doble dimensión (p. ej.: Mc 9,35b; 10,43; 11,24; Lc 10,18.23-24; 11,20, etc.).

219. Así, p. ej., M. SMITH, *Jesus the Magician*, London: V. Gollancz, 1978. Uno podría quizás en este caso hablar de la imagen de Smith como «Jesús el mago», pero no de la de Meier como «Jesús el judío marginal».

220. P. ej., GUIGNEBERT, *Jésus*, 393; SANDERS, *Jesus and Judaism*, 239.

que fue un ser humano real y no un esquema. La historiografía que separa lo que las obras sobre Jesús unen no parece muy fiable.

En tercer lugar, las presentaciones habituales enfatizan las divergencias, pero omiten señalar las convergencias entre —al menos algunas de— las visiones existentes.<sup>221</sup> Por ejemplo, si uno compara las obras de autores como G. Theissen, J.P. Meier, E.P. Sanders y G. Vermes, advertirá que, a pesar de sus diferencias, en lo relativo a cuestiones capitales como la judeidad de Jesús, el núcleo de su mensaje, su relación con el Bautista, sus expectativas escatológicas o su posición respecto a la Torá<sup>222</sup> mantienen una imagen relativamente homogénea. Esto —se esperaría— debería ser señalado por los historiógrafos contemporáneos, porque —si aquello a lo que se aspira es a obtener una imagen lo más fiable posible del Jesús histórico— entonces lo que más interesa es la existencia de convergencias (siendo las divergencias precisamente —dada la multitud de autores, la variedad de enfoques y los intereses en juego— lo que cabe esperar); y porque tales convergencias resultan tanto más elocuentes cuanto que los autores citados son no sólo varios de los más relevantes estudiosos contemporáneos, sino también ideológicamente muy diferentes entre sí —un judío húngaro, un sacerdote católico norteamericano, un protestante alemán, y un tejano francamente liberal—, por lo cual lo que mancomuna sus visiones resulta, al menos *prima facie*, más significativo.

La impresión de una multiplicidad irreductible no se ve respaldada por el material disponible, en la medida en que cabe registrar en él filiaciones y afinidades: líneas de interpretación que se repiten, visiones susceptibles de integrarse, imágenes que confluyen... En virtud de estas consideraciones, el habitual énfasis en —casi diríase, la celebración de— la multiplicidad resulta algo extraño y da qué pensar; constituye, en efecto, una irresponsabilidad intelectual tan grande presentar las cosas como más complejas de lo que en realidad son como simplificarlas en exceso: el incrementismo es un error intelectual al menos tan grave como el reduccionismo. Es obvio para cualquiera que existen diversas imágenes de Jesús, y que la investigación es una tarea compleja, pero de aquí a presentar la cuestión como una maraña inextricable hay un abismo.<sup>223</sup>

---

221. Vargas-Machuca, si bien acepta acriticamente casi todos los presupuestos de la periodización trifásica, evita incurrir en este último error en la medida en que incoa una comparación de varias visiones, señalando por una parte críticas más o menos detenidas a algunas de ellas, en especial a la del *Jesus Seminar* (*El Jesús histórico*, 66-72) y a Crossan (ibíd., 72-75), y percibiendo, por otra, la posibilidad de integrar obras como las de Sanders, Theissen, Meier y otras (ibíd., 114).

222. Este último aspecto no ha sido tratado aún en los volúmenes publicados por Meier. Es de esperar, sin embargo, que en el cuarto volumen de su poderosa obra de conjunto este autor se mantenga en consonancia con lo que la investigación más sensata lleva siglos repitiendo.

223. Resulta curioso el hecho de que no pocos cronistas contemporáneos sigan haciendo hincapié —a veces citando a Schweitzer [«So fand jede folgende Epoche der Theologie ihre Gedanken in Jesus, und anders konnte sie ihn nicht beleben. Und nicht nur die Epochen fanden

Es posible ahora examinar críticamente la idea de que es demasiado pronto para emitir un juicio consistente acerca de la investigación sobre la figura histórica de Jesús. Esta idea parece derivarse, sea de la constatación de una gran multiplicidad de visiones, sea de la consideración de que, habiendo comenzado la «Third Quest» hace apenas un par de décadas, se carece de perspectiva histórica para evaluarla. Ahora bien, esta deducción parece ser incorrecta:

a) Porque, como he argumentado, ni la multiplicidad es tan desesperadamente abigarrada como se pretende, ni en el presente se carece en absoluto de perspectiva histórica. Las consideraciones efectuadas demuestran que lo que uno ha de contemplar en una mirada retrospectiva no es sólo —arbitrariamente— el último par de décadas, sino dos siglos y medio de investigación. La deducción aparentemente dictada por la prudencia está en realidad dictada por un error de apreciación.

b) Porque la multiplicidad de visiones es —repitémoslo— precisamente lo que cabe esperar, y lo que siempre habrá. Los cronistas afirman que es pronto para emitir un juicio dado que no existe un consenso en la investigación contemporánea, con lo que parecen presuponer, por una parte, que un consenso exige unanimidad (sincrónica) y, por otra, que —al menos en principio— la unanimidad es posible: el juicio queda diferido hasta que se obtenga la unani-

---

sich in ihm wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner eigenen Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben» (*Geschichte*, I, 48)] y a Jeremias [«Los racionalistas describen a Jesús como el predicador moral; los idealistas como la quintaesencia del humanismo; los estetas como el amigo de los pobres y el reformador social, y los innumerables pseudocientíficos hacen de él una figura de novela» (*Abba*, 201)]— en el carácter —al parecer irremediamente— subjetivo de toda investigación sobre Jesús: «It seems inevitable that the “historical” Jesus that emerges holds much in common with the scholar who discovered him» (C.A. EVANS, *Jesus and his Contemporaries*, Leiden: Brill, 1995, p. 457); «Una de las principales aportaciones de A. Schweitzer fue poner de manifiesto el influjo de estos factores en la primera búsqueda, mostrando cómo aquellas imágenes de Jesús eran, en cierto modo, un reflejo de sus biógrafos y de su época. Y lo mismo podría decirse, aunque con matices, acerca de los trabajos del último medio siglo» (GUIJARRO, «La investigación», 25); cf. AGUIRRE, «Estado actual», 434. Otros citan a T.W. Manson («By their lives of Jesus ye shall know them»: BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 215, n. 114), concluyendo: «Si algo enseña esta reseña de la investigación es que la multiplicidad de imágenes del Jesús de Nazaret responde más al espíritu de la época en que surgen o a las preferencias de los investigadores que las proponen que al testimonio evangélico. No se puede evitar la impresión de que siempre que personas o grupos, creyentes o no, se han acercado a la persona de Jesús de Nazaret, se lo han representado a la medida de sus anhelos, según eran sus preferencias o sus prejuicios» (ibíd., 237). Lo curioso es que tal relativismo sea alimentado desde instancias que por lo general no tienden a distinguirse por su escepticismo, sino que por lo demás hablan de la verdad como —para usar la expresión del Natán de Lessing— de una moneda que tuvieran en el bolsillo: «El verdadero Jesús, el Señor Resucitado, será reconocido cuando sea encontrado, mejor, cuando se nos haga encontradizo en nuestro camino (cf. Lc 24,31.35). Mientras no llegue este encuentro, seguirá Él preguntando por quién le tenemos y sin descubrirnos del todo su misterio personal» (BARTOLOMÉ, «La búsqueda», 238). Uno se pregunta si tales cronistas, que postulan la subjetividad de toda visión, pueden tomarse realmente en serio la investigación sobre el Jesús histórico.

midad (sincrónica). Ahora bien, estos presupuestos denotan —en el mejor de los casos— una pasmosa ingenuidad. En efecto, si por consenso se entiende «unanimidad (sincrónica)», entonces un consenso jamás se obtendrá. Y ello, no —como algunos pretenden— por la trascendencia o inaprehensibilidad del objeto de estudio (Jesús como «misterio»), sino por el doble hecho de que la investigación del Jesús histórico es efectuada por una multitud de autores, y de que en ella los *partis pris* ideológicos son perceptibles por doquier para todo aquel que tiene oídos para oír; siendo así, aguardar unanimidad es ilusorio.

c) Porque la multiplicidad de visiones no imposibilita un juicio. Leyendo las crónicas al uso, diríase que muchos autores hubieran olvidado que la función de todo esfuerzo intelectual, inclusive la investigación sobre el Jesús histórico, es una prosecución de la verdad —o, si se prefiere, hablando de reconstrucción histórica, de la verosimilitud. Aunque obviamente toda lectura de la figura de Jesús es —y no puede sino ser— una reconstrucción, es igualmente obvio que no toda reconstrucción es igualmente plausible. Es factible discriminar entre visiones rivales, discernir entre construcciones más o menos verosímiles —o, incluso, en algunos casos, francamente inverosímiles. La más elemental responsabilidad intelectual no sólo permite sino que exige llevar a cabo el —sin duda arriesgado— ejercicio crítico que supone separar el grano de la paja, apuntando de ese modo a la *Hauptsache*. Así pues, se puede y se debe, si no desechar definitivamente, al menos sí poner en cuarentena todas aquellas visiones de Jesús en las que se constaten graves deficiencias metodológicas, que presenten problemas de rigor y consistencia interna, que adolezcan de insuficiencia explicativa o unilateralidad, que estén determinadas demasiado claramente por una tendenciosa agenda ideológica o que resulten históricamente implausibles —y, *a fortiori*, aquellas que estén caracterizadas por una combinación de estos rasgos.<sup>224</sup> De esta manera, parecería poder restringirse de manera drástica el número de obras y visiones que merecen atención, y simplificar el panorama. Así, por poner sólo algunos ejemplos, el Jesús de Borg,<sup>225</sup> el

---

224. Y no sólo la inabarcable literatura popular carente de todo rigor —la práctica totalidad de la cual, con todos sus *imprimatur*, contradice a menudo flagrantemente los resultados más elementales de la investigación.

225. Una crítica sistemática de las pretensiones de Borg se halla, p. ej., en D.C. ALLISON, *Jesus of Nazareth, Millenarian Prophet*, esp. pp. 96-122. Borg elimina todos los dichos de «hijo del hombre» como creación comunitaria, algo que —teniendo en cuenta el criterio de atestación múltiple o el de dificultad (p. ej., en relación a Mc 13,32)— resulta del todo inverosímil; en realidad, el postulado de que ninguno de los dichos de «hijo del hombre» procede de Jesús probablemente «reflects one of the peculiar prejudices of modern scholarship» (R. BROWN, *An Introduction to New Testament Christology*, London: Geoffrey & Chapman, 1994, p. 98). En todo caso, más grave es el hecho de que Borg simplemente ignora un gran número de textos que hablan acerca del juicio futuro y de la separación futura de justos y malvados, y que no puede explicar varias acciones de Jesús ni dar una explicación convincente de la relación de éste con Juan Bautista; como ha señalado Meier, «Jesus' message of future eschatology and a future kingdom does not rise or fall with Jesus' statements about the Son of Man» (J. MEIER, *A Mar-*

del *Jesus Seminar* o el de Crossan, con su colorido más californiano que galileo<sup>226</sup> son —a la luz de los testimonios disponibles— casi enteramente increíbles, como numerosos críticos se han encargado de mostrar.<sup>227</sup> Sin embargo, esto no acostumbra a ser óbice para que la mayoría de los historiógrafos *à la Feyerabend* sigan yuxtaponiendo las imágenes del panorama actual como más o menos equivalentes, *ad maiorem confusionis gloriam*.

Tras casi doscientos cincuenta años de ardua labor sobre el Jesús histórico, uno tiene derecho a concluir que cabe emitir un juicio acerca de los resultados obtenidos, tiene derecho a exigir ese juicio a quienes presumen de conocer la investigación y tiene igualmente derecho a enarcar las cejas —como debieron de hacerlo los críticos citados en 2Pe 3,4— cuando se le intenta convencer de que hay que seguir esperando. Llamativamente, muchos parecen estar tan complacidos aplazando una valoración de la *Leben-Jesu-Forschung* como acostumbrados al retraso de la Parusía.

### III. REFLEXIONES (CASI) FINALES

Las consideraciones efectuadas bastan para mostrar que la actual periodización tripartita de la investigación sobre el Jesús histórico es insostenible: ni uno solo de sus presupuestos resiste el escrutinio. No hay razones suficientes para unificar en una sola categoría las obras producidas desde mediados del siglo XVIII hasta comienzos del XX, ni para considerarlas indiscriminadamente superadas. No hay razones suficientes para aceptar la existencia de un período de escepticismo entre comienzos y mediados del siglo XX en la exégesis, considerada ésta de manera global. No hay razones suficientes para reducir la inves-

---

*ginal Jew*, vol. 2: *Mentor, Message, and Miracles*, New York: Doubleday, 1994, p. 350). Bruce Chilton ha dicho de Borg —correctamente, a mi juicio— que «simply abandons exegesis» y «speculates freely concerning the timeless nature of the kingdom» (B. CHILTON, [ed.], *The Kingdom of God in the Teaching of Jesus*, Philadelphia: Fortress Press, 1984, p. 19).

226. THEISSEN – MERZ, *Jesús histórico*, 28.

227. Cf., p. ej., WITHERINGTON, *Jesus Quest*, 64-92. Léanse las apreciaciones de Meyer sobre Mack y Crossan: «Information abounds in both works, but neither presents a position closely argued, point by point. The critical reader is now informed, now entertained, rarely persuaded—at least on matters relating to Jesus. Both, finally, are original, abundantly and excessively original. To an historically grounded understanding of Jesus both run the risk of massive irrelevance. Are we mistaken in seeing here, once more, a radical lack of seriousness about history, a lack of sobriety in estimating what it takes to perform the historical task well, i.e., seriously and honestly, so that the reconstruction can stand up to critique and compel acknowledgement? (It would be reassuring if we could honestly answer, yes; I do not think we can.)» (B.F. MEYER, «“Jesus” Ministry and Self-Understanding», en CHILTON – EVANS, *Studying*, 339). Resulta en extremo significativo —y en su momento habrá de explicarse— el hecho de que, a pesar de que la crítica ha mostrado el carácter inverosímil de la reconstrucción de Crossan, su obra siga gozando de tantas simpatías entre muchos exegetas y teólogos.

tigación del tercer cuarto del siglo xx a una «New Quest» constituida por el discipulado de Bultmann. No hay razones suficientes para aceptar una distinción nítida entre la investigación realizada en el tercer cuarto del siglo xx y —al menos, parte de— la efectuada desde 1980. No hay razones suficientes para postular la existencia de un progreso genérico de la producción de las últimas décadas en relación a la de las anteriores. No hay razones suficientes para considerar las imágenes contemporáneas de Jesús como equivalentes e irreducibles, menos aún para concluir la imposibilidad de emitir un juicio sobre los resultados obtenidos. Todos los postulados examinados no son simplemente dudosos, sino demostrablemente erróneos. En realidad, la periodización mencionada está constituida por una concatenación de sinsentidos.

Dicho con la claridad requerida: el modelo actualmente predominante de comprensión de la *Leben-Jesu-Forschung* es una simple invención, que no por ser repetida a coro deja de serlo. Ahora bien, la ficción en que consiste no es inocua: como hemos comprobado reiteradamente, es un genuino lecho de Procrustes en el que todo lo que no encaja con los esquemas preconcebidos es arbitrariamente eliminado, sea como inexistente, sea como obsoleto. En apariencia un intento de arrojar luz, la periodización contemporánea resulta ser una mistificación de los datos disponibles, y, en esa medida, una contribución ulterior a la ceremonia de la confusión acerca del Jesús histórico.

Es quizás el momento de llamar la atención sobre el hecho de que los cronistas contemporáneos son, en su mayoría, exegetas. Ahora bien, un exegeta —o un teólogo— no es un historiógrafo, mucho menos cuando las artes de que hace gala son las de la prestidigitación, consistente en hacer desaparecer como por ensalmo a bellas señoritas (postulados 2 y 3), en sacar conejos de la chistera (postulado 5), en convertir varios pañuelos distintos en uno solo (postulado 1) o uno solo en dos diferentes (postulado 4). Esta actividad puede servir, sin duda, como entretenimiento para quien la practica —cuyo *curriculum* queda, además, convenientemente aumentado— y para quien la contempla, pero no merece el nombre de historiografía. Cuando uno pretende hacer historiografía, pero cree poder dispensarse de estudiar la historia, los resultados no pueden sino ser funestos.

Estas conclusiones son ya bastante graves, pero lamentablemente no son las únicas que cabe extraer del análisis efectuado. En efecto, si es verdad que quien no es fiel en lo poco tampoco lo será en lo mucho, cabe sospechar con fundamento de la capacidad de tantos exegetas para ofrecer una imagen fiable de Jesús cuando su imagen de la investigación historiográfica sobre éste —una tarea, al menos en principio, más fácil de realizar— es tan parcial y arbitraria.

Ahora bien, si la periodización actual no es sino una ficción historiográfica, cabe preguntar cómo ha podido surgir y, sobre todo, por qué se mantiene; cabe igualmente plantear la cuestión de si sirve —por inconscientemente que sea— a algún interés específico, que explique por qué es tan ampliamente aceptada a pesar de ser tan endeble. ¿Puede discernirse la presencia de una agenda ideoló-

gica tras la elaboración —o el empleo— de esa periodización? Y, yendo más allá de la *pars destruens*, ¿existe algún modo alternativo y lúcido de contemplar la historia de la investigación sobre la figura de Jesús? Una revisión pausada de esa historia ¿permite hablar en algún sentido significativo de la existencia de un consenso acerca de esta figura? Más aún, ¿existe una respuesta unitaria a todas estas cuestiones, que permita comprender con genuina claridad qué ha ocurrido, qué ocurre —e incluso qué es lo que previsiblemente ocurrirá— en la investigación acerca de Jesús de Nazaret? Estas preguntas aguardan respuesta en una segunda parte del presente trabajo.

Fernando BERMEJO RUBIO

Atenas, 3, portal I, 4º A

E – 15707 SANTIAGO DE COMPOSTELA (La Coruña)

E-mail: fjlmbr@yahoo.es

### Summary

Since N.T. Wright, in his updating of Stephen Neill, *The Interpretation of the New Testament*, introduced the title “Third Quest” more than fifteen years ago, an overwhelming majority of scholars have been using the three notions “Old Quest”, “New Quest” and “Third Quest” to write the history of the research on the historical Jesus. Although this tripartition which has become a new interpretative paradigm seems to be sound historiography, in fact it lacks sure foundations. This article identifies the assertions and presuppositions (and even implicit value judgments) of this understanding of the quest of Jesus, and demonstrates that not one of them withstands critical examination because they all are built on surprisingly arbitrary grounds and are refuted by literary evidence. The conclusion is that the three quests’ model is merely a figment of scholars’ imagination. Furthermore, the question is raised whether the dominant paradigm in understanding the history of the *Leben-Jesu-Forschung* is a construct whose (unconscious?) purpose is to serve certain ideological interests, a question to be tackled later in a second part of the present study.