

Hanzel José Zúñiga Valerio

## Entre ficciones e historia: del Jesús histórico al Jesús galileo

---

**Resumen:** *El presente escrito reproduce de forma íntegra la conferencia inaugural de la Cátedra de Estudios sobre Religiones (CER) de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica. Al centrarse en el estudio de la figura histórica de Jesús, esta conferencia esboza un status quæstionis de la disciplina del “Jesús histórico” en relación con la teología, las ciencias de la religión y el método histórico-crítico. A su vez, argumenta cómo algunos de los modernos paradigmas históricos sobre Jesús están influenciados por creaciones ficcionales que no corresponden a los datos que arrojan las lecturas críticas. Finalmente, concluye con las propuestas mayoritariamente aceptadas acerca del Jesús galileo como punto de partida de una ulterior discusión.*

**Palabras clave:** *Jesús histórico, Judaísmo del Segundo Templo, Método Histórico-Crítico, Cristología, Aproximaciones confesionales y aconfesionales.*

**Abstract:** *This paper reproduces in full the inaugural conference of the Chair of Studies on Religions (CER) of the School of Philosophy at the University of Costa Rica. By focusing on the study of the historical figure of Jesus, this conference outlines a status quæstionis of the discipline of the “historical Jesus” in relation to theology, the sciences of religion and the historical-critical method. At the same time, it argues that some of the modern historical paradigms about Jesus are influenced by fictional creations that do not correspond to the data thrown by critical*

*readings. Finally, it concludes with the proposals mostly accepted about the Galilean Jesus as the starting point of a further discussion.*

**Keywords:** *Historical Jesus, Second Temple Judaism, Historical-Critical Method, Christology, Confessional and No-confessional approaches.*

Es un gran honor para mí pronunciar esta conferencia, la primera de la jornada inaugural de una Cátedra tan pertinente como urgente. Quiero agradecer, particularmente, al profesor Luis Diego Cascante quien ha tenido la deferencia de invitarme y con quien he entablado debates académicos sobre el “Jesús histórico” desde hace casi diez años. Además, quiero felicitar, en general, a la Escuela de Filosofía de la Universidad de Costa Rica por asumir formalmente una discusión sistemática sobre “lo teológico” que, en el amplio espectro de las ciencias humanas y sociales, es “lo religioso” realmente. Debemos atrevernos a devolver la reflexión crítica sobre el fenómeno religioso a los ámbitos laicos de los estudios culturales y, así, acabar con la exclusividad que, durante siglos, han tenido iglesias y sinagogas reiterando esquemas para sus finalidades particulares. El abordaje de la Biblia, de la cultura religiosa y, en este caso, de la figura de Jesús, es una empresa que debe ser pensada en clave interdisciplinaria y no solamente desde el limitado espectro de la confesionalidad.



## Consideraciones preliminares

Desde una perspectiva pluralista, que busca puntos de contacto entre distintas disciplinas, nos aproximaremos a la figura de un galileo judío. Hablar de Jesús de Nazaret vende. No importa que fijemos nuestra mirada en el Jesús del dogma, que vende imágenes, camisetas y hasta calcomanías para automóvil, o que nos centremos en el Jesús de *NatGeo*, *Discovery* o *History Channel*, que suma *rating* siendo mercantilizado como el “Jesús real”. Tampoco importa si apuntamos hacia el Jesús humanista, aquella figura inspiradora de hombres y mujeres que le han visto como un pacifista *hippie* que lidera revoluciones no violentas; o que subrayemos la imagen del Jesús filósofo cínico y maestro de sabiduría. A fin de cuentas, el ícono Jesús, en sus múltiples facetas, llena estantes de librerías, tiendas y anaqueles de productos de toda clase.

Sin embargo, si sometemos las múltiples imágenes del nazareno al tamiz de la crítica histórica, ¿sobreviviría algo? Más aún, ¿tiene la ciencia histórica las herramientas necesarias para esta tarea? Metodológicamente, ¿cómo podemos estar seguros de la plausibilidad de lo reconstruido (no hablo de “certeza”, sino de grados de ella)? Pues bien, hoy cuestionaremos los criterios tradicionales de la búsqueda historiográfica para asumir una perspectiva indiciaria que rastrea las “marcas” dejadas por el núcleo histórico más antiguo en las fuentes disponibles (Bermejo, 2012, 158-162). Ciertamente es que se trata de un paradigma menos optimista, pero más honesto en lo que podríamos reconstruir. La transparencia metodológica es siempre criterio de sinceridad en los resultados que una investigación entraña. Esto es particularmente cierto en el caso de una pesquisa sobre un personaje del mundo antiguo rodeado de mitos, del cual no sobreviven más que textos apologéticos de sus seguidores y de quien ha sido particularizado hasta el punto de considerársele un hombre sin igual, un dios.

Podemos preguntarnos, más a fondo todavía, si la manera en la que han sido dibujadas

estas imágenes a lo largo del tiempo, desde los textos del Nuevo Testamento hasta las obras del “Jesús histórico” en la actualidad, favorecen proyectos ideológicos mayores. La pregunta no es gratuita si tomamos en cuenta que la figura de Jesús de Nazaret es el fundamento de la religión más extendida en el planeta<sup>1</sup> y el héroe de miles de personas que, tal vez no le vean como el “Hijo de Dios”, pero que sí lo veneran como un ser humano extraordinario y fijan sus criterios éticos según la interpretación que de él se ha hecho. Implícita o explícitamente, el ícono-Jesús y el cristianismo sobre él construido sigue siendo uno de los afluentes *sine qua non* podría comprenderse la cultura occidental. Por ende, repensar el proceso arquitectónico que decanta en esta multiforme figura es, de alguna manera, revolver las aguas y poner en tela de juicio varios presupuestos asumidos acríticamente.

Quisiera, de esta forma, proponer un esquema simple para esta conferencia. Primeramente, me gustaría repensar el modelo de las “tres búsquedas” del Jesús histórico y, así, cumplir con lo que se me ha pedido presentar, a saber, el *status quaestionis* de la disciplina. En un segundo lugar, quisiera ahondar en el cliché del “Jesús judío” para demostrar que esta denominación, hartamente reiterada, nunca va al fondo de lo que significa aceptar la judeidad de Jesús y termina siendo un maquillaje con el que se recubren las investigaciones modernas. De seguido, cuestionaré las perspectivas “confesionales” (mitistas y creyentes) con los índices de plausibilidad para llegar, finalmente, a unos mínimos históricos ampliamente aceptados que se desprenden del dato más seguro que tenemos: la crucifixión de un insurgente anti-romano en la provincia de Judea durante la primavera del año 30 e.c.

Espero la benevolencia inicial de ustedes, amables lectores, para poder colocar en el tamiz de la duda los esquemas preconcebidos, como he intentado hacerlo en mi trabajo como exégeta y que, reconozco ante ustedes, ha sido un reto mayor que me sigue, *bel et bien*, cuestionando y desbordando.

## El *status quaestionis* de una ficción: ¿H. S. Reimarus el padre de las *quest*?

Cuando una persona se interesa por la dimensión histórica de Jesús y se adentra en la literatura “especializada” hallará un capítulo introductorio sobre la historia de la investigación. En este apartado de múltiples obras se coincide en que “*El padre de la búsqueda del Jesús histórico es Hermann Samuel Reimarus cuya obra póstuma de 1778 Von den Zwecke Jesu und seiner Jünger (El objetivo de Jesús y sus discípulos) tuvo el efecto de una bomba*” (Marguerat, 2017, 25). Se trata de un consenso académico pródigamente reconocido y que, aparentemente, no es cuestionado. Empero, creemos válido inquirir si fue solamente hasta el s. XVIII que la investigación crítica sobre Jesús entró en escena. Si las escasas fuentes que poseemos, en su mayoría de naturaleza propagandística, han dejado “grietas” que dejan entrever el pasado de una realidad política, económica y social en la vida de un galileo del s. I, ¿será posible que dichos indicios hayan sido obviados durante dieciocho siglos? ¿No se percataron de estas discordancias autores eclesiásticos y escritores no eclesiásticos? ¿Y la exégesis judía medieval? ¿Y los ilustrados ingleses, franceses y alemanes de los siglos XVI-XVII? Aunque sabemos que este supuesto es profundamente intuitivo, una revisión de las obras olvidadas por la exégesis tradicional confirma nuestro presupuesto.

La exégesis tradicional elabora una división triple a partir del trabajo de Reimarus. Este paradigma de interpretación fue aceptado definitivamente por la exégesis al uso a partir de 1986 cuando N. T. Wright (1986, 189-210) denominó “tercera búsqueda” a la investigación contemporánea sobre Jesús. La asimilación de este modelo historiográfico implica la existencia varias fases:

1. La “antigua búsqueda” (*Old Quest*), centrada en la separación Jesús histórico –Cristo de la fe (o bien, la distinción hecha por H. S. Reimarus: predicación de Jesús– fe de sus discípulos).
2. La “nueva búsqueda” (*New Quest*), que parte del criterio de discontinuidad, es decir,

proviene de Jesús aquello que no se adecúa a su mundo o difícilmente coincida con él.

3. La fase ulterior o *Third Quest* llena los vacíos de las anteriores e insinúa, desde un punto de vista terminológico, lo obsoleto de la primera fase (de H. S. Reimarus a A. Schweitzer) y el sesgo ideológico de la segunda, marcada por la obra de los discípulos de R. Bultmann, en particular E. Käsemann (1978). Se ha considerado como punto de partida de esta tercera fase la obra de E. P. Sanders (2004), que busca enraizar a Jesús en su contexto judío, aunque muchas veces las formas plurales del judaísmo del Segundo Templo son ignoradas por algunos autores aquí clasificados.

También se acepta, casi con unanimidad, que la primera mitad del s. XX no desarrolló trabajos relevantes hasta el punto de denominar este período *No Quest*. Las etapas de las “búsquedas” dibujan un camino en evolución: de un desconocimiento total de la historicidad del personaje, donde abundan las referencias teológicas, constreñidas a círculos eclesiales, hacia una ruptura radical en la aplicación de los recientes descubrimientos de orden arqueológico, filológico e histórico, que culminan en una singularización de un personaje desemejante de su mundo. Asimismo, el paradigma de las “tres búsquedas” implica una clasificación de autores plurales por temas excesivamente genéricos en cada fase. El Jesús profeta apocalíptico fracasado de H. S. Reimarus dista mucho del maestro de elevada moral de F. C. Baur y D. F. Strauss o de las decenas de autores de las “Vidas de Jesús”, cada una con un tinte ideológico particular. La “crítica de las formas” de M. Dibelius, el escepticismo respecto al material evangélico de R. Bultmann (que niega la importancia de la búsqueda histórica de Jesús porque, para él, el Cristo del kerigma es lo único necesario desde un punto de vista existencial) y el retorno a la confianza en el material evangélico que E. Käsemann y G. Bornkamm proponen para diferenciar a Jesús como un “ser único”, no nos brindan buenos ejemplos de criterios comunes. Tampoco hallaremos una pizca de uniformidad en la fase ulterior y “decisiva” en la que, supuestamente,

nos encontramos: el Jesús campesino, filósofo cínico, de J. D. Crossan (y del *Jesus Seminar* en su mayoría), el Jesús salvador de N. T. Wright, el Jesús carismático de M. Borg y G. Vermes, el Jesús profeta revolucionario de G. Theissen, R. Horsley, A. Piñero y J. Monserrat Torrents (con sus acentos en el análisis del uso de la violencia), el Jesús profeta apocalíptico de J. P. Meier, E. P. Sanders y B. Ehrman, etc. Todos estos “Jesuses” tienen rasgos que pueden entrecruzarse, pero también matices que deben excluirse. Parece que la selva de imágenes sobre Jesús, de la que hablamos al inicio de nuestra presentación, evidente en el mundo eclesial y de alta divulgación, también es la tónica en el mundo académico más especializado [sic]. ¿Será que, en este mundo de opiniones divergentes, realmente hemos llegado al mejor momento posible?

Ya la presuposición de algunos meta-relatos, donde un pasado obsoleto da lugar a un presente nuevo con un futuro prometedor, nos pone alerta ante las clasificaciones hechas por la exégesis contemporánea. Los autores que han trabajado y siguen trabajando con este paradigma parecen obviar los presupuestos teológicos que están tras este modelo, en particular, la universalidad del mensaje de Jesús, su entrega sacrificial sin límites, su “superación” del judaísmo y su singularidad como paradigma sapiencial-moral en la historia humana. Nos reconocemos deudores, en esta crítica estructural, del trabajo pionero del profesor Fernando Bermejo (2005 y 2006) quien, desde una perspectiva de la historia de las religiones, ha puesto en duda el esquema tripartito comentado.

Primeramente, asumir que durante diecisiete siglos no se haya cuestionado la imagen tradicional de Jesús es un presupuesto realmente ingenuo. La investigación crítica sobre la figura del galileo tiene atisbos desde los primeros siglos en manos de quienes, no necesariamente, fueron sus seguidores. Tanto judíos como romanos vieron en el movimiento cristiano una agrupación con doctrinas que podían ser confrontadas con las filosofías de su época y, así, puestas en duda para evidenciar los supuestos engaños de esta minoría judía.

El filósofo Celso (s. II) escribió una obra intitulada *Alethés Lógos* (“El discurso verdadero”)

de la cual solo tenemos fragmentos de segunda mano gracias a la polémica mantenida con el pensador alejandrino Orígenes. A pesar de que Celso acepta como veraces algunas narraciones de carácter legendario de los evangelios, podemos afirmar que se trata del primer autor greco-romano –del que tenemos constancia– que leyó los evangelios y cuestionó su legitimidad desde un punto de vista histórico. Además de relativizar la originalidad de Jesús comparando sus enseñanzas con autores de la tradición greco-romana, ridiculiza el carácter profético de las predicciones de Jesús e intuye que, a raíz de su muerte en cruz, Jesús no pudo ser un hombre moralmente irreprochable sino un sedicioso anti-romano (Orígenes VII,53, 139).

El filósofo Porfirio de Tiro (ca. 233-305), que polemiza con Eusebio, Jerónimo y Aurelio Agustín, escribió una crítica furibunda y abundante contra el cristianismo. De ella, comúnmente llamada *Contra Christianos*, sólo poseemos citas de segunda mano de sus adversarios. No obstante, podemos entresacar elementos de enorme valor para considerarle un intelectual que diferenció elementos históricos de creaciones literarias en las narraciones elaboradas por los seguidores de Jesús. Según Porfirio, los evangelistas fueron “[...] inventores, no testigos de los hechos relativos a Jesús” (Macario de Magnesia II,12, 202-203) y, por ende, los relatos de los evangelios deben ser leídos con sospecha ante la exaltación divina de un galileo judío, predicador y taumaturgo. Las ediciones modernas de los fragmentos de Porfirio deben ser leídas, asimismo, con mirada crítica teniendo en cuenta la influencia de las conjeturas y supuestos que la edición de A. Von Harnack ha ejercido en la historia de su recepción.

Ahora bien, siendo Jesús un judío, sería extraño que otros judíos no escribiesen acerca de él. Distanciándonos de las obras cristianas, que fueron escritas fundamentalmente por judíos de la diáspora, encontramos una defensa judía ante la doctrina cristiana de la oposición “falso Israel” - “verdadero Israel”. Textos como los evangelios de Mateo y Juan se distancian de la concepción de *'erez yisrael* y responsabilizan al pueblo judío en pleno de la muerte de Jesús y del consiguiente rechazo del mesías enviado por Dios.

La traslación de la culpa de manos de los romanos a manos judías es tan violenta que dicha pena continuaría “de generación en generación”: la fortísima afirmación “¡Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!” (Mt 27,25), pronunciada por “todo el pueblo” (πᾶς ὁ λαός), serviría de sostén para la acusación deicida contra los compatriotas de “Cristo” en múltiples episodios de la historia. Sirviendo de fuente para Celso (Orígenes II,28, 356-357), las acusaciones judías de falsedad contra Jesús evidencian ser muy tempranas. El autor platónico cita continuamente las ideas de un judío que, aunque algunos han considerado un personaje literario creado por Celso, posiblemente remita a una obra real empleada por él y, de este modo, con testimonios anteriores a él y a Porfirio.

Pero las polémicas judaísmo-cristianismo son más álgidas ya en el s. X con la circulación de fragmentos de la obra satírica *Toledoth Yeshu* (“Las generaciones de Jesús”), obra más bien “anti-evangélica” en cuanto parodia y ridiculiza múltiples textos cristianos. El valor de las críticas que hace —a nivel histórico— es cuestionable al no interesarse por la plausibilidad de los hechos en sí mismos, sino simplemente en humillar ciertas propuestas de los evangelios. Desde esta perspectiva, el único valor histórico de la obra está en subrayar la no originalidad de Jesús con respecto a sus contemporáneos y antecesores. Aún así, debemos mencionar a autores como Jacob Qirqisani (s. X), Jacob ben Rubén (s. XII), Isaac ben Moisés (o Profiat Durán, s. XIV) e Isaac ben Abraham (s. XVI). Todos ellos exhiben el “judaísmo” del personaje, polemizan con la pretensión divina de Jesús por parte de sus seguidores y traslucen las incongruencias de numerosos pasajes evangélicos (Bermejo, 2018, 554-560). Aunque escritas en hebreo, algunas de las obras de los autores referidos fueron traducidas al latín e influyeron en autores de renombre como Voltaire y el mismo Reimarus.

Ya bien entrada la modernidad, el influjo del pensamiento no confesional se hizo presente en la investigación sobre Jesús. El maestro de latín de Heidelberg, Martin Seidel (s. XVI), escribió una obra que marcó época: *Origo et fundamenta religionis christianæ* (“Origen y fundamento de la religión cristiana”). No sin persecuciones

y conflictos, Seidel ubicó a Jesús en la línea de pretendientes regio-mesiánicos develando así su intencionalidad político-religiosa y relativizando el cristianismo. Siguiendo esta línea de aproximaciones más laicas, el autor judío Yehuda Aryeh me-Modena (o León de Módena, 1571-1648) se salió de la veta polémica de sus correccionarios anteriormente citados. En su obra *Magen we-herew* (“Escudo y espada”) cuestiona las *Toledoth Yeshu* considerándolas “mentiras y burlas” nacidas de prejuicios. Esto no significa que asumiera una suerte de apología, sino más bien que aboga por una aproximación crítica hacia la reinserción en el contexto de la Palestina del s. I. Para Módena, Jesús ni se creyó dios, ni es un caso de paranoico de la Antigüedad; simplemente podemos situarlo en las disputas halákicas y mesiánicas de su mundo (Bermejo, 2018, 569). La interpretación de la Torá era múltiple y las afirmaciones de Jesús calzan perfectamente en esa hermenéutica variopinta. Ni rupturas radicales, ni mensajes universales.

El mundo anglosajón continuó esta perspectiva de análisis no confesional, aunque no sin sesgos argumentativos. Los “deístas” británicos (a pesar de la complejidad en el uso de la etiqueta “deísmo”) Thomas Chubb (1679-1747) y John Toland (1670-1722) abordaron la figura de Jesús desde sus presupuestos ideológicos que negaban la posibilidad de una religión revelada. Así pues, consideraron a Jesús como uno de los más excelsos representantes de una religión natural: hombre sabio y figura de altura moral ejemplar. En esta misma línea podemos ubicar a Baruch Spinoza (1632-1677), autor judío, heterodoxo en sus planteamientos, antecedente fundamental de crítica textual del Pentateuco, quien consideraba a Jesús de Nazaret el “summus philosophus” que llevó una vida racionalmente impecable. Las narraciones de sus seguidores acerca de sus milagros y su resurrección son simplemente producto de la ignorancia y el desacierto de ellos mismos porque la enseñanza de Jesús mediante alegorías tenía un sentido universal del bien y nunca una pretensión de auto-divinizarse (Spinoza, 2014, 70-71; véase Savater, 1999).

Paralelamente, en el mundo francófono del *Siècle des Lumières* podemos encontrar representaciones marcadas por las polémicas



filosóficas del momento. El anticlericalismo de los ilustrados los llevó a ver en Jesús un individuo malintencionado que buscó engañar a sus contemporáneos para someterlos con el “timo” de la religión. Son nombres célebres de esta corriente el párroco ateo Jean Meslier (1664-1729) y el barón d’Holbach, Paul-Henry Thiry (1723-1789). A pesar de sus limitaciones y parcialidades, haciendo un balance, el aporte del deísmo británico y del librepensamiento francés consistió en abstraer la figura de Jesús de los ambientes confesionales para que éste dejase de ser un hápax en la historia de las religiones.

Este somero recorrido ha demostrado la inviabilidad de la primera fase del esquema de las “tres búsquedas”: no fue H. S. Reimarus el primero en aplicarle criterios histórico-críticos a la figura de Jesús, sino que es heredero de muchos más. Empero, la obra de Reimarus sí puede considerarse un jalón fundamental en la historia de esta reconstrucción (Bermejo, 2018, 581-598). La publicación póstuma de los *Fragmente eines Ungenannten* (“Fragmentos de un anónimo”), en particular del fragmento siete intitulado *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger* (“Sobre el objetivo de Jesús y el de sus discípulos”), provocó un terremoto en el mundo confesional. Aún siendo una autoridad en su campo, el profesor de lenguas orientales de Hamburgo, escondió las conclusiones de su investigación por miedo a perder su puesto en la universidad, afectar a su familia y ser perseguido. ¿Por qué un drama tal podría sobrevenirle en vida? Las conclusiones del estudio de Reimarus no sólo llevaban a sus lectores a dudar de los evangelios como fiables en contenido, sino que también explicaban sistemáticamente por qué. El erudito alemán se preocupó por el método para distinguir los fragmentos sueltos –o núcleo histórico del relato– de su contexto teológico narrativo. Retomó, a su vez, la judeidad de Jesús señalando como agregados posteriores aquellos pasajes que contradicen su mundo cultural y, de este modo, fundamentó la naturaleza político-religiosa de su mesianismo (liberador e “hijo de David”) en el entorno de las luchas por la emancipación del dominio romano.

H. S. Reimarus está lejos de ser el padre de la búsqueda del Jesús histórico. Pretender esto es una ficción para fundamentar la “evolución” de las investigaciones modernas sobre Jesús. Dicho de otro modo, se trata de una creación ficcional para sostener otra creación ficcional. Ahora bien, lo que no es mera entelequia es el modo en que el ilustrado alemán desnudó *prima facie* cómo la aplicación honesta de una rigurosa metodología histórica es, en sí misma, deudora de la época en que se emplee y está siempre amenazada por intereses extra-epistémicos. Las voces de sostén y exaltación (que solapan límites propios del texto) así como las de desconcierto y odio (que llegan hasta el *ad hominem* desproporcionado) dan cuenta de lo dicho. ¿Qué decir, pues, de los presupuestos ideológicos latentes tras los encomios exacerbados y las detracciones injuriosas? ¿Debemos dejar nuestra investigación hasta aquí por la posible intromisión de nuestras preconcepciones? Creo que esta no es una vía válida.

### **Las *stories* confesionales vs. la *history plausible***

No es cierto que todo esté perdido en la búsqueda del Jesús de la historia. No comparto la posición de los “mitistas”, aquéllos que consideran a Jesús un personaje literario adaptado como mito: ni la propuesta de Jesús como “nuevo Gilgamesh” (P. Ch. Jensen), ni la de Jesús como personificación de un movimiento social (Ch. Guignebert), ni la de Jesús como “nuevo Josué” (J. M. Robertson), ni las mil variantes del mito de Cristo como divinidad solar (deudoras todas de la obra de A. Drews) poseen una solidez epistémica tal como para ser aceptadas por exégetas e historiadores que las sometan a estudios filológicos, arqueológicos y comparativos. Alguien debería sugerir a R. Carrier (2014) y a M. Onfray (2005) –que sostienen los presupuestos de los “mitistas” clásicos– la aplicación de la “navaja de Ockham” a sus postulados frente a otros más plausibles. En palabras de A. Piñero, estos argumentos toparían con más problemas de los que pretenden resolver:

[...] si Jesús fuera un puro invento literario de los primeros escritores, siguiendo el modelo de una divinidad de salvación de la época, como supone la tesis de que Jesús ‘no existió realmente’, no habría habido problema alguno: tendríamos una narración sin sobresaltos ni problemas teológicos, los evangelios habrían sido muy diferentes. (2018, 25)

Considero que sostener esta posición es tan “confesional” como la perspectiva eclesial que no abandona las doctrinas de Calcedonia. Cierzo es que negar la existencia de alguien no es lo mismo que divinizarlo, pero, cuando propongo que ambas perspectivas son “confesionales”, lo hago porque las dos se alimentan de supuestos prefijados, no examinan con detenimiento las fuentes (cristianas y no cristianas, antiguas y modernas) y confunden la existencia de un galileo judío con su veneración como segunda persona de la Trinidad. La construcción de los dogmas es un proceso de cristalización de ideas y ese derrotero es seguido en múltiples disciplinas, consciente o inconscientemente.

Asimismo, aunque no es cierto que todo en la búsqueda del Jesús de la historia esté perdido y las posiciones mitistas sean endeables, no son menos frágiles las posiciones confesionales eclesiales. “Jesús de Nazaret” visto como salvador, Cristo y víctima sacrificial, también es una imagen construida y defendida por la oficialidad cristiana. Una lectura atenta de los evangelios puede ayudarnos a entrever cómo la dimensión política de Jesús estaba muy arraigada en distintas tradiciones y medios de vida donde nacieron los textos. Aunque los evangelistas intentaron maquillar esta realidad, los indicios históricos quedaron allí. Aceptar esto, para los autores confesionales y las instituciones que ellos representan, implica “normalizar” a Jesús, es decir, des-singularizarlo.

Este “peligro” no es atacado solamente en homilías y sermones dominicales que enfatizan la dimensión interna de la fe en Jesús, sino también en obras contemporáneas especializadas que gozan de un “halo científico” sin discusión. Autores de altísima reputación se ven frenados, en mayor o menor medida, por el riesgo que

significa para el cristianismo institucional igualar su figura base con un pretendiente mesiánico más. Al servicio de esta exaltación singular, el mundo académico confesional no asume con todo el rigor los resultados de la investigación crítica contemporánea. El más claro ejemplo de esto es el trabajo del exégeta estadounidense J. P. Meier (1991-2008). En su monumental obra *A Marginal Jew* (de cinco volúmenes, aún en proceso), Meier realiza un estudio minucioso a nivel filológico de los textos evangélicos, los contrapone con textos judíos, canónicos y extra-canónicos, e inclusive lanza conclusiones sólidas que cuestionan dogmatismos tradicionales. Sin embargo, en el momento de analizar la dimensión política de Jesús y su judeidad ordinaria, mantiene la diferencia del personaje mediante criterios de historicidad que se reducen a un “sí” o un “no” como conclusiones de su ficticio sínodo en la biblioteca de Harvard (Meier, 1991, 29-30).

A esto nos referimos cuando hablamos de una *story* confesional. Se trata de una ficción disfrazada de historia, con un paradigma historiográfico igualmente ficticio que sostiene lo que queda de extraordinario en un personaje ordinario de la Palestina del s. I. Acuérdesse el amable lector que “ordinario” no es un término peyorativo, sino que connota la contextualización política, social y religiosa de un galileo judío, como otros en su época. La única diferencia sustancial que podemos entrever acá es la capacidad de adaptación y recreación de una historia (*history*) profundamente política hacia una historia (*story*) inocua para el imperio romano. Ciertamente, Jesús de Nazaret fue más que un judío piadoso desconocido en su época, pero no fue más que un líder político-religioso como otros muchos en la Galilea del s. I.

### **El punto de quiebre hoy: Jesús, el judío, pero ¿qué clase de judío?**

Decir que Jesús fue un judío se ha convertido en un *slogan*. Todas las personas, creyentes o no, aceptan con facilidad la judeidad del predicador galileo. Inclusive, el rasgo distintivo de la “tercera búsqueda” reside en situar a Jesús en

el judaísmo del Segundo Templo (Marguerat, 2017, 26). Empero, ¿realmente estamos yendo a fondo con las consecuencias que esto puede tener en nuestra lectura de los evangelios? ¿Somos conscientes de las secuelas que tiene el ubicar a Jesús en su mundo cultural? Creo que parte de la ficción, que hemos detallado en la historia de la investigación y en el paradigma de las “tres búsquedas”, tiene su punto de quiebre aquí: en su fachada, la investigación confesional enuncia la religión judía de Jesús, pero en su labor exegética se desmarca de ella y propone lecturas eisegéticas disonantes.

Brindemos un ejemplo. El famoso texto de Mc 12,13-17 (paralelos en Mt 22,15-22 y Lc 20,20-26) ha sido leído siempre como una declaración de separación explícita entre religión y política: “Lo del César, devolvédselo al César, y lo de Dios, a Dios” (v. 17) quiere decir, desde la lectura confesional, que Jesús no opta por el camino de la violencia ni quiere arrebatarle las cosas a Roma, sino que ubica las secuelas económicas fuera de su mesianismo. Esta posición despolitiza el mesianismo de Jesús y considera que la interpretación cristiana posterior trazó “[...] una separación que ha constituido y sigue constituyendo un elemento importante para entender la identidad del proyecto cristiano” (Pikaza, 2012, 835-836). Independientemente de la historicidad o no de esta confrontación entre Jesús y sus “competidores” (Meier, 2005, 576), los autores siguen viendo acá una salida retórica de Jesús y una clara disyunción de su mensaje con respecto a las intenciones regias de cualquier otro movimiento nacionalista. Pero, si interpretamos este texto a la luz de la muerte de Jesús en la cruz, castigo ejemplar de naturaleza política, y nos ubicamos en la mentalidad de un judío piadoso que profesaba “De YHWH es la tierra y cuanto la llena” (Sal 24,1) frente a la dominación extranjera de Roma, es evidente que no existe separación alguna entre política y religión. Un pretendiente mesiánico que predica el Reino de Dios está proclamando la irrupción de Dios en la historia de Israel porque “Reino de Dios” significa que “Dios reina” (Meier, 2004, 537-538). De este modo, ¿qué es del César sino nada y qué es de Dios sino todo? Esta es una diatriba astuta del personaje Jesús para expresar su fidelidad al proyecto nacional de Israel. Sé que suena chocante

para quienes luchamos contra toda forma de teocracia moderna, pero no podemos pretender que Jesús piense como un ilustrado del s. XVIII. En su mentalidad, religión y política estaban intrínsecamente vinculadas.

Como podemos ver, la proyección de algunas ideas sobre la laicidad ha pesado en la interpretación de este texto. Esto ha pasado y sigue pasando por omisiones referidas al mundo cultural de los textos. Particularmente importante es el conocimiento del mundo plural del judaísmo del Segundo Templo en el que Jesús se desarrolló y en el cual desarrolló su proyecto mesiánico. Sigue siendo común, en la literatura académica al uso, la noción de “judaísmo tardío” que caricaturiza la religión de Israel como decadente y obsesiva por las formas legales externas (Bermejo, 2018, 131). Creo que todos hemos escuchado, en sermones y documentales de televisión, la repetida idea que el judaísmo había caído en legalismos y, precisamente por eso, Jesús se convirtió en el paladín por la lucha de una religión libre de formas dogmáticas. Los recientes descubrimientos evidencian la falsedad de este presupuesto al comprender la estructura compleja del fariseísmo, del saduceísmo y de los esenios, qumranitas y no qumranitas (Räisänen, 2011, 54). También debemos subrayar la diversidad en las expectativas mesiánicas (sacerdotales, militares, celestiales) pero fundamentalmente confluyentes en formas políticas davidicas avivadas por el sentimiento nacional de liberación generado desde la dominación helenística (Römer, 2000, 13-29). Lo mismo debe decirse de las escasas referencias, en la literatura especializada, de los factores comunes entre Jesús y el fariseísmo, así como el olvido deliberado de los paralelismos entre Jesús y -la así llamada por Josefo- “cuarta filosofía” de Judas el Galileo que, al igual que Jesús, esperó la manifestación de Dios en el Monte de los Olivos en una confluencia de fuerzas divino-humanas que nunca se concretó (Josefo, *AJ* XVIII, 1082).

No voy a adentrarme en más detalles de la recuperación posible de la vida de Jesús. Además de adecuarme al tiempo que me ha sido dado, la labor excedería el género literario de esta conferencia inaugural. Solamente he querido subrayar los sucesos principales en el camino de la búsqueda del Jesús de la historia, sus límites y sus



posibilidades. También he querido poner de manifiesto las omisiones de la investigación reciente que, a pesar de proclamar la judeidad de Jesús, poco o nada concluye de esta realidad irrecusable. La metodología del paradigma criteriológico se ve, asimismo, debilitada por la pretensión de sumar matemáticamente hechos narrados en los textos sin suponer sus intenciones apologéticas originales y, así, definir casi estadísticamente la historicidad o falsedad de un hecho. Finalmente, el peso ideológico que pretende ignorar la realidad de un crucificado por sedición, es decir, por oposición directa al poder romano, busca solapar los detalles que un atento lector del Nuevo Testamento puede detectar.

Sí, ¡Jesús fue un judío! Pero, respondiendo la pregunta de J. P. Meier (2002) sobre la clase de judío que fue, debemos decir que estamos hablando de un judío clasificable en su contexto y registrable para la historia de las religiones. Varios elementos son constatables por la aplicación de paradigma indiciario y/o criteriológico:

- 1) **Jesús fue un nacionalista.** Fue un judío galileo opuesto al dominio del Imperio Romano y su mensaje se dirigió a “las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15,24) y, aunque no podemos excluir su encuentro con personajes no judíos vecinos suyos de la Decápolis, tampoco podemos obviar la áspera forma de trato de los evangelistas para con ellos (son “perros” o, más sutilmente, “perritos”, véase Mt 15,27). La noción de “salvador universal”, que la dogmática pretende, se ve cuestionada por este proyecto mesiánico de reconstruir las “doce tribus” de ‘eretz yisrael en la escogencia de doce apóstoles que se sentarán en doce tronos (véase Mt 19,28). Si asumimos que Jesús fue un judío, esto implica el reconocimiento, por parte de las estructuras eclesiales, que él nunca pretendió fundar una religión nueva. Jesús no es el fundador de la iglesia.
- 2) **Jesús fue un profeta apocalíptico.** Creía en la venida inminente del “Reino de Dios” y actuaba en consecuencia. Dios iba a manifestarse pronto para liberar a su pueblo como lo había hecho antaño y era imperativo estar preparados para tal acontecimiento. Pero sabemos que esto nunca pasó. El arresto y

asesinato de Jesús confirman que el dominio romano continuó y que “el plan de Dios” no se realizó. Aunque también es muy de reconocer que la interpretación hecha por los primeros cristianos de este hecho como “mártir ejemplar”, enmarcada en la teología de los macabeos y buscando textos coincidentes como Is 52-53 (los cánticos del “siervo sufriente”) y el Sal 22 (del agonizante), hicieron perdurar su memoria y modificarla sustancialmente. Si asumimos que Jesús tenía ese tinte apocalíptico en su predicación, la consecuencia clara es que nunca pensó en estructuras que perduraran en el tiempo más allá de su propio momento histórico.

- 3) **Jesús fue el líder de un grupo que no rehuía, por principio de cuentas, la violencia.** Sus desafíos contra el poder establecido, como el ingreso triunfal a Jerusalén en plena Pascua (retomando deliberadamente la profecía de Zac 9,9), el altercado contra los cambistas y vendedores en el Templo (Mc 11,15-18 y paralelos; suceso que es notoriamente matizado por los evangelistas y que esconde, con probabilidad, un hecho más estridente) o la presencia de espadas en el grupo (véase Lc 22,49; textos del arresto), sacan a la luz la faceta política de Jesús que se opone abiertamente a las agresiones del colonizador y se defiende ante estas. No podría considerar el movimiento de Jesús como un grupo centrado, fundamentalmente, en promover una rebelión armada (Montserrat Torrents, 2007) pero sí como un conjunto de hombres piadosos, convencidos de la acción de Dios a su favor, que estaban atentos a esa irrupción y dispuestos a luchar por ella. Los idilios de una sociedad justa, ausente de violencia, libre de opresión sería la meta final del “nuevo Israel”. Si asumimos que la violencia contra el opresor no estaba excluida del discurso y acciones de Jesús, la noción del Jesús *hippie* que rehúye al uso de la fuerza y se muestra inofensivo al Imperio no es la imagen del Jesús galileo.
- 4) **Si Jesús había predicado contra la invasión romana, cuestionando sus estructuras**

**políticas y sus vínculos con el Templo, no es posible pensar que su muerte fue asumida como “sacrificio vicario” o “sacrificio mimético”.** Estas perspectivas representan una hermenéutica ingeniosa del grupo de Damasco y de Pablo (Gil Arbiol, 2015, 55). Siendo el cristianismo paulino el triunfador en la diversidad de los orígenes (Piñero, 2015, 546), fue su reinterpretación de la muerte de Jesús la que se impuso finalmente. No obstante, en el contexto de la “cuarta filosofía” y de la revuelta macabea, sí es posible pensar que Jesús, no queriendo su muerte, la asumió como el exterminio de uno de los profetas que había actuado buscando justicia. Si adjudicamos esta nueva concepción de la muerte de Jesús, las teologías sacrificiales que culpabilizan a la persona al expresar su condición pecadora y que tampoco siguen la noción de “sacrificio mimético” del mundo antiguo, se desmoronan con facilidad.

Dicho de otro modo, Jesús fue un judío de su tiempo, con perspectivas apocalípticas, implicado en la resistencia antirromana y promotor del “Reino de Dios”. La exégesis confesional reconoce, actualmente, rasgos de esta reconstrucción, pero lo hace fragmentariamente, de forma ecléctica y siempre con una recreación ficcional que subraya la singularidad de la figura de Jesús y se niega a comprenderlo en el marco amplio de la historia comparativa. A esto nos referimos, cuando en el título de nuestra disertación, hemos propuesto dar el paso de la invención moderna del “Jesús histórico” hacia la reconstrucción plausible del “Jesús galileo”.

## Consideraciones finales

Nuestras conclusiones serán breves pues dejarán la puerta abierta a la profundización que, en este espacio académico, se tiene prevista por parte de estudiosos colaboradores de la Cátedra de Estudios sobre Religiones. También quisiera dejar la puerta abierta para la conversación posterior, con comentarios y cuestionamientos a estas ideas hoy propuestas.

He pretendido hacer un abordaje diacrónico de los hitos fundamentales en la búsqueda del Jesús de la historia. Asimismo, el “estado del arte” que hemos esbozado nos ha permitido intuir los criterios metodológicos empleados en esta búsqueda y cómo las ficciones “confesionales” (mitistas y eclesiásticas) se han mezclado y, así, disimulado los resultados más evidentes. Desde el paradigma de las “tres búsquedas” y sus grietas hasta una propuesta que incluye los más diversos autores, antiguos y modernos, podemos concluir que el “Jesús histórico” es una recreación moderna no libre de intromisiones extra-epistémicas. Debemos lograr el salto del “Jesús histórico” al “Jesús galileo” renunciando a las lecturas singularizantes, extra-terrenales y fantásticas del personaje histórico Jesús de Nazaret.

Sírvase lo dicho, particularmente, para las lecturas confesionales eclesiásticas porque, sea como sea, decirse “seguidor de Jesús” o “cristiano” y no asumir posiciones políticas claras implica crear más ficciones que, a la postre, pretenden sostener instituciones anquilosadas que terminarán en el olvido. Sé que estoy pensando en realidades etéreas al pretender que las iglesias renuncien a la cristología calcedoniana, pero considero un punto álgido que, en su judeidad explícita, se le devuelva a Jesús su dimensión política. Quienes dicen sentirse involucrados con el proyecto llamado posteriormente “cristianismo” deberían posicionarse con firmeza ante temas realmente atinentes a las estructuras socio-económicas que promueven la pauperización y la exclusión y no ante preconcepciones morales que siguen colonizando consciencias y cuerpos.

El “Jesús histórico” es, en realidad, el Jesús judío, predicador galileo lleno de límites, pero promotor de la reconstrucción de un ideal social. Cualquier labor exegetica e histórica que ignore las consecuencias de su judeidad seguirá sustentando una glosa eclesiástica en función del poder institucional.

## Nota

1. Correspondiente a un 31,1% (que comprende catolicismo, protestantismo y sus derivaciones, iglesias orientales y ortodoxas) para 2020

según las proyecciones de Pew-Templeton, “Global Religious Futures Project”. Consultado en línea el 12 de marzo de 2019: <http://globalreligiousfutures.org/>

## Referencias

- Bermejo Rubio, F. (2005). “Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las ‘tres búsquedas’ del Jesús histórico (1ª parte)”. *RCT*, 30, 349-406.
- \_\_\_\_\_. (2006). “Historiografía, exégesis e ideología. La ficción contemporánea de las ‘tres búsquedas’ del Jesús histórico (2ª parte)”. *RCT*, 31, 53-106.
- \_\_\_\_\_. (2012). “La figura histórica de Jesús y los patrones de recurrencia. Por qué los límites de los criterios de autenticidad no abocan al escepticismo?”. *Estudios Bíblicos*, 70, 147-165.
- \_\_\_\_\_. (2018). *La invención de Jesús de Nazaret. Historia, ficción e historiografía*, Madrid: Siglo XXI.
- Carrier, R. (2014). *On the historicity of Jesus. Why we might have reason for doubt*. Sheffield: Sheffield Phoenix Press.
- Gil Arbiol, C. (2015). *Qué se sabe de... Pablo en el naciente cristianismo*, Estella: Verbo Divino.
- Josefo. (1997). *Antigüedades judías*. Vol. II. Madrid: Akal.
- Käsemann, E. (1978). “El problema del Jesús histórico”. Käsemann, E. *Ensayos exegéticos*, Salamanca: Sígueme, 159-189.
- Macario de Magnesia. “Fragmento II,12”. Porfirio. *Contro i cristiani. Nella raccolta di Adolf Von Harnack con tutti i nuovi frammenti in appendice*. Milano: Bompiani. Edición a cargo de Giuseppe Muscolino (2009).
- Marguerat, D. (2017). “À la recherche de Jésus de l’histoire”. AA.VV., *Jésus, une encyclopédie contemporaine*. Paris: Bayard, 25-30.
- Meier, J. P. (1991). *Un judío marginal*. Vol. I. Estella: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_. (2002). “Jesus the Jew – But What Sort of Jew?”: *Burke Lectureship on Religion & Society* 2. Conferencia completa en: <https://www.youtube.com/watch?v=WxeKunPwmp4> (consultado en línea el 20 de marzo de 2019).
- \_\_\_\_\_. (2004). *Un judío marginal*. Vol. II/1. Estella: Verbo Divino.
- \_\_\_\_\_. (2005). *Un judío marginal*. Vol. III. Estella: Verbo Divino.
- Montserrat Torrents, J. (2007). *Jesús. El galileo armado. Historia laica de Jesús*, Madrid: Edaf.
- Onfray, M. (2005). *Traité d’athéologie*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Orígenes. *Contre Celse*. Tome I. Col. «Sources Chrétiennes» 132 (1967). Paris: Du Cerf.
- \_\_\_\_\_. *Contre Celse*. Tome IV. Col. «Sources Chrétiennes» 150 (1969). Paris: Du Cerf.
- Pikaza, X. (2012). *Evangelio de Marcos. La Buena Noticia de Jesús*. Estella: Verbo Divino.
- Piñero, A. (2015). *Guía para entender a Pablo de Tarso*, Madrid: Trotta.
- \_\_\_\_\_. (2018). *Aproximación al Jesús histórico*. Madrid: Trotta.
- Räisänen, H. (2011). *El nacimiento de las creencias cristianas*. Salamanca: Sígueme.
- Römer, Th. “Origines des messianismes juif et chrétien. Transformations de l’idéologie royale”. Atthias, Ch. - Gisel, P. - Kaennel, L. (2000). *Messianismes. Variations sur une figure juive*. Genève: Labor et Fides.
- Sanders, E. P. (2004). *Jesús y el judaísmo*. Madrid: Trotta.
- Savater, F. (1999). “Jesús según los filósofos”. *Diners*, 357. Consultado en línea: [https://revistadiners.com.co/actualidad/51815\\_jesus-ante-los-filosofos-fernando-savater/](https://revistadiners.com.co/actualidad/51815_jesus-ante-los-filosofos-fernando-savater/) (31 de mayo de 2019).
- Schweitzer, A. (1990-2002). *Investigación sobre la vida de Jesús*, Estella: San Jerónimo.
- Spinoza, B. (2014). *Tratado teológico-político*. Madrid: Alianza.
- Wright, N. T. (1986). “‘Constraints’ and the Jesus of History”. *SJT*, 39, 189-210.

**Hanzel José Zúñiga Valerio.** Egresado de la Maestría en Ciencias Bíblicas (Universidad Bíblica Latinoamericana). Estudios de postgrado sobre Orígenes del Cristianismo (Estudio Teológico Agustiniiano, Valladolid, España). Estudios de postgrado sobre Biblia y Teología (Centre Notre Dame de Sion, Jerusalén, Israel). Licenciado en Ciencias de la Educación con énfasis en Educación Religiosa (Universidad Católica de Costa Rica). Bachiller en Teología (Universidad Católica de Costa Rica).

Recibido: 19 de agosto de 2019  
Aprobado: 26 de agosto de 2019

