

La figura histórica de Jesús

Carlos Gil Arbiol
Universidad de Deusto

1. MUCHAS IMÁGENES DE JESÚS

Probablemente, nunca se ha dejado de mirar y estudiar a Jesús de Nazaret, bien desde el punto de vista creyente, bien desde el punto de vista académico (o bien desde ambos); esta constante, sin embargo, no impide que podamos señalar algunos momentos de esta investigación que fueron especialmente relevantes. Después de las llamadas primera y segunda búsqueda de Jesús (en el siglo XIX y a mediados del siglo XX respectivamente)¹, en los años 90 se inició una nueva búsqueda de la figura histórica de Jesús que tiene varias características nuevas: no se hace únicamente en ámbitos académicos teológicos sino también en universidades civiles; es interdisciplinar porque incorpora los resultados de otras disciplinas, aplica sus métodos y utiliza sus modelos; valora textos de la literatura extra-canónica que no se habían utilizado como fuente para el Jesús histórico; y se ha visto favorecido por un mejor conocimiento del contexto de la Galilea y Judea del siglo primero². La producción sobre este tema es inabarcable y resultaría una tarea agotadora recoger las publicaciones y hacerse con un mapa para moverse entre ellas³.

1 Para una panorámica de la historia de la investigación ver: Rafael Aguirre, Carmen Bernabé Ubieta y Carlos Gil Arbiol, *Jesús de Nazaret* (Estella, Navarra: EVD, 2009), 17-34.

2 Para una breve presentación de los libros más significativos en castellano sobre el Jesús histórico de esta tercera búsqueda ver: Aguirre, et al., *Jesús de Nazaret*, 257-268.

3 En los últimos años, además de las obras referidas, se sigue publicando incansablemente; la bibliografía sobre el tema es inabarcable de modo que señalo únicamente algunos significativos: Dale

Y aunque se han logrado ciertos consensos, lo más destacable es la cantidad de imágenes diferentes de Jesús que el conjunto de estos estudios proponen a los lectores. Ello depende, por una parte, de la importancia que se atribuya a cada una de las fuentes (que en algunos casos aportan datos contradictorios) y, por otra, de los presupuestos (también, a veces, prejuicios) con los que el investigador analiza e interpreta los datos. Así, nos encontramos con quienes defienden que Jesús era un revolucionario social⁴ o un zelote⁵, o un taumaturgo judío carismático⁶, o un profeta apocalíptico⁷, o un reformador del judaísmo⁸. Estas imágenes no son exclusivas, y la mayoría combinan elementos de las demás, aunque prevalezca alguna nota característica que le da su originalidad⁹.

C. Allison, *Constructing Jesus: memory, imagination, and history* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2010); Richard Bauckham, *Jesus: a very short introduction* (Oxford; New York: Oxford Univ Press, 2011); James K. Beilby y Paul R. Eddy, *The historical Jesus: five views* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009); Klaus Berger, *Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2009); Darrell L. Bock y Robert L. Webb, *Key events in the life of the historical Jesus: a collaborative exploration of context and coherence* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); Shimon Gibson, *The final days of Jesus: the archaeological evidence* (New York: HarperOne, 1st ed. 2009); Sigurd Grindheim, *God's Equal: What Can We Know About Jesus' Self-Understanding?* (London; New York, NY: T & T Clark, 2011); Tom Holmén y Stanley E. Porter, *Handbook for the study of the historical Jesus* (Leiden; Boston: Brill, 2011); Anthony Le Donne, *Historical Jesus: what can we know and how can we know it?* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 2011); Bas van Os, *Psychological analyses and the historical Jesus: new ways to explore Christian origins* (London; New York, NY: T & T Clark, 2011); Géza Vermès, *The real Jesus: then and now* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010); Nicholas Thomas Wright, *Simply Jesus: who he was, what he did, why it matters* (New York: HarperOne, 2011).

4 Cf. por ejemplo, John Dominic Crossan, *Jesús: biografía revolucionaria* (Barcelona: Grijalbo-Mondadori, 1996); Marcus J. Borg, *Jesus, a new vision: spirit, culture, and the life of discipleship* (San Francisco: Harper, 1991); Robert W. Funk, R.W. Hoover y Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Scribner, 1996).

5 Cf. Samuel G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots: a study of the political factor in primitive Christianity* (Manchester: Manchester University Press, 1967).

6 Cf. Geza Vermes, *Jesús el judío* (Barcelona: Muchnik Editores, 1984); Stevan L. Davies, *Jesus the Healer. Possession, Trance and the Origins of Christianity* (London: SCM Press, 1995).

7 Cf. Bart D. Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico* (Barcelona: Paidós, 2001); Gerd Lüdemann, *The Great Deception. And What Jesus Really Said and Did*. (London: SCM Press, 1998).

8 Cf. Richard A. Horsley, *Jesús y el imperio: el reino de Dios y el nuevo desorden mundial* (Estella: Verbo Divino, 2003); Gerd Theissen y Annette Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999); Ed P. Sanders, *Jesús y el judaísmo* (Madrid: Trotta, 2004); John P. Meier, *Un Judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. I, Las raíces del problema y de la persona* (Estella: Verbo Divino, 1998).

9 Cf. Rafael Aguirre, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", *Estudios bíblicos* 54(1996)433-463. Existe una página web que presenta con seriedad, desde un

Este mosaico multicolor puede resultar enormemente confuso para quien se acerca sin un mapa de referencias. Sobre todo cuando nos encontramos con obras más sensacionalistas, como algunos *bestsellers* recientes. En todas las presentaciones de Jesús, es verdad, hay algo de traición, algo que pone al investigador, consciente o inconscientemente, de su propia imagen de Jesús. Y es que nadie es totalmente objetivo, aséptico. Hay muchos más aspectos de la vida de Jesús que permanecen en la penumbra de los que conocemos con certeza. Y esto, no se puede negar, es un caldo de cultivo magnífico para la especulación y para la ficción. Pero quedémonos con las cuestiones que plantea la ciencia exegética, no la fantasía.

Entre las preguntas más discutidas actualmente están estas: ¿Cuáles son las fuentes para conocer al Jesús histórico? ¿Qué valor histórico tiene cada una de las fuentes? ¿Qué peso tuvo la fe postpascual de los discípulos en la relectura de la vida de Jesús? ¿Cuánto hay de judío y de griego en el mensaje de Jesús? ¿Esperaba Jesús el fin de la historia de modo inminente? ¿Qué papel se atribuía en el escenario escatológico? ¿Es su mensaje universal o local? ¿Fue Jesús un judío fiel y cumplidor de la ley o por el contrario fue un trasgresor? ¿Pretendió Jesús usurpar el poder de las autoridades religiosas de Israel? ¿Quería con su mensaje provocar la sublevación del pueblo o más bien su renovación? ¿Quiénes y por qué mataron a Jesús?

Ni las fuentes, ni los criterios de historicidad, ni los modelos hermenéuticos permiten obtener una imagen de Jesús unívoca. Si bien la búsqueda de fuentes independientes de los testimonios evangélicos pesó mucho en la investigación del siglo XX, el balance de los resultados en este punto arroja pocas novedades respecto a los consensos de inicios de ese siglo: los evangelios canónicos (a los que se suman, por ejemplo el Evangelio de Tomás y el Evangelio de Pedro) son, a pesar de su influencia teológica, las fuentes más antiguas y más confiables. No obstante, el cúmulo de fuentes arqueológicas, epigráficas, papirologías, sociológicas, antropológicas, ... presenta un panorama mucho más rico del contexto en el que actuó Jesús de Nazaret, que permite, además, una valoración más ajustada de las fuentes literarias y de sus tensiones y contradicciones¹⁰.

Por tanto, en las páginas que siguen, voy a presentar algunos resultados que la investigación actual ha arrojado sobre Jesús. Después de exponer algunas

punto de vista académico, las teorías sobre el Jesús histórico y los autores más significativos: <http://www.earlychristianwritings.com/theories.html>.

10 Cf. James D. G. Dunn, *Jesús recordado* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2009), 177-213; Theissen, et al., *El Jesús Histórico*, 35-148.

de las características de Galilea y Jerusalén que nos permitan colocar a Jesús en el escenario adecuado, presentaré algunos rasgos de su actividad, su mensaje y sus acciones. Respecto a su mensaje presentaré el contenido del anuncio del Reino de Dios y la relación de Jesús con las instituciones de Israel (ley, tierra y templo). Respecto a sus acciones, mostraré algunas claves para comprender las curaciones y exorcismos, así como su particular relación con aquellos considerados marginales en Israel. Todo ello debe ayudar a explicar el alcance del conflicto que le llevó a la muerte¹¹.

2. ISRAEL EN TIEMPO DE JESÚS: GALILEA Y JERUSALÉN

Un dato sobre el que no existe discusión es que Jesús fue toda su vida un judío y más concretamente un judío galileo. Ambos datos forman parte del consenso actual sobre Jesús y nos sirven aquí para contextualizar correctamente su vida, mensaje y acciones¹².

A la muerte de Herodes el Grande (4 a.C.), Augusto repartió el reino entre tres de sus hijos, según su testamento. Arquelao (“etnarca”) gobernó Judea, al sur; Antipas (“tetrarca”) rigió en Galilea, al norte. La diferente designación del título revela que para Augusto, la parte más importante que requería un título propio (gobernador de un pueblo) era la de Judea, con capital en Jerusalén. Pero mientras que Antipas demostró ser un buen gobernante (no demasiado malo) y se mantuvo en el poder durante 43 años, Arquelao fue depuesto y exiliado a los 10 años por las protestas del pueblo; Augusto eligió la figura del procurador, funcionario romano, para regir este territorio.

Podemos decir que en realidad, Roma no gobernaba Palestina en la concreción del día a día; lo hacía indirectamente, bien a través de un rey, etnarca o tetrarca cliente (títere), bien a través de un gobernador permanente, quien a su

11 John P. Meier afirma que este es un criterio primario de historicidad; cf. John P. Meier, *Un Judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Las raíces del problema y de la persona* (vol. I) (Estella: Verbo Divino, 1998), 193; William O. Walker, “Quest for the historical Jesus: a discussion of methodology”, *Anglican Theological Review* 51 (1969)38-56.

12 Cf. Aguirre, et al., *Jesús de Nazaret*, 37-51.

vez utilizaba a los aristócratas locales, especialmente al sumo sacerdote. La recogida de impuestos y el envío de una parte de ellos a Roma se compensaba con la protección ante eventuales agresiones.

a) Galilea

En Galilea, durante los años en que vivió Jesús, Antipas fue un tetrarca cliente semi-independiente (4 a.C.-39 d.C.). Aunque al parecer fue más blando y menos implacable que su padre, disfrutó de una independencia muy similar a la de Herodes el Grande: las tropas eran suyas, los impuestos eran suyos, acuñó moneda propia, nombraba a los gobernadores y los magistrados a su gusto, etc. Fue bastante respetuoso de la Ley judía y permitió que los pueblos y aldeas vivieran según sus costumbres judías. No hubo levantamientos registrados durante este tiempo y su afán constructor contribuyó a reducir el desempleo. Durante este tiempo las tropas romanas no residían en Galilea y esto mitigaba las actitudes antirromanas¹³.

Un error de Antipas que le costó mucha popularidad fue casarse con una sobrina (mujer de un primo suyo; algo frecuente en la Familia herodiana). Esto supuso que despidió a su antigua mujer, hija del rey Aretas, árabe, que, indignado, le infligió a Antipas una severa derrota militar en su propio territorio, dejándolo en ridículo ante sus habitantes. Este hecho aparece denunciado por Juan el Bautista, según cuentan tanto Mc 6,17-29 como el historiador Flavio Josefo (*Ant.* 18, 109-119). Además había decorado su propio palacio con motivos no judíos; y cuando murió, la población entró en su palacio para destruir las imágenes.

Estos datos revelan que la calma era más bien superficial y que las tensiones internas eran grandes, aunque no estallaran en tiempo de Antipas. Estas tensiones en Galilea estaban marcadas por las grandes diferencias entre las ciudades y el campo, entre los pocos ricos y los muchos pobres, entre judíos y paganos, entre dominadores y dominados.

Una de las características más significativas del judaísmo galileo era su vinculación al Templo, que estaba en Jerusalén, ciudad con la que mantenía una

¹³ Cf. Theissen, et al., *El Jesús Histórico*, 189-210.

relación de amor y odio¹⁴. Aunque existían también voces críticas, la mayoría de la población miraba a Jerusalén y al templo como centro simbólico que les confería identidad. De hecho, pagaban voluntariamente el impuesto al templo (medio *shekel*; cf. Mt 17, 24-27); algunos daban incluso el diezmo de su producción y peregrinaban al Templo cuando podían. Cuando comenzó la revuelta judía el 66 d.C., muchos milicianos eran habitantes de Galilea, que se alzaron porque estaban convencidos de que Galilea y Judea pertenecían a Dios. Por su parte, aunque las tradiciones fariseas, más ancladas en ambientes urbanos de Jerusalén, no tenían mucho peso en zonas rurales como Galilea, aquí habían desarrollado su propio acervo legal adaptado a sus condiciones de vida; no eran por tanto liberales respecto de la ley sino cumplidores según su propia tradición e interpretación. Este contexto es fundamental para comprender la actitud de Jesús ante estas instituciones fundamentales de Israel (templo, tierra y ley)¹⁵.

b) Judea y Jerusalén

En los años de la actividad pública de Jesús, Judea ya no estaba gobernada por Arquelao, sino por un gobernador romano (el prefecto) y un reducido número de soldados que residían de forma permanente en Cesarea, en la costa, y, por lo general, se mantenían fuera de Jerusalén porque los judíos era muy sensibles en lo tocante a las ofensas contra la ciudad santa. El control de la vida cotidiana estaba en manos del sumo sacerdote y el sanedrín, formado por personas muy influyentes.

En este tiempo, comienzos del s. I, hubo tensiones especialmente en Jerusalén, debidas a provocaciones romanas, como cuando Pilato paseó los estandartes romanos por la ciudad o cuando se apropió de dinero del templo para construir un acueducto. Pese a estos casos, no hubo estallidos importantes de violencia durante los diez años que Pilato ocupó el cargo (26-36). Al poco de morir Jesús, hacia el 40 d.C., el prefecto Gayo quiso poner una estatua pagana en el Templo de Jerusalén y hubo una seria amenaza de guerra a gran escala.

14 Cf. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 99-123.

15 Cf. Séan Freyne, *Jesús, un galileo judío: una lectura nueva de la historia de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2007).

Con esta tensión latente, la vida en Jerusalén transcurría en un difícil equilibrio que debían mantener tanto el sumo sacerdote como el prefecto; ambos tenían que estar vigilantes para impedir el estallido de la violencia, especialmente cuando se reunían, durante las fiestas, multitudes enormes. Por tanto, aunque en tiempos de Pilato, Palestina no estaba especialmente próxima a la rebelión, el miedo a sublevaciones sí estaba presente.

Estas tensiones estaban alimentadas por muchos judíos que querían verse libres de la soberanía romana y pensaban que tal libertad sólo se podía obtener con la ayuda de Dios. La naturaleza y el alcance de ese deseo de cambio variaban enormemente, tanto como las opiniones sobre el modo en que Dios efectuaría dicho cambio. Unos pocos esperaban un mesías político que liberaría a los judíos derrotando al ejército romano. Otros esperaban un signo grandioso de que el tiempo de la liberación había llegado (por ejemplo, el derrumbamiento de las murallas de Jerusalén), mientras que la mayoría, probablemente, esperaban que Dios fortaleciera las manos de los justos e infundiera terror en el corazón de los soldados romanos.

Así pues, este escenario de Galilea y Jerusalén favoreció la aparición de líderes que ofrecían diversas soluciones para la situación social, política y religiosa: unos pedían la rebelión violenta, otros la defensa más o menos pacífica de su forma de vida, otros la confianza en que Dios actuaría por su cuenta, otros la reforma del judaísmo para hacer frente a las nuevas circunstancias... Jesús aparece en escena en un Israel convulso, con tensiones latentes que apenas aparecían, en un momento de muchas expectativas y de gran necesidad de nuevas respuestas¹⁶.

3. EL REINO DE DIOS

Uno de los consensos sobre el mensaje de Jesús es la centralidad que adquirió en su vida el “reino de Dios”, concepto que resume su mensaje y acciones. El término se remonta al Antiguo testamento (cf. Is 52,7; Dan 2,44) y tiene una fuerte carga crítica¹⁷. Su uso en esos textos veterotestamentarios está cargado de

16 Cf. Ed P. Sanders, *La figura histórica de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2000), 33-53.

17 Cf. R. Aguirre, *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Estella: EVD, 1998), 54-57.

ambigüedad y de paradoja: la intervención de Yahvé que va a alterar el statu quo que mantiene un sistema socio-religioso-político injusto. Probablemente, el uso de este concepto por Jesús era comprendido de modos diferentes dependiendo de quién escuchaba. La población campesina que eran los primeros destinatarios de la misión de Jesús debieron entender este mensaje como una fuerte llamada de esperanza a que Yahvé, por fin, iba a imponer su justicia, devolviéndoles las propiedades arrebatadas por los terratenientes, estableciendo condiciones más justas para el trabajo y la venta de los productos, para recuperar las posibilidades perdidas de la espiritualidad judía enraizada en la propiedad exclusiva de la tierra de Israel por parte de Yahvé¹⁸. Las autoridades de Jerusalén, sin duda, comprendieron este anuncio como una amenaza a la hegemonía de su control religioso y social.

Es crucial para entender el verdadero alcance de un programa galileo basado en el “reino de Dios” recordar que el judaísmo es una religión política¹⁹. Esto significa que el judaísmo no se limitaba a orientar sobre la vida privada y doméstica de los creyentes en Yahvé; no tenía como horizonte únicamente los aspectos propios de la espiritualidad y el culto personales, de la relación de cada creyente con Yahvé, o de la moral y práctica familiar. La religión de Jesús aspiraba a orientar toda la vida, todos los ámbitos sociales, económicos, políticos, religiosos, domésticos... Cuando Jesús proclama la llegada del reino de Dios está lanzando una crítica a todas las instituciones de Israel, a todas las áreas de la vida que, de acuerdo a ese programa, debería reflejar la verdadera voluntad de Dios.

Jesús, sin embargo, nunca hace una exposición sistemática del contenido de esta expresión sino que se sirve de imágenes y parábolas para sugerir y provocar, más que para explicar²⁰. El uso de metáforas para hablar del reino de Dios resulta muy sugerente a la vez que ambiguo y abierto: el mensaje de Jesús se prestó, sin duda, a muchas interpretaciones diversas. Uno de los aspectos que destacan en las imágenes que Jesús utiliza es el de la tensión entre el presente y el futuro del reino de Dios. En algunos testimonios literarios (de los que la crítica histórica considera como probablemente originales de Jesús) Jesús parece subrayar que el

18 Cf. Esther Miquel Pericás, “El contexto histórico y sociocultural”, en: R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así empezo el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010), 49-99.

19 Cf. Rafael Aguirre, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella: Verbo Divino, 2001), 11-41.

20 Cf. Joachim Jeremias, *Interpretación de las parábolas* (Estella: Verbo Divino, 1994).

reino de Dios y el programa que propone “ya ha llegado”²¹. Así por ejemplo, Marcos recoge un dicho programático de Jesús: “El tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca” (Mc 1,15) y Mateo y Lucas una explicación de los exorcismos: “Si yo expulso a los demonios por el Espíritu de Dios es que el reino de Dios ha llegado a vosotros” (Mt 12,28; Lc 11,20). A estos se pueden añadir otras referencias como la de Lc 17,20-21 (“¡Mirad! El reino de Dios ya está entre vosotros”) o las parábolas de la semilla que se ha sembrado (cf. Mc 4,3-9.26-29; Lc 13,18-21)²².

Por otra parte, encontramos igualmente referencias en las que Jesús parece, más bien, apuntar al futuro cuando habla del reino de Dios. Así, por ejemplo, la primera petición de la oración del Padre Nuestro (“venga a nosotros tu reino”, Mt 6,10) sugiere que el reino no ha llegado y que se le espera para el futuro. Así mismo, en un duro dicho de Jesús recogido por Marcos y Mateo (por dos veces), Jesús exhorta: “si tu ojo te hace tropezar sácatelo; más vale que entres tuerto en el reino de Dios que no que vayas a la Gehenna con ambos ojos”, Mc 9,47; Mt 5,29; 18,9). En ambos casos, parece sugerirse que las decisiones y acciones del presente tienen consecuencias para la llegada futura del reino de Dios.

La síntesis de ambos polos, sin embargo, no es imposible. De hecho parece que ambos subrayados convergen en la perspectiva escatológica que parece dominar la vida de Jesús: lo que se espera para el futuro es lo que ha comenzado, de modo germinal, incipiente, ya en el presente de la misión de Jesús. Efectivamente, las parábolas que hemos mencionado se suelen llamar “parábolas de contraste” porque subrayan de un modo gráfico e inmediato el contraste entre la pequeñez e irrelevancia inicial de la semilla y la grandeza y espectacularidad del resultado final. Esta perspectiva escatológica acentúa la esperanza anticipando el deseado final feliz para el presente. Es una característica propia del mensaje de Jesús, en contraste con la corriente más apocalíptica representada, por ejemplo, por Juan el bautista²³, que insiste en el mal y la corrupción presente y la imposibilidad de vivir ahora la felicidad deseada, de modo que se proyecta en el futuro anhelado. Así, mientras esta corriente tiene una visión negativa del presente, la escatológica de Jesús subraya las posibilidades y las riquezas del presente: lo que

21 Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 505-535; Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 191-210.

22 Ver más referencias, por ejemplo, en Theissen, et al., *El Jesús Histórico*, 291-297.

23 Cf. la opinión contraria y poco aceptada de Ehrman, *Jesús, el profeta judío apocalíptico*.

se espera para el futuro ya ha comenzado en el presente²⁴. Una expresión muy plástica de esta síntesis es la parábola del tesoro escondido, que sólo narra Mateo (Mc 13,44), y que compara el presente a un terreno que tiene un tesoro escondido que sólo el que lo descubre sabe que está ahí y le hace disfrutarlo con la lógica alegría del que sabe el verdadero valor de ese aparente estéril terreno.

4. JESÚS Y LAS INSTITUCIONES DE ISRAEL: LA LEY, LA TIERRA Y EL TEMPLO

Los signos de identidad de Israel en tiempo de Jesús eran básicamente tres: la ley, la tierra y el templo²⁵. Los dos primeros eran regalos de Yahvé a su pueblo elegido; el tercero era el lugar en el que Yahvé habitaba en medio de su pueblo²⁶. En relación a los tres cualquier judío se vinculaba con sus semejantes y con Dios; los galileos, como he dicho, tenían una especial vinculación con los tres, a pesar de que fuesen vistos por los de Jerusalén como judíos contaminados²⁷. Pero estos tres signos no tenían igual valor; así por ejemplo, en tiempo de dominación extranjera de la tierra, cuando los judíos no tenían soberanía sobre ella, la ley y el templo se cargaban de mayor sentido. Cuando tras el año 70 d.C. el Templo fue destruido y la dominación romana sobre Palestina fue casi absoluta, la ley vino a ser el único referente en el que un judío podía reconocerse como tal, y la tradición legal se multiplicó, dando lugar a una ingente cantidad de recopilaciones normativas y a una reformulación de la identidad judía desde ellas.

La actitud de Jesús respecto a estos tres símbolos de la identidad de Israel no fue clara, sino más bien ambigua. Las fuentes no son unívocas y los datos son difíciles de interpretar. Sin embargo, tras esta actitud de Jesús se esconde, pro-

24 Cf. Aguirre, et al., *Jesús de Nazaret*, 75: "Jesús anunció que a través de su ministerio se hacía presente el reinado de Dios. Este término es una afirmación de la soberanía de Dios que irrumpe en la historia de una forma nueva y decisiva. Probablemente aquí se encuentra lo más típico y propio del mensaje de Jesús"; Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 325-349.

25 Cf. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 55-61.

26 Cf. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 125 n. 1.

27 Cf. 1Mac 5,15; Mt 4,15; Jn 7,52; Freyne, *Jesús, un galileo judío: una lectura nueva de la historia de Jesús*, 91-93.

bablemente, la razón por la que fue condenado a muerte. Esta es una de las cuestiones que todo estudio sobre Jesús debe resolver: por qué murió en la cruz; cuáles fueron los conflictos de Jesús con Israel para acabar de ese modo²⁸. Voy a presentar, sin entrar en excesivas discusiones, los datos más significativos de la relación de Jesús con estos tres símbolos con el objetivo de poder explicar la condena y muerte de Jesús en la cruz, teniendo en cuenta que no son temas cerrados, sino sometidos a discusión.

a) La ley

Los evangelios nos presentan a Jesús en conflicto con diferentes personas y respecto a diversos temas. Sin embargo, uno de ellos destaca con fuerza en las fuentes: el conflicto con la Ley²⁹. Efectivamente, las grandes disputas de Jesús en los evangelios tienen que ver con la ley judía, y los críticos de Jesús suelen ser escribas o fariseos. Pero estas disputas sobre la ley, en el judaísmo del siglo primero, eran algo cotidiano, incluso esencial para la vida. La ley judía abarcaba todos los aspectos de la vida, y puesto que Dios era su autor y dador, estas polémicas ponían en cuestión la fidelidad a Dios (p.ej. el sábado). Todos los varones mínimamente cultivados tomaban parte en las disputas cotidianas sobre el alcance y aplicación de tal norma o cual precepto.

Sin embargo, las discusiones cotidianas, por importantes que fuesen, no consistían en atacar al oponente como si fuese un seguidor de Satanás y pretender ejecutarlo. En realidad, había una gran pluralidad en tendencias, escuelas, grupos, sectas, etc., y cada una propugnaba una interpretación diferente de la ley. Unas veces esta interpretación podía ser más estricta de la tradicional, otras menos, otras ir más allá aplicando la ley a nuevos casos; en otras se trataba de buscar atenuantes o eximentes para eludirla en algún caso particular, etc. Lo que no se podía hacer era negar el valor de la ley, puesto que tal postura colocaba a quien la defendiese fuera de las normas de juego, fuera del judaísmo³⁰.

Las tradiciones judías legales que se recogen en la Misná hacia finales del s. II d.C., resultan un buen ejemplo de ello. Ahí aparecen continuamente las disputas de

28 Cf. la nota 3.

29 Cf. por ejemplo, la discusión inicial de Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 353-361.

30 Cf. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 229-231.

varias escuelas sobre la correcta interpretación de preceptos legales de diversa importancia. Entre estas escuelas sobresalen la de Shamai y la de Hilell. El primero era más estricto que el segundo y en casi todas las cuestiones muestran visiones diferentes; y no por ello se descalifican ni se condenan mutuamente. De hecho, el judaísmo en tiempo de Jesús era bastante más plural de lo que se había pensado hasta hace unas décadas: los manuscritos de Qumrán nos abrieron los ojos ante una realidad multiforme en la que existían numerosos grupos diferentes, con posturas e interpretaciones divergentes de algunas cuestiones fundamentales como la ley y el templo.

Con todo, en algunas fuentes, Jesús, más allá de discutir sobre la interpretación de la ley, es presentado en una aparente actitud de rebeldía y de trasgresión de la ley. Uno de estos textos es el de las llamadas “antítesis” de Mt 5,21-48³¹; algunos autores creen que Jesús supera la ley y la sustituye por su mensaje; en ellas, resumiendo, se viene a decir lo siguiente:

- Primera (5,21-26): “Habéis oído que se dijo a los antepasados: No matarás; y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: Todo aquel que se encolerice contra su hermano, será reo ante el tribunal; pero el que llame a su hermano “imbécil”, será reo ante el Sanedrín; y el que le llame “renegado”, será reo de la gehenna de fuego”. No solamente dice Jesús “no mates”, sino no te enfades; por lo tanto, la prohibición de matar sigue siendo imperativa (Ex, 20,13).
- Cuarta (5,33-37): “Habéis oído también que se dijo a los antepasados: No jurarás en falso, sino que cumplirás al Señor tus juramentos.³⁴ Pues yo digo que no juréis en modo alguno: ni por el Cielo, porque es el trono de Dios, ni por la Tierra que es el estrado de sus pies...”. Jesús dice que no hay que jurar nunca luego, obviamente, nunca se jurará en falso; por lo tanto nada se dice contra la ley (Ex 20,7).
- Quinta (5,38-42): “Habéis oído que se dijo: Ojo por ojo y diente por diente.³⁹ Pues yo os digo: no resistáis al mal; antes bien, al que te abofetee en la mejilla derecha ofrécele también la otra”. El mandamiento de “ojo por ojo” (Ex 21,24) limitaba la venganza, era una restricción contra los abusos que se cometían y no exigía a nadie que se vengara; quien pone la otra mejilla, como dice Jesús, nunca sobrepasa ese límite de la ley, sino que lo cumple mejor que nadie.

31 Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 658-659; Theissen, et al., *El Jesús Histórico*, 406-408.

- Sexta (5,43-48): “Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo y odiarás a tu enemigo.⁴⁴ Pues yo os digo: Amad a vuestros enemigos y rogad por los que os persigan”. Jesús dice “Ama a tus enemigos además de a tus prójimos”; por lo tanto, el mandamiento de amar al prójimo se tiene que observar sin duda (Lv 19,18).

Jesús, en estas antítesis, no está oponiéndose a la ley, sino interpretándola radicalmente, haciéndola más estricta³². El mismo Jesús afirma en un poco antes: “No penséis que he venido a abolir la Ley y los Profetas. No he venido a abolir, sino a llevarlas hasta sus últimas consecuencias” (Mt 5,17-18). Si todos los que interpretaban la ley de modo más riguroso fuesen a ser condenados, el judaísmo quizá se hubiera acabado hace mucho tiempo. Incluso muchos fariseos y esenios hubieran sido los primeros eliminados por su interpretación rigurosa; nadie pensaba que ser severo fuese ilegal. Sin embargo, y aquí asoma el problema, en el fondo hay una crítica implícita a quienes interpretan la ley; Jesús parece decirles: “no lo hacéis suficientemente bien, no captáis el verdadero sentido de la ley, no sabéis interpretar la voluntad de Dios”. Este reproche implícito lo retomaremos más adelante.

Otro de estos textos en los que aparece Jesús presuntamente transgrediendo la ley es la secuencia de cinco escenas que Mc recoge en Mc 2,1-3,6. Se trata de cinco historias en las que el conflicto de Jesús con escribas y fariseos aumenta de intensidad a lo largo de ellas, hasta que en la última deciden matar a Jesús³³. Resumo el contenido:

- En la primera Jesús cura a un parálítico y le dice: “tus pecados te son perdonados”; algunos escribas presentes piensan para sí que se está atribuyendo la autoridad que sólo Dios tiene de perdonar pecados y le acusan de blasfemo.
- En la segunda llama a un recaudador de impuestos para que se una al grupo de sus discípulos y en su casa come con otros recaudadores; los escribas de los fariseos se quejan ante los discípulos y Jesús se defiende: “no necesitan de médico los sanos sino los enfermos” (Mc 2,17).
- En la tercera los discípulos de los fariseos se preguntan por qué los discípulos de Jesús no ayunan como los demás y Jesús argumenta con una parábola: los que están con el novio en una boda no ayunan.

³² Cf. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 374-379.

³³ Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 643-647.

- En la cuarta los discípulos de Jesús arrancan espigas de un campo en sábado porque tenían hambre y los fariseos les acusan de transgredir el sábado; Jesús los defiende recordando un pasaje del AT en el que David hizo algo parecido y concluye con esta frase: “el sábado ha sido hecho para el hombre, no el hombre para el sábado” (Mc 2,27).
- En la última escena, también en sábado, Jesús se encuentra a un hombre con la mano paralizada y pregunta a los presentes: “¿Qué está permitido hacer en sábado: el bien o el mal, salvar una vida o destruirla?” (Mc 3,4). Le cura y los fariseos y herodianos deciden matarlo.

Discusiones de ese tipo, sobre qué se puede o no hacer en sábado, se daban continuamente sin llegar a semejante conclusión (matar al que piensa diferente). Incluso si las comparamos con otras disputas de las que tenemos testimonio (el conjunto de la Misná es un buen ejemplo de ello), las de Jesús resultan casi triviales. De hecho, si nos fijamos con atención, en ninguna de ellas argumenta Jesús oponiéndose a la ley, o diciendo que ésta no tiene validez. En la curación del paralítico no dice Jesús que él perdona los pecados, sino “Tus pecados te son perdonados”, y todos entendían esa frase en pasivo como “te son perdonados por Dios”. En el caso de las espigas Jesús razona justificando unas circunstancias atenuantes para eximir la aplicación de la ley en esa circunstancia; de ese modo reconoce como válida la ley en sí. En el caso del hombre de la mano paralizada, nadie consideraba ilícito hablar en sábado, que es lo único que hace Jesús (no toca, no venda, no unge, ...; sólo habla), y hablar no es un trabajo prohibido en sábado. Ni los más estrictos hubieran considerado esa curación como una trasgresión deliberada de la ley sabática. Nada de estas escenas da pie a los fariseos para confabularse y buscar el modo de matar a Jesús³⁴.

En realidad, la cuidada construcción³⁵ que presenta a Jesús enfrentándose en cada escena con alguien de más autoridad, las elaboradas respuestas de Jesús defendiendo a sus discípulos, el hecho de que las transgresiones de que se le acusa a Jesús no sean tales y la agrupación de las escenas para crear la sensación de persecución por parte de los fariseos a Jesús, inducen a pensar que se trata de unas escenas elaboradas por el evangelista a partir de noticias históricas de las

34 Cf. Theissen, et al., *El Jesús Histórico*, 411-414.

35 Cf. Joel Marcus, *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario* (Salamanca: Sígueme, 2010), 233-236.

discusiones de Jesús con maestros de la ley³⁶. Como los destinatarios de Mc no eran de origen judío, Marcos tenía que presentar a Jesús distanciándose de Israel, transgrediendo la ley; pero los otros evangelistas no coinciden con esta presentación. Son, pues, *retroproyecciones* en la vida de Jesús de situaciones de la comunidad de Mc en los años 60 del s. I. El evangelista es el que ha colocado estas historias seguidas, sin pausa entre ellas, en una tensión creciente, para dar la impresión al lector de que ya desde el comienzo de la vida de Jesús, los fariseos adoptaron una actitud totalmente beligerante y que fue la causa de su muerte³⁷.

Por lo tanto, no podemos atribuir a Jesús esa actitud crítica y transgresora de la ley judía tal como se presenta en alguna fuente; Jesús, a todas, luces, valoró y cumplió la ley, si bien desde una interpretación radical y fuertemente carismática, personal, que modificó el modo tradicional de comprender algunos preceptos.

Así, Jesús, del mismo modo que radicalizó algunos aspectos de la ley (como en las antítesis –Mt 5,21-48– o en el mandato del divorcio –Mc 10,9-12 y paralelos–), probablemente relativizó muchos preceptos rituales (cf. Mc 7,15) que separaban a puros de impuros, a justos de pecadores (cf. Mc 2,27) granjeándose el título de “amigo de pecadores y recaudadores” (Mt 11,19) y de frecuentar la compañía de prostitutas (cf. Lc 6,36-50; Mt 21,31-32); veremos este punto más adelante³⁸. Además, Jesús ofrece una propia síntesis de su visión del valor de la ley cuando subraya la importancia del amor al prójimo. Así, por ejemplo, cuando le preguntan por el mandamiento principal (cf. Mc 12,28-34; Mt 22,34-40; Lc 10,25-28), Jesús siempre responde que son dos: el amor a Dios y al próximo, alterando historia de la discusión sobre este punto³⁹. Esto se percibe de un modo más claro en la parábola del “buen samaritano” (Lc 10,29-37), parábola que explica en la versión lucana el sentido del amor a Dios y al prójimo (cf. Lc 10,25-28). En ella Jesús termina dando la vuelta a la pregunta de los legistas (“y, ¿quién es mi próximo?”), obligando a preguntar a cada uno de quién es prójimo (“¿quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?”)⁴⁰.

36 Cf. John P. Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 4, Ley y amor* (Estella: Verbo Divino, 2010), 312-317.

37 Cf. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 236-242.

38 Cf. el apartado 6. Jesús y los marginados de Israel.

39 Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 663-665.

40 Cf. Rafael Aguirre Monasterio, “El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente”, *Iglesia Viva* 210(2002)7-34.

b) La tierra

En otros pasajes de las fuentes que se nos han conservado, Jesús aparece en una actitud muy conservadora respecto a la tierra, con gestos y afirmaciones que más se parecen a lo que hoy llamaríamos nacionalismo que universalismo. Pero, igual que en los textos anteriores, debemos verlas con un poco de atención para no equivocarnos.

En Mc 7,24-30 Jesús aparece viajando a la ciudad de Tiro, en la costa, fuera de Israel. Allí le sale al paso una mujer, pagana por tanto, que le pide a Jesús que cure a su hija. La respuesta de Jesús resulta muy dura: “Espera que primero se sacien los hijos, pues no está bien tomar el pan de los hijos y echárselo a los perros” (Mc 7,27). Esta contestación de Jesús encaja con la idea predominante en tiempo de Jesús: el pueblo elegido es únicamente Israel (como aparece en Dt 7,6: “Porque tú eres un pueblo consagrado a Yahveh tu Dios; él te ha elegido a ti para que seas el pueblo de su propiedad personal entre todos los pueblos que hay sobre la haz de la tierra”); el signo de la elección era la posesión de la tierra (cf. Dt 26,1-11)⁴¹.

En otra ocasión, Jesús mismo parece confirmar esta idea: “No he sido enviado más que a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 15,24); que repite cuando envía a sus discípulos en misión: “No toméis camino de gentiles ni entréis en ciudad de samaritanos; ⁶dirigíos más bien a las ovejas perdidas de la casa de Israel” (Mt 10,5).

Cuando cura a un hombre poseído por espíritus (fenómeno muy extendido en todo el Mediterráneo oriental en el siglo I) tiene un diálogo con una enorme carga política. Jesús le pregunta al espíritu que ha poseído al hombre cómo se llama y éste le dice: “Mi nombre es Legión, porque somos muchos” (Mc 5,9). “Legión” es el nombre que se le daba a las tropas romanas de ocupación (aproximadamente 6.000 soldados más tropas auxiliares). Tras este diálogo, el espíritu le suplica a Jesús: “máندانos a los cerdos para que entremos en ellos” (Mc 5,12). Jesús se lo permite y la piara de cerdos, de unos dos mil, se precipita al mar y se ahoga. Es difícil no darse cuenta de las alusiones a las fuerzas de ocupación, a la relación de estas con el animal más impuro entre los judíos y la esperanza de su total aniquilación. ¿Hay en este texto una profecía de Jesús sobre la destrucción de las fuerzas militares de

41 Cf. Antonio González Lamadrid, *La fuerza de la tierra: geografía, historia y teología de Palestina* (Salamanca: Sígueme, 1981), 119-186.

ocupación y la liberación de Israel? Probablemente Jesús, con la gran mayoría de los habitantes de Israel, lo deseaba. Lo que diferenciaba a unos y otros era el modo de concebir esta victoria sobre el enemigo, la misma idea del enemigo y la actitud vital ante estos problemas⁴². En esto es donde Jesús se diferencia respecto a sus contemporáneos, como veremos enseguida.

Otro de los signos que utilizó Jesús en su vida es la elección de 12 discípulos para que le siguieran, es decir, para estar con él y llevar adelante su misión durante su vida y después de su muerte (Mc 3,13-19). Este número no es fortuito y recuerda las 12 tribus de Jacob que compusieron míticamente el pueblo de Israel desde sus inicios. Así está narrado, por ejemplo, en el libro de Josué (Jos 4,1-9)⁴³. Esta elección tiene una fuerte carga simbólica: para Jesús, su misión, de la cual los 12 discípulos son un signo, es restaurar las 12 tribus de Israel, renovar Israel desde dentro⁴⁴. No se trata de fundar una nueva religión, ni siquiera de instituir un nuevo grupo dentro del judaísmo: Jesús se atribuye la misión de renovar todo Israel, de volver a los orígenes de la fe, de recuperar la fidelidad a Yahvé, de enraizar la vida en la voluntad de Dios más allá de las formulaciones normativas...⁴⁵. Probablemente Jesús pensaba que con su misión, Dios estaba preparando a su pueblo para un acontecimiento escatológico (el final de la Historia), como se percibe en su actitud hacia el templo.

c) El templo

La última semana de Jesús se inicia en Jerusalén con una serie de signos proféticos, según narra Marcos, que tienen mucha carga simbólica⁴⁶. Dos de ellos transcurren, precisamente, en el templo y atañen directamente al santuario⁴⁷.

42 Todavía tiene algunos adeptos la famosa tesis de Brandon según la cual Jesús fue en realidad un revolucionario que compartió sus aspiraciones políticas y violentas con los celotas: Brandon, *Jesus and the Zealots: a study of the political factor in primitive Christianity*; así se puede ver en la reciente película dirigida por Emilio Ruiz Barrachina y titulada "El discípulo" (2010). Ver la crítica a la tesis de Brandon en: Martin Hengel, "Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity", *Journal of Semitic Studies* 14(1969)231-240.

43 Cf. Theissen, et al., *El Jesús Histórico*, 247.

44 Cf. John P. Meier, *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 3, Compañeros y competidores* (Estella: Verbo Divino, 2003), 170-175.

45 Cf. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 149-163.

46 Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 709-730.

47 Cf. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 273-287.

1. En el primero, Jesús expulsa del templo a vendedores y compradores de ofrendas y arroja al suelo las mesas de los cambistas; Marcos añade: “y no permitía que nadie transportase cosas por el templo” (Mc 11,16). La razón que Jesús ofrece para semejante acción es la siguiente: “¿No está escrito: Mi casa será llamada casa de oración...? ¡Pero vosotros la habéis convertido en una cueva de bandidos!” (Mc 11,17).
2. En el segundo de los signos, al salir del templo, uno de sus discípulos le dice: “Maestro, mira qué piedras y qué construcciones”. Jesús le responde: “¿Ves esas grandiosas construcciones? No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida” (Mc 13,1-2). Para complicar más la situación, en el juicio ante el Sanedrín y en la cruz algunos le acusaron a Jesús así: “Nosotros le oímos decir: ‘Yo destruiré este santuario hecho por hombres y en tres días edificaré otro no hecho por hombres’” (Mc 14,58; cf. 15,29-30; Hch 6,14).

¿Qué se puede deducir de estos datos? ¿Fue Jesús un crítico del templo? ¿Quería reformar la institución o pretendía cargársela? ¿Predijo con sus palabras la destrucción del templo o más bien lo amenazó? ¿Realmente deseaba Jesús que desapareciera el templo?

Cada uno de estos signos, tomado separadamente, resulta bastante ambiguo y de difícil interpretación. Así, respecto al primero (expulsar a los vendedores del templo y arrojar las mesas al suelo), debemos preguntarnos lo siguiente: si la intención de Jesús era reformar o denunciar el sistema del templo, ¿por qué no hay ningún otro texto en las fuentes en el que haga referencia a esto? Si en la intención de Jesús era mostrar que el sacerdocio estaba corrompido, que había un colectivo de ladrones de guante blanco que se aprovechaban del sistema sacrificial..., ¿por qué no conservamos en las fuentes ninguna denuncia contra el templo o los sacerdotes y sí las hay contra los terratenientes ricos, por ejemplo? Por otra parte, no tenemos constancia por ninguna fuente que hubiera malversación de fondos en los cambios de moneda en el templo; los vendedores, por su parte, prestaban un servicio a quienes iban a ofrecer sacrificios al templo para cumplir la ley. De hecho, en los pocos textos en los que Jesús habla del templo, aparece en perfecta sintonía con él: pagando el impuesto del templo (Mt 17,24-27), enviando a un leproso curado para que presente las ofrendas prescritas y sea allí declarado sano por los sacerdotes (Mc 1,40-45) o pidiendo que antes de llevar las ofrendas al altar del templo el oferente se reconcilie con los más cercanos (Mt

5,23-24). En ninguno de ellos hay asomo de crítica a la institución como tal, sino afinidad y reconocimiento⁴⁸.

Respecto al segundo signo (“No quedará piedra sobre piedra que no sea derruida”), en ningún momento dice Jesús que él destruirá el templo, sino que será destruido. Los intentos de los testigos de mostrar que había sido Jesús quien dijo que él destruiría el templo resultaron un fracaso porque no tenían pruebas (Mc 14,58; cf. 15,29-30; Hch 6,14). No existen razones para pensar que Jesús pudo pronunciar una amenaza como esa en primera persona. Si, además, tenemos en cuenta que sus discípulos siguieron yendo al templo y ofrecían sacrificios después de la muerte de Jesús (Hch 2,46; 5,12), la amenaza en primera persona resulta muy improbable. Al estilo de los profetas escatológicos, esta profecía encaja mejor con el anuncio de una intervención definitiva de Dios en la Historia, algo que probablemente esperaba Jesús de modo inminente antes de su muerte. No se trataba de algo personal, sino de la convicción de que Dios iba a inaugurar una nueva era, en la que el templo de la tierra sería remplazado por un templo en el cielo, esperanza que muchos judíos compartían.

Por tanto, tomados por separado, no parecen dar razones convincentes para pensar que Jesús se opuso al templo como institución, sino más bien, que tenía un fuerte sentido del significado de la presencia de Dios en el templo que le provocaba reacciones de celo en defensa de su radical sentido religioso, y que tenía una gran esperanza en la intervención de Dios para renovar Israel. Puestos juntos en el evangelio de Marcos, crean la impresión, como hemos visto antes, de una actitud más crítica de Jesús ante el templo, pero debemos atribuirlo a la mano del evangelista más que al Jesús histórico⁴⁹.

En resumen, la imagen de Jesús que se desprende de todos estos datos es la de un judío creyente y practicante, cuya relación con la ley era de fidelidad, cuyo sentido de pertenencia a la tierra era muy fuerte y cuya actitud hacia el templo era de reconocimiento de la presencia de Dios en él. Únicamente, de estos datos no podemos obtener razones para comprender el conflicto de Jesús con Israel ni su enfrentamiento con las autoridades. Sin embargo, en todos estos textos y datos se esconde una soterrada, sutil y acerada crítica contra otros fundamentos extremadamente sensibles que, como vamos a ver, sí explican la razón de la

48 Cf. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 99-116.

49 Cf. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 116-123.

condena y muerte de Jesús en la cruz. Para descubrirlos necesitamos preguntarnos por la relación de Jesús con aquellos que el sistema religioso había marginado y excluido de la vida social. Sin embargo antes es necesario una breve parada en el sentido de sus curaciones y exorcismos, ya que esconden alguna clave que nos es necesaria para entender lo que sigue.

5. EXORCISMOS Y CURACIONES DE JESÚS

Las acciones milagrosas de Jesús aparecen recogidas en las fuentes en diferentes formas literarias, entre las que podemos señalar las tres más importantes: curaciones, exorcismos y milagros de la naturaleza⁵⁰. Estas tres formas sufrieron, a lo largo de los dos primeros siglos de transmisión de la tradición de Jesús, diferentes evoluciones. Así, mientras que los relatos de curaciones y exorcismos fueron paulatinamente disminuyendo en número y cayeron pronto en desuso (especialmente los relatos de exorcismos), los relatos de milagros de la naturaleza (multiplicaciones de panes, calma de tempestades, andar sobre las aguas, etc.) sufrieron una gran ampliación y se multiplicaron mucho, especialmente en la literatura apócrifa. Esta leve constatación arroja un balance histórico que es importante como punto de partida: los relatos con mayor verosimilitud histórica son, en primer lugar, los exorcismos y, en segundo lugar, los relatos de curaciones, por encima de los otros milagros. Esto no prejuzga el valor que la crítica histórica debe extraer de cada uno de los relatos en particular, pero ofrece una primera orientación que resulta muy útil: “Los exorcismos y las curaciones constituyen la verdadera actividad de Jesús”⁵¹.

Los relatos de exorcismos de Jesús, que fueron decreciendo conforme crecía la tradición de Jesús reflejan dos cosas: que la imagen de Jesús que estos mostraban no era la que fue dominando en la predicación de sus discípulos y que la imagen que los contemporáneos tenían de Jesús era la de un exorcista⁵². Para

50 Cf. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 155-190. Ver una clasificación más minuciosa en Theissen, et al., *El Jesús Histórico*, 329-333.

51 Theissen, et al., *El Jesús Histórico*, 339.

52 Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 176: “Pienso que podemos estar bastante seguros de que inicialmente la fama de Jesús fue el resultado de sus curaciones, especialmente de las expulsiones de demonios”.

entender el alcance y significado de esta comprensión de sus compatriotas debemos explicar el sentido que los exorcismos tenían en tiempo de Jesús.

El concepto de posesión que hoy quizá sería cercano al de estado alterado de conciencia⁵³. Para que se dé una posesión es necesario que el poseído o el entorno en el que vive y que le ofrece los marcos culturales y cognitivos de referencia acepte la existencia de espíritus. Así, donde no se cree en la presencia de espíritus no se dan casos de posesión. Lo cual ofrece una importante clave hermenéutica: las posesiones son interpretaciones de los observadores ante una situación que, o bien no es posible describir de otro modo, o bien resulta más fácil de asumir y resolver de este modo. En tiempo de Jesús, todos, incluido Jesús mismo, creían en la actividad de espíritus que influían en la vida de las personas. Cuando un comportamiento de alguien no se podía explicar de otros modos, esta solución resultaba generalmente satisfactoria: algún espíritu estaba provocando el comportamiento anómalo o desviado. La solución a aplicar era, primero, el diagnóstico sobre el tipo de espíritu que había provocado eso: si procedía de Yahvé o de Beelcebul (cf. Mc 3,22-30); segundo, en el caso de ser un espíritu de Yahvé había que averiguar por qué Yahvé castigaba al poseído y en el caso de ser un espíritu de Beelzebul, había que expulsarlo. Esto refleja una cosmovisión dominada por la lucha escatológica entre el Bien y el Mal, Yahvé y Beelzebul, que desplegaban sus huestes de espíritus y que trataban de controlar el mundo. La historia de los hombres es vista, pues, como un campo de batalla que refleja la lucha cósmica entre el Bien y el Mal. Los hombres poco podían hacer sino sufrir las consecuencias. Sin embargo, ciertos hechos, como los exorcismos, alteraban la pasiva situación y resultaban acciones que influían en el destino final de esa lucha cósmica: si alguien podía expulsar espíritus malignos era porque Yahvé estaba actuando por su mano⁵⁴.

Por otra parte, los exorcismos de Jesús suponen una crítica social a quienes los utilizaban como mecanismos de control. El caso de exorcismo narrado por Marcos en Mc 5,1-20 refleja la dimensión social del problema: los comportamientos desviados eran tachados por los instrumentos de control como poseídos para excluirlos de lo aceptable y evitar la alteración del statu quo. Las posesiones eran, en ocasiones, signos de la presión social, válvulas de escape que liberan parte de la

53 Sobre este punto ver el claro y clarificador libro de Esther Miquel Pericás, *Jesús y los espíritus* (Salamanca: Sígueme, 2009).

54 Cf. Aguirre, et al., *Jesús de Nazaret*, 112-116.

tensión social a la que están sometidos los miembros más débiles o los más vulnerables o los más amenazantes. Por tanto, el exorcismo puede ser visto como un modo de alterar el precario equilibrio, dando libertad y devolviendo al centro social a quienes habían sido excluidos por sus comportamientos desviados⁵⁵.

Hay que entender, por tanto, la actividad exorcista de Jesús como signo de la llegada del reino de Dios. Jesús libera del mal y reincorpora a la sociedad, mostrando que el reino del que habla es un proyecto que ya ha comenzado y que no se limita al futuro, que tiene inmediatas repercusiones en el presente, pero que no se agota ahí, sino que ataca las raíces del problema del mal y ofrece una esperanza para el futuro.

En la misma línea habría que entender las curaciones de Jesús. Éstas tienen en el tiempo de Jesús un contexto ligeramente diferente al actual⁵⁶. Mientras que hoy entendemos que la enfermedad es una disfunción del organismo y que la curación es una recuperación de su funcionalidad física mediante las terapias necesarias, en tiempo de Jesús la enfermedad era una disfunción socio-cultural-religiosa y la curación la recuperación de la triple funcionalidad. Esto hace que tanto el diagnóstico como la curación fuesen procesos complejos que implicaban a todo el entramado familiar, social, religioso, etc. en el que se encontraban enfermos y observadores. Por tanto, lo que le hacía enferma a una persona era todo aquello que lo hiciera descender en su consideración social (podían ser problemas físicos, pero también sociales –conflictos y desprestigios– o religiosos –pecado–), todo aquello que le hiciera perder “su lugar”. En realidad, podríamos establecer una relación dialéctica entre tres niveles de efectos de la enfermedad: el físico el social y el religioso. La disfunción física podía ser el síntoma de otra causa más profunda, por ejemplo un conflicto social o el desprestigio o deshonor, o por ejemplo un pecado. Así también, el pecado o el desprestigio podían tener su causa en una disfunción física que le impedía al enfermo mantener su función social. Del mismo modo, la curación podía iniciarse en el extremo opuesto de esa cadena; un síntoma físico que tenía su origen en un conflicto social (una somatización llamarían algunos hoy) podía ser abordada resolviendo el conflicto que lo genera; si el origen era una valoración religiosa negativa, pecado, el perdón podía devolverle la salud⁵⁷.

55 Cf. John Dominic Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona: Crítica, 1994), 363-369.

56 Cf. Elisa Estévez López, *El poder de una mujer creyente: cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34: un estudio desde las ciencias sociales* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2003).

57 Cf. Aguirre, et al., *Jesús de Nazaret*, 106-112.

Jesús, con sus curaciones, está mostrando que aborda los problemas en su complejidad. El relato compuesto por Marcos en Mc 2,1-12 a partir de unidades independientes da muestra de ello: la curación de un paralítico (Mc 2,1-5a.11-12) es interpretada como consecuencia del perdón de los pecados (Mc 2,5b-10), lo difícil por lo fácil (Mc 2,9). Las curaciones de Jesús se convierten en signo del reino de Dios anunciado: la preferencia de Jesús por aquellos excluidos y marginados por el sistema religioso. Vemos por fin el alcance de esta característica del reino de Dios.

6. JESÚS Y LOS MARGINADOS DE ISRAEL

Un dato incuestionable del Jesús histórico es su relación con personas consideradas marginadas por la institución religiosa de Israel. Hay numerosos textos en fuentes independientes en los que se refleja una práctica habitual de Jesús: se relacionaba y comía con unos judíos considerados “pecadores” (en el sentido de “malvados”, aquellos que incumplen la ley escandalosamente). Además, al parecer, algunos de ellos le siguieron y formaron parte de su grupo de seguidores (cf. Mc 2,14-17 y par.; Mt 11,19 y par.; Lc 19,1-10; etc.). Esta práctica de comer con recaudadores de impuestos y malvados, a juicio de las reacciones que provocaba, era una auténtica ofensa para muchos (Mt 11,18-19). Los recaudadores de impuestos tenían mala imagen porque se encargaban de llevar a la práctica el sistema de opresión económico de las autoridades judías (de Antipas en Galilea) y romanas; pero además, vivían de lo que añadían a esos impuestos. Este comportamiento los hacía indeseables y eran por ello considerados “malvados”, es decir, ofendían sistemáticamente a Dios porque vivían como si Dios no existiera, pasando por alto los preceptos de la ley⁵⁸. Por lo tanto, a pesar de ser Jesús un defensor de la interpretación “radical” de la ley, esto no le impedía relacionarse con quienes no la cumplían, con aquellos que se destacaban precisamente por la trasgresión y desprecio de la ley. ¿Qué significa esto?

Vamos a ver un par de textos en los que aparece Jesús relacionándose directamente con estos “recaudadores” y “malvados”. En el primero (Mc 2,14-17), los

58 Cf. Sanders, *Jesús y el judaísmo*, 295-310; Dunn, *Jesús recordado*, 604-610.

“escribas y fariseos” les preguntan a los discípulos por qué come Jesús con pecadores. La respuesta de Jesús es: “no necesitan de médico los sanos sino los enfermos”. Podríamos decir, entonces, que Jesús quería “curarlos”, o sea, que dejaran de ser malvados. Por lo tanto, de ser así, nada de reprochable tendría esta actitud de Jesús. De hecho es lo que intentaban muchos, tanto dentro como fuera del territorio de Israel, porque el judaísmo también tenía una dimensión proselitista y misionera. Pero en Mt 11,19-20 se añade que Jesús era, para muchos, “comilón y borracho, amigo de recaudadores y malvados”. Si esta es la imagen que algunos tenían de Jesús, ¿encaja con la idea de que quería curarlos, cambiarlos, convertirlos? ¿O más bien sugiere otra cosa?

En el segundo, la historia de Zaqueo en Jericó (Lc 19,1-10), Jesús come en su casa, y como fruto de ello, Zaqueo, que era recaudador, promete dar la mitad de sus bienes a los pobres y restituir cuatro veces lo defraudado. Y, como en el caso anterior, Jesús tiene una sentencia final: “el Hijo del hombre ha venido a buscar y a salvar lo que estaba perdido” (Lc 19,10). La ley (según Lv 5,14-16) exigía a quien defraudaba a otro que le restituyera lo robado más un quinto como castigo; luego debía sacrificar un carnero como reparación a Dios. Así se dejaba de ser “malvado”. De modo que si Jesús hubiera conseguido con todos los malvados lo mismo que con Zaqueo, hubiera sido un éxito no sólo para Jesús, sino para todo el judaísmo. ¿Cómo pudo ser criticado por esto? ¿Qué se esconde tras la relación de Jesús con los malvados? ¿De verdad quería convencer a los malvados para que se convirtieran?

En realidad, sólo el evangelista Lucas aporta datos para pensar que Jesús quería “convertir” a los malvados⁵⁹. Es el narrador (Lucas) quien en el relato anterior tiene interés por presentar a Jesús convirtiendo a pecadores. Pero esto, históricamente, no irritaría a nadie, no es razón de conflicto ni enfrentamiento; más bien al contrario. A diferencia de Juan el Bautista, que sí buscaba la conversión de prostitutas, recaudadores y demás “malvados”, Jesús es acusado de ser amigo de esta gente (cf. Mt 11,19-20). No le acusan de ser amigo de ex recaudadores y ex pecadores, sino de reales y actuales malvados; aquí es donde radica el verdadero problema.

⁵⁹ No quiere esto decir que la conversión no formara parte de la predicación de Jesús, sino que ésta no buscaba la conversión de los pecadores de acuerdo al sistema de valoración hegemónico, sino la de todos: cf. Dunn, *Jesús recordado*, 572-573.

Hay varios datos en las fuentes que resultan muy reveladores porque la crítica histórica les concede mucha fiabilidad. El primero es que mientras Juan el bautista tenía un mensaje de conversión (que podemos resumir así: “cambia de actitud o estás perdido”; cf. Mt 3,7-12), Jesús les decía: “yo quiero amor y no sacrificios” (Mt 9,13; comparar con Mc 2,17; Mt 5,3-10)⁶⁰. Esta actitud de Jesús aparece con mucha claridad en otro texto, la parábola de la oveja perdida. Dice así:

¿Qué os parece? Si un hombre tiene cien ovejas y se le descarría una de ellas, ¿no dejará en los montes las noventa y nueve, para ir en busca de la descarriada?
13 Y si llega a encontrarla, os digo de verdad que tiene más alegría por ella que por las noventa y nueve no descarriadas (Mt 18,12-13).

La mención al “descarrío” y la “alegría” por encontrarla resultan muy llamativas juntas. Pero, además, la parábola de Jesús dice que “deja en el monte a las noventa y nueve”, en lugar de máximo riesgo y, lo más importante, no termina llevando a la descarriada con las otras noventa y nueve (de las que no se sabe nada), sino que le alegra más que todas las demás. Lo que está en juego es ni más ni menos que la imagen de Dios.

Jesús prometió el Reino a algunos considerados indeseables y malvados; y, lo que es peor, lo prometió sin establecer condiciones ni estipulaciones de ningún tipo. Así aparece con claridad en el pasaje de los invitados a la boda (Lc 14,16-24 y Mt 22,1-14). Ante el rechazo de los primeros invitados, son invitados a entrar “a la fuerza” unos que no ofrecen ninguna garantía de ser dignos de tal invitación, entre los que hay “buenos y malos”. Lo que podría parecer una coacción es, en realidad, una sacudida para aquellos primeros destinatarios que rechazaron la invitación; han sido suplantados por unos indeseables. Jesús no quería que los malvados siguieran siendo malvados, evidentemente; pero lo sorprendente es que no ideó un programa que permitiese a los recaudadores y las prostitutas, por ejemplo, ganarse la vida de maneras menos sospechosas de acuerdo a la ley judía: a ninguno le pide lo que exigía la ley para convertirse en justo⁶¹.

Es más, Jesús llega a decir que éstos, los malvados (recaudadores y prostitutas) tienen preferencia en el Reino sobre aquellos que se tienen por justos (Mt

60 Cf. Dunn, *Jesús recordado*, 603-604.

61 Cf. Sanders, *La figura histórica de Jesús*, 250-259.

21,31-32: “De verdad os digo que los recaudadores y las prostitutas os precederán en el Reino de Dios”). Y esto sí que constituye una amenaza para el modo común en que los judíos entendían la Biblia y la voluntad de Dios. Esta postura de Jesús resultaba arrogante y desafiante porque no trataba de hacer cumplir los mandamientos de la ley que decían cómo se pasa de malvado a justo, sino que ofrecía una imagen diferente de Dios que acogía y prefería a los “extraviados”, con quienes sentía más alegría al encontrarse. Además, para irritación de las autoridades judías, se atribuía el derecho a decir quién estaría en el Reino de Dios (y no coincide, evidentemente, con los designados por los poderosos). Y es aquí donde nos encontramos con la verdadera razón de los conflictos de Jesús con el Israel de su tiempo, la razón del enfrentamiento y el germen del conflicto que le llevará a la muerte.

Igual que cuando curaba, Jesús estaba convencido de que Dios actuaba directa e inmediatamente a través de él, y no en contra de la ley, sino reinterpretando los mandatos bíblicos. Este idea de sí mismo y de la importancia vital de su misión resultaba ofensiva, no porque se opusiera a la obediencia de la ley, sino porque consideraba su propia misión como la clave de lectura de la tradición judía. Esto suponía una nueva visión del Reino de Dios y, consecuentemente, una nueva imagen de Dios, que era capaz de acoger a los malvados sin necesidad de convertirse.

Esta actitud de Jesús buscaba generar en los “malvados” la confianza suficiente para reinterpretar su exclusión. Para ello, Jesús provoca constantemente a todos con esa nueva imagen de Dios por medio de la cual los “descarriados” podían sentirse queridos, elegidos, preferidos. Y esta experiencia de sentirse amados cuando los demás los excluían (especialmente las autoridades religiosas) era, sin duda, el arma más penetrante de Jesús contra un sistema religioso que se atribuía el derecho de incluir o excluir a los hombres, de marginar, estigmatizar y anular a aquellos que no respondían a las exigencias de los poderosos. Esta actitud de Jesús les ofrecía a los excluidos la mejor legitimación para socavar desde dentro los cimientos religiosos de Israel porque les permitía vivir con sentido al margen del sistema religioso. Pero, por encima de todo ello, lo más polémico de esta actitud de Jesús es que desafiaba la legitimación religiosa de los poderosos, criticaba la imagen de Dios en la que sostenían su clasificación de personas, desautorizaba su propio poder y dejaba en evidencia sus aviesos intereses de clase.

Así pues, la actitud de Jesús con los excluidos de Israel encierra una crítica muy acerada al sistema religioso, una nueva visión de la estructura de poder, de

las relaciones personales, de los valores dominantes y de los comportamientos morales aceptables. Jesús plantea una reforma religiosa desde dentro, en continuidad con los valores más radicales de la tradición judía.

7. CONCLUSIÓN

Jesús fue un reformador judío que formó un movimiento de seguidores con un carácter reformista intrajudío. Jesús, probablemente, no se dirigió más que a Israel (“a las ovejas perdidas de la casa de Israel” Mt 10,6) con la intención de renovar/restaurar el judaísmo desde sus raíces. Su actitud con las instituciones judías tradicionales fue ambivalente. Su fidelidad a la ley la entendía más allá del cumplimiento de los preceptos, desde el sentido radical de su carácter vinculante con Yahvé. Su relación con el templo fue ambigua pero, por encima de todo, estaba su devoción y el reconocimiento de la presencia de Yahvé, su Padre.

Por tanto, Jesús no se opuso a las instituciones del Israel de su tiempo, pero hizo algo mucho peor: se enfrentó a la legitimación religiosa de esas mismas instituciones, a la autoridad de quienes utilizaban la ley para crear grupos de excluidos, al poder de quienes utilizan las instituciones para mantener un sistema que no respondía a las raíces de la Alianza de Yahvé con su pueblo. Jesús, pues, no atacó las instituciones de Israel en sí, sino que criticó y desautorizó desde dentro los argumentos religiosos que sostenían todo el entramado vital con la intención de renovar Israel desde su raíz. Y esto lo hizo atribuyéndose el privilegio de conocer el verdadero rostro de Dios, convencido de que su preferencia por los excluidos era el mayor potencial de transformación. Las autoridades comprendieron aquello como una amenaza de desmoronamiento de todo el sistema social, religioso y político y actuaron en consecuencia: no sólo estaba en juego su propia posición sino el futuro de Israel.

Referencias

1. Aguirre Monasterio, Rafael, “El Jesús histórico a la luz de la exégesis reciente”, *Iglesia Viva* 210(2002)7-34.

2. Aguirre, R., *Del movimiento de Jesús a la Iglesia cristiana. Ensayo de exégesis sociológica del cristianismo primitivo* (Estella: EVD, 1998).
3. Aguirre, Rafael, "Estado actual de los estudios sobre el Jesús histórico después de Bultmann", *Estudios bíblicos* 54(1996)433-463.
4. Aguirre, Rafael, *Ensayo sobre los orígenes del cristianismo: de la religión política de Jesús a la religión doméstica de Pablo* (Estella: Verbo Divino, 2001).
5. Aguirre, Rafael, Carmen Bernabé Ubieta y Carlos Gil Arbiol, *Jesús de Nazaret* (Estella, Navarra: EVD, 2009).
6. Allison, Dale C., *Constructing Jesus: memory, imagination, and history* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2010).
7. Bauckham, Richard, *Jesus: a very short introduction* (Oxford; New York: Oxford Univ Press, 2011).
8. Beilby, James K. y Paul R. Eddy, *The historical Jesus: five views* (Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2009).
9. Berger, Klaus, *Jesús* (Santander: Sal Terrae, 2009).
10. Bock, Darrell L. y Robert L. Webb, *Key events in the life of the historical Jesus: a collaborative exploration of context and coherence* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).
11. Borg, Marcus J., *Jesus, a new vision: spirit, culture, and the life of discipleship* (San Francisco: Harper, 1991).
12. Brandon, Samuel G. F., *Jesus and the Zealots: a study of the political factor in primitive Christianity* (Manchester: Manchester University Press, 1967).
13. Crossan, John Dominic, *Jesús: vida de un campesino judío* (Barcelona: Crítica, 1994).
14. Crossan, John Dominic, *Jesús: biografía revolucionaria* (Barcelona: Grijalbo-Mondadori, 1996).
15. Davies, Stevan L., *Jesus the Healer. Possession, Trance and the Origins of Christianity* (London: SCM Press, 1995).
16. Dunn, James D. G., *Jesús recordado* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2009).
17. Ehrman, Bart D., *Jesús, el profeta judío apocalíptico* (Barcelona: Paidós, 2001).

18. Estévez López, Elisa, *El poder de una mujer creyente: cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34: un estudio desde las ciencias sociales* (Estella, Navarra: Verbo Divino, 2003).
19. Freyne, Séan, *Jesús, un galileo judío: una lectura nueva de la historia de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2007).
20. Funk, Robert W., R.W. Hoover y Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus* (New York: Scribner, 1996).
21. Gibson, Shimon, *The final days of Jesus: the archaeological evidence* (New York: HarperOne, 1st ed. 2009).
22. González Lamadrid, Antonio, *La fuerza de la tierra: geografía, historia y teología de Palestina* (Salamanca: Sígueme, 1981).
23. Grindheim, Sigurd, *God's Equal: What Can We Know About Jesus' Self-Understanding?* (London; New York, NY: T & T Clark, 2011).
24. Hengel, Martin, "Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity", *Journal of Semitic Studies* 14(1969)231-240.
25. Holmén, Tom y Stanley E. Porter, *Handbook for the study of the historical Jesus* (Leiden; Boston: Brill, 2011).
26. Horsley, Richard A., *Jesús y el imperio: el reino de Dios y el nuevo desorden mundial* (Estella: Verbo Divino, 2003).
27. Jeremias, Joachim, *Interpretación de las parábolas* (Estella: Verbo Divino, 1994).
28. Le Donne, Anthony, *Historical Jesus : what can we know and how can we know it?* (Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 2011).
29. Lüdemann, Gerd, *The Great Deception. And What Jesus Really Said and Did.* (London: SCM Press, 1998).
30. Marcus, Joel, *El Evangelio según Marcos 1,1-8,21: nueva traducción con introducción y comentario* (Salamanca: Sígueme, 2010).
31. Meier, John P., *Un Judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 1, Las raíces del problema y de la persona* (Estella: Verbo Divino, 1998).
32. Meier, John P., *Un Judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico. Las raíces del problema y de la persona* (vol. I) (Estella: Verbo Divino, 1998).

33. Meier, John P., *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 3, Compañeros y competidores* (Estella: Verbo Divino, 2003).
34. Meier, John P., *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. T. 4, Ley y amor* (Estella: Verbo Divino, 2010).
35. Miquel Pericás, Esther, *Jesús y los espíritus* (Salamanca: Sígueme, 2009).
36. Miquel Pericás, Esther, "El contexto histórico y sociocultural", in: R. Aguirre Monasterio (ed.), *Así empeczo el cristianismo* (Estella: Verbo Divino, 2010) pp. 49-99.
37. Os, Bas van, *Psychological analyses and the historical Jesus: new ways to explore Christian origins* (London; New York, NY: T & T Clark, 2011).
38. Sanders, Ed P., *La figura histórica de Jesús* (Estella: Verbo Divino, 2000).
39. Sanders, Ed P., *Jesús y el judaísmo* (Madrid: Trotta, 2004).
40. Theissen, Gerd y Annette Merz, *El Jesús Histórico* (Salamanca: Sígueme, 1999).
41. Vermes, Geza, *Jesús el judío* (Barcelona: Muchnik Editores, 1984).
42. Vermès, Géza, *The real Jesus: then and now* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010).
43. Walker, William O., "Quest for the historical Jesus: a discussion of methodology", *Anglican Theological Review* 51(1969)38-56.
44. Wright, Nicholas Thomas, *Simply Jesus: who he was, what he did, why it matters* (New York: HarperOne, 2011).