

IMPLICACIONES ÉTICAS EN EL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO

**H. JAIRO JOSÉ JARABA GALVÁN, FSC.
ALEXANDER HERNÁNDEZ LÓPEZ**

**CORPORACIÓN UNIVERSITARIA LASALLISTA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN EDUCACIÓN BÁSICA CON ÉNFASIS
EN ÉTICA VALORES HUMANOS Y EDUCACIÓN RELIGIOSA
CALDAS (ANTIOQUIA)
2010**

IMPLICACIONES ÉTICAS EN EL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO

**H. JAIRO JOSÉ JARABA GALVÁN, fsc.
ALEXANDER HERNÁNDEZ LÓPEZ**

**Trabajo de grado para optar por el título de Licenciado en educación básica con
énfasis en ética valores humanos y educación religiosa**

**ASESOR
JUAN MANUEL URIBE CANO
MAGÍSTER EN CIENCIAS SOCIALES**

**CORPORACIÓN UNIVERSITARIA LASALLISTA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES Y EDUCACIÓN
PROGRAMA DE LICENCIATURA EN EDUCACIÓN BÁSICA CON ÉNFASIS
EN ÉTICA VALORES HUMANOS Y EDUCACIÓN RELIGIOSA
CALDAS (ANTIOQUIA)**

2010

*A Dios,
a la Congregación de los Hermanos de las Escuelas Cristianas
y a todos los que de alguna u otra forma hicieron posible
la realización de este trabajo.*

NOTA DE ACEPTACIÓN

Presidente del jurado

Jurado

Jurado

Caldas, 21 de julio de 2010

CONTENIDO

pág.

INTRODUCCIÓN	10
1. OBJETIVOS	12
1.1 OBJETIVO GENERAL.....	12
1.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	12
2. CAPÍTULO I	
LA HISTORIA DEL ESTUDIO SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO	13
2.1 PRIMERA ETAPA: LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIDA DE JESÚS.....	14
2.2 SEGUNDA ETAPA: LA REACCIÓN FIDEÍSTA.....	17
2.3 TERCERA ETAPA: BULTMANN Y LA HISTORIA DE LAS FORMAS.....	18
2.3.1 Paradigmas.....	18
2.3.2 Novelas.....	19
2.3.3 Las leyendas.....	19
2.3.4 El mito.....	19
2.3.5 Las palabras o dichos.....	19
2.3.6 Los apotegmas.....	20
2.4 CUARTA ETAPA: EL RETORNO AL JESÚS HISTÓRICO.....	22
2.4.1 Criterio de testimonio múltiple.....	25
2.4.2 Criterio de desemejanza o discontinuidad.....	25
2.4.3 Criterio de conformidad o continuidad.....	27
2.4.4 Criterio de dificultad.....	29
2.4.5 Criterio de rechazo y ejecución.....	30
2.4.6 Otros criterios.....	31
2.5 EL JESÚS HISTÓRICO EN LA INVESTIGACIÓN CONTEMPORÁNEA	31
2.5.1 Jesús. Un judío marginal.....	32
2.5.2 Jesús: El profeta escatológico.....	33

2.5.3	Jesús: Un profeta del cambio social.....	34
2.5.4	Jesús: Un sabio.....	35
2.5.5	Jesús: Un ser humano del Espíritu.....	36
2.5.6	Jesús: Un filósofo cínico itinerante.....	37
2.5.7	Jesús: Un campesino judío.....	38

3. CAPÍTULO II

EL CONCEPTO DE ÉTICA Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO

DEL JESÚS HISTÓRICO.....	40
3.1 ÉTICA Y MORAL: ACLARACIONES ETIMOLÓGICAS.....	40
3.1.1 Ética y moral.....	41
3.2 ¿PUEDE HABLARSE DE PRINCIPIOS ÉTICOS DESDE EL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO?.....	45
3.2.1 La ética cristiana.....	46
3.2.2 La relación de la moral con la fe cristiana.....	47
3.2.3 Cuando la fe influye en la moral.....	47
3.2.4 La concepción cristiana de Dios.....	48

4. CAPÍTULO III

IMPLICACIONES ÉTICAS EN EL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO.....

4.1 EL SERMÓN DE LA MONTAÑA: EL DISCURSO ÉTICO POR EXCELENCIA.....	50
4.1.1 Los pobres y el principio ético de la solidaridad.....	51
4.1.2 Los perseguidos y el principio ético de abogar por los que no pueden hablar.....	53
4.2 UN JESÚS SIN DISTINCIÓN O PREFERENCIA DE GÉNERO.....	56
4.2.1 La realidad de la mujer en el siglo I.....	57
4.2.2 Jesús introduce a la mujer en la historia.....	63
4.3 LA RELACIÓN DE JESÚS CON LOS PECADORES Y EL PERDÓN COMO CAMINO QUE ACERCA A LA OTREDAD.....	69
4.3.1 La relación con los pecadores.....	70
4.3.2 El perdón de Jesús como principio ético.....	74

5. CONCLUSIONES.....77

BIBLIOGRAFÍA.....78

RESUMEN

La presente investigación pretende extraer las posibles consecuencias éticas que pueda traer consigo para la vida humana, el estudio del Jesús histórico. Todo ello a partir de un recorrido por las diversas etapas históricas que presenta la investigación sobre la vida de Jesús, continuando con las definiciones de ética, moral y ética cristiana, al tiempo que se relacionan dichos conceptos con el estudio del Jesús histórico para terminar proponiendo algunos principios éticos que incluyen a todos los seres humanos sin distinción de raza, sexo o creencias religiosas.

ABSTRACT

The actual search tries to extract the possible ethical implications that may bring to human life, the study of historical Jesus. All this from a journey of the various historical stages associated with the research on the life of Jesus, continuing with the definitions of ethics, morality and Christian ethics, while these concepts relate to the study of the historical Jesus to end by proposing some ethical principles that include all human beings irrespective of race, sex or religious beliefs.

INTRODUCCIÓN

La investigación religiosa actual se enfrenta, quizá, a uno de sus mayores problemas: el Jesús histórico, ¿Quién fue Jesús de Nazaret? ¿Qué intentó en su tiempo y lugar?

Con razón, no pocos teólogos cristianos y no cristianos, católicos y no católicos han abordado la cuestión por medio de un minucioso y analítico estudio historiográfico de Jesús de Nazaret, en el que aplicando los criterios de historicidad a los evangelios y a algunos escritos no canónicos de los siglos I o II d.C., intentan descifrar la persona de Jesús desligándola de la enseñanza de la fe cristiana.

Tal intento ha atravesado una serie de etapas arrojando diversos resultados con el pasar de los años; los resultados actuales parecen muy importantes si se tiene en cuenta que en su obtención intervinieron significativamente la ciencia histórica, la sociología y la exégesis bíblica del Nuevo Testamento, aportando cierta carga de objetividad científica a los mismos.

Así, por ejemplo, para hablar acerca de “la vida oculta de Jesús” muchos investigadores de la materia y en especial los que pertenecen al “Jesús Seminar”, realizaron un estudio sociológico e histórico sobre los aspectos sociales (cultura, educación, modos de vida, entre otros) de la Palestina de algunos años anteriores al nacimiento de Jesús, en la época del nacimiento y después de ello. Todo esto para poder conocer (aunque con ciertas inseguridades) la educación, el estatus socio-económico y otros aspectos que no se conocen a través de la lectura de los evangelios (teniendo en cuenta que los evangelios no son libros de historia) de la época en la que vivió Jesús de Nazaret. Todos los resultados arrojados por la investigación religiosa sobre el Jesús histórico pertenecen al campo del estudio teológico y no al de la fe, en consecuencia, lo que se obtiene de la primera sobre el Jesús histórico difiere de lo enseñado por la segunda.

Este trabajo quiere dar a conocer a fondo el estudio del Jesús histórico realizado hasta ahora, revisar algunos de los textos que traducidos o escritos en Castellano se han elaborado sobre la cuestión, para plantear algunos

presupuestos éticos del Jesús histórico que puedan ser orientadores de nuestra vida como seres humanos y cristianos. No busca hacer un análisis comparativo de textos sobre el Jesús histórico, tampoco quiere proponer un tipo determinado de Jesús histórico, ni mucho menos entrar a formar parte de la discusión ciencia-fe que ya bastante se ha crecido a raíz de los resultados arrojados por la investigación del Jesús histórico. No obstante, plantea de manera abierta que la reciente investigación sobre Jesús no es estática ni definitiva sino que es dinámica y se re-crea gracias a los adelantos de la ciencia y al esfuerzo teológico de valerse de ello para interpretar mejor el contexto de Jesús y abrir el horizonte de su conocimiento para que los que viven la fe cristiana la fortalezcan y encuentren un sentido más humano a su práctica.

Este trabajo trata precisamente de lo anterior, de expandir el horizonte y el conocimiento que se tiene sobre Jesús pero aplicado a la ética para buscar alternativas éticas diferentes de vivir la fe cristiana.

1. OBJETIVOS

1.1 OBJETIVO GENERAL

Extraer las posibles consecuencias éticas que pueda traer consigo para la vida humana, el estudio del Jesús histórico.

1.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Realizar un estado del arte sobre la incidencia del Jesús histórico en la teoría ética contemporánea.
- Realizar un estado del arte sobre la incidencia del Jesús histórico en la moral religiosa.
- Conocer la historia del problema del Jesús histórico en sus diferentes etapas.
- Proponer una definición de ética y de moral que permitan adaptarlas al estudio del Jesús histórico.

CAPÍTULO I

2. LA HISTORIA DEL ESTUDIO SOBRE EL JESÚS HISTÓRICO

El año 1778¹ está señalado como la fecha en que se dio comienzo al estudio sobre el Jesús histórico. Se considera que unos manuscritos inéditos de Hermann Samuel Reimarus, publicados póstumamente por su discípulo Gotthold Ephraim Lessing, son los que marcan el comienzo de la búsqueda del Jesús histórico. El último de los manuscritos se titulaba “La intención de Jesús y sus discípulos”, en el que “Reimarus sostiene que el Jesús que existió realmente en Nazaret y el Cristo que predicaban los evangelios no son lo mismo: el primero fue un mesías político que fracasó (expresión de este fracaso es la cuarta palabra en la cruz). El resto lo hicieron sus discípulos en una especie de venganza: transformaron este fracaso y a su maestro con ello”².

Es de esperar que, después de la publicación y divulgación de una obra que llevara consigo afirmaciones de ese estilo, le aparecieran críticas, vetos y negaciones rotundas a Reimarus. No obstante, a medida que surgían las contradicciones a la obra póstuma de Reimarus, también se aceptaban inconscientemente muchas de sus dudas y de sus postulados teóricos. El fuego que Reimarus le había prendido a la chimenea de la teología iba a permanecer encendido gracias a que algunos teólogos posteriores formularían una pregunta mucho más concreta y compleja de responder: ¿Fueron realmente lo mismo el Jesús de la historia y el Cristo que es objeto de la fe?

Este cuestionamiento ha impulsado, desde el momento mismo en que se formuló hasta nuestros días, el surgimiento de diversas corrientes dentro de la teología cristiana que han tratado de responderlo no sin pocas dificultades y errores. En el texto de Theissen y Merz, que ya se ha citado aquí, se encuentra una clasificación de las diferentes etapas que ha atravesado la investigación sobre el Jesús histórico desde que apareció; en este trabajo se resumirán las etapas basándonos principalmente en esa clasificación pero también se

¹ Valga decir que durante este año surgen notoriamente la teología protestante alemana, el racionalismo ilustrado alemán y la historia como ciencia.

² THEISSEN, Gerd. MERZ, Annette. *El Jesús histórico: Manual*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999. p.18.

agregará uno que otro aporte de autores diferentes, estudiosos también del Jesús Histórico.

2.1 PRIMERA ETAPA: LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA VIDA DE JESÚS.

La investigación formal del Jesús histórico surge como resultado de la ilustración. Ésta forjó una nueva cosmovisión que sirvió de lente para una nueva lectura de la realidad en general y de la religión en particular. El racionalismo interpretaba la realidad como una serie de causas y efectos que podrían ser estudiados con el método científico. No se podía ya postular simplemente un agente divino como causa inmediata. El racionalismo no excluye una creencia en Dios necesariamente, pero le relega a una intervención directa solamente en la creación y no después.

Reimarus fue el primero en aplicar racionalismo a los estudios bíblicos y crear un choque brutal con la teología ortodoxa de los primeros 18 siglos. A esta intención de Reimarus ayuda la aparición de la historia como ciencia, creyendo que la naciente podría ayudar a responder la pregunta. Es entonces cuando aparecen en escena personajes que se suman a la investigación de Reimarus, alegando que el dogma cristiano ha metido a Jesús a una cárcel de la que es necesario sacarlo para conocerlo como un ser humano en toda su verdad. A esta corriente teológica de estudio sobre el Jesús histórico se le ha de llamar como Teología Liberal y va a abarcar todo el siglo XIX. Cabe anotar aquí, por la estrecha relación que tiene con la investigación sobre Jesús, la aparición en la escena filosófica del idealismo de Georg Wilhelm Friedrich Hegel y la influencia directa e indirecta que su sistema filosófico y sus escritos tuvieron en la naciente investigación crítica sobre el Jesús histórico.

Para empezar bastaría con decir que, de joven, Hegel se interesó mucho en la figura de Jesús, redactando una especie de ensayo en el que manifiesta la importancia que tiene aplicar la razón a la vida y las palabras del Nazareno. Pero la concepción filosófica de Hegel de que el principio de todas las cosas y al cual ellas tienden no puede ser otro que la razón, el pensamiento, la idea y que todo ello se expresa absolutamente en el espíritu fue una de las

motivaciones mas fuertes para que algunos teólogos de su tiempo se interesaran por buscar los orígenes de sus creencias religiosas en la razón y no ya en supuestos designios divinos o supersticiones sobrenaturales.

Así fue como Hegel influyó notoriamente en su discípulo David Friedrich Strauss, quien publicó una obra que causó un gran revuelo en su época y que hizo vetar a su autor. En “La vida de Jesús”, Strauss ofrece una interpretación racionalista de la vida del judío, de sus obras y milagros, desligando todo del sobrenaturalismo y de la irracionalidad, previamente condenada por su maestro Hegel.

Pese a las críticas y al veto de la iglesia católica, los aportes de la obra de Strauss se consideran un adelanto significativo dentro del marco de la investigación histórica sobre Jesús y un gran aporte de la teología liberal de la época. La obra del discípulo de Hegel alentaría mucho más la investigación teológica y despertaría un optimismo por encontrar la figura auténtica de Jesús liberada del dogma de la fe. No obstante, lo que pasaría después de un fructuoso siglo de teología liberal cambiaría el curso de la investigación sobre el Jesús histórico. Al respecto, se puede leer lo siguiente:

Al cabo de un siglo el balance de este esfuerzo ilusionado no puede ser más desalentador: en nombre de la ciencia han aparecido las imágenes más variadas y más opuestas de Jesús: el humanista, el esteta, el romántico, el moralista, el socialista... lo que un científico cree poder garantizar, lo niega otro. Parece que cada época o situación falsea la imagen de Jesús de acuerdo con ella misma³.

³ Ibid., p.23

Es así como cierto negativismo se apoderaría de la investigación histórica de Jesús y la culpa recaería sobre la misma teología liberal, a la que ya desde 1863, con la aparición de la escuela escatológica representada por Albert Schweitzer, se le había comenzado a dar fin.

Albert Schweitzer en su libro "Investigaciones sobre la vida de Jesús" proporciona una reseña de la investigación de todo el siglo XIX que hasta hoy es la mejor reseña de la literatura de esa época. Su crítica principal de la obra de los liberales es que sus bases eran más psicológicas que históricas, pues presentan a Jesús como si fuera el reflejo exacto de una persona del siglo XIX. La aportación propia de Schweitzer al estudio de Jesús ha tenido un impacto enorme. Entre otras cosas se le acredita la recuperación del aspecto escatológico de la vida de Jesús. En realidad Johannes Weiss ya había identificado el elemento escatológico en la predicación de Jesús, pero Schweitzer fue más allá al considerar la escatología como la clave para comprender e interpretar toda la vida de Jesús; por eso, su postura se denomina "la escatología consistente" y sostiene que lo importante de Jesús consiste en el anuncio del Reino de Dios, que lleva consigo el fin de los tiempos y que el mismo Jesús lo predicó como el fin del mundo. La obra de Schweitzer será considerada como la partida de defunción del movimiento liberal, aún cuando él mismo perteneció a dicha corriente. Toda su decepción se entiende claramente con la lectura del siguiente párrafo de su obra:

A la investigación sobre la vida de Jesús se le ha ocurrido una cosa curiosa. Nació con el ánimo de encontrar al Jesús histórico y creyó que podría restituirlo a nuestro tiempo como El fue: como maestro y salvador. Desató los lazos que le ligaban desde hacía siglos a la roca de la doctrina de la Iglesia y se alegró cuando su figura volvió a

costrar movimiento y vida mientras parecía que el Jesús histórico se le acercaba. Pero este Jesús no se detuvo, sino que pasó de largo por nuestra época y volvió a la suya... se perdió en las sombras de la antigüedad, y hoy nos aparece tal como se presentó en el lago a aquellos hombres que no sabían quién era: como el Desconocido e Innominado que dice: Sígueme⁴.

Después de esto Schweitzer se iría como misionero entre los leprosos de África y años más tarde se le otorgaría el Nobel de paz.

2.2 SEGUNDA ETAPA: LA REACCIÓN FIDEÍSTA

Justamente cuando la corriente liberal llegaba a su fin, ya se ponía en marcha el movimiento teológico que había de relegarla. A finales del siglo XIX, cerca del año 1892, Martin Kähler dictó en Alemania una conferencia acerca del Jesús histórico y del Cristo que confiesa la Biblia. Kähler afirmaba que los resultados arrojados por la investigación histórica sobre Jesús, aunque estuvieran científicamente probados, carecían de significado y el significado es inaccesible a la investigación histórica. Kähler ejemplifica sus afirmaciones diciendo que aunque la ciencia histórica pueda decirme que un hombre murió en la cruz hace mil novecientos años no podrá afirmar que en aquella muerte "Dios reconciliaría al mundo consigo" (2Cor 5, 19), porque eso sólo me lo dice la palabra de la comunidad de fe: la Biblia.

Para Kähler, el llamado Jesús histórico es ya un Jesús interpretado, una imagen más de Jesús, tanto como lo es el Cristo de la fe. En conclusión, Kähler no cree que una teología liberal aplicada a Jesús pueda prometer resultados

⁴ SCHWEITZER, Albert. Investigación sobre la vida de Jesús. Volumen 1. Valencia: EDICEP, 1990. p.52.

óptimos para la fe, incluso, se vale de aquella afirmación que Pablo escribe en una de sus cartas (“Dios no ha querido valerse de las persuasivas palabras de la sabiduría humana”) para volver a sepultar cualquier intento de llegar a Jesús por medio de la ciencia histórica.

2.3 TERCERA ETAPA: BULTMANN Y LA HISTORIA DE LAS FORMAS.

Con Bultmann y sus seguidores parece que el abismo entre el Jesús histórico y las fuentes más antiguas es insalvable: Las fuentes nos proporcionan una visión clara del Cristo de la fe, pero se vuelven confusas e inaccesibles en cuanto al Jesús histórico.

Después de Schweitzer y Kähler hubo otros desarrollos en el estudio de los evangelios que contribuyeron al escepticismo histórico y al distanciamiento de una posible investigación sobre el Jesús de la historia.

En 1919 Martín Dibelius inició la crítica de las formas con la publicación de su libro “La historia de las formas evangélicas”. Su metodología fue aplicada y desarrollada por Rudolf Bultmann en “Historia de la tradición sinóptica” publicado en 1921. Básicamente la crítica de las formas analiza las formas literarias de los pasajes de los evangelios, las clasifica por sus géneros, asignando términos técnicos para sus formas como son: paradigmas, leyendas, mitos, novelas, palabras o dichos y apotegmas. Ofrecemos una breve descripción de cada uno de los géneros o formas literarias que la escuela de las formas aplica a los evangelios.

2.3.1 Paradigmas.

Son relatos breves en los que el punto sobresaliente es un hecho o un dicho de Jesús usado como modelo para ilustrar o corroborar una enseñanza. Sus características son: estilo conciso, carácter religioso y edificante, brevedad y énfasis en las palabras de Jesús. Los paradigmas de la curación del paralítico (Uno de ellos lo encontramos en Mc 2,1s) y de las preguntas sobre el ayuno (Mc 2,18s) indican la enseñanza de que el sábado es para el hombre y no al contrario.

2.3.2 Novelas.

Son como una ampliación de los paradigmas. Son modelos de enseñanzas mucho más amplios que los paradigmas. Proviene de una época en que se quería conocer más de la vida de Jesús. Estas piezas vienen más bien de maestros que de predicadores y se caracterizan por ser amplias y tender a lo fabuloso. Pertenecen a este género la curación de un leproso (Mc 1,40-44), la tempestad calmada (Mc 4,35-41) y la multiplicación de los panes (Mc 6,35-44), que contienen algunos elementos no cristianos. Probablemente las iniciaron algunos maestros que con ellas hayan tratado de ampliar y comentar los paradigmas.

2.3.3 Las leyendas.

Son historias piadosas que tratan, por ejemplo, sobre la vida y la muerte de hombres virtuosos, y que pueden ser históricas o no serlo porque el narrador se centra en lo edificante del ejemplo y no le interesa si el hecho ocurrió realmente o no. Dentro de este tipo la historia de las formas clasifica la presentación de Jesús en el Templo (Lc 2,22s), la curación de diez leprosos (Lc 17,12s) y el encuentro con la samaritana (Jn 4,1-42).

2.3.4 El mito.

El mito es una historia que de algún modo cuenta con la intervención de los dioses. Los mitos cristianos representan el ser y la acción de un Dios desconocido cuyo nombre es Jesús, o las epifanías de este Hijo de Dios celebradas en el culto y proclamadas en la predicación; por ejemplo el himno de Fil 2,5-11, las tentaciones en el desierto, la transfiguración, el bautismo de Jesús, etc.

2.3.5 Las palabras o dichos.

Las palabras sapienciales, las figuradas, las parábolas, los llamamientos proféticos, las bienaventuranzas, los mandamientos breves. (Mt 5,43s.; Lc 6,27s.)

2.3.6 Los apotegmas.

Son dichos encuadrados en un pequeño marco escénico. Los hay polémicos, como las controversias con los judíos; didácticos, motivados por una curación o por una pregunta de los discípulos (Mc 3,1-6; 10,17-31), biográficos (Mc 1,16-20).

La enseñanza de la escuela de las formas y de Bultmann se basa en esas formas para estudiar los evangelios y afirmar con radicalidad que un estudio del Jesús histórico es prácticamente imposible. Incluso, Bultmann radicalizó las posiciones de sus predecesores en lo que se refiere a:

- La imposibilidad de alcanzar al Jesús de la historia, siguiendo la escuela de Strauss y Kahler.
- La categoría de mito para explicar gran parte del material evangélico, como Strauss.
- La distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe, de Kahler.
- La importancia del papel creador de la comunidad primitiva, de Reimarus y Wrede.

En resumidas cuentas, para Bultmann el cristianismo nació con el Cristo predicado, por eso lo que debe interesarle a la teología es el hecho mismo de la existencia de Jesús, su vida y su personalidad, pero a lo que Jesús dijo – según Bultmann-, no hay que darle mucha importancia. Bultmann argumenta su postura con los siguientes puntos:

- En lugar de la persona de Jesús, el kerigma propuso la figura del Hijo de Dios.
- Jesús proclamó la venida inminente del Reino, en cambio la Iglesia predicó al Cristo muerto por los pecados y resucitado.
- Jesús habló de la obediencia al Padre, en cambio en el kerigma se habla de la obediencia a la Iglesia.

Con estos tres argumentos, Bultmann llega a las siguientes conclusiones:

- Es utópico escribir una Vida de Jesús, porque los evangelios son confesiones de fe; en ellos se mezclan de forma tan enmarañada los

elementos históricos y los elementos míticos que es imposible encontrar la verdad histórica y seguir la sucesión fiel de los acontecimientos.

- La fe tiene su justificación en sí misma, y debe liberarse de la precariedad de la investigación histórica.

Según Bultmann la predicación de Jesús pertenece a los presupuestos de la teología del Nuevo Testamento y no constituye una parte de ésta. Esto significa que los evangelios desarrollan y muestran mucho más el kerigma (el mensaje) que la proclamación de Jesús mismo. La predicación de Jesús queda relegada al presupuesto, al punto de partida, porque el kerigma de la Iglesia se basa, con palabras de Bultmann, en “la acción salvífica escatológica de Dios” efectuado en la crucifixión y en la resurrección de Jesús. Bultmann hace que a la teología le deje de interesar el hombre Jesús y focalice sus esfuerzos intelectuales en el mensaje y en las formas en que los evangelios transmiten el mensaje. La manera como la teología de las formas concibe el problema del Jesús histórico la podríamos resumir en el siguiente párrafo extraído de la obra de Theissen:

En el principio existía la predicación” es la frase de M. Dibelius que sirve para explicar el nuevo método exegético que ahora aparece: si sólo podemos llegar a la predicación primera, la tarea de la exégesis no puede ser más que trazar la historia de esa predicación, no la historia de Jesús. Por tanto, no se trata de reencontrar al Jesús real, que es inaccesible y que no interesa, sino de encontrar esas unidades primeras independientes (formas) para sacarlas de texto y situarlas en el contexto vital en que nacieron, y así

poder entenderlas. Este es el famoso método llamado de historia de las formas o unidades primeras⁵.

Lo nuevo que aporta esta corriente teológica es una descripción del contexto en el que vivió y compartió la comunidad cristiana primitiva y no una descripción del Jesús histórico.

Una vez más, pues, se desecha cualquier posibilidad de acercarse al Jesús histórico.

2.4 CUARTA ETAPA: EL RETORNO AL JESÚS HISTÓRICO.

El escepticismo de Bultmann con respecto a las posibilidades de conocer al Jesús histórico y la centralidad que concede al Cristo predicado ejercieron una gran influencia en el panorama exegético y teológico durante varias décadas. Sin embargo, de las filas de sus propios discípulos surgió la contestación al maestro, dando lugar, en los años 50, al movimiento de retorno al Jesús histórico, preocupado por investigar las palabras mismas, los hechos mismos y la intención misma de Jesús⁶.

⁵THEISSEN, Gerd. MERZ, Annette, Op. Cit., p.28

⁶TAMAYO-ACOSTA, Juan José. El horizonte ético de Jesús de Nazaret: #5 Por eso lo mataron. Madrid: Trotta, 1998. p.67. Colección: Hacia la comunidad.

Ernst Käsemann, un profesor de Nuevo Testamento de la universidad de Tubinga y discípulo de Bultmann, pronuncia una conferencia en 1953, en la que defiende la viabilidad de acceder a Jesús a través de la historia diciendo que el kerigma no se limita al Cristo de la fe, sino que también lleva consigo la transmisión de datos y hechos de la vida de Jesús. Tal anuncio habría de ser uno de los desencadenantes de las nuevas investigaciones que aparecerían sobre el Jesús histórico.

Desde 1956 comenzarían a aparecer en la escena teológica no pocos libros sobre Jesús que concentrarán sus esfuerzos investigativos en intentos de esbozos sobre la figura histórica de Jesús, personalidad y actitudes. Los nuevos exegetas constatan que en los evangelios se entremezclan la información sobre Jesús de Nazaret y la confesión de fe en él, los relatos de hechos y los testimonios de fe de la comunidad.

Pero un nuevo problema surgiría: ¿Cómo y cuándo se sabe que un evangelio ofrece datos sobre el Jesús histórico y cuándo se está refiriendo a confesiones de fe proyectadas por la primitiva comunidad cristiana? Es decir, si se acepta que los evangelios transmiten datos y hechos históricos de la vida de Jesús, ¿de qué manera son constatables? ¿Cómo se pueden diferenciar de aquellos que se refieren a confesiones de fe de la primitiva iglesia cristiana?

A raíz de esta pregunta algunos teólogos volverán atrás, conservarán el escepticismo en la investigación histórica sobre Jesús y la considerarán como fracaso. Otros tantos creyeron que no se podía perder el interés por el Jesús histórico; uno de ellos es Joachim Jeremias, para quien el origen del cristianismo no se debe buscar en lo que los discípulos entendieron de Jesús o de la experiencia pascual de Jesús (muerte, resurrección), sino en un hecho histórico: la persona de Jesús de Nazaret y su mensaje. Jeremias cree que no puede decirse, sin más, que los hechos y dichos de Jesús son simples creaciones de sus discípulos o de alguna comunidad anónima, sino que el anuncio que sobre Jesús hace la comunidad se trasciende a sí mismo y remite directamente al Jesús histórico.

Esta nueva búsqueda introduce un nuevo elemento metodológico que tendrá mucha importancia para el análisis del Jesús histórico: se trata de los criterios

de historicidad, que representan una de las herramientas más importantes que se puede tener a la mano para conseguir el propósito trazado en éste trabajo; incluso, debido a su importancia, se realizará aquí una breve descripción de cada uno de ellos y en el capítulo 3 se demostrará la utilidad práctica que tienen para el trabajo.

Para la descripción de cada uno de los criterios se tendrá muy en cuenta lo que al respecto escribe Jose Caba, en su obra titulada “De los evangelios al Jesús Histórico”, también se observará el gran aporte que al respecto hace Meier, que es bastante amplio y sensato. Se advierte al lector, también, con Caba, que “El establecer contacto con el Jesús histórico en cada uno de los dichos y sucesos que encontramos en los evangelios, presenta, sin duda, seria dificultad, ya que cada uno de ellos se nos ofrece en los evangelios después de una larga tradición previa que ha mirado a Jesús con ojos de fe”⁷. Aunque, por otro lado, parece que el intento de encontrar rastros del Jesús histórico en los evangelios no es del todo desesperanzador, tal como afirma Joachim Jeremias cuando alude a que una buena aplicación de los criterios, desprovista de todo fin personal e ideológico, mostrará no pocos rasgos y dichos probables del Jesús histórico, aunque tampoco se podrían olvidar las palabras de Meier al respecto:

Dada la índole de la historia antigua en general y de los evangelios en particular, los criterios de historicidad producirán normalmente juicios con un grado de certeza más o menos elevado: raramente se podrá alcanzar la certeza absoluta. De hecho, como en la búsqueda del Jesús histórico casi todo es posible, la función de los criterios es permitir el paso desde lo simplemente posible a lo realmente probable, para

⁷ CABA, Jose. De los evangelios al Jesús histórico: Introducción a la Cristología. Madrid: B.A.C., 1980. p.437-438.

estudiar varias probabilidades y decidir qué candidato es el más probable. De ordinario, esto es todo lo que se puede esperar de los criterios⁸.

2.4.1 Criterio de testimonio múltiple.

Según este criterio, un dato auténtico del Jesús histórico es aquel que es atestado por varias fuentes⁹, es decir, si varios evangelios relatan un hecho de Jesús ello se toma como una convergencia de testimonios que avalan la historicidad del relato. Pero este criterio no tiene gran utilidad para determinar la autenticidad histórica de relatos o palabras concretas de Jesús, si la tiene, en cambio, para determinar actitudes o comportamientos; por ejemplo: la misericordia de Jesús, sus comidas con pecadores y otros más que aparecen en casi todos los evangelios.

2.4.2 Criterio de semejanza o discontinuidad.

Caba se refiere a ello con las siguientes letras: “Es uno de los criterios más universalmente reconocidos como válidos para mostrar la autenticidad histórica de un hecho o dicho de Jesús”¹⁰. Para este criterio, el dato auténtico es el que no puede reducirse a las concepciones del judaísmo o de la comunidad cristiana primitiva. Este criterio se aplica para evaluar si el material sobre Jesús podrá ser auténtico o no y poder diferenciarlo de las confesiones de fe de la primitiva comunidad cristiana. La aplicación de este criterio al estudio del Jesús histórico consiste en que si el material es coherente con lo propio del judaísmo de su época, se rechaza su autenticidad porque no se puede distinguir históricamente si es de Jesús o de una influencia judía. Si el material es coherente con la fe de la Iglesia primitiva, también, lo que significa que el

⁸ MEIER P, John. Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico. Tomo I: Las raíces del problema y de la persona. Pamplona: Verbo Divino, 1998. p.183

⁹ No se puede escribir aquí “por varios evangelios”, porque resulta que ellos mismos tienen varias fuentes en común, habría que hacer referencia, pues, a las fuentes comunes en las que se inspiraron algunos evangelios, por ejemplo: Marcos tomó mucho del material de Mateo y Lucas.

¹⁰ CABA, Jose, Op. cit., p.440.

material verdaderamente auténtico del Jesús histórico es aquel que entra en semejanza con la realidad del pueblo judío de la época y con las confesiones de la iglesia cristiana primitiva. El propósito de este criterio es recuperar con un elevado nivel de confianza un mínimo de material “particular” o “exclusivo del movimiento de Jesús”, lo que verdaderamente podría considerarse como histórico en Jesús es aquello cien por ciento original, que no tiene relación directa con el contexto judío más próximo a Jesús ni con las confesiones de fe de la comunidad cristiana de los orígenes. Si algunos dichos, frases o actitudes de Jesús se presentan en semejanza con las creencias propias del judaísmo de aquel entonces y con las de las primeras comunidades cristianas, entonces esos datos no han podido ser añadidos por los redactores de los evangelios. Por ejemplo, su actitud libre y crítica frente al A.T. y la ley, su atrevimiento para llamar “Abba” a Dios, su visión del reino distinta de la concepción judía, el bautismo de Jesús en medio de pecadores, la orden de no predicar a samaritanos y gentiles, la muerte en cruz, etc. Caba lo escribe de esta forma: “Apoyados en este criterio, se ha de afirmar que hay ciertos datos en la vida de Jesús que constan con toda seguridad, porque nadie los pudo inventar; sobre todo no los habrían inventado los que creían en ellos y tenían que predicarlos”¹¹. Y después añade:

... como dato inconcluso, está su muerte violenta en la cruz. En unión con su muerte en la cruz está ligado el fracaso externo de su obra, imposible de ser inventado por sus partidarios y futuros propagadores del mensaje; su procedencia de Nazaret, sumamente despreciada; el hecho del bautismo de Jesús conferido por Juan el Bautista, y la catalogación que esto podía suponer

¹¹ Ibid., p.441.

de Jesús entre los pecadores, es, sin duda, materia que podía dificultar la fe al comienzo de la tradición, más bien que ser aliciente para ella¹².

Algunos, como Bultman y Käsemann, consideran que este criterio es el único legítimo. Pero es un criterio excluyente y por eso, quedarse sólo con él, atribuyendo a Jesús sólo aquello que no se puede atribuir a otros, deja fuera otros posibles datos y desconfía de la fidelidad en la transmisión, no se puede, por tanto, usarlo con exclusividad pero sí es sumamente útil para ver lo que hay de original en el mensaje y acción de Jesús y establecer puntos de partida que nos permitan extraer algunas cuestiones éticas.

2.4.3 Criterio de conformidad o continuidad.

Es un criterio que puede entenderse como un complemento del anterior.

“... una vez establecidos con seguridad, por vía de discontinuidad, elementos auténticos en acciones y palabras de Jesús, también será auténtico todo aquello que esté en conformidad y armonía con lo ya establecido como ciertamente histórico”¹³. Por otro lado, también puede entenderse este criterio con cierto nivel de independencia del criterio anterior, o sea, se puede considerar como auténtico un dicho o una acción de Jesús narrada en los evangelios que esté en estrecha conformidad no solamente con su época y ambiente (sea lingüístico, geográfico, social, político, religioso, etc.), sino además y sobre todo que sea perfectamente coherente con la enseñanza esencial de Jesús; como ejemplos se presentan:

- En cuanto a la continuidad o conformidad con el ambiente: Se ubican todas las situaciones histórico-políticas que concuerdan con el cuadro narrado por otros autores, con personajes históricos como Cirino, Herodes, Caifás, Pilato, etc. También hacen parte todas las situaciones geográficas confirmadas por la Arqueología, lugares como Tiberiades, Genesaret,

¹² Ibid., p.441.

¹³ Ibid., p.446.

Cafarnaúm, Cesarea de Filipo, etc. El ambiente cultural y la idiosincrasia judía que envuelve a los evangelios, detalles como el lenguaje que se usaba en la época, arameo en Galilea. La ropa, las costumbres, las habitaciones, los alimentos, los oficios; todo ello propio de Palestina del tiempo de Jesús. Y por último, la situación religiosa: La rivalidad entre fariseos y saduceos, las controversias rabínicas, la espera mesiánica y escatológica, el centralismo cultural del Templo, todo ello confirmado por los escritos apócrifos y los rollos de Qumran.

- En cuanto a la continuidad o conformidad con el mensaje: Habiendo obtenido un núcleo del evangelio ya aprobado por el criterio de discontinuidad, es posible ahora completarlo aplicando el criterio de continuidad; así por ejemplo, al analizar el tema del Reino de Dios, el criterio de discontinuidad se aplica a las parábolas, las bienaventuranzas, el Padre Nuestro, etc., y el criterio de continuidad a la utilización de las formas judías de expresión: el pasivo divino (Mc 4,11), el paralelismo antitético (Mt 5,19), etc.
- En cuanto a la continuidad o conformidad con las características generales de sus palabras y acciones: Se pueden subrayar algunas características que son constantes y reiterativas en el mensaje de Jesús, Caba lo escribe así:

Estas características excepcionales de las palabras mismas de Jesús han sido sintetizadas y también analizadas en los siguientes rasgos: excepcional consciencia de sí mismo, manifestada en esas formulaciones “yo soy”, “Hijo del hombre”; en oraciones dirigidas a Dios como su Padre; en la importancia dada a su palabra y en

el relieve en que se sitúa su misión¹⁴.

Junto a las características de Jesús se pueden señalar también otros rasgos propios de la actividad de Jesús que nos ponen en contacto con su figura original: el amor permanente a los pecadores, compasión hacia todos los que sufren y están avasallados, severidad inexorable contra toda clase de fariseísmo, cólera contra la mentira y la hipocresía, y sobre todo una orientación radical hacia Dios.

2.4.4 Criterio de dificultad.

Meier describe muy bien este criterio, que guarda estrecha relación con el de desemejanza, ya que como dice el autor:

Se centra en acciones o dichos de Jesús que habrían desconcertado o creado dificultades a la Iglesia primitiva. Lo esencial de este criterio es que difícilmente la Iglesia primitiva se habría molestado en crear un material únicamente susceptible de dejarla en una posición difícil o debilitada en las disputas con sus oponentes. Por el contrario, el material embarazoso procedente de Jesús habría sido suprimido o suavizado en etapas posteriores de la tradición evangélica, y frecuentemente sería posible seguir la pista de esa

¹⁴ Ibid., p.448-449.

progresiva supresión o adaptación a través de los cuatro evangelios¹⁵.

Meier, basándose en Breech, toma como ejemplo la escena del bautizo de Jesús, de la cual la Iglesia primitiva, al parecer, no debió estar muy orgullosa, ya que presenta serias dificultades al momento de mostrar a Jesús como el hijo de Dios. El hecho de que Jesús, un ser superior y sin pecado, fuese bautizado por Juan Bautista, inferior suyo, era en ese entonces para la Iglesia primitiva una muestra de debilidad y un problema para el kerigma. En Marcos el hecho se nos narra sin alguna explicación de por qué el superior sin pecado se somete a un bautismo destinado a pecadores; Mateo introduce un diálogo entre el bautista y Jesús antes del bautismo en el que Juan antepone y reconoce su inferioridad para hacer algo a alguien muy superior de “quien no es digno de desatar las sandalias”; Lucas narra el apresamiento de Juan por parte de Herodes antes de relatar el bautizo; y Juan soluciona la cuestión omitiendo por completo cualquier alusión a un bautizo. Es en estos casos, según Meier, cuando se utiliza no con cierta precaución el criterio de dificultad para tratar de descubrir aquello original de Jesús y que resultaba dificultoso para el kerigma de la Iglesia primitiva.

2.4.5 Criterio de rechazo y ejecución.

Este criterio se diferencia en mucho de los criterios anteriores. No indica directamente si un dicho o hecho de Jesús es auténtico o histórico, “lo que hace es guiar nuestra atención hacia el hecho histórico de que Jesús encontró un violento final a manos de funcionarios judíos y romanos, y luego nos pregunta qué palabras y hechos históricos de Jesús pueden explicar su muerte y crucifixión como “rey de los judíos”¹⁶. El hecho de que Jesús haya muerto en la cruz, implica para muchos autores, que entró en discordancia con los poderosos de su tiempo y que encontró un gran rechazo entre ellos. Un Jesús que sólo se hubiese dedicado a pronunciar parábolas, cuentos y hacer una serie de raras sanaciones no hubiese sido en nada dañino para la aristocracia

¹⁵ MEIER P, John, Op. cit., p.184.

¹⁶ Ibid., p.193.

política y religiosa judía, tuvo que haber sido molesto, seguro se enojó, amenazó, molestó e irritó a mucha gente. En resumen, según este criterio, un Jesús cuyas palabras y hechos no encontraron rechazo, sobre todo en los poderosos, no es el Jesús histórico.

2.4.6 Otros criterios.

Meier y otros autores describen otros criterios para acceder al Jesús histórico. Pero para el mismo Meier, son solo criterios secundarios que llevan consigo muchas dudas y que solo podrían ser utilizados en relación con los 5 que ya se describieron. Por lo tanto, no se mencionarán aquí los criterios secundarios o dudosos, solo se hará referencia a ellos si se consideran necesarios en capítulos posteriores.

Hasta aquí se hace alusión a los criterios de historicidad para acercarse al Jesús histórico, se ha dejado claro que serán de grandísima utilidad para los fines de este trabajo pero se debe señalar, también, que el resultado de la aplicación de los criterios, sin embargo, podría distanciar a Jesús del judaísmo, pero tampoco se pretende producir un Jesús idiosincrásico que no pertenece al mundo judío de su entorno y poco tiene que ver con la iglesia primitiva. La idea es, pues, no caer en ese error.

Por ahora, el balance obtenido del movimiento de retorno al Jesús histórico es obvio: deja claro que habrían formas de obtener datos históricos de Jesús, pero los limita al máximo con la manera de obtenerlos.

2.5 EL JESÚS HISTÓRICO EN LA INVESTIGACIÓN CONTEMPORÁNEA.

Las recientes publicaciones sobre el Jesús histórico muestran puntos de vista diversos y contrarios no sólo sobre cómo los expertos del Nuevo Testamento clasifican históricamente a Jesús, sino también sobre cómo se aproximan a Jesús a través de métodos de análisis históricos, antropológicos o sociales. Los investigadores actuales, entre los cuales resalta el grupo llamado “Jesus Seminar”, ofrecen siete imágenes distintas del Jesús histórico: Jesús, un judío marginal; un profeta escatológico; un profeta del cambio social; un sabio o la

sabiduría de Dios; un ser humano del espíritu; un filósofo cínico itinerante y un campesino judío.

Se presentarán, a continuación, cada una de las 7 imágenes que ya hemos mencionado, teniendo en cuenta que ninguna de ellas representa una verdad absoluta sobre lo que fue y sigue siendo Jesús de Nazaret para la historia del mundo.

2.5.1 Jesús: Un judío marginal.

Para John Meier, la familia de Jesús estaría imbuida de una piedad judía sencilla probablemente extendida entre los campesinos de la baja Galilea. Una característica que hace a Jesús destacable en su ciudad natal es que Jesús nunca se casó, lo cual lo hace un ser atípico, y por extensión marginal en la sociedad judía convencional, donde casarse era casi una definición idiosincrásica del hombre judío.

Meier, incluso, inicia su discurso sobre Jesús describiendo la cultura y sociedad de la Palestina del siglo I, y a través de una clara y extensiva explicación muestra cómo Jesús probablemente llegó a ser un judío común y corriente, nacido de un matrimonio, con una educación-iniciación básica en la Torá, utilizando el arameo como lengua ordinaria, apenas balbuceando el griego y desconociendo completamente el latín.

Dedicarse a deambular por la baja Galilea y por cierta parte del resto del territorio palestino anunciando la llegada de un nuevo Reino no era un oficio admirable, ni siquiera lo fue para su propia familia, quienes lo llamaron “loco”.

Todo ello, según Meier, ocurre hacia el año 28, cuando Jesús abandona su vida estable en Nazaret y se dirige a Juan el Bautista, que influye notablemente en él a partir de su escatológica predicación en el desierto. Después de un breve período de preparación, Jesús viaja a través de Galilea, Samaria, la Decápolis, Perea y Judea, predicando el Reino de Dios, especialmente a los pobres. Esta predicación no indica, siquiera, que Jesús hubiese pertenecido a algún movimiento social de la época, sino que afirmaba la venida de Dios para juzgar al mundo y transformarlo. A partir del símbolo del “Reino de Dios”, Jesús evoca a su audiencia el drama bíblico del gobierno majestuoso de Dios sobre

su creación y su pueblo Israel. Esta cualidad dinámica y polivalente del Reino de Dios como salvación histórica fue la que probablemente usó Jesús en su ministerio.

Así, “Jesús proclamó la llegada inminente del Reino de Dios y lo hizo presente por sus milagros. Esta convergencia y configuración de diferentes rasgos del ser humano Jesús... le dieron su distinción o unicidad en el judaísmo palestino en el primer siglo de nuestra era”¹⁷.

En resumen, para Meier, el Jesús histórico fue un judío marginal. Esta persona histórica no era significativa para la fe cristiana. El objeto próximo y directo de la fe cristiana es Jesús, el Cristo crucificado, resucitado y presente en su Iglesia. Este Cristo, que está vivo, resucitado y glorificado en la presencia del Padre, es accesible a todos los creyentes. El Jesús histórico es necesario para el estudio teológico, pero Jesús, el Cristo, es significativo para la fe.

2.5.2 Jesús: el profeta escatológico.

Esta posición está representada por Ed. Parish Sanders y M. Casey. Sanders comienza su investigación sobre el Jesús histórico usando las sentencias tradicionales de los Evangelios, no como textos de prueba, sino para aislar los eventos concretos de la vida de Jesús.

El Jesús histórico fue un profeta escatológico. Esto es, Jesús se consideraba como el último mensajero de Dios antes del establecimiento del Reino. Además, los eventos históricos, como la controversia sobre el templo, indican que Jesús formaba parte del ambiente general de la restauración escatológica judía y se le identificaba como el fundador de un grupo que se unió a las expectativas de esta teología. En otras palabras, Jesús pensaba que el templo sería destruido y reemplazado, que Jerusalén sería el centro de la era mesiánica, y que él y sus discípulos gobernarían sobre un Israel restaurado. Por el hecho de que Jesús no intentó apoderarse del control de la situación política, ni conspirar para derrocar a los sumos sacerdotes, se puede concluir, según Sanders, que la misión y el mensaje de Jesús respecto al Reino de Dios

¹⁷ Ibid., p.196

deben haber sido apolíticos pero estrechamente relacionados con el dominio religioso de la venida de Dios al mundo.

2.5.3 Jesús: Un profeta del cambio social.

Esta posición está representada por Richard Horsley y Gerd Theissen. En oposición a Sanders y Casey, Horsley sitúa a Jesús más en un contexto social que en un escenario religioso del primer siglo de Palestina. La cuestión para los contemporáneos de Jesús fue aparentemente más un tema de fenómenos concretos sociohistóricos que de ideas teológicas o esperanzas escatológicas. Por tanto, el contexto para la misión de Jesús fue la opresión colonial de los judíos por los romanos. Jesús se opuso al dominio de Roma y a la colaboración de la aristocracia sacerdotal con Roma. En esta situación colonial de lucha de clases y conflictos, Jesús, fiel a la tradición profética del Antiguo Testamento, tomó parte por el pobre y acusó a la clase gobernante. Sin embargo, Horsely indica claramente que Jesús no estaba interesado en organizar una revolución política sino una revolución social.

Siguiendo a Horsely, D. Kaylor, sostiene que Jesús fue un reformador social que trabajó por una sociedad de justicia y paz. Sin embargo, según Taylor, Jesús fue un profeta político que predicó y enseñó un mensaje que era totalmente político, un mensaje que demandaba una revolución política y social. Tal predicación fue comprendida por el poder gobernante como subversiva. Por ello fue Jesús ejecutado.

Theissen también ve a Jesús como un reformador social, afirmando que los primeros movimientos reformadores judíos como los zelotas o los fariseos estaban implicados ya sea con la intensificación, ya con la relajación de ciertas normas y leyes como reacción a la tendencia a la asimilación, producida por una cultura ajena y superior como la cultura de Roma. Durante este período Jesús inició su ministerio público y organizó un movimiento. Este movimiento de Jesús no aconsejaba la revuelta contra Roma o la resistencia armada, era el partido de la paz entre los movimientos renovadores del judaísmo. Este partido pacífico pedía una intensificación de las leyes que pertenecen a la esfera social

y una relajación de las religiosas. Así, la imagen de Jesús, según Theissen, aunque implicada con el cambio social, no fue suficientemente radical.

2.5.4 Jesús: Un sabio.

Esta posición está representada por E. Schussler Fiorenza y James Witherington.

Fiorenza también ve a Jesús y a sus seguidores como un movimiento renovador interno del judaísmo. El movimiento de Jesús era intrínsecamente sociopolítico al desafiar el sistema social judío de pureza y santidad. Jesús subvertía las estructuras dominantes de su tiempo con una visión diferente: “un discipulado de iguales”. También desafiaba claramente la preocupación social por la pureza y el patriarcado. Pero Jesús puede llamarse profeta de sabiduría, o mejor, portavoz de la Sofía divina. Así le comprendieron los primeros seguidores, como mensajero de la Sofía o como la Sofía misma, y así probablemente se comprendió a sí mismo. Fiorenza escribe:

El primer nivel de reflexión teológica, en el que se puede recurrir al Jesús histórico, pero que es apenas localizable, comprende a Jesús como mensajero y profeta de la Sofía. El segundo nivel identifica a Jesús con la Sabiduría divina. Aunque Jesús no es llamado Sofía recibe títulos cristológicos masculinos como kyrios y soter que también fueron títulos de Isis-Sofía... La primera reflexión cristiana sofialógica también conoce una fase de transición en la que se

concedieron a Jesús atributos de Sofía¹⁸.

Para comprender al Jesús histórico, Witherington¹⁹ propone una aproximación sapiencial a Jesús y a su ministerio. El modo como Jesús llama a Dios Padre, el cual no es característico del Antiguo Testamento se explica porque donde encontramos un lenguaje parecido es en la literatura sapiencial.²⁰ El uso de Jesús del lenguaje del Reino de Dios en unión con la sabiduría hablada y el modo como mira a las cosas se encuentra, casi exclusivamente en los contextos de la Sabiduría de Salomón (Sb 10,10). El modo como Jesús practica exorcismos podría fácilmente haber influenciado la visión de sí mismo, ya que fuera visto, como el sucesor de Salomón o incluso más grande que él. Durante el primer siglo, se veía a Salomón como un exorcista, y su sabiduría se entendía como la clave para los exorcismos del presente. Witherington va todavía más allá y afirma que el que Jesús se describiese a sí mismo con imaginería femenina tal, como se encuentra en el lamento sobre Jerusalén en Mt 23,37-39 y Lc 13,34-35 puede explicarse solamente si Jesús se veía a sí mismo como el sabio de la Sabiduría, a partir del modo como ésta se representa en los textos cruciales de Pr 8-9 y Sb 8-9.

2.5.5 Jesús: Un ser humano del Espíritu.

El representante de este grupo es Marcus Borg, que ofrece una imagen del Jesús histórico en cuatro rasgos: como persona del espíritu, maestro de sabiduría, profeta social y fundador de un movimiento.

El hecho más crucial del Jesús histórico es que fue una persona del Espíritu, un mediador de lo Sagrado, y una de aquellas personas que hacen del Espíritu una realidad experiencial en la historia humana. Por Espíritu, Borg entiende lo Sagrado, la realidad o la presencia inmaterial que las tradiciones religiosas han denominado de muy variada forma. Las personas del Espíritu son las que han

¹⁸ PAGRASAM, Arul. La búsqueda del Jesús Histórico en los estudios contemporáneos. Traducida y condensada por Eugenia Molinero Madrid: Sal Terrae, 2000. p.109

¹⁹ Ibid., p.110

²⁰ Respecto a ello, Witherington establece como punto de comparación con la doctrina de Jesús algunos pasajes del libro de Sirácides. Los textos son: Sir 23, 1.4; 51, 10; y 14.3.

vivido y frecuentado experiencias subjetivas de lo trascendente a otro nivel o dimensión.

Jesús fue una persona del Espíritu como se expresa en el discurso inaugural de Lc 4,18-21 “El Espíritu del Señor está sobre mí”. Jesús tenía una profunda y continua relación con el Espíritu de Dios, por lo *que* “... lleno de la alegría del Espíritu, oró al Padre diciendo Abba”²¹. Debido a esta experiencia espiritual personal, Jesús habla con autoridad lo cual sugiere que Jesús se percibía a sí mismo hablando por boca del Espíritu y no simplemente aludiendo a una tradición.

En resumen, Jesús era una de aquellas figuras de la historia humana con una conciencia experiencial de la realidad de Dios. Jesús, persona del Espíritu fue también un maestro de sabiduría. Usaba regularmente las formas clásicas de ésta para enseñar una sabiduría subversiva y alternativa. Jesús también fue un profeta social, similar a los profetas clásicos del antiguo Israel, un fundador de un movimiento que promovió una renovación judía que desafiaba y destrozaba las fronteras sociales de su tiempo, un movimiento que accidentalmente se convirtió en la primera Iglesia cristiana.

2.5.6 Jesús: Un filósofo cínico itinerante.

La multiplicidad de formas de recuerdo en los Evangelios sugieren que hubo muchas imágenes del Jesús terrenal. Estas variadas tradiciones de la memoria no pueden fusionarse en una imagen simple y coherente, por lo que todas ellas no pueden ser igualmente primarias y verdaderas. Sin embargo, como el nivel más antiguo de la tradición de Jesús es el sapiencial, prefiere llamar al Jesús histórico un maestro cínico, más helenista que judío en una Galilea totalmente helenizada. La analogía cínica sitúa al Jesús histórico lejos del ambiente sectario específicamente judío y lo aproxima al ethos helenístico que dominaba en Galilea.

Aunque judío por nacimiento y educación, Jesús no estaba implicado en las cuestiones del mundo social judío. No tenía una misión en relación con el judaísmo: ni lo criticaba ni pretendía renovarlo. No llamaba a las gentes a la

²¹ Lc 10 ss.

comunidad; su mensaje era para individuos. El Reino del que Jesús hablaba estaba más próximo al reino del cínico que a cualquier noción específicamente judía del Reino de Dios. Así, Mack se distancia de muchos otros especialistas contemporáneos del Nuevo Testamento: separa a Jesús de su mundo judío.

2.5.7 Jesús: Un campesino Judío.

Esta posición está representada por John Dominic Crossan, para el que Jesús era un campesino cínico judío. A diferencia de Mack, que argumenta que el cinismo de Jesús era más helenístico que judío en una Galilea completamente helenizada, Crossan presenta a Jesús como un judío cínico que envía a sus discípulos a predicar la buena nueva de ciudad en ciudad, sin comida y mendigando en las casas en que se alojaban.

Sin embargo, hay diferencias entre Jesús y los filósofos cínicos. Jesús es rural, ellos (los filósofos cínicos) son urbanos; él organiza un movimiento comunitario, ellos siguen una filosofía individual y su simbolismo exige bastón y alforja mientras que el de Jesús no.

Este campesino cínico, el Jesús histórico, tenía una única visión social que se encarnaba en sus dos actividades más características: “lo mágico y la comida”. Crossan prefiere el término mágico o mago cuando se refiere a curaciones y milagros de Jesús, pues un mago es un sanador que actúa fuera del reconocimiento de la autoridad religiosa, y por tanto, fuera del sistema, y Jesús hacía sus curaciones o su magia fuera del sistema religioso.²² Afirma que las curaciones de Jesús difícilmente eran recuperaciones físicas, sino más bien una resocialización de los excluidos de la comunidad. La intención de los milagros y las parábolas, las curaciones y las comidas, era integrar a los individuos sin mediar contacto físico ni espiritual con otros. Jesús practicaba la comensalía abierta que se entiende como el comer con todo tipo de personas sin hacer distinciones sociales (véase Lc 14,15-24). La estrategia de Jesús era la combinación de la curación gratuita y de la comida en común, un igualitarismo religioso y económico que anulaba por igual a la vez las normas jerárquicas y patronales de la religión judía y del poder romano.

²² CROSSAN Dominic, John. El Jesús Histórico. Buenos Aires: Trotta, 1994. p.433.

La historia del estudio del Jesús histórico, deja claro el interés casi exclusivo que la teología de los últimos siglos ha tenido en la persona de Jesús, sea ya para decir que a él solo se lo lee desde la fe religiosa o sea para afirmar con múltiples argumentos lógicos que también puede reconstruirse su figura histórica. Se quiere, pues, ante semejante cuantía de posiciones y disputas teológicas, inclinarse por no tomar posición en ellas ni por matricular este trabajo a una de las corrientes en el mismo expuestas sino por tratar de mostrar que aún en medio y después de la discusión por Jesús, la construcción histórica de Jesús reflexionada y elaborada por el estudio científico-teológico puede representar un tesoro ético para la humanidad.

CAPÍTULO II

3. EL CONCEPTO DE ÉTICA Y SU APLICACIÓN AL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO

Al hablar sobre el concepto de ética en el que se basará este trabajo, se debería hacer antes la obligada diferenciación entre ética y moral y definir el concepto de cada una de acuerdo con las lecturas hechas de los diferentes teóricos del asunto en cuestión, dejando clara la forma en que vamos a utilizar esos conceptos y lecturas en este trabajo y en el estudio del Jesús histórico. Esta diferenciación permitirá adquirir ciertas bases teóricas útiles al momento de darle respuesta a la pregunta de investigación y proponer, más adelante, el sistema ético expuesto por Jesús, basado en una moralidad religiosa judía.

Una vez aclarado el origen etimológico de las dos palabras, resulta necesaria una definición que permita entender los dos conceptos como diferentes y relacionados al mismo tiempo, pues como ya se anunció, las palabras con las cuales se expliquen los conceptos de ética y moral en las siguientes líneas serán las mismas que servirán para aplicar al estudio del Jesús histórico.

Se presenta, pues, los conceptos de ética y moral indispensables para éste trabajo y el modelo ético aplicable a la respuesta de la pregunta de investigación.

3.1 ÉTICA Y MORAL: ACLARACIONES ETIMOLÓGICAS.

Los griegos utilizaban dos términos distintos para referirse en un caso a lo que llamamos ética y en otro a lo que llamamos costumbre. Por un lado con el término “éthos” (con “ε”: épsilon o “é” breve) designaban a lo que en castellano nos referimos a las costumbres o los hábitos automáticos; mientras que con el vocablo eéthos (con “η”: eta o “ë” prolongada) se referían al concepto de “modo de ser”, “carácter”²³ o predisposición permanente para hacer lo bueno.

²³ ARANGUREN, José Luis. *Ética*. Madrid: Occidente, 1972. p.21

Es de este último vocablo griego eéthos (con “ë” prolongada) de donde proviene la palabra castellana ética²⁴, aunque en el origen el eéthos se refería no solo a la manera de ser sino también al carácter en el sentido psicológico que nosotros le damos ahora a esta palabra, mucho después el lenguaje la usó para referirse a la manera de actuar, coherente, constante y permanente del hombre para llevar a cabo lo bueno. Ya se tiene ahí, el concepto clásico de lo que siempre se ha entendido por ética.

Cuando los latinos se ven forzados a traducir esa palabra a su lenguaje propio utilizan el vocablo moralitas, que a su vez se origina de la raíz mos, o mores que significaba simultáneamente: costumbres y maneras permanentes de actuar o comportarse. Al no disponer el latín de dos palabras para referirse a los dos conceptos que el griego podía diferenciar, muy pronto moralitas sustituye a éthos y ëthos, y por lo tanto, desde allí, una palabra sola va a significar tanto el modo de ser o la predisposición propia de cada uno en lo que tiene que ver con lo bueno, como las conductas acostumbradas o “de hecho”. Es del vocablo latín “moralitas” que proviene la palabra moral del lenguaje castellano.

3.1.1 Ética y moral

Del análisis etimológico podemos ver que la palabra latina “moralitas” incluye no solo las acciones humanas en cuanto “vivas de hecho” sino también las acciones humanas en cuanto elegidas como “rectas” de acuerdo con el mundo de valores permanente del individuo. Hoy en día a las primeras las estudia la sociología, la etnología, la antropología o la psicología, mientras que de las segundas se encargan la ética y la moral pura, entendidas como disciplinas filosóficas.

En el lenguaje corriente hay dos usos de la palabra ética. En algunos casos se emplea como sustantivo y en otros como adjetivo. Cuando se usa como sustantivo se da a entender un saber específico dentro de las disciplinas humanas que puede tener como objeto la fundamentación racional de lo que debe ser la responsabilidad del ser humano para alcanzar lo bueno o lo recto,

²⁴ Así como también otros vocablos castellanos como “etología” y “etopeya”.

se trata de una reflexión muy general y casi objetiva de las acciones humanas así como de cierto señalamiento o acuerdo sobre los derechos y deberes que le corresponden al hombre como individuo que vive en sociedad, así como las prohibiciones, sanciones y todos los tipos de medios adecuados para alcanzar el bien en la interacción humana.

Pero con frecuencia la palabra ética es empleada en el lenguaje corriente como un adjetivo. Entonces se comenta: “esto no es ético”, “fulano no tiene ética”; en este caso la palabra ética o moral utilizada como adjetivo juzga la cualidad de determinadas acciones de los individuos en cuanto tienen que ver con la manera que éstos ejercen su responsabilidad frente a los valores, principios y normas morales. Hace un juicio evaluatorio de una acción humana en cuanto es capaz de encarnar o realizar en la práctica los valores, principios y normas éticas.

En realidad, este uso confuso de la palabra ética que se hace en el lenguaje vulgar alude a la doble dimensión de las acciones humanas que tienen que ver con el bien o con lo bueno. Mientras que por un lado la ética podría preocuparse en justificar racionalmente criterios de acción para los seres humanos que no sean arbitrarios y que sean universalmente válidos (dimensión objetiva), por otro lado, en cuanto vivida en lo concreto, en la vida, muestra cómo los hombres viven o no esos criterios en su acción personal (dimensión subjetiva de la ética).

Por eso, intentando abarcar las dos dimensiones, algunos definen la ética como “... la disciplina filosófica que reflexiona de forma sistemática y metódica sobre el sentido, validez y licitud (bondad-maldad) de los actos humanos individuales y sociales en la historia. Para esto utiliza la intuición experiencial humana, tamizada y depurada por la elaboración racional”²⁵. Como notan, esta definición trata de aunar las dos dimensiones de la ética de las que se ha hablado arriba. Pero el asunto no se agota con esa, aún resta observar la estrecha relación que la ética puede tener con la moral. Sí se puede concluir

²⁵ FRANÇA-TARRAGÓ, Omar. Introducción a la Ética Profesional. [en línea]. <http://www.aiten.com/.../Inspiraciones%20VALORES%20y%20VIRTUDES%20-%20500%20articulos/Valores/CONCEPTOS-BASICOS.doc> > [Citado el 19 de marzo de 2007]

que usada como adjetivo, la palabra ética hace referencia al modo subjetivo que tiene una persona o un grupo humano determinado de encarnar los valores morales y que como sustantivo se refiere a la reflexión objetiva y general que hace de esos mismos valores.

Tanto en el lenguaje vulgar como en el intelectual a la palabra moral se le da también un contenido conceptual similar al de ética. Muchas veces se alude a la Filosofía Moral como la rama filosófica que se ocupa del asunto de la justificación racional de los actos humanos (sustantivo). Por otro lado también se habla de la moral como la dimensión práctica (adjetivo), o a lo experimentado por los individuos o por las tradiciones morales específicas de determinados grupos²⁶.

A juzgar por lo dicho antes, tanto en el lenguaje ordinario como en el filosófico no hay un criterio unánimemente aceptado por los autores en cuanto a distinguir los conceptos de ética y moral. (Ya se mostró cual había sido el origen etimológico común de estos términos). En muchos casos se los usa de forma intercambiable, no obstante, hay autores que se empeñan en distinguirlos y en este trabajo creemos que esa forma de pensar tiene una utilidad práctica que vale la pena utilizar para intentar responder a la pregunta de investigación.

Entre aquellos que diferencian a la ética de la moral están los que sostienen que ética sería la disciplina filosófica que se ocupa de la fundamentación racional del comportamiento moral del hombre, mientras que moral sería todo lo que se refiere a los valores en tanto asumidos y vividos por la gente, o sea, a la dimensión subjetiva o a la moralidad vivida en la práctica por los individuos o grupos determinados. Otros han preferido distinguir los términos, diciendo que la ética se ocuparía del conjunto de principios inalterables (por ejemplo la defensa de la vida, la búsqueda de aliviar el sufrimiento, el respeto por la persona humana, la confidencialidad, etc.), mientras que la moral sería la dimensión subjetiva de quien asume esos principios.

Al respecto, Luis González Álvarez en su libro “Ética”, trata la cuestión definiendo primero la moral como:

²⁶ Ciertos autores diferencian entre Ética y moral diciendo que la primera es la disciplina filosófica y la segunda es la conducta moral que asumen los individuos o grupos.

El conjunto de reglas o normas de comportamiento en que se establece la distinción entre lo bueno y lo malo como criterio de perfección humana. En el plano más simple, se encuentran las costumbres o tradiciones y las formas de convivencia: prácticas religiosas, económicas... por encima de ellas se hallan los valores que cumplen la función de principios universales...²⁷.

Luego, da el nombre de ética al “estudio sistemático de la moral, a la teoría de la moral” y concluye diferenciando y uniendo los dos conceptos: “... una cosa es la moral, manifiesta en las costumbres y normas de comportamiento y otra diferente es la teoría que la estudia. A esta teoría la denominamos ética... Ética es, por tanto, la filosofía moral o la filosofía de la moral.”²⁸ Una vez más la ética se dibuja como un “sustantivo” de la cuestión, dejando a la moral como el “adjetivo”.

Se debe decir que se adopte la distinción que sea, lo que sí parece ser unánimemente aceptado y se ha tenido por bien tomar para los fines del trabajo es que los términos Ética o Filosofía Moral son equivalentes. Se puede decir pues, teniendo como referencia los conceptos del Dr. González²⁹, que la ética o Filosofía Moral no tiene como objeto evaluar la subjetividad de las personas, sino valorar la objetividad de las acciones humanas en la convivencia a la luz unos determinados valores morales. Cuando la ética reflexiona no se preocupa por buscar cuales son las distintas sensibilidades morales subjetivas que se dan en las sociedades, sino que intenta buscar aquellos criterios universales, que eliminen la arbitrariedad de las relaciones

²⁷ GONZÁLEZ A. Luis. Bogotá: Editorial el Búho Ltda., 1998. p.31

²⁸ Ibid., p.31

²⁹ Ibid., p.32

humanas y lleven a que el ser humano se haga cada vez más plenamente hombre. En letra menuda, la Ética no busca ver si para un sujeto está bien matar y para otro sujeto está bien dejar vivir, sino que busca justificar racionalmente si puede considerarse bueno para todo ser humano (criterio universal ético) el deber de dejar vivir o de matar. La ética se ocupa pues de encontrar las convergencias axiológicas racionalmente justificables para todo ser humano, aún cuando estas convergencias sean muy reducidas y reste todavía mucho por recorrer en su búsqueda.

En definitiva, se afirma aquí que definir la ética como la reflexión que busca y propone criterios morales universales es el concepto de ética en el que se basará el presente trabajo para hacer el planteamiento de los capítulos siguientes.

3.2 ¿PUEDE HABLARSE DE PRINCIPIOS ÉTICOS DESDE EL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO?

Se ha querido dedicar un capítulo a la respuesta de dicha pregunta, se hubiese podido juntar con el capítulo 3, pero parece que dicha respuesta amerita varias explicaciones, sobre todo si se quiere dejar claro que sí se pueden extraer algunos principios éticos del Jesús histórico. Para tal fin se diferenciará el cometido del trabajo de la posible construcción de una ética cristiana, dejando claro desde ahora que no se quiere trabajar en algo bastante trajinado por la teología cristiana ni mucho menos abarcar y basar exclusivamente nuestra reflexión en la moral cristiana, expuesta y construida casi en su totalidad por San Pablo y los padres apostólicos, sino más bien en la reflexión ética que Jesús hace de la moral político-religiosa judía de su tiempo, recurriendo para ello a la aplicación de los criterios de historicidad sobre algunos dichos y hechos de Jesús.

¿Pero cómo es esa ética cristiana y en qué se diferencia o podría diferenciarse de la propuesta que pretende realizar el trabajo? Se intentará responder a continuación.

3.2.1 La ética cristiana.

Se había definido la ética como la reflexión que se ocupa de encontrar convergencias axiológicas racionalmente justificables para todo ser humano, proponiendo criterios morales universales. Tal definición al momento de hablar de ética cristiana asume una forma particular, casi exclusiva; o exclusiva sólo para aquellos que nos hacemos llamar cristianos. Se definió la ética cristiana como la reflexión que trata de encontrar convergencias axiológicas cristianas para todos los cristianos del mundo; no inspira su reflexión exclusivamente en Jesucristo sino también, y sobre todo, en San Pablo, los padres apostólicos y muchas construcciones filosóficas y teológicas que las iglesias cristianas (especialmente la católica) hacen de Jesucristo. Pero lo que más define a la ética cristiana es su estrecha relación con la fe y sus manifestaciones, con cuestiones particulares de la misma; entonces se hace necesario referirse a la moral cristiana o a los puntos más subjetivos o particulares de la ética cristiana. Existen algunas opiniones en la sociedad que rechazan el término “*Moral Cristiana*”, porque les recuerda los tiempos en que esta se imponía a la fuerza en todos los ámbitos de la sociedad. Algunos al oír la palabra *Moral* la asocian a represión, autoridad, castigo, pecado, etc., y la ven pasada de moda y anticuada. Por eso prefieren hablar de ética cristiana puesto que existen otras éticas y cada uno es libre de escoger la que mejor le convenga.

Sin embargo se ha de tener claro que la moral cristiana no es una imposición externa de leyes, es decir unas leyes impuestas desde lo alto por la autoridad divina que hay que obedecer de lo contrario sufriremos las penas del infierno. Un concepto más verosímil de *Moral Cristiana* se refiere a la búsqueda constante por parte del creyente para vivir el estilo de vida de Jesús.

La *Moral Cristiana* es, para el creyente, vivir como Jesús, imitar su mismo estilo de vida y comportarse de acuerdo con los valores del evangelio.

Se ofrece a continuación un conjunto de aproximaciones, a fin de construir una imagen un poco más auténtica de la moral cristiana para tratar de diferenciar y aproximar, al mismo tiempo, lo que es la ética cristiana y aquello que se desea construir en este trabajo. El trabajo se basará sobre todo en la construcción

que Marciano Vidal logra realizar en “El camino de la ética cristiana”³⁰ y que sirve de mucho en la consecución de una posible respuesta a la pregunta de arriba.

3.2.2 La relación de la moral con la fe Cristiana

Escribe Vidal que “lo que más define a la moral cristiana es su vinculación con el conjunto de la fe”³¹. Se está de acuerdo con Vidal en que la moral cristiana justifica su existencia, expresa su identidad y adquiere su peculiar función significativa por el hecho de ser un aspecto necesario dentro de la fe cristiana, pero también habría que afirmar que no es siquiera el aspecto más trascendental de la fe porque la fe cristiana no se reduce a la moral, incluso, la moralización del cristianismo es una desvirtuación de la fe.

Se pretende presentar la moral en relación con la fe como una dimensión necesaria de la misma. En efecto, la fe sería un universo alienado y alienante si no tendiera a transformar la realidad de acuerdo con el horizonte significativo. Es necesario, por ejemplo, que si los cristianos creen en un solo Dios (fe monoteísta) traten de realizar la igualdad social (monoteísmo ético). Marciano Vidal, al respecto de este punto, le otorga a la moral el carácter de “momento de la fe cristiana”, “Ni el moralismo, ni el amoralismo, ni el paralelismo son correctas articulaciones de la moral en el conjunto de la fe. Únicamente la categoría de mediación explica adecuadamente esa articulación: la moral cristiana es la mediación práxica o transformativa del creer”³².

3.2.3 Cuando la fe influye en la moral.

Del punto anterior se puede deducir claramente que la moral está claramente influida por la fe y que la moral cristiana es una moral religiosa que “...formula el empeño ético intramundano desde el horizonte trascendente: introduce la trascendencia en el compromiso intramundano y éste es entendido mediante

³⁰ VIDAL, Marciano. El camino de la ética cristiana. 2 ed. Pamplona: Verbo Divino, 1998. p.42

³¹ Ibid., p.43

³² Ibid., p.44

símbolos ético-religiosos (caridad, esperanza, fraternidad) que sobrepasan el significado meramente ético”³³.

Es así como el comportamiento ético del cristiano (la moral cristiana en general) se ve tocado e influenciado por la fe y el sentido de la trascendencia, por eso la moral de los cristianos tiene peculiares sensibilidades ante el pobre, ante la injusticia, ante el valor de la vida y otros principios y valores más que son tomados de aquellos atribuidos al Cristo de la fe.

3.2.4 La concepción cristiana de Dios.

James Orr, escribe que “El cristianismo es un sistema teísta; este es el primer postulado: el Dios personal, ético y que se revela a sí mismo”³⁴.

El Dios del cristiano, ése mismo al que se refiere Orr, se muestra claramente en la Biblia. Las grandes enseñanzas acerca de Dios son presentadas junto a enseñanzas eminentemente prácticas, de un carácter ético ineludible. La Biblia se ocupa de revelar al cristiano quién y cómo es Dios, de qué manera actúa y cómo deben asumir su existencia en relación con Dios. De igual forma, también dedica un lugar destacado a manifestar cuál es el anhelo del Creador para la existencia humana, cual es su propósito con ella.

El cristiano asume a Dios como el creador, el hacedor de toda vida sobre la tierra y de quién depende todo, incluso hasta la muerte. En razón de su creador el cristiano asume su existencia, basándose en imperativos éticos que según la reflexión de ellos mismos, son designios divinos. La ética cristiana descansa sobre la revelación Bíblica acerca de la naturaleza, la justicia y el amor de Dios. Su grandeza se debe a la inmensidad de Dios. El cristiano no fundamenta normas de conducta prescindiendo de Dios puesto que según San Agustín, ello sólo conduciría al desenfreno.

En este punto, se tendría que aclarar que el propósito del trabajo al tratar de proponer algunos principios éticos universales inspirados en el Jesús histórico se relaciona más o en su totalidad con “el monoteísmo ético” del que habla Vidal que con la mirada trascendente-religiosa de la fe, o sea, sí se quiere hacer una propuesta ética a partir del estudio del Jesús histórico, se debe

³³ Ibid., p.44

³⁴ ORR, James. Concepción Cristiana de Dios y el mundo. Barcelona: Editorial Clie, 1992. p.95

aclarar muchos de los valores y principios éticos del Jesús histórico pueden entrar en contraposición directa con algunos aspectos de la moral religiosa cristiana o con algunos principios prácticos y hasta filosóficos del cristianismo.

CAPÍTULO III

4. IMPLICACIONES ÉTICAS EN EL ESTUDIO DEL JESÚS HISTÓRICO

En este capítulo, dedicado a mirar las implicaciones éticas que tiene un estudio del Jesús histórico, no se pretende exponer una especie de teoría ética maestra comparable a la de Sócrates, Platón, Aristóteles o Kant. No se trata de plantear una teoría filosófica sobre principios morales, sino de llegar a comprender la universalidad de un proyecto de vida, el de Jesús, que se convierte en ético de por sí.

Para lograr el objetivo, se ve como necesario apoyarse en algunos hechos de la vida de Jesús que han sido considerados, según la aplicación de los criterios de historicidad, como históricamente posibles y rasgos genuinos del Jesús histórico. Si conseguimos llegar a él a través del análisis de los textos legados por la antigüedad en los evangelios (canónicos y apócrifos) e podría, pues, ofrecer algunos de sus hechos característicos y unas cuantas de sus sentencias más memorables con las debidas garantías de que son históricos. Acceder a este estrato ofrece la posibilidad de llegar, si no a las propias y “mismísimas” (traducción de un término técnico en latín: *ipsissima*) palabras de Jesús que fueron casi siempre pronunciadas en arameo, y cuya primera transcripción se ha perdido porque fueron muy pronto traducidas al griego.

Dado lo anterior, se examinará cada rasgo y situación histórica en la vida de Jesús que pueda tener implicaciones éticas y a partir de los cuales podamos proponer algunas convergencias axiológicas universalmente válidas para todo ser humano, de igual forma y como se ha dicho en los capítulos anteriores, tampoco se quiere ahondar en temas morales relacionados con la fe sino en lo que ya se ha dejado claro: aspectos históricos de Jesús que inspiren una reflexión axiológica válida para todos los seres humanos.

Se presentan los 3 puntos que según nuestro criterio encierran dichas convergencias axiológicas.

4.1 EL SERMÓN DE LA MONTAÑA: EL DISCURSO ÉTICO POR EXCELENCIA.

Siguiendo la reflexión de algunos teólogos, el sermón de la montaña es por

excelencia el discurso ético de Jesús a lo largo de los cuatro evangelios. También, como escribe el Dr. José Aleu Benítez: “Las bienaventuranzas de Lucas, dadas las coincidencias literales con algunas bienaventuranzas de Mateo, remiten a un texto primigenio probablemente aramaico, de cuyas traducciones al griego ambos evangelistas debieron servirse”³⁵.

Según lo anterior, el texto del sermón de la montaña o las también llamadas bienaventuranzas, se considera como “primigenio” ya que aparece en dos de los evangelios canónicos (Criterio de testimonio múltiple) y entra en discontinuidad con las enseñanzas judío-religiosas de la época (Criterio de semejanza). Existe, pues, una alta probabilidad que de la boca de Jesús haya salido dicho sermón y que los apóstoles lo hayan transmitido a sus comunidades a través de la tradición oral para que tiempo más tarde apareciera referenciado en los primeros evangelios.

Siendo así, el sermón de la montaña se constituye también en nuestra primera referencia para hablar de principios éticos a partir del estudio del Jesús histórico. Representa una gran alegría el hecho de que toda la riqueza ética del discurso de Jesús en esa montaña pueda ahora representar una riqueza ética para toda la humanidad, sin importar ninguna discriminación o distinción social, religiosa, económica, etc.

4.1.1 Los pobres y el principio ético de la solidaridad.

Bienaventurados los pobres, porque
vuestro es el Reino de Dios.
Bienaventurados los que ahora
tenéis hambre, porque seréis
saciados. Bienaventurados los que
ahora lloráis, porque reiréis.
Bienaventurados seréis cuando,
aborreciéndoos los hombres, os
insulten, y cuando os arrojen de su

³⁵ BENÍTEZ, José. La ética de Jesús de Nazaret. Barcelona: Sal Terrae, 2004. p.63

lado y proscriban vuestro nombre como maldito, por amor al Hijo del hombre. Alegraos en aquél día y regocijaos, pues vuestra recompensa será grande en el cielo³⁶.

No se pretende aquí establecer la exaltación moral de una pobreza meramente material, digna, sin duda, de la solicitud cristiana, sino de afirmarla en conexión con la propuesta ética de Jesús del Reino de Dios que anuncia no sólo la liberación de los pobres en su seno, sino también lo que Jesús piensa sobre los ricos que causan la injusticia, la pobreza y el desamparo de los débiles. Jesús anuncia a los pobres la venida del Reino en el que serán hartos, es decir, serán liberados del hambre real que padecen en una comunidad que se solidariza con ellos y que, por ello, será perseguida por los ricos, los epulones y burladores de todos los tiempos, los endiosados y ensalzados por los hombres. Precisamente estas referencias, por las que Jesús pone en conexión la situación de pobreza con su seguimiento, son las que nos introducen en una ética de salvación, no sólo cristiano-escatológica sino también histórica, para la que las enseñanzas y los comportamientos del Nazareno son definitorios de una bondad fraterna que, por enraizarse en la grandeza interna del hombre, va mucho más allá de lo que lo haría una ética formal religiosa o filosófica. Definir un principio ético universal relacionado con la pobreza implica decir que no hay pobreza en el mundo porque sí, sino que la hay porque existen factores que la generan y que por lo general son factores gestados en el seno de la injusticia social y en los deseos más egoístas de los hombres.

Hablar pues, de la pobreza en el discurso de la montaña es hablar al mismo tiempo del llamado del Jesús de la historia a la solidaridad mundial, no hace tanta referencia a que los pobres serán felices en otra vida, no es ese el significado de su sentencia, no tendría sentido dentro del marco de una ética humana que se hace posible en vida. Como se ha dicho, la felicidad, la

³⁶ Lc 6, 21-23.

bienaventuranza del pobre se hace posible en vida porque implica que la humanidad entera asuma el principio ético de la solidaridad; implica que la humanidad intente luchar contra el egoísmo mundial y proponga caminos que le ayuden a entender que todos podemos saciar nuestra hambre, que no es privilegio de pocos sino que es el bienestar de todos.

Observemos que la solidaridad y la justicia como virtudes ciudadanas, conocida ciertamente por Jesús³⁷, difiere fundamentalmente de la Justicia que viene de Dios y cuya negación se pone de manifiesto en la historia con la existencia de la pobreza de los hombres, y de quienes la causan, los ricos. La humanidad está siendo llamada a denunciar esa injusticia. La pobreza, pues, aunque se dé al margen de la justicia legal, no es un hecho circunstancial; la pobreza pone de manifiesto la pecaminosidad de esa marginación. Los filósofos jusnaturalistas defendieron el derecho a la vida de todos los hombres, pero se quedaron en el plano teórico. Jesús tomó partido con los pobres y condenó como injusta a la riqueza que los causa.

4.1.2 Los perseguidos y el principio ético de abogar por los que no pueden hablar.

La lectura inmediata de la cuarta bienaventuranza de Lucas, novena de Mateo, sugiere que la adhesión de los pobres a Jesús tiene como consecuencia la persecución más extrema. Ello excluye aquellas interpretaciones que dejarían fuera de contexto la pregunta: ¿Por qué los pobres son perseguidos? Pues bien, los textos que comentamos admiten tres interpretaciones: una que se llamará religiosa, otra moral y otra que, sin excluir la primera y aún considerándola desde el punto de vista de la fe fundamental, toma en consideración las enseñanzas de Jesús que anuncia la efectividad del “Juicio de Dios” sobre la historia.

Nos referimos a la interpretación que se denominará socio-evangélica. La interpretación religiosa pone el acento en la adhesión inquebrantable de los pobres que siguen a Jesús. En esta interpretación no se explica razonablemente por qué tal adhesión haya de ser una prerrogativa exclusiva de

³⁷ Véase Mc 12, 17; Mt 17, 24-25.

los pobres. Tampoco se comprende por qué las personas que, como se verá, todo lo perdonan y que son pacíficas en extremo³⁸, tengan que ser sujetos de la más terrible persecución. Más bien habrían de serlo de la más acusada indiferencia de los poderosos. En consecuencia, si no se asocia la adhesión a Jesús con su doctrina acerca de la justicia y de la recusación de los ricos, no se ve por qué sus discípulos hayan de ser objeto de tan feroz persecución.

La interpretación moral acentúa, sobre todo, el carácter doctrinal ético, con toda la carga de denuncia personal que ello implica. Esto podría explicar unas persecuciones puntuales, pero se hace en extremo difícil, por no decir imposible, pensar que las denuncias individuales de los pobres, los hambrientos, los impotentes pudieran llegar a inquietar a quienes tienen de su parte el poder de silenciarlas. Finalmente la llamada interpretación socio-evangélica, coloca el tema de la pobreza, de la adhesión a Jesús y de la denuncia en un contexto comunitario en el que dicha adhesión a Jesús y a su Magisterio va acompañada de la proclamación del evangelio en el que se condena la riqueza en cuanto es causa de la injusticia que sufren los pobres. Estos marginados de hecho por las leyes, incapaces de reivindicar el derecho a una vida digna, deben encontrar su liberación como sujetos de una comunidad soteriológica, el Reino de Dios, en comunión con todos aquellos que con Jesús a la cabeza, se solidarizan con los pobres, para, con ellos y desde ellos, anunciar que el Reino “se abre su camino con violencia”³⁹, es decir, a despecho de todos los obstáculos. Cabría objetar que Jesús, como se verá, en la Primera parte de este discurso evangélico, exige a sus discípulos la mansedumbre, el perdón de los enemigos, incluso antes de recibir la ofensa, la alegría en la persecución, la misericordia sin condiciones.

Ahora bien, este mensaje de amor incondicional, que sigue a las bienaventuranzas de Lucas y Mateo, está referido a las injusticias que uno mismo padece, nunca jamás a las injusticias que padece el prójimo. Es significativo que Mateo, en su inspirada interpretación doctrinal de estas bienaventuranzas, introduzca el tema de la justicia como imperativo ético de sus seguidores, asegurándoles la persecución por causa de ella. A esta

³⁸ Lc 6, 27.

³⁹ Mt 11, 12.

bienaventuranza sigue, en riguroso paralelismo, el anuncio, común a Mateo y Lucas, de las persecuciones que los pobres han de soportar por causa del Hijo del hombre o por causa mía. No parece, pues, que puedan separarse las injusticias que se hacen a los pobres que siguen al Maestro, de las que se aceptan por causa de Jesús, y que son fiel reflejo de las que Jesús soporta. A lo dicho hay que añadir que los hambrientos, los sedientos, etc., son para Jesús quienes padecen la pobreza sin más. En un momento de la vida de Jesús en el que su Persona alcanzó la máxima consideración para sus discípulos, el Nazareno no ya se solidariza, sino que se identifica con ellos. Lo cual viene a confirmar que, como mínimo, los pobres son, en expresión de Rahner, “cristianos anónimos”. Lo que equivale a decir que cuando se trata de los pobres no podemos decir que sean ajenos al mensaje de Jesús, por el hecho de no haberle conocido. De lo dicho se desprende que sólo aquél, rico o pobre, que se resiste al mensaje del Maestro de modo explícito y, por tanto que se resiste a su propia conciencia moral, queda separado de sus promesas. Es también significativo que Jesús en este juicio escatológico bendiga o condene a colectivos que o se solidarizaron con los pobres, o pasaron de largo ante ellos en la pura indiferencia. Que esta doctrina fuera entendida así por las comunidades primitivas es evidente. Tenemos textos en los que la entrada en la comunidad exigía el desprendimiento de los bienes propios en favor de la comunidad y de sus necesitados⁴⁰. Y esto lleva a tal extremo que la retención de parte de lo poseído era considerado un atentado contra el Espíritu, que debía ser objeto del castigo más severo. Independientemente de la situación cultural de aquel entonces y de sus contingencias, es lo cierto que en los orígenes siempre se necesidades del prójimo. Sin duda sería adulterar el mensaje de Jesús no tomar en consideración el contenido escatológico del mismo, pero también lo sería olvidar que ese contenido, preñado de esperanzas de futuro, implica ya, aquí y ahora, un imperativo moral de justicia que considera la existencia sangrante de los pobres como la expresión máxima de injusticia de aquéllos que o la causan o no la remedian. Por esta razón la comunidad de Jesús tiene que comprometerse en todo momento en denunciar

⁴⁰ Hch 4, 32-37.

la indiferencia de los ricos y poderosos de este mundo. Si se comprende que esa comunidad es la comunidad de los pobres que, impulsada por el espíritu del Padre, debía anticipar en la historia el Juicio de Dios, se comprende por qué los discípulos de Jesús serán perseguidos. Si la comunidad cristiana (entendida ahora como Iglesia) fuese una comunidad que no hiciese presente ese Juicio de Dios, si fuera de un pacifismo silente y culpable, incapaz de poner en marcha la liberación de los oprimidos, tal comunidad ni sería perseguida por nadie, ni representaría a la que le dio su origen, la comunidad de Jesús de Nazaret.

El principio ético aquí se refiere a que somos toda la humanidad la que está llamada a hablar a favor de los pobres, de los desposeídos o como lo hemos venido trabajando aquí y en las bienaventuranzas: de los perseguidos por la injusticia social.

4.2 UN JESÚS SIN DISTINCIÓN O PREFERENCIA DE GÉNERO

En este punto se quiere abordar no tanto la relación que Jesús sostuvo con las mujeres más cercanas a él, sino el carácter absolutamente ético que pueden presentar algunos rasgos del Jesús histórico encontrados en los evangelios y en los textos antiguos y que se refieran a la forma como Jesús concebía el status de la mujer en la sociedad judía de su tiempo.

Antes de abordar directamente los pasajes evangélicos que de una u otra manera informan sobre Jesús y su manera de pensar y concebir a las mujeres, parece conveniente ofrecer un panorama de la situación de éstas en la Palestina del siglo I. Los datos para la elaboración de esta visión general proceden de diversas fuentes, especialmente del texto de José Aleu Benítez y el de José Antonio Pagola (que se ha citado en la bibliografía), también hemos tomado algo de los Evangelios mismos, como del Nuevo Testamento entero, no sólo los Evangelios, también de Flavio Josefo, y sobre todo de la Misná (a veces completados por el Talmud), y pueden encontrarse en diversos estudios sobre las mujeres de esta época citados, como ya hemos dicho, en la Bibliografía.

Antes de continuar es importante aclarar qué son estas dos últimas fuentes. La Misná es la colección de sentencias, opiniones y dichos de los primeros rabinos judíos (de los que se tiene noticia desde el siglo II a.C. hasta el II d.C.) que comentan e interpretan cuestiones acerca de la ley, la legislación atribuida a Moisés, contenida en los cinco primeros libros de la Biblia. Desgraciadamente para los propósitos del trabajo, los dichos de rabinos que pertenecen al siglo I de nuestra era son muy pocos en comparación con los de los rabinos posteriores. Por ello, las noticias que ofrezcan sobre la situación de la mujer sólo podrán utilizarse cuando se sospeche con razón que pertenecen a aquella época, cuando se crea que la situación era igual cien o doscientos años antes. También se debe tener en cuenta que los datos utilizados sean “reales”, y que no procedan meramente de un debate académico entre los rabinos posteriores al siglo I con poca o nula conexión con la realidad de ese siglo. El hecho de que la lengua de la Misná sea el hebreo ofrece, también, mucha seguridad sobre el valor verídico de su procedencia e historicidad.

El Talmud es un amplio comentario judío en muchos volúmenes y en dos versiones a las sentencias de los primeros rabinos conocidos sobre la interpretación de la ley de Moisés recogidos fundamentalmente en la Misná. La lengua mayoritaria del Talmud es el arameo con secciones en hebreo. Se trata de discusiones legales o de historias edificantes de rabinos que contribuyen a entender bien la Ley y la religión judía en general y que incitan a la piedad.

4.2.1 La Realidad de la mujer en el siglo I.

Volviendo a la descripción sobre la realidad de la mujer, se dirá aquí que la situación de la mujer en Israel en el siglo I se enmarca en el mismo marco que regía las relaciones sociales en el mundo antiguo en general y en el Mediterráneo oriental en particular. Este marco se hallaba caracterizado, primero, por la noción de estatus o clase, como algo natural, generado por la naturaleza misma e inmutable. La norma era que cada uno debe comportarse según su estatus o clase: el varón como varón y la mujer como tal. Este comportamiento está definido por la diferencia corporal, y en principio se rige por la idea de que la mujer es inferior al varón en todo La segunda coordenada

es la del honor frente al deshonor y la vergüenza. Se tiene “honor” si uno se comporta como se espera de él y de su estatus, y según las normas usuales que reconoce el grupo social al que pertenece. Se padece deshonor y vergüenza cuando alguien no se comporta según lo que su sexo y estatus social hacen esperar de él. En la sociedad mediterránea de la época la consecución activa del honor debido era ante todo una cuestión masculina: el varón debe actuar positivamente para conseguirlo y retenerlo. La mujer, por el contrario, tiene una postura más bien pasiva: la mujer ante todo debe salvaguardar su honor, que le es concedido por la sociedad, en especial por su familia: el padre, el marido o los hijos. Si no se actúa correctamente, tanto el varón como la mujer caen en el deshonor o la vergüenza.

- La mujer en la familia.

La norma general se encierra en la afirmación de que el mundo de la familia (y no la vida pública, reservada a los varones) era el ámbito natural de la mujer en el Israel del siglo I. Es conocido que la mujer pasaba normalmente de ser soltera y considerada casi como una propiedad del padre, a casada y casi propiedad del marido. Con alguna que otra excepción la mujer no tenía derecho a heredar bienes o nombre de familia, sino sólo a ser mantenida por el padre y luego por el marido. La familia estaba destinada a conservar el “apellido” o línea genealógica del marido, por lo que la mujer perdía también el nombre que había tenido como soltera.

Los manuscritos del Mar Muerto, sin embargo, han puesto de relieve que en ciertas circunstancias las mujeres sí podían heredar bienes, aunque sus hermanos varones tenían la precedencia. Igualmente, las viudas tenían derecho a quedarse con lo que había sido su dote tras la muerte del marido, y las hijas de la viuda que aún no estuvieran casadas tenían derecho a seguir sirviéndose de los bienes paternos hasta el momento de su matrimonio. Sólo en ese momento el hijo mayor podía tomar posesión de la herencia completa. El matrimonio era concertado por las familias de los contrayentes, normalmente cuando la joven aún no había cumplido los 13 años. Sólo si pasaba de esta edad y por cualquier circunstancia permanecía soltera, y su padre había muerto, podía tener voz para dar su consentimiento, o no, a la proposición de

una boda por parte de su madre o sus hermanos. A la hora de la boda el padre proveía a su hija de un dinero que se consignaba en el documento del contrato matrimonial, dinero que pasaba de inmediato a ser usufructuado por el marido. Sólo en caso de repudio, éste debía devolver como fuese ese dinero a su ex mujer, sin pretextar estado alguno de pobreza. El repudio de la mujer, o divorcio, era legal en Israel, pues se seguían las normas atribuidas a Moisés en Dt 24, 1-4 Este pasaje decía lo siguiente:

Si un hombre toma una mujer y se casa con ella, y resulta que esta mujer no halla gracia a sus ojos, porque descubre en ella algo que le desagrada, le redactará un libelo de repudio, se lo pondrá en su mano y la despedirá de su casa. Si después de salir y marcharse de casa de éste se casa con otro hombre, y luego este otro hombre le cobra aversión, le redacta un libelo de repudio, lo pone en su mano y la despide de su casa; o bien, si llega a morir este otro hombre que se ha casado con ella, el primer marido que la repudió no podrá volver a tomarla por esposa después de haberse hecho ella impura. Pues sería una abominación a los ojos de Yahvé, y tú no debes hacer pecar a la tierra que Yahvé tu Dios te da en herencia⁴¹.

⁴¹ Dt 24, 1-4

Salvo casos excepcionales, sólo el marido podía tomar la iniciativa del repudio/divorcio; la mujer por sí misma no podía iniciar ningún acto que acabara en separación o divorcio y debía aguantarse si las cosas iban mal y su marido no deseaba divorciarse. Naturalmente la mujer astuta podía provocar situaciones que indujeran a su marido a concederle el divorcio. Cuando una mujer era rechazada por su marido, recibía un “libelo de repudio”, es decir, un documento en el que se declaraba que era libre para casarse de nuevo y que recibía de su ex marido el dinero aportado al matrimonio.

Por otro lado, la poligamia estaba permitida en Israel en el siglo I. Era natural porque una lectura de la Biblia muestra a los patriarcas y héroes bíblicos como Jacob y Gedeón con harenes más bien numerosos. Según el libro del Génesis (Gn 29, 15ss), Jacob se casa con Lía, y luego con su hermana Raquel; tiene hijos con éstas y con sus dos esclavas, Zilpá y Bilhá. De Gedeón se cuenta que tuvo sesenta hijos, nacidos de él, “pues tenía muchas mujeres” (Jue 8, 30ss). Así David, quien, según 2 Sam 3, 2-5, tuvo diversos hijos en Hebrón nacidos de seis mujeres distintas. Y de Salomón se decía que “... amó a muchas mujeres extranjeras, además de la hija del Faraón, a moabitas, ammonitas, edomitas... En la ancianidad de Salomón sus mujeres inclinaron su corazón hacia otros dioses y su corazón no fue por entero de Yahvé...”.⁴² Igualmente, la Ley misma presupone la existencia de la poligamia, como se lee en Ex 21, 10: “Si un hombre toma para sí otra mujer no le disminuirá a la primera la comida, ni el vestido ni los... derechos conyugales”, y establecía normas respecto al casamiento múltiple. En Dt 21, 15-17 se dictamina que: “Si un hombre tiene dos mujeres, a una de las cuales ama y a otra no, y tanto la mujer amada como la otra le dan hijos, si resulta que el primogénito es de la mujer no amada... reconocerá como primogénito al hijo de ésta, dándole parte doble de todo lo que posee...”.

La poligamia se practicaba de hecho entre la gente rica, aunque tal situación era relativamente rara. Hablando de Herodes el Grande decía Flavio Josefo que es costumbre nacional de los judíos tener varias mujeres al mismo tiempo. También personas menos elevadas podían tener varias esposas.

⁴² 1 Re 11, 3

El cristiano san Justino Mártir (siglo II) acusaba a los judíos de que tenían cuatro o cinco esposas y de que se casaban tantas veces como se les antojaba. En la Misná se lee que en Jerusalén se anotaba hasta la hora de la celebración del contrato matrimonial para establecer la prioridad en el caso de que el novio se casara dos veces el mismo día. Sin embargo, la monogamia era lo usual, y se dice que los rabinos se manifestaban a menudo en contra del divorcio, sobre todo si se trataba de la primera mujer. Había esenios que presentaban como argumentos textos de la Escritura, (como Gen 1, 27, “Varón y hembra (en singular) los creó...”) para condenar la poligamia. Al parecer algunos judíos más entendían también que sólo al rey le estaba permitido convivir con diversas mujeres, según Dt 17, 17: “El rey no ha de tener muchas mujeres, porque pueden descarriar su corazón”.

De todos modos, da la impresión de que como norma general en el Israel del siglo I, y dentro del ámbito de la casa, la mujer era bien tratada por el marido y reverenciada por los hijos. El cuarto mandamiento del Decálogo, tanto en la versión de Dt 5, 6-21 (“Honra a tu padre y a tu madre como Yahvé, tu Dios, te ha mandado para que se prolonguen tus días y te vaya bien sobre el suelo que Yahvé, tu Dios, te da”) como en Ex 20, 2-17 (“Honra a tu padre y a tu madre para que se prolonguen tus días sobre el suelo que Yahvé, tu Dios, te da”), mandaba honrar a padre y madre, sin distinción. Además, como en Lv 19, 3 se sitúa a la madre en primer lugar (“Respete cada uno de vosotros a su madre y a su padre”), todo el judaísmo entendió que la madre tenía tanto derecho a la honra filial como el padre.

Aunque la esposa era considerada como una propiedad del marido, como lo indica claramente el Decálogo (versión de Ex 20, 17: “No codiciarás la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su criada, ni su toro, ni su asno, ni nada de lo que a tu prójimo pertenece”), había una clara diferencia entre la mujer legítima y una esclava. A la primera el esposo debía respeto, cariño, manutención, vestido y cuidados; a la segunda podía tratarla mal e incluso negarle el alimento. Igualmente la esposa legítima tenía derecho al débito conyugal, y era tradición en el judaísmo que el esposo debía procurarle todo el placer posible en el lecho. La Misná está llena de sentencias de los rabinos que muestran el

respeto debido a la esposa, naturalmente siempre y cuando se mantuviese dentro de sus funciones en el ámbito familiar.

Las obligaciones propias de la mujer en la casa eran bien claras: debía llevar adelante el hogar, lo que significaba duras tareas como moler harina, amasar el pan, limpiar, lavar la ropa y cuidar en todo de los hijos más el marido, proporcionándoles incluso la ropa, que se tejía en casa si era posible. Algunos rabinos discutían si la mujer tenía obligación de enseñar la religión a sus hijos en casa, incluso los conceptos más básicos, o si esto era competencia exclusiva del marido.

No quedaba excluido que la mujer ejerciera, sobre todo en ámbito rural, ciertas tareas fuera de casa, como ir al mercado a vender o intercambiar bienes, o trabajar en negocios familiares cara al público, por ejemplo en una cantina.

- La mujer en el campo religioso-social.

Los estudiosos discuten si en la palestina del siglo I las mujeres estaban realmente excluidas de recibir o impartir la enseñanza sobre la Ley tanto en casa como en la sinagoga. Es muy posible que hubiera excepciones, pero lo normal era que las mujeres permanecieran en silencio en las reuniones sinagogales, que en casa recibieran sólo una instrucción elemental en los puntos más importantes de la Ley y que las madres impartieran a sus hijos la enseñanza solamente de estos elementos básicos.

Las mujeres también debían cumplir con muchas normas religiosas relacionadas con la pureza y con los impedimentos ocasionados por el flujo menstrual, lo que les impedía participar de ceremonias religiosas especiales e incluso de cumplir los llamados preceptos positivos de la Ley de naturaleza periódica, como acudir a Jerusalén para las fiestas o por extensión asistir a la sinagoga los sábados o recitar en común las oraciones diarias, como la llamada Shemá. Debían cumplir siempre los preceptos negativos o prohibiciones, como “no matarás”, “no robarás”, etc.

Todo lo demás, la participación plena en los oficios sinagogales o, si la familia era sacerdotal, la preparación para ejercer esa función, era cosa de los varones. Debemos tener presente que el machismo en la sociedad judía de la

época era lo común y que las mismas mujeres, por lo general, aceptaban tal situación y se resignaban a ello sin ninguna resistencia. Los grandes cargos y las grandes funciones a nivel religioso y ceremonial eran desempeñadas por los varones; Pagola lo afirma diciendo que "... ser mujer en aquella sociedad patriarcal significaba estar destinada a vivir en un estado de inferioridad y sumisión a los varones..."⁴³. También afirma más adelante y en relación con el Génesis: "Según un viejo relato, Dios había creado a la mujer solo para proporcionarle una ayuda adecuada al varón. Ese era su destino"⁴⁴.

Ya en lo familiar, ya en lo religioso y social, la mujer estaba ligada al varón y dependía de las leyes que los mismos varones habían creado para mantenerla a raya. Incluso en el ofrecimiento de los sacrificios del templo siempre que fuera posible eran representadas por sus maridos. En cuanto al Templo, no podían pasar más allá del llamado "Patio de las mujeres", que quedaba como cinco grados antes de la zona verdaderamente santa y tres del ámbito en el que los sacerdotes celebraban los sacrificios. Había claramente una discriminación hacia las mujeres debido a la posible impureza del lugar santo por flujo de sangre, según las prescripciones de capítulo 15 del Levítico.

No se han encontrado ejemplos para el tiempo de la vida de Jesús de mujeres que leyeran la Ley o los profetas en las sinagogas, y desde luego, que explicaran su contenido. En conjunto, pues, no parece que la mujer pudiera ejercer ninguna función de liderazgo dentro del ámbito religioso en la palestina de la época de Jesús.

4.2.2 Jesús introduce a la mujer en la historia.

El desalentador panorama en el que vivía la mujer de la Palestina de los tiempos de Jesús, de cierta forma, facilita la tarea de querer mostrar y presentar algunos principios éticos a partir de los comportamientos del Jesús histórico. Es bien conocido que Jesús no entró a reforzar las actitudes machistas promovidas por la ley y el varón judío, sino que las contrarió con actitudes y palabras concretas, reivindicando a la mujer e introduciéndola en la historia como una clara protagonista en el ambiente social y religioso.

⁴³ PAGOLA, José Antonio. Jesús: Aproximación histórica. 8 ed. Madrid: PPC, 2008. p.211

⁴⁴ Ibid., p.212

Un número grande de teólogos que han escrito sobre el tema (y sobre todo teólogas) concuerdan en que la actitud de Jesús hacia las mujeres cercanas y hacia la mujer en general tiene fundamentos históricos cargados de un alto grado de certeza y veracidad, podríamos afirmar sin miedo a equivocarnos que el Jesús de la historia sí le da un lugar privilegiado a la mujer dentro de su discurso ético-religioso; el solo hecho de que las mujeres sean mencionadas con frecuencia en el libro de los Hechos prueba ya que Jesús las había acogido con bondad.

En cuanto al papel de la mujer en la familia, Jesús adopta una postura comprensiva, las entiende y valora los esfuerzos que diariamente hacen ellas para favorecer la crianza de los hijos y convertirse en apoyo del esposo. Prueba de ello lo encontramos en los muchos ejemplos y parábolas en las que el nazareno las sitúa como un modelo a seguir; Pagola lo describe así:

Con una sensibilidad nada habitual en una sociedad patriarcal, Jesús tiene la costumbre de hablar explícitamente de las mujeres haciéndolas visibles y poniendo de relieve su actuación. Narra la parábola del amigo impertinente que, con su insistencia, logra ser escuchado por su vecino, pero al mismo tiempo cuenta la de la viuda inoportuna que reclama tenazmente sus derechos hasta conseguir que el juez le haga justicia. Jesús no se encierra en un lenguaje androcéntrico que todo lo considera desde la perspectiva del varón. Se pone en el lugar de las mujeres y les

hace protagonistas de sus parábolas⁴⁵.

Y más adelante añade:

Narra la parábola del sembrador que sale a sembrar su semilla, pero cuenta también la de la mujer que introduce levadura en la masa de harina. Las mujeres se lo agradecen. Por fin alguien se acuerda de su trabajo. Jesús no habla solo de la siembra, trabajo de suma importancia entre aquellos campesinos. Piensa también en ese otro indispensable que ellas hacen antes del amanecer, para que todos puedan comer pan. Qué cercano sienten a Jesús y cómo les ayuda a escoger su mensaje. Dios está haciendo algo parecido a lo que ellas hacen al elaborar el pan: introducir en el mundo una fuerza transformadora⁴⁶.

Jesús conoce el ambiente familiar de la mujer y, como se lee arriba, valora los esfuerzos de ellas y los pone al igual que los que puedan hacer los varones. La condición familiar de la mujer es la misma que la de los varones, en el Jesús de la historia todo pasa de un extremo al otro, del extremo de la desigualdad al de la igualdad, del de la discriminación cultural y religiosa al de la aceptación de la diferencia partiendo del principio ético que reza que todos los seres humanos

⁴⁵ Ibid., p.220

⁴⁶ Ibid., p.220-221

somos iguales. Aunque "... no es solo en sus parábolas. Jesús aprovecha cualquier situación para presentar a las mujeres como modelo de fe, generosidad o entrega desinteresada. Una pobre viuda, una enferma crónica o una madre pagana desesperada pueden ser un ejemplo a seguir por todos"⁴⁷. En el campo social-religioso femenino Jesús introducirá su más renovado pensamiento. Es como si reinterpretara la ley judía desde el precepto de la igualdad y la justicia y propusiera unos principios más coherentes con el proyecto del Reino de Dios.

Jesús ve a todos como personas igualmente responsables ante Dios. Nunca le habla a nadie a partir de su función de varón o de mujer. No es posible encontrar en él exhortaciones para concretar los deberes de los varones por una parte y los deberes de las mujeres por otra, como es corriente entre rabinos judíos y como ocurrirá también en las primeras comunidades cristianas, cuando se reglamenten los deberes domésticos del varón, y especialmente de la mujer. Jesús llama a todos, mujeres y varones, a vivir como hijos del Padre, sin proponer una especie de segunda moral más específica y exclusiva para mujeres y varones⁴⁸.

Como se ve, no hace distinción entre varones y mujeres, ni otorga privilegios a unos y a otros no. Incluso, cuando le plantean la pregunta sobre si el marido

⁴⁷ Ibid., p.221

⁴⁸ Ibid., p.224

puede repudiar a la mujer⁴⁹, Jesús sorprende a todos con su respuesta. Las mujeres que los escuchan no se lo pueden creer. Según él, si el repudio está en la ley, es por la “dureza de corazón” de los varones y su actitud machista, pero el proyecto original de Dios no fue un matrimonio patriarcal. Para Jesús, Dios había creado al hombre y a la mujer para que fueran una “sola carne”, para que compartieran su amor, su intimidad y su vida entera en comunión total. Una vez más Jesús toma posición a favor de las víctimas, poniendo fin al privilegio de los varones para repudiar a las esposas a su antojo y exigiendo para las mujeres una vida muy segura, más digna y estable. En este campo y en muchos otros, Jesús no quiere estructuras que generen superioridad de unos hacia otros, en el proyecto del Reino de Dios todas esas estructuras tendrán que desaparecer.

Además de todo lo anterior y como ya se ha escrito en la descripción de la realidad de la mujer palestina de los tiempos de Jesús, las restricciones en lo religioso eran todavía mucho más discriminatorias. Las mujeres eran alejadas del templo y de los oficios altamente religiosos, no solo cuando estaban menstruando, sino que era una restricción casi perenne, interiorizada desde los tiempos de Moisés por la cultura judía. Pero a Jesús parece no importarles, lo dice con claridad Pagola:

Tampoco el código de pureza fue para Jesús un obstáculo para estar cerca de las mujeres. Al parecer, las prescripciones de este código ejercían un control sobre la vida de la mujer mucho más fuerte que sobre los varones. Durante la menstruación, la mujer permanece en estado de impureza siete días; después del parto, cuarenta días si

⁴⁹ Este pasaje de la escritura lo encontramos en tres fuentes independientes (Marcos, Mateo y Lucas), lo que indica, según los criterios históricos, que texto puede ser primigenio. Además, entra en dificultad (criterio de dificultad) con la situación de la mujer palestina de aquel entonces.

ha tenido un hijo varón y ochenta si ha dado a luz una hija. De hecho, el estado casi permanente de las mujeres es el de impureza ritual. Es difícil saber cómo lo vivían y qué consecuencias prácticas tenía para la convivencia diaria. Tal vez lo más grave era su conciencia de inferioridad y la sensación de alejamiento del Dios santo que habita en el templo⁵⁰.

Más adelante, Pagola describirá en un simple párrafo la postura⁵¹ de Jesús hacia el menosprecio de la mujer por la cultura judía:

Jesús no pone ningún empeño en criticar el código de impureza. En ningún momento se enreda en cuestiones de sexo y pureza ritual. No es lo suyo. Sencillamente, desde su experiencia del Reino de Dios comienza a actuar con libertad total. No mira a la mujer como fuente de tentación ni de posible contaminación. Se acerca a ellas sin recelo y las trata abiertamente, sin dejarse condicionar por prejuicio alguno. A las mujeres les tenía que resultar atractivo acercarse a él. Para más de una significaba

⁵⁰ PAGOLA, José Antonio. Op. cit., p.216

⁵¹ Postura que seguramente es histórica dado que los pasajes de los evangelios que la describen se ajustan a los criterios de historicidad que ya hemos expuesto en este trabajo.

liberarse, al menos momentáneamente, de la vida de marginación y trabajo que llevaban en sus casas. Algunas se aventuraban incluso a seguirle por los caminos de Galilea. Tenían que ser, probablemente, mujeres solas y desgraciadas que vieron en el movimiento de Jesús una alternativa de vida más digna⁵².

Esa actitud de Jesús que Pagola describe con no poca exactitud representa un segundo principio ético universal que deriva de la investigación del Jesús histórico. Mas allá de querer representar aquí a un Jesús feminista, se quiere mostrar, como ya reza el título, a un Jesús que no hace distinción de género, que no discrimina entre hombres y mujeres ni prefiere a los primeros olvidándose de los últimos. La no discriminación del género es un principio ético mundial que puede enseñarse en la sociedad de hoy, tal vez nos haga falta fiarnos con confianza de dicho principio y reconocer en todos los campos de la sociedad (cultural, político, religioso) la urgencia con la que necesitamos interiorizarlo para conseguir relaciones humanas justas y sobre todo para hacer posible el sueño histórico del Jesús de la historia: la consecución e instauración de un mundo justo e igualitario, o si se prefiere en términos bíblicos y evangélicos: “la realización del Reino de Dios”.

4.3 LA RELACIÓN DE JESÚS CON LOS PECADORES Y EL PERDÓN COMO CAMINO QUE ACERCA A LA OTREDAD.

Una reconocida actitud en Jesús es su disposición para el perdón. Su discurso al respecto se encuentra a lo largo de los cuatro evangelios como uno de los

⁵² PAGOLA, José Antonio. Op. cit., p.217.

puntos más álgidos de su devenir por Palestina. Fue uno de los discursos que causó más asombro tanto en sus detractores como en aquellos que lo seguían, incluyendo sobre todo a los discípulos. Los fariseos y otros grupos religiosos de la época lo acusaban de perdonar pecados sin ninguna autoridad divina, mientras sus discípulos no entendían por qué habían de poner la otra mejilla a alguien que les había agredido. En todo caso, lo cierto fue que Jesús ganó muchos seguidores enseñando sobre el perdón, pero sobre todo, compartiendo con pecadores, que fue lo que más escandalizó a sus opositores y a algunos pocos seguidores.

4.3.1 La relación con los pecadores.

Como ya se ha dicho, una de las actitudes y comportamientos de Jesús que causó más escándalo fue su relación con los pecadores. Nunca antes había ocurrido algo parecido en la historia de Israel. Nadie se había acercado a ellos con actitudes que no fueran el irrespeto, la indiferencia y la antipatía, Jesús invierte todo y se acerca a ellos como si fueran sus amigos, les da confianza y les hace sentir que también son personas. Lo de Jesús era inaudito. El recuerdo que había dejado Juan el Bautista era muy diferente. Su máxima preocupación había sido acabar con el pecado que contaminaba a todo el pueblo y ponía en peligro la alianza con Dios. Era el mayor mal y la desgracia más grande para todos. Incluso, y como era de esperar, Juan el Bautista no escandalizó a nadie, era lo que se esperaba de un profeta, defensor de la alianza del pueblo con Dios.

Pero la conducta de Jesús es sorprendente. No habla del pecado como algo que está provocando la ira divina sino que asegura que en el Reino de Dios también hay sitio para los pecadores y las prostitutas. No se dirige a ellos en nombre de un juez irritado por tanta ofensa, sino imitando su amor entrañable de Padre. Ningún profeta había actuado así, ni tampoco las comunidades cristianas que se conformarían después de su muerte se atreverán a tener tanta tolerancia con los pecadores; podemos leerlo en la escritura del apóstol Pablo:

De hecho se habla de inmoralidad sexual entre ustedes, y de un caso tal que ni siquiera se da entre los paganos: uno de ustedes convive con su propia madrastra. ¡Y ustedes se sienten orgullosos! Más bien tendrían que estar de duelo y expulsar de entre ustedes a ese pecador. Sepan que ya he juzgado al culpable como si estuviese presente, pues estoy ausente en cuerpo pero presente en espíritu. Reunidos ustedes y mi espíritu en el nombre de nuestro Señor Jesús y con su poder, entreguen ese hombre a Satanás; que lo pierda todo, pero que se salve el espíritu el día del juicio.

No es éste el momento de sentirse orgullosos; ¿no saben que un poco de levadura hace fermentar toda la masa? Echen fuera la vieja levadura y purifíquense; ustedes han de ser una masa nueva, pues su Cristo es para nosotros la víctima pascual, ustedes son los panes sin levadura... En mi carta les decía que no tuvieran trato con la gente de mala conducta. Por supuesto que no me refería a los no cristianos que practican el libertinaje sexual, a los que quieren tener siempre más, a los

que se aprovechan de los demás o a los que adoran a los ídolos. De ser así, ustedes tendrían que salir de este mundo.

Yo les decía que no tuvieran trato con quienes, llamándose hermanos, se convierten en inmorales, explotadores, adoradores de ídolos, chismosos, borrachos o estafadores. Ni siquiera deben comer con ellos... dejen que Dios juzgue a los que están afuera, pero ustedes ¡Saquen al perverso de entre ustedes!⁵³.

¿A quiénes se les llamaba pecadores? Sociológicamente hablando, los pecadores pertenecían a un grupo de personas rechazadas por el resto de la sociedad que no incurría en el incumplimiento de la alianza con Dios o en los mandamientos de Moisés. Dicho en palabras de Pagola:

Los pecadores son más bien personas que han transgredido la Alianza de manera deliberada, sin que se observe en ellos signo alguno de arrepentimiento. No se le aplica a cualquiera ese calificativo. Pecadores son los que rechazan la alianza con Dios desobedeciendo radicalmente la ley: los que profanan el culto, los que desprecian el gran día de la expiación, los delincuentes, los que colaboran con Roma en la

⁵³ 1 Cor 5, 1-13.

opresión al pueblo judío, los usureros y estafadores, y las prostitutas. Se los considera como personas que viven fuera de la alianza, traicionan al Dios de Israel y quedan excluidas de la salvación. Son los perdidos. De ellos habla Jesús en sus parábolas⁵⁴.

Pero el asunto se sigue ampliando más. Además de lo que Pagola define como “pecador”, también se tendría que ubicar en esa “lista negra” a los publicanos, quienes son los que cobran los impuestos de las mercancías y derechos de tránsito en las calzadas importantes, puentes o puertas de algunas ciudades. Estos publicanos constituyen un colectivo formado por gentes que no han podido encontrar un medio mejor para subsistir. Este trabajo, considerado como una actividad propia de ladrones y gente poco honesta, era tan despreciado que a veces se recurría a esclavos. Estos son los publicanos que encuentra Jesús en su camino. Constituyen un grupo típico de de pecadores desprestigiado socialmente, lo que sería lo mismo decir prostitutas en femenino.

También se está de acuerdo con Pagola cuando se refiere a las comidas de Jesús con esos pecadores rechazados por la sociedad judía. Dice que:

“Lo que más escandaliza no es verle en compañía de gente pecadora y poco respetable, sino observar que se sienta con ellos a la mesa. Estas comidas con pecadores son uno de los rasgos más sorprendentes y originales de Jesús, quizá el que más lo diferencia de todos sus contemporáneos y de todos los profetas y maestros del pasado”⁵⁵.

Comienza a aplicarse aquí el criterio de desemejanza, que nos sugiere que cualquier comportamiento de Jesús que entre en discordancia o desemejanza con lo propio de la Palestina del siglo I, puede ser considerado como primigenio, como si hubiese provenido del Jesús histórico. Queda claro y por

⁵⁴ Ibid., p.199.

⁵⁵ Ibid., p.201

sentado que Jesús en realidad sí tuvo una relación estrecha y de amistad con muchos de esos llamados pecadores, algo que no hicieron siquiera las primeras comunidades cristianas, como ya lo vimos arriba en la lectura de la carta a los corintios y como lo evidencian Mc 1, 16; Lc 7, 34; Mt 11, 9.

4.3.2 El perdón de Jesús como principio ético.

Existe una frase de Jesús en los evangelios que es considerada por los investigadores como primigenia, como si hubiese salido de la misma boca del Jesús de la historia: “No necesitan médico los sanos, sino los enfermos”. Así entendió Jesús su paso por la tierra, sentía que debía estar con aquellos que más comprensión necesitaban, con aquellos que no eran escuchados ni se les tenía en cuenta dentro de los diversos campos de la sociedad judía de su época.

Jesús les ofrece a los pecadores su confianza y su amistad, los libera de la vergüenza y de la humillación, los rescata de la marginación, los acoge como sus amigos e incluso como sus discípulos.⁵⁶ Poco a poco se despierta en ellos el sentido de la propia dignidad: no son merecedores de ningún rechazo. Por vez primera se sienten acogidos por un hombre de Dios. En adelante su vida puede ser diferente.

Tal es la actitud de Jesús hacia los pecadores que llega a sentarse a la mesa con ellos, un espacio considerado como sagrado por muchos círculos religiosos judíos.

Jesús se sienta a la mesa con los pecadores no como juez severo, sino como amigo acogedor. El Reino de Dios es gracia antes que juicio. Dios es buena noticia, no una amenaza. Los pecadores y las prostitutas pueden alegrarse, beber vino y cantar junto a Jesús. Estas

⁵⁶ Cabe recordar que Mateo, su apóstol, había sido un publicano.

comidas son un auténtico milagro que los va curando por dentro. Empiezan a intuir que Dios no es juez siniestro que les espera airado; es un amigo que se les acerca ofreciendo su amistad. La acogida de Jesús les da a estas mujeres y hombres fuerza para reconocerse como pecadores. Nada tienen que temer. El desprecio y la exclusión social les impedía mirar a Dios con confianza; la acogida de Jesús les devuelve la dignidad perdida. No necesitan ocultarse de nadie, ni siquiera de sí mismos. Pueden abrirse al perdón de Dios y cambiar. Con Jesús todo es posible⁵⁷.

Jesús no se toma por juez de nadie, asumir una actitud semejante ante los pecadores no le hubiera permitido tener tanta cercanía con ellos. El perdón de Jesús es auténtico, no conlleva ningún interés secundario ni tampoco lo hace para tratar de conseguir glorias personales. Lo hace porque quiere reivindicar con la sociedad, con el mundo y con Dios al hombre y a la mujer que comenten errores, a aquellos que han sido juzgados por los principios morales de los hombres, principios que por lo general alienan y no acercan.

A estos pecadores que se sientan a su mesa, Jesús les ofrece el perdón envuelto en acogida amistosa. No hay ninguna declaración; no les absuelve de sus pecados, sencillamente los acoge como amigos. Las fuentes cristianas han conservado dos escenas en las que Jesús, de forma solemne, ofrece el perdón en nombre de Dios. En una escena conmovedora situada en Cafarnaúm, al ver

⁵⁷ PAGOLA, José Antonio. Op. cit., p.205

a un parálitico tendido a sus pies, sin fuerza alguna para caminar, Jesús le dice con una ternura auténtica: “Hijo mío, tus pecados te son perdonados”⁵⁸.

En otra escena no menos conmovedora, a la prostituta que le está ungiendo los pies entre lágrimas, besos y caricias, Jesús le dice éstas palabras que la llenan de paz y tranquilidad: “tus pecados quedan perdonados”⁵⁹. Algunas investigadores como Broer y Schloseer y el mismo Joachim Jeremias⁶⁰, creen que tales aseveraciones de Jesús pueden ser primigenias si se les aplica el criterio de semejanza, ya que nadie en la época hablaba así a los pecadores. En todo caso, la actitud de perdón de Jesús se constituye en un principio ético mundial de carácter ineludible para toda sociedad. Creemos que la actitud de perdón desinteresado no es exclusiva de “un hijo de Dios” ni de los que creen en Dios; un principio ético, incluso, tiene aplicabilidad en todos los seres humanos porque todos somos “homo-políticos” y todos tenemos que ver con todos. Perdonar y aceptar los errores de los demás como parte de un proceso social de maduración es dejar que el otro sea hombre y que entre a la sociedad como un hombre más y no como un ente alejado que debe aislarse para que las cosas sigan estando como están.

Al aceptar a los demás, incluso cuando han transgredido principios como el respeto por la vida, significa ya el primer paso para que ese otro se haga consciente de sus errores y de su desventurado camino en contra de unos principios que generan bienestar y armonía social. No es aislándolos como lo entenderán, tal vez se resignarán pero pagando el precio de la soledad y del alejamiento inmisericorde de la otredad.

⁵⁸ Mc 2, 5.

⁵⁹ Lc 7, 48.

⁶⁰ PAGOLA, José Antonio. Op. cit., p.206

5. CONCLUSIONES

- Le es posible a la actual ciencia teológica, ayudada de las más recientes técnicas de investigación histórica, acceder al Jesús de la historia haciendo una clara diferenciación del Cristo de la fe y mostrando un Jesús más acorde con la idiosincrasia judía y con las características propias de la época que vivió.
- Después de una clara definición y distinción de los conceptos de ética y moral, es posible aplicarlos a los datos obtenidos por el estudio del Jesús histórico y elaborar como síntesis una propuesta ética para todos los seres humanos que no haga distinción ni establezca preferencias entre credos religiosos, condiciones raciales, tendencias políticas y toda clase de discriminación existente entre seres humanos.
- Es posible presentar la vida de Jesús como un ejemplo de ser humano para toda la humanidad, como un hombre para todos que no pertenece exclusivamente al estudio teológico y a la fe cristiana, sino a toda la humanidad, sobre todo a los pobres y desatendidos del mundo.
- En el presente trabajo se descubre que Jesús es luz no primeramente como el Cristo de la fe, es luz, en primer lugar por ser Jesús el hombre, porque en él podría usarse la palabra ética como un adjetivo intachable, en definitiva, es luz porque fue una persona éticamente intachable.

BIBLIOGRAFÍA

BENÍTEZ, José. La ética de Jesús de Nazaret. Barcelona: Sal Terrae, 2004. 400p.

BRONX, Humberto. Jesús Cristo hijo de Dios: las cristologías: el cristo histórico y el cristo de la fe. Medellín: Copiyepes, 1983. 80p.

BULTMANN, Rudolf. Teología del Nuevo Testamento. 2ª edición. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1987. 500p.

CROSSAN, John Dominic. El Jesús histórico: la vida de un campesino judío del Mediterráneo. Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 2007. 458p.

Cuestiones Teológicas y Filosóficas. Medellín. Universidad Pontificia Bolivariana. 2001. Vol. 28, no. 69. ISSN 1609-2392

DUPUIS, Jacques. “Jesucristo al encuentro de las religiones”. Bogotá: Paulinas, 1991. 320p.

GONZÁLEZ, Olegario. La entraña del cristianismo. Salamanca: Vida Nueva, 1998. 1108p.

GONZÁLEZ, Luis J. Ética. Bogotá: Editorial el Buho Ltda, 1998. 70p.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Historia de Jesús. Madrid: Taurus, 1987. 286p.

KLAUSNER, Joseph. Jesús de Nazaret. Barcelona: Hebreo, 1991. 439p.

LUKÁCS, Georg. El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. España: Grijalbo, 1972. 167p.

MEIER, John. 1999. Un Judío Marginal: Nueva Visión del Jesús Histórico. Traducción de Serafín Fernández Martínez. Pamplona: Verbo Divino. 660p.

ORR, James. Concepción Cristiana de Dios y el mundo. Barcelona: Editorial Clie, 1992. 380p.

PAGOLA, José Antonio. Jesús: Aproximación histórica. 8 ed. Madrid: PPC, 2008. 600p.

SANDERS, Ed Parish. La figura histórica de Jesús. Barcelona: Estella, 2000. 578p.

SCHWEITZER, Albert. Investigación sobre la vida de Jesús. Volumen 1. Valencia: EDICEP, 1990. 460p.

TAMAYO-ACOSTA, Juan José. Por eso lo mataron: El horizonte ético de Jesús de Nazaret. Madrid: Editorial Trotta, 1998. 190p. (Número 5 de la colección "Hacia la Comunidad").

THEISSEN, Gerd; Merz, ANNETTE.. El Jesús histórico: Manual. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1999. 700p.

VIDAL, Marciano. El camino de la ética cristiana. 2 ed. Pamplona: Verbo Divino, 1998. p. 94p.