

¿Se equivocó Jesús? Precisiones sobre el «Jesús histórico»

Por *Juan Serna Cruz*
Profesor de Teología del Instituto Diocesano de Teología

Algunos creyentes asumen con tranquilidad que Jesús, puesto que era hombre, podía equivocarse como nosotros: sus errores vendrían a «humanizar» su figura y a «aproximarla» a nuestra condición humana y pecadora. Sin embargo, los teólogos han sido más prudentes ante la cuestión del error de Cristo, pues si se admite que Jesús se equivocó terminaría poniéndose en duda su condición divina.

Por tanto, aunque en apariencia se trata de una cuestión secundaria, la pregunta por el error de Cristo reviste una importancia central para comprender adecuadamente la cristología. En este artículo nos preguntaremos si Jesús estuvo equivocado acerca de dos aspectos clave de su predicación del Reino de Dios: si anunció su segunda venida como inminente, y si se formó expectativas equivocadas sobre la acogida del Reino. Estas cuestiones nos harán volver la mirada a un problema subyacente, que es la pregunta por el modo adecuado de concebir al Jesús histórico. De momento, estos temas han quedado anunciados; trataremos de justificarlos en el desarrollo de este artículo.

Pero antes de entrar en la exposición conviene que precisemos qué entendemos aquí por «error de Cristo», para que la argumentación quede adecuadamente enmarcada. En sentido coloquial, entendemos por «error» una apreciación equivocada sobre algún aspecto, esto es, descubrir que es falso algo que habíamos afirmado como verdadero; sin entrar en otras consideraciones filosóficas, que serían aquí muy pertinentes, el error es un

concepto que, aunque se aplica también al ámbito de la acción, pertenece principalmente al contexto del conocimiento.

Pues bien, para comprender el conocimiento de Jesús, la teología clásica ha distinguido tres fuentes: por una parte, todo aquello que Jesús aprendió como hombre por su experiencia (ciencia *adquirida*); por otra parte, todo aquello que Jesús conocía por una revelación especial para desempeñar su misión, lo mismo que los grandes personajes y profetas del Antiguo Testamento (ciencia *infusa*); y, por último, lo que Jesús podía conocer como reflejo de su condición divina en las circunstancias de su encarnación (ciencia de *visión*). Dicho de manera más sencilla, había cosas que Jesús sabía por ser el Hijo de Dios encarnado (ciencia de *visión*), otras en virtud de su misión salvífica (ciencia *infusa*) y, finalmente, otras que aprendió en un proceso psicológico similar al nuestro (ciencia *adquirida*)¹.

Evidentemente, no supone ningún problema admitir que Jesús podía equivocarse en lo que se refiere al ámbito de la ciencia *adquirida*, es decir, en todo aquello que Jesús aprendió como hombre, la mayor parte de las veces mediante un proceso de «ensayo y error». **No hay problema en admitir** que Jesús pudo equivocarse, por ejemplo, en el desarrollo habitual de su trabajo o en algunas predicciones sobre la vida cotidiana.

Ahora bien, con esta consideración no hemos respondido aún a la pregunta que encabeza este artículo, y que se refiere a la posibilidad de errar principalmente en el ámbito de su conocimiento *infuso*: ¿se equivocó Jesús en lo que predicaba sobre el Reino de Dios? ¿Se equivocó al valorar las expectativas de su misión? ¿Se equivocó acerca de la acogida del pueblo de Israel? Esta pregunta puede extenderse también al ámbito de su conocimiento *de visión*: ¿se equivocó Jesús al creer que era el Hijo de Dios? Como veremos, admitir el error de Cristo en estos ámbitos tendría nefastas consecuencias.

Si no queremos caer en el fideísmo, necesitamos encontrar una respuesta adecuada a estas preguntas. Se ha de tener en cuenta, además, que laten aquí importantes convicciones filosóficas: ¿puede el hombre conocer la

¹ Cf. *STh* III, q. 9, a. 2; cf. *STh* III, q. 15, a. 10.

verdad? Las afirmaciones humanas, ¿no incluyen siempre un cierto grado o margen de error? La respuesta de la teología interpela a la reflexión filosófica que, en este terreno, vive amenazada por la expansión del relativismo, y motiva una reflexión que podemos perfectamente llamar de «filosofía cristiana», que no podemos desarrollar aquí.

Tratando del error de Cristo, comenzaremos por la cuestión que se ha hecho clásica (desde finales del siglo XIX) acerca de si Jesús pensó que su vuelta gloriosa se produciría inmediatamente. En conexión con esta cuestión, nos preguntaremos en segundo lugar si Jesús pensó que el pueblo de Israel se convertiría como consecuencia de su predicación, y por tanto si se equivocó con respecto al final de su propia vida; dicho de otro modo, nos preguntaremos si puede decirse no solo que Jesús se equivocó, sino si además fracasó. Finalmente, haremos una reflexión sobre la interpretación de la expresión «Jesús histórico».

1. ¿Anunció Jesús su inminente vuelta gloriosa?

Algunos textos del NT parecen dar a entender que los primeros cristianos esperaban la segunda venida de Jesús como algo inminente; es el caso, por ejemplo, de 1 Tes 4,15-17: «los que quedemos hasta la venida del Señor no aventajaremos a los difuntos... los que quedemos seremos llevados al encuentro del Señor»; también puede entenderse en este sentido Rom 13,11-13: «la salvación está más cerca que cuando empezamos a creer, la noche está avanzada y el día se echa encima».

Puesto que san Pablo habla de este modo de la cercanía del Señor, parece lógico suponer que habría recibido esta convicción del propio Jesús. Y así, tendríamos que entender en esta clave el pasaje de Mt 16,28: «algunos de los presentes no morirán sin haber visto llegar al hijo del hombre en su Reino» (cf. Mc 9,1: «algunos de los aquí presentes no probarán la muerte antes de ver el poder del Reino de Dios en toda su potencia»), y también Mt 10,23: «no acabaréis [de predicar a] las ciudades de Israel antes de que vuelva el Hijo del hombre».

San Pablo enseña la inminente vuelta gloriosa de Jesús, enseñanza que habría tomado de una tradición procedente del mismo Jesús; ahora bien, dado que esta vuelta no se ha producido, tendríamos que concluir que Jesús se equivocó. Es lo que defienden Johannes Weiss y Albert Schweitzer a finales del siglo XIX y comienzos del XX, una posición que se dio en llamar «escatología inminente». Según estos autores, puesto que no se cumplía el anuncio de Jesús relativo a su inminente venida gloriosa, los primeros cristianos fueron «retrasando» esta segunda venida, desplazando cada vez más al futuro lo que Jesús entendió como inmediato. De este modo, en la primera comunidad cristiana habría pasado algo parecido a lo que ocurre con algunas sectas norteamericanas que ponen fecha al fin del mundo: al llegar el día concreto tienen que desmentir su anuncio y postergarlo para una fecha nueva.

Así, siempre según estos autores, los escritos más tardíos del NT necesitan insistir en la incertidumbre sobre la segunda venida: «a propósito de la segunda venida de nuestro Señor Jesucristo y nuestra reunión con Él, os rogamos que no perdáis la cabeza como si el día del Señor estuviera ya encima; que nadie os engañe» (2Tes 2,1-3). Más aún, para corregir el «error» de Jesús se habrían añadido algunos textos al evangelio: «en cuanto al día y la hora, nadie lo conoce: ni los ángeles del cielo ni el Hijo, solo el Padre; vigilad, pues no sabéis cuándo es el momento» (Mc 13,32-32); también Hch 1,6-7: «Señor, ¿es ahora cuando vas a restaurar el Reino de Israel?». Él les dijo: “No os toca a vosotros conocer los tiempos o momentos que el Padre ha establecido con su autoridad”».

Por consiguiente, si las cosas son como piensan estos autores, y Jesús predicó una escatología inminente, lo que terminó descubriéndose como un error, entonces podemos lógicamente preguntarnos si el error de Jesús se puede atribuir también a otros contenidos de su predicación, principalmente a su imagen de Dios: si Jesús estaba equivocado sobre su venida, ¿no estaría equivocado también en su forma de comprender a Dios? Esto es precisamente lo que Rudolf Bultmann termina afirmando: «ante el hecho de que el anuncio de la llegada del Reino de Dios no se había cumplido, y puesto que se había desvanecido el anuncio de Jesús

del próximo fin del mundo, hay que preguntarse si su imagen de Dios no sería una fantasía»².

A la luz de estas reflexiones, dos asuntos reclaman inmediatamente nuestra consideración. En primer lugar, debemos preguntarnos si es correcto lo que estos autores piensan sobre la redacción de los evangelios: ¿se puede aceptar sin más que se atribuyan a Jesús no solo mensajes que no proceden directamente de Él, sino que además vendrían a corregir su intención original? Nos encontramos con la cuestión de la interpretación del Jesús histórico, sobre la que volveremos al final del artículo.

En segundo lugar, necesitamos saber si la primera comunidad cristiana —y en concreto san Pablo— sacó directamente de Jesús la convicción de una segunda venida inminente. Es claro que el mensaje de Jesús incluye el anuncio de su vuelta gloriosa, conectada con el juicio definitivo de la historia (Mt 16,27; 24,30; 25,31-46; cf. Mt 11,24). Puesto que Jesús no predicaba solo un nuevo orden socio-político, sino una realidad teológica que se hacía efectiva mediante su persona, el momento definitivo de esta acción divina implicaba una afirmación sobre su presencia gloriosa al fin del mundo. Ahora bien, ¿enseñó Jesús que su segunda venida se produciría de manera inminente, como creían Weiss y Schweitzer? La convicción teológica más extendida en la actualidad es que eso no se puede decir sin forzar el sentido de los textos³. En realidad, lo que es inminente para Jesús es el Reino de Dios en su persona; para anunciarlo, Jesús utiliza expresiones que ponen de relieve su carácter incuestionable, aunque sin romper la condición histórica de su manifestación, es decir, que no aluden a una manifestación escatológica definitiva. El anuncio de su segunda venida no es central en el anuncio del Reino; tan solo algunas menciones al final del

² R. BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca ⁸1980) 22.

³ B. KLAPPERT, «Reino», en L. COENEN *et alii* (ed.), *Diccionario Teológico del Nuevo Testamento IV* (Sígueme, Salamanca 1984) 77: «Jesús no anuncia ni solo la presencia ni exclusivamente la venida futura del Reino de Dios. Más bien Jesús, puesto que sabía que el reino futuro de Dios se hacía presente en su acción y en su persona, habló de la venida del Reino de Dios que se realizaba ya en el presente y que se inauguraba de una forma repentina».

ministerio. Es mucho más frecuente, sin embargo, el anuncio de su resurrección.

La expresión más evidente del anuncio de la presencia activa del Reino de Dios es la explicación que Jesús hace de sus milagros: «si expulsó los demonios por el Espíritu de Dios, es que el Reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28). Al anunciar el Reino, Jesús señala los signos que lo hacen evidente, especialmente los milagros (Jn 2,11 se refiere a los signos de Jesús como una manifestación de su gloria), y también las conversiones (por ejemplo, la de Zaqueo: «hoy es la salvación de esta casa», Lc 17,21) y la misma actitud ante el Reino de Dios: «bienaventurados los ojos que ven lo que vosotros veis, porque muchos profetas y reyes quisieron ver lo que vosotros veis, y no lo vieron» (Lc 10,23-24). Jesús señala abiertamente la realidad del Reino de Dios en varias ocasiones: cuando se atribuye los anuncios proféticos («hoy se cumple esta escritura que acabáis de oír», Lc 4,21), especialmente ante los discípulos de Juan Bautista (cf. Mt 11,3-5), o cuando indica que «el Reino de Dios está en medio de vosotros» (Lc 17,21). Ante Caifás, Jesús anuncia también su manifestación con poder (Mt 26,64).

Al mostrar la cercanía del Reino, señalando claramente dónde es posible reconocerlo, Jesús no anuncia su venida gloriosa; estas expresiones reflejan más bien la convicción de la presencia del Reino de Dios que actúa en su persona: en Jesús, Dios ya reina, Dios ya se manifiesta verdaderamente. Y su manifestación definitiva será su «hora», el paso de este mundo al Padre (cf. Jn 13,1), que es tanto su muerte en cruz como su triunfo pascual. Esto quiere decir que quizás debemos entender los pasajes del evangelio que parecen referirse a la inminente segunda venida de Jesús como una alusión a la presencia eficaz del Reino, que es realmente lo que Jesús predicó, incluyendo su triunfo pascual; hay que tener en cuenta, además, otros pasajes en los que Jesús enseña a esperar la manifestación definitiva del Reino sin vincularla a un momento concreto y particular («venga tu reino», Mt 6,10). Dicho de otro modo, si en la primera comunidad cristiana hay una espera de la inminente vuelta gloriosa de Jesús, esta convicción no parece proceder de Jesús, que enseñó la presencia actual del Reino de Dios en su

persona con las circunstancias elegidas por Dios para revelarse: se muestra al tiempo que se oculta para reclamar la libertad de los hombres.

En resumen, Jesús anunció que volvería, pero no hizo indicaciones precisas sobre el asunto. Las expresiones de los evangelios que parecen anunciar su vuelta inmediata no son sino una referencia a su presencia activa, al Reino de Dios que actúa ya entre nosotros, y tiene que cumplirse en el futuro⁴. Incluso los textos apostólicos que parecen defender una parusía inminente van siempre acompañados de indicaciones sobre la falta de certeza acerca de la vuelta del Señor. Así, 1Tes 5,1s: «en lo referente al tiempo y a las circunstancias, no necesitáis que os escriba, pues sabéis que el día del Señor llegará como un ladrón en la noche»; el resto de los textos pueden interpretarse en la clave de las diferentes manifestaciones de Jesús, incluyendo su presencia pascual (por ejemplo, «algunos de los presentes no probarán la muerte hasta que hayan visto venir el Reino de Dios en poder», Mc 8,39).

Los primeros cristianos aguardaron la venida del Señor (cf. Flp 3,20) porque Él la enseñó. Pertenece al evangelio la enseñanza sobre la vuelta gloriosa de Jesús. Pero si los primeros cristianos esperaban con impaciencia, eso no se debe a la enseñanza de Jesús, sino a que estaban persuadidos de su triunfo. Aprendieron a comprender que la vuelta del Señor no implica su ausencia de este mundo: sus manifestaciones constantes en la historia anuncian y reclaman su manifestación definitiva; vendrá, porque está viniendo.

Jesús anunció su venida gloriosa, pero no la predijo como algo inminente. No se equivocó. Anunció el Reino de Dios que actúa en su persona, y anunció la manifestación plena del Reino en su misterio pascual; además, instituyó la Eucaristía en la Iglesia como signo de su presencia,

⁴ Los autores, tomando el texto del NT en su conjunto, hablaron por un lado de «escatología realizada» (el fin del mundo es en realidad el nuevo orden de cosas anunciado por Jesús, C. H. Dodd), y por otro de «escatología que se realiza» (J. Jeremias), es decir, del Reino de Dios como una realidad presente pero que necesita completarse en el futuro, o bien de una realidad futura pero que condiciona el presente

como reclamo para descubrir su acción en el mundo y como adelanto de su manifestación definitiva; la Eucaristía adelanta su venida (cf. 1Cor 11,26).

2. ¿Pensó Jesús que convertiría a Israel con su predicación?

La predicación de Jesús sobre el Reino de Dios es inseparable de su persona: donde está Él, está el Reino de Dios. Por tanto, la realización definitiva del Reino está también vinculada a la persona de Jesús, e implica su vuelta gloriosa, y por eso el anuncio de su *parusía* forma parte del evangelio, como hemos dicho en el apartado anterior. Ahora bien, este anuncio constituye solo un aspecto derivado, supeditado al mensaje principal que es la presencia del Reino de Dios en la persona de Jesús. Esto explica que el anuncio de la *parusía* se reduzca a unas escasas menciones en los evangelios, que además se sitúan en el momento final de la misión de Jesús: cuando inicia el camino hacia Jerusalén (Mt 11,27) y especialmente después de su entrada mesiánica en la Ciudad Santa, justo antes de su pasión (Mt 24,30; Mt 25; también Mc 13,26 y Lc 21,27). Dicho con pocas palabras, Jesús predice su vuelta gloriosa a la luz de su entrega en la cruz.

Esta constatación nos sitúa ante la segunda cuestión: ¿qué relación hay entre cercanía de la cruz y anuncio de la *parusía*? ¿La cruz aparece en la misión de Jesús como un destino inesperado? ¿Jesús pensaba que su misión se iba a desarrollar de otro modo? En otros términos, ¿Jesús creía que su predicación convertiría a Israel, o «se equivocó» y su misión tuvo que afrontar el «fracaso»? También en este ámbito la sensibilidad contemporánea es proclive a reconocer que Jesús «fracasó», pero que este «fracaso» sirve a los planes de Dios, que también construye su proyecto de salvación por medio del fracaso de los hombres.

Ahora bien, ¿Jesús «vivió» su muerte como un fracaso? Cuando empezó su misión, ¿Jesús desconocía en qué iba a consistir su «hora»? ¿O pensaba que su predicación conmovría a los dirigentes de Israel, y podría terminar con la conversión pública del pueblo? Muchas de estas preguntas no tienen respuesta. Ahora bien, lo que necesitamos saber es si es posible proclamar

como Salvador del mundo a un hombre que habría muerto con la conciencia de haber fracasado en su misión; más aún, si resulta suficiente para proclamarle Salvador una supuesta *fe* de Jesús, o *confianza*, en el poder de Dios, su Padre, para sacar salvación de su fracaso.

La ignorancia de Jesús sobre este aspecto central de nuestra salvación, y no digamos su fracaso, dejarían sin fundamento a la fe cristiana. Afirmar que Jesús sería el Salvador aunque hubiera ignorado el sentido de su muerte, o aunque se hubiera equivocado con respecto al horizonte de su misión, sería simplemente arbitrario, y se podría sostener de Jesús lo mismo que de Elías, o de Isaías, o de María... Sobre este asunto, el cristianismo descansa en un principio fundamental: salvándonos, Dios se da a conocer; actuando nuestro bien, Dios se manifiesta verdaderamente; o, dicho aún de otro modo, la salvación reclama una dimensión de *verdad*. Si al salvarnos Dios se escondiera o nos engañara, no solo estaríamos equivocados: simplemente no estaríamos salvados. La salvación es simultáneamente un acto de amor y de verdad.

Pero dejemos de momento estas consideraciones de tipo filosófico, para preguntarnos si, de acuerdo con los datos del evangelio, Jesús pensó que su predicación terminaría de un modo distinto a la cruz. Hemos de reconocer de entrada que, siendo la historia el campo de la libertad humana, existe una posibilidad real de que Israel respondiera afirmativamente a la propuesta de Jesús y acogiera el evangelio; aunque parezca una posibilidad remota, no puede descartarse sin más. De hecho, muchos judíos sí acogieron la predicación de Jesús, comenzando por María y siguiendo por los apóstoles. Sin embargo, esta hipotética acogida del evangelio por parte de Israel no habría eliminado la necesidad de redimir a la humanidad, aunque quizás hubiera modificado el modo de hacerlo.

Pensemos un momento en esto, aunque eso suponga interrumpir momentáneamente el discurso. Los derroteros de la historia apartaron a la humanidad de Dios, sumiéndola en una situación de perdición y tragedia. Dios ofrece su misericordia con el envío de su Hijo, anunciado por los profetas del AT. Por consiguiente, la misión de Jesús no es simplemente profética, esto es, de predicación de un mensaje, sino redentora y, en

este sentido, sacerdotal. La redención se produce no solo en cuanto Jesús «encarna» el ofrecimiento de la misericordia divina, sino también en la medida en que Jesús «encarna» además la respuesta humana a Dios Padre, dando en nuestro nombre el «sí» a Dios que nuestra situación de pecado nos impedía dar. La redención es, al margen de la forma concreta en que se realice, la «representación» que Cristo asume de toda la humanidad, o mejor, la inclusión de toda la humanidad en el acto libre de Cristo que repara la desobediencia del pecado. En mi opinión, la misión de Cristo puede resumirse en este «estar unido a todo hombre» hasta el punto de «incluirnos» a todos en Él⁵. La unión de Cristo con toda la humanidad incluye todas las circunstancias concretas de la existencia humana: el gozo y el sufrimiento, la plenitud y la tragedia. La acogida positiva de Israel a la misión de Jesús habría realizado también esta unidad, posiblemente de un modo diferente a la cruz; en una palabra, lo más definitivo de la cruz no es el sufrimiento, sino la posibilidad que nos ofrece Cristo de incluir en su humanidad entregada nuestra humanidad herida.

Por tanto, no puede decirse que la cruz sea para Jesús un destino «escrito», un guion a representar. Ahora bien, a pesar de todo, los que acogen su mensaje son un «pequeño resto» de Israel, y la invitación evangélica venía precedida por muchas negativas de Israel a otras tantas invitaciones divinas previas⁶. No es necesario apelar a la ciencia *de visión* para suponer

⁵ Cf. GS 22. Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret I* (Madrid 2007) 273-274: «El Hijo se hace hombre, y en su cuerpo le devuelve a Dios toda la humanidad. Sólo el Verbo que se ha hecho carne, cuyo amor se cumple en la cruz, es la obediencia perfecta. En Él, no sólo se ha eliminado definitivamente la crítica a los sacrificios del templo, sino que se ha cumplido también el anhelo que comportaba: su obediencia “corpórea” es el nuevo sacrificio en el cual nos incluye a todos y en el que, al mismo tiempo, toda nuestra desobediencia es anulada mediante su amor. Dicho de nuevo con otras palabras: nuestra moralidad personal no basta para venerar a Dios de manera correcta. [...] El Hijo que se ha hecho carne lleva en sí a todos nosotros y ofrece de este modo lo que no podríamos dar solamente por nosotros mismos».

⁶ Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La conciencia que Jesús tenía de sí mismo y de su misión», en ID., *Documentos* (BAC, Madrid 2000) 388: «Jesús se sabe enviado y envía a sus discípulos, en primer lugar, a las ovejas perdidas de la

que Jesús preveía el rechazo de Israel a su llamada a la conversión, lo mismo que habían rechazado en otro tiempo a los profetas («ay si todo el mundo habla bien de vosotros», Lc 6,26) y, contemporáneamente, al Bautista (cf. Lc 3,19-20; Mt 11,2-3).

En el desarrollo de su personalidad humana en Nazaret, Jesús va descubriendo su misión salvadora de acoger en sí a todos los hombres y, al mismo tiempo, va comprendiendo que esta misión implicará su entrega. No es necesario imaginarse, como hacían los artistas del romanticismo, que Jesús jugaba a hacer pequeñas cruces en la carpintería de san José⁷. Tampoco podemos saber si Jesús conocía con certeza desde el principio las circunstancias concretas de su entrega final. Pero sí podemos suponer que cuando Jesús comenzó su ministerio lo hizo ya entendiendo su unión a todos los hombres como una entrega solidaria que incluía la situación humillada de la humanidad.

En este sentido, la cruz se hace presente en la misión de Jesús desde el principio⁸. El bautismo de Jesús, que le presenta como Hijo de Dios, ya supone una cercanía de Jesús a los pecadores y la voluntad de compartir con ellos su destino; el propio Jesús identifica bautismo y muerte en Mc 10,38. Pero la misma predicación del Reino en parábolas, en las que la manifestación de Dios «se esconde», y es preciso convertirse para captar cabalmente su sentido, manifiesta ya el carácter humilde del Reino y anticipa

casa de Israel (Mt 10,6; 15,24). Una de las expresiones más conmovedoras de la conciencia que Jesús tenía de su divinidad y de su misión es esta queja (¡la queja del Dios de Israel!): “Jerusalén, Jerusalén... ¡cuántas veces he querido reunir a tus hijos como una gallina reúne a sus polluelos bajo sus alas, y no habéis querido” (Lc 13,34). En efecto, Dios en el AT intenta sin cesar reunir a los hijos de Israel en un pueblo, su pueblo. Este “no habéis querido” cambió no la intención, sino el camino que tomará la convocatoria de todos los hombres en torno a Jesús».

⁷ F. BÆSPFLUF, *Jésus a-t-il eu une vraie enfance?* (Cerf, Paris 2015).

⁸ Estoy convencido de que una de las tesis principales de la primera parte del *Jesús de Nazaret* de J. Ratzinger es precisamente que la cruz está ya presente en la primera parte del ministerio de Jesús, como enseguida se comprobará al referirnos a algunos fragmentos en particular.

el misterio de la cruz⁹. Además, cuando Jesús enseña a rezar a sus discípulos, y les enseña a pedir el perdón de las ofensas, les anuncia también qué entiende Dios por «perdonar» y por qué este perdón incluye la entrega del Hijo, anunciando así nuevamente el misterio de la cruz¹⁰. Por último, el misterio de la cruz aparece en la misma predicación de las bienaventuranzas, cuando Jesús llama dichosos a los que sufren, y también a quienes son perseguidos por hacer la justicia. Ambas guardan una estrecha relación, en la explicación que hace J. Ratzinger:

«A los pies de la cruz de Jesús es donde mejor se entienden estas palabras: “Dichosos los afligidos, porque ellos serán consolados”. Quien no endurece su corazón ante el dolor, ante la necesidad de los demás, quien no abre su alma al mal, sino que sufre bajo su opresión, dando razón así a la verdad, a Dios, ése abre la ventana del mundo de par en par para que entre la luz. A estos afligidos se les promete la gran consolación. En este sentido, la segunda bienaventuranza guarda una estrecha relación con la octava: “Dichosos los perseguidos a causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los cielos”»¹¹.

La conexión cristológica se hace aún más evidente en el comentario de Ratzinger a la octava bienaventuranza:

⁹ Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret I*, 234: «El conocimiento de Dios no es posible sin el don de su amor hecho visible; pero también el don debe ser aceptado. Así pues, en las parábolas se manifiesta la esencia misma del mensaje de Jesús y en el interior de las parábolas está inscrito el misterio de la cruz».

¹⁰ Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret I*, 195: «La ofensa es una realidad, una fuerza objetiva que ha causado una destrucción que se ha de remediar. Por eso el perdón debe ser algo más que ignorar, que tratar de olvidar. La ofensa tiene que ser subsanada, reparada y, así, superada. El perdón cuesta algo, ante todo al que perdona: tiene que superar en su interior el daño recibido, debe como cauterizarlo dentro de sí, y con ello renovarse a sí mismo, de modo que luego este proceso de transformación, de purificación interior, alcance también al otro, al culpable, y así ambos, sufriendo hasta el fondo el mal y superándolo, salgan renovados. En este punto nos encontramos con el misterio de la cruz de Cristo».

¹¹ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret I*, 116.

«También aquí nos podemos encontrar de nuevo con el fundamento cristológico de estas palabras: Cristo crucificado es el justo perseguido del que hablan las profecías del Antiguo Testamento, especialmente los cantos del Siervo de Dios, y del que también Platón había tenido ya una vaga intuición (*La República*, II 361e-362a). Y así, Cristo mismo es la llegada del Reino de Dios. La bienaventuranza supone una invitación a seguir al crucificado»¹².

Por consiguiente, resulta muy difícil dividir la misión de Jesús en dos partes completamente diferentes: una primera, de predicación del evangelio con la esperanza de la conversión de Israel; y una segunda parte, de decepción y fracaso en el camino hacia la cruz. La cruz está ya presente en la primera parte del ministerio de Jesús, y la pasión sería incomprensible sin la predicación en Galilea de la cercanía de Dios. Si los evangelios dividen el ministerio de Jesús en dos partes no es porque en la primera Jesús pensara ingenuamente que con su palabra transformaría la dureza del corazón de Israel, y en la segunda hubiera tenido que adaptarse a las circunstancias de su negativa que le llevaron a la cruz. Si puede hablarse de una «crisis de Galilea» en los evangelios (Jn 6,67; Mc 8,27-33) no puede referirse a Jesús, sino a los discípulos, que comienzan a entender el verdadero alcance de la misión mesiánica¹³. En este contexto, Jesús les anuncia varias veces su entrega (Mc 8,31s; 9,30s; 10,32s, y sus paralelos) y les explica su valor: «El Hijo del hombre no ha venido a ser servido, sino a servir y a entregar su vida en rescate por muchos» (Mc 10,45), «Yo soy el buen pastor, que da la vida por sus ovejas» (Jn 10,11)), «el que quiera salvar la vida, la perderá»

¹² J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret* I, 118. Cf. ID., *Jesús de Nazaret* II, 148: «En Mateo, al comienzo del camino de Jesús se encuentra el Sermón de la Montaña con la solemne apertura de las bienaventuranzas. En su conjunto, éstas se caracterizan por la perspectiva de la cruz, que en la última bienaventuranza aparece con toda claridad».

¹³ En esta clave hay que entender la Transfiguración, en la que Jesús manifiesta su condición divina al tiempo que anuncia su entrega en la cruz. Por eso los discípulos no podían hablar de este episodio «hasta que no resucitara de entre los muertos» (Mt 17,9; Mc 9,9), aunque ellos no entendían a qué se refería (Mc 9,10).

(Mc 8,35), «si el grano de trigo no cae en tierra y muere, queda infecundo; pero si muere, da mucho fruto» (Jn 12,24). En conclusión, Jesús no se equivocó con respecto al horizonte de su misión, ni fracasó al afrontar su destino de entrega.

La cruz es la unión por amor a toda la humanidad herida y sufriente. Es verdad que parece un fracaso para quien se atiene a los cánones convencionales del éxito social. Pero no es el caso de quien tiene como horizonte para la propia vida la entrega redentora, la unión con toda la humanidad. Desde esta perspectiva del amor y la unión a la humanidad entera, la cruz no puede presentarse como fracaso. El amor, con las exigencias que pide su autenticidad solidaria, no puede presentarse como un fracaso ni siquiera desde el punto de vista meramente humano.

3. Sobre el sentido del «Jesús histórico»

No quisiera terminar estas páginas sin referirme brevemente al contexto en el que hoy se sitúan habitualmente estas cuestiones sobre la ignorancia o el error de Jesús. Este contexto es la distinción entre el así llamado «Jesús de la historia» y el «Cristo de la fe»; para muchos, sobre Jesús se pueden hacer las afirmaciones más variadas mientras queden en el ámbito de la historia, pues no tendrían contacto con lo que la fe dice sobre Él partiendo de la experiencia pascual. En este sentido se podría decir, por ejemplo, que Jesús se equivocó, o incluso fracasó, al mismo tiempo que se dice mantener una fe en Cristo como verdad del mundo o vencedor del pecado; lo que se afirma simplemente —a veces de manera implícita— es que lo referido al ámbito de la historia de Jesús no tiene contacto con que pertenece al campo de fe.

Como esta posición entraña muchos problemas, conviene hacer una aclaración. Es verdad que hay una aproximación al «Jesús histórico» que no solo es legítima, sino necesaria. En este sentido legítimo se designa con el concepto «Jesús histórico» el conjunto de afirmaciones que pueden sostenerse sobre Jesús utilizando únicamente las herramientas de la investigación histórico-crítica, aplicadas a las diferentes fuentes que tenemos

sobre Él, tanto bíblicas como extrabíblicas¹⁴. Dicho de otro modo, el «Jesús histórico» es la respuesta a la pregunta: ¿qué puede decir la historiografía actual sobre Jesús?¹⁵

Ahora bien, si por «Jesús histórico» se entiende una reconstrucción de Jesús que quisiera presentar su figura de una manera más «cierta» u «objetiva» que la visión de fe, dejando la fe misma al margen, nos encontraríamos ante un uso inadecuado de la expresión, pues se aparta de la visión de los evangelistas, acusándola de subjetiva, y la sustituye por otra visión no menos subjetiva, que es la del investigador, pero revestida de un aura de *cientificidad* y reclamando sin el debido fundamento una credibilidad mayor¹⁶.

¹⁴ Para ampliar la cuestión de las fuentes históricas sobre Jesús, cf. S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental* (S. Trinitario, Salamanca 2006) 336s, especialmente 357s.

¹⁵ Cf. J. P. MEIER. *Un juicio marginal. Nueva visión del Jesús histórico I* (Verbo Divino, Estella 1997) 29: «Por “Jesús histórico” entiendo el Jesús que podemos recuperar, rescatar o reconstruir utilizando los medios científicos de la investigación histórica moderna. Dada la fragmentariedad de nuestras fuentes y el carácter frecuentemente indirecto de los argumentos que tenemos que emplear, este “Jesús histórico” será siempre una elaboración científica, una abstracción teórica que no coincide ni puede coincidir con la realidad total de Jesús de Nazaret»; *ibid.*: «Para explicar a mis colegas universitarios lo que me propongo hacer en este libro, suelo recurrir a la fantasía del “cónclave no papal”. Supongamos que a un católico, un protestante, un judío y un agnóstico —todos ellos historiadores serios y conocedores de los movimientos religiosos del siglo I— se les encerrase en un lugar reservado de la biblioteca de la Escuela de Teología de Harvard, sometidos a una dieta espartana y con la prohibición de salir de allí hasta no haber alcanzado un acuerdo, reflejado en documento, sobre quién fue Jesús de Nazaret y qué intentó en su tiempo y lugar. Exigencia primordial de ese documento sería que estuviese basado en fuentes y argumentos puramente históricos [...]. Produciría un ángulo de visión estrecho, una percepción fragmentaria, quizá hasta distorsiones. No obstante, algo se habría ganado. Tendríamos un bosquejo de lo que esa entelequia, “toda la gente razonable”, podría decir acerca del Jesús histórico».

¹⁶ Esta es la valoración global que creo que hay que hacer, por ejemplo, de A. PIÑERO, *Aproximación al Jesús histórico* (Trotta, Madrid 2018). Hay que reconocer a este autor un esfuerzo serio en la investigación, pero al mismo tiempo se debe notar su interés por hacer una presentación de Jesús que se aparta de la fe cristiana, como si pensara que si el Jesús de la historia se pareciera en algo al cristiano, entonces ya no podría ser histórico.

Esta era la intención de la primera «investigación histórica» sobre Jesús, que era más bien una arenga sobre la falta de fundamento histórico del Cristo de la fe. Los fragmentos de Reimarus publicados por Lessing en el siglo XVIII proponían una imagen de Jesús que se ha hecho referencia clásica en quienes niegan fundamento histórico a la fe: Jesús habría sido un revolucionario político que fracasó, su rebelión fue sofocada por los romanos, que lo crucificaron por sedicioso, pero sus discípulos reinventaron su historia para eliminar las implicaciones políticas y convertir su figura en una referencia espiritual.

Esta fue la primera de una serie de presentaciones de Jesús que destacaban diferentes aspectos de su vida, en dependencia de los prejuicios propios de cada autor. En todo caso, el criterio era sospechar de toda afirmación sobre Jesús que procediera de la fe, y reinterpretarla. Esta investigación «histórica» atravesó diferentes etapas, que no podemos resumir aquí, y de las que se ocupa la *Teología Fundamental*¹⁷. Este peculiar estilo de «investigación» termina dejando en la incertidumbre la mayor parte de los aspectos concretos de la vida de Jesús, sobre los que no se podría afirmar nada con certeza histórica porque no tenemos más datos para justificarlos que los procedentes de los evangelios, y estos —en principio— tienden a ser favorables a Jesús, con lo cual deformarían la historia.

Por tanto, la alternativa básica en la investigación histórica sobre Jesús es o confiar en los testimonios cristianos, especialmente en los evangelios, para hacer afirmaciones sobre Jesús con valor histórico, o no confiar en ellos. Es verdad que los datos de los evangelios no se deben aceptar acríticamente, ni tienen que ser tomados sin más siempre como acontecimientos históricos: la investigación histórica puede descubrir diferentes estratos en la redacción de los textos, diferentes intenciones, etc.; pero los resultados a los que conducen los prejuicios de la así llamada «investigación histórica» sobre Jesús nos hacen desconfiar, y apostar más bien por tener una confianza fundamental en los evangelios.

¹⁷ S. PIÉ-NINOT, *La teología fundamental*, 372-383.

Es evidente que los evangelios no narran la vida de Jesús a modo de biografía, relatando los hechos con la perfección del cronista; su interés es distinto y, desde el punto de vista histórico, a veces incluyen datos difícilmente conciliables entre sí, o para los que no existe de entrada una explicación satisfactoria. Sin embargo, los acontecimientos que narran pueden tomarse en general como testimonios históricos, con los que se puede probar que Jesús fue bautizado por Juan, que su misión consistió en proclamar el Reino de Dios como buena noticia de carácter teológico, que convocó un grupo de discípulos entre los que eligió y dio un papel destacado a Doce, que realizó signos de curación y exorcismos en un contexto de experiencia religiosa, que se comprendía a sí mismo con una relación particular con Dios —a quien llamaba «Padre»—, que en la última cena con sus discípulos interpretó su muerte como un sacrificio, que murió condenado como «Rey de los Judíos» y, sobre todo, que fue proclamado por sus discípulos como vencedor de la muerte. Los diferentes textos evangélicos recogen un fondo histórico innegable; muchos encontrarán que es imposible defender al detalle la historicidad de algunos relatos concretos, pero desde el punto de vista histórico es honesto sostener que subyace a cada episodio evangélico un justo trasfondo histórico. Así pues, el creyente puede estar razonablemente convencido de la historicidad que subyace a cada episodio evangélico, en el que se presenta una determinada imagen de Jesús esencialmente ajustada al Jesús real, no deformada o edulcorada.

Si cuando decimos «Jesús histórico» queremos decir que, a partir de las fuentes históricas que tenemos a nuestra disposición (también los evangelios), es muy difícil precisar algunos datos *concretos* sobre la vida de Jesús (¿cuál fue la fecha exacta del nacimiento de Jesús o de su muerte?, ¿tuvo algún tipo de formación religiosa?, ¿pertenece a alguno de los grupos religiosos de la época?, ¿salió de Palestina?, ¿a qué se dedicó la mayor parte de su vida oculta?, ¿en qué momento exacto tuvieron lugar las parábolas?, ¿a cuántos enfermos curó exactamente?), entonces la expresión es adecuada, y permite hacer aproximaciones, con cierta verosimilitud, aunque dejan los datos muy abiertos. Pero si por «Jesús histórico» entendemos un Jesús «opuesto» a los evangelios, o una lectura particular de los evangelios para

ofrecer una visión contraria a la de la fe, entonces hemos abusado de la expresión. En todo caso, los evangelios ofrecen una imagen histórica de Jesús que no contradice la que se puede alcanzar con el resto de las fuentes históricas que existen sobre Él. En este sentido, se puede confiar en los evangelios como documentos históricos, aunque sean documentos de fe; su origen creyente no invalida su condición histórica.

Para la teología, el «Jesús histórico» es el Jesús que nos presentan los evangelios, cuyos principales rasgos son coherentes con los datos que la investigación histórica puede demostrar. La figura delineada por la historiografía es el elemento mínimo imprescindible para sostener las afirmaciones sobre Jesús, pero no puede ser el punto de partida de la reflexión teológica que, en ese caso, se vería reducida a rasgos escuetos. No se puede limitar la cristología a esa mínima base histórica, ni la cristología puede seguir a la historiografía hasta el punto de que el «Jesús histórico» sea el criterio de verdad teológica. Más bien procede ir al revés: partiendo de la cristología y de sus afirmaciones, comprobar la verosimilitud histórica de las afirmaciones de fe.

Conclusión

El evangelio dice que Jesús «sabía todo lo que iba a pasar» (Jn 18,4). Para dar crédito a estas palabras hemos de suponer que, en el contexto de la pasión, Jesús conocía el desenlace de su vida y el desarrollo de los acontecimientos, y que esto no ocurrió casualmente al final de su vida terrena, sino que constituía de algún modo la experiencia habitual de Jesús.

En este sentido, la clave que nos permite encontrar luz en este asunto no sospechar de los evangelios como testimonios históricos de Jesús. Es también el punto de partida que J. Ratzinger adopta para su obra sobre Jesús:

«Para mi presentación de Jesús esto significa, sobre todo, que confío en los Evangelios. Naturalmente, doy por descontado todo lo que el concilio y la exégesis moderna dicen sobre los géneros

literarios, sobre la intencionalidad de las afirmaciones, el contexto comunitario de los evangelios y su modo de hablar en este contexto vivo. Aun aceptando todo esto, en cuanto me era posible, he intentado presentar al Jesús de los Evangelios como el Jesús real, como el “Jesús histórico” en sentido propio y verdadero. Estoy convencido, y confío en que el lector también pueda verlo, de que esta figura resulta más lógica y, desde el punto de vista histórico, también más comprensible que las reconstrucciones que hemos conocido en las últimas décadas. Pienso que precisamente este Jesús —el de los Evangelios— es una figura históricamente sensata y convincente»¹⁸.

Dicho de otro modo, tenemos que preguntarnos si para conocer a Jesús hay que hacer la ficción de separar al Jesús de la historia del Cristo de la fe o más bien, como hacen los evangelios, aceptar que «ambos» son uno y el mismo, y por tanto no se puede decir del Jesús «pascual» algo que no se pueda decir del Jesús «histórico», y viceversa, es decir, el Jesús «histórico» ya posee algunos rasgos del Jesús pascual, aunque vividos en la limitación del momento presente. En definitiva, no podremos decir que Jesús se equivocó, o que fracasó; si así fuera, no solo quedaría comprometida nuestra salvación, sino la misma posibilidad real de comprender a Jesucristo.

¹⁸ J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret* I, prólogo.