Jesucristo, ¿mito, reliquia o verdad?

Julián Carrón. Ponencias del Congreso Universitario de noviembre de 1998. Delegación Pastoral Universitaria.

En los estudios exegéticos se analiza otra posibilidad interesante para tomar en cuenta, y es la influencia de otras culturas en la creación de esos personajes. No habría sido histórico sino creado por la influencia de esas culturas. Es otra variante de la teoría del mito.

Punto de partida: la existencia del N.T. En unos documentos de la segunda mitad del siglo I encontramos esta afirmación fundamental: Jesús es el Señor, el Hijo de Dios. ¿Cómo explicar el origen de la fe que testimonian los textos del N.T.? A quien se niegue a reconocer que el nacimiento de esta fe está estrechamente ligado a la persona de Jesús de Nazaret, solo le queda una opción: atribuirla a la influencia de uno de los dos mundos culturales en que esta fe nació, el judío o el pagano. El historiador no debe cerrarse a priori a ninguna posibilidad que pueda explicar determinados hechos de la historia. Por eso, es necesario examinar ambas posibilidades y comprobar si son capaces de dar razón adecuada de la totalidad de estos hechos.

La primera hipótesis, que la idea de proclamar Dios a Jesús fuera debida al influjo del judaísmo, se viene abajo muy pronto. Es difícil imaginar que unos judíos, que por su fe eran radicalmente monoteístas, pudieran crear la idea de que un hombre, y además condenado por el Sanedrín y muerto en la cruz, fuera Dios. Era lo último que hubiera podido pensar un judío.

Ninguna religión ha establecido una diferencia tan neta y radical entre Dios y cualquier criatura. Este abismo insalvable entre Dios y todo lo creado ni siquiera fue aminorado en el personaje más estimado de la tradición judía, Moisés, a quien ningún judío se hubiera atrevido a considerarlo de la esfera divina.
La otra alternativa es explicar la fe cristiana testimoniada en el NT a partir del influjo del helenismo. ¿Cómo ha sucedido esto? El único personaje del cristianismo primitivo con bagaje y personalidad suficientes para realizar este cambio era Pablo. Su origen de Tarso, una ciudad helenística, le hacía el candidato más idóneo para ello. Por otra parte, sus cartas son los documentos cristianos más antiguos que contienen esa fe.

Al tratar de un acontecimiento histórico como el cristianismo la cronología es fundamental, máxime cuando se ha acusado a algunas de las historias de los orígenes del cristianismo de hacer caso omiso de la cronología. Esto es especialmente relevante para la cuestión que nos ocupa. Afortunadamente sobre la cronología de las grandes cartas de Pablo hay hoy unanimidad entre los estudiosos. Y lo primero que llama la atención es que, entre la primera carta de Pablo, 1Tes, escrita a principios del año 50 d.C. al comienzo de su actividad misionera en Corinto, y la última, la carta a los Romanos, escrita presumiblemente en el invierno del 56/57 d.C., de nuevo desde Corinto, no se puede detectar ninguna evolución en lo que Pablo piensa de Cristo. En ellas Pablo utiliza títulos, fórmulas y concepciones cristológicas que no explica. Pablo, pues, suponía a las comunidades capaces de entenderlos. Nadie escribe una carta para que resulte incomprensible al destinatario.

Como entre la primera carta (1Tes) y la última (Rom) no se percibe ninguna evolución sustancial en el pensamiento de Pablo, esto implica que todas las características esenciales de la cristología de Pablo estaban ya totalmente desarrolladas hacia mitad de la década de los cuarenta, antes del comienzo de los

grandes viajes misioneros. Nos quedan pues unos 15 años, entre la mitad de los años cuarenta y el año 30, en que normalmente se sitúa la muerte de Jesús. En este período debió llevar a cabo Pablo la obra de dar a luz la fe cristiana, tal como la tenemos contenida en sus cartas. La cuestión, por tanto, es aclarar lo que sucedió entre la muerte de Jesús y el inicio de la actividad misionera de Pablo a mitad de los años 40, en que ya tenía formulada toda su cristología. Estamos ante la cuestión que los investigadores suelen denominar la relación entre Jesús y Pablo. Abordémosla.

En un primer momento se acuñó el concepto de Pablo como fundador del cristianismo. Insistiendo en la contraposición entre Jesús y Pablo se hace de éste un "segundo fundador del cristianismo" (Wrede en su obra de divulgación "Paulus").

Sin detenernos demasiado en este momento inicial del recorrido, Albert Schweitzer señaló donde residía la insuficiencia de este tipo de estudios: "Este planteamiento del problema deja fuera el término medio, el cristianismo primitivo". En efecto, a medida que el estudio de la relación entre Jesús y Pablo avanzaba, se iba haciendo evidente que la sima que se quería ver entre Pablo y Jesús estaba en realidad entre Jesús y el cristianismo primitivo con el que Pablo entró en contacto tras su conversión.

Un paso adelante en el debate en curso lo constituyó un artículo de W. Heitmuller, en el que abordaba la cuestión del tipo de cristianismo al que pertenecía Pablo. El cristianismo primitivo era mucho más plural de lo que se creía. Junto al cristianismo, que podríamos llamar, palestinense, existía también el helenístico. Esta nueva versión del cristianismo fue el resultado del encuentro de la fe cristiana original con las corrientes de pensamiento helenístico y el sincretismo religioso que dominaba en las zonas por donde se difundió el

cristianismo. Este encuentro tuvo lugar cuando "los que se habían dispersado", como consecuencia de la persecución desencadenada contra la comunidad cristiana primitiva que acabó con la lapidación de Esteban, llegaron a lugares donde la cultura dominante era de matriz helenística (cf. Hech 11,19). La apertura del cristianismo a los gentiles con esta mentalidad helenística fue el origen de comunidades cristianas mixtas, formadas por cristianos procedentes del judaísmo y del paganismo, otros. Fue a través de éstos últimos como el sincretismo helenista penetró en la fe cristiana original dando lugar a una nueva religión, que ya poco tenía que ver con el cristianismo histórico anterior. "Tan pronto como el cristianismo penetró en territorio helenístico, escribe Heitmüller, la predicación de la muerte y resurrección de Jesús... se encontró, en las mentes paganas, con historias aparentemente similares de la muerte violenta y la exaltación de los dioses": la atribución a Jesús de tales concepciones paganas, que originalmente le eran extrañas, dio origen a este tipo de cristianismo helenístico.

Este cristianismo no es más que el resultado de semejante sincretismo. Retomando una idea ya propuesta originalmente por W. Bousset, Heitmüller sostiene que es de este cristianismo, en su forma helenística, del que Pablo es deudor y exponente. Esto explica el abismo que hoy encontramos entre Jesús, tal como nos ha llegado a través de la tradición evangélica, y la imagen que Pablo nos transmite de él en sus cartas.

Este juicio de Heitmüller fue asumido por una de las grandes figuras que más ha marcado la investigación del NT en nuestros tiempos: R. Bultmann. Este cristianismo helenístico era, según él, resultado de la combinación de elementos procedentes de las religiones mistéricas y el mito gnóstico del redentor hizo de Cristo, el Señor, una divinidad mistérica, en cuya muerte y resurrección el fiel participaba en el culto y en los sacramentos.

Esta explicación de los orígenes del cristianismo se convirtió, hacia los años 60 en una opinión dominante. Y esto es una muestra más de la facilidad con que se imponen ciertas ideas sin que vayan acompañadas de las pruebas que lo demuestran. Hasta un autor tan cercano a Bultmann como H. Conzelmann se ha visto forzado a reconocer que no tenemos "fuentes directas sobre la comunidad gentil antes de Pablo". Pero hoy estamos en condiciones de poder decir algo más: no sólo las nuevas investigaciones llevadas a cabo no han conseguido confirmar esta interpretación de los orígenes cristianos, sino que han conseguido mostrar la total falta de base histórica de esta explicación. Esto se hace patente verificando la reconstrucción cronológica, geográfica e histórica en la que se sustenta.
Si no fue Pablo el autor de la transformación del cristianismo, ¿dónde y cuándo tuvo lugar? Bultmann sitúa esto en Siria, uno de los lugares hacia donde huyeron los cristianos perseguidos tras la lapidación de Esteban.

Respondiendo a este reclamo, algunos estudiosos han llevado a cabo esta investigación sobre la situación religiosa y cultural de Siria. Pero sus resultados distan mucho de lo que Bultmann esperaría.

Según Hengel M. ("The Hellenization of Judea in the 1st century after Christ" Philadelphia. 1989), aquellos que conceden importancia tan decisiva a Siria en el desarrollo del cristianismo primitivo entre los años 30 y 100 olvidan tres cosas:

1) "Nuestro conocimiento de la helenización de Siria en el período precristiano es tan limitado como nuestro conocimiento de las condiciones religiosas en esta provincia. Apenas si tenemos noticias de sus cultos durante este período (350 al 50 a.C.)".

2) Con poquísimas excepciones, la primera literatura cristiana de origen sirio que nos ha llegado es de alrededor del 200 d.C. y, además, no procede de Antioquía,

sino de Edesa, al otro lado del Eufrates.

3) Toda la cautela es poca a la hora de postular una influencia del paganismo sirio (o cananita-fenicio) sobre el judaísmo, dada la especial aversión que tenían los judíos contra él. Por eso en el estado actual de nuestros conocimientos, "los cultos sirios ciertamente no tuvieron ninguna influencia en el cristianismo primitivo". Retrotraer al siglo I "la orientalización del sentimiento religioso helenístico-romano de finales del siglo II y, sobre todo, del siglo III, es antihistórico".

Recientemente A. Feldtkeller ha mostrado que no hay prueba alguna de la existencia de la religión de los misterios en Siria en este período. La obra de F. Millar, "The Roman Near East" ha supuesto, en palabras de uno de sus recensores, "la bancarrota del modelo sincretista", que supuestamente estaba vigente en Siria. Y la investigación de A.J.M. Weddernburn sobre el bautismo cristiano ha mostrado la imposibilidad de demostrar el influjo de las religiones mistéricas sobre los sacramentos, y lo último que queda por saber, según J. Murphy-O'Connor, es cuánto tiempo tardarán los investigadores de los orígenes del cristianismo en tomar nota de ello.

Como hablar de Siria resultaba aún demasiado vago, algunos han identificado Antioquía, capital de la provincia romana de Siria, como el lugar que jugó un papel decisivo en el desarrollo de la teología cristiana (Hech 11,20). Allí se habría formado por primera vez una comunidad de cristianos provenientes en su mayoría de la gentilidad no basada en la ley sino en Cristo, sin vínculos con el cristianismo palestinense centrado en Jerusalén.

Las cosas, sin embargo, no son tan simples. Dos hechos ponen de manifiesto –como ha señalado M. Hengel- que una comunidad con esas características no existió en Antioquía entre los años 37-49.

En primer lugar, hay que decir que, aunque la comunidad de Antioquía estuviera formada mayoritariamente por cristianos provenientes de la gentilidad, reclutados muy posiblemente de entre los numerosos prosélitos que vivían alrededor de las sinagogas, la dirección de la comunidad estaba en manos de judeocristianos, que constituirían también una parte importante del conjunto de la comunidad. Según Hech 13,1, la comunidad de Antioquía estaba gobernada por "profetas" y "maestros". Todos los que enumera el autor de Hechos, excepto Tito, cristiano gentil, eran judíos: Bernabé, Simeón llamado Niger, Lucio el cirenense, Manahén, hermano de leche del tetrarca Herodes y Saulo. El incidente de Antioquía confirma que el peso de la parte judeocristiana de la comunidad era considerable. No podemos asumir, por tanto, que en Antioquía hubiera una masiva influencia pagana o que la masiva presencia de cristianos procedentes de la gentilidad abocara en una comunidad gentilcristiana libre de la ley.

Esto pone de relieve un segundo hecho: la conexión entre Jerusalén y Antioquía. Lucas, y en ocasiones Pablo, atestigua la relación permanente y la dependencia de Antioquía de Jerusalén (Hech 15, Gal 2,1). Muy probablemente algunos de los personajes que guiaban la comunidad de Antioquía procedían de Jerusalén, entre los cuales destaca especialmente Bernabé, que, tras la ruptura con Pablo, de quien había sido compañero de viaje, fue sustituido por Silas, desde Jerusalén. Pedro visitó la comunidad de Antioquía (Gal 2,11ss). Todos estos datos dejan entrever que entre ambas comunidades hubo un contacto regular.

No hay pues ninguna razón para considerar la comunidad de Antioquía en los diez primeros años de su existencia más creativa teológicamente que las otras comunidades de Jerusalén, Siria o Cilicia. Los desarrollos cristológicos decisivos habían tenido lugar ya antes de que la nueva fe llegara a Antioquía en el año 36 - 37.

Pero el lapso de tiempo se reduce aún más si tomamos en serio la afirmación de los defensores de la helenización del cristianismo antes de Pablo. Si, como todos aceptan, Pablo no fue el verdadero fundador de ese cristianismo transformado, sino que éste había adquirido ya su forma cuando Pablo lo encuentra, debemos remontarnos a la única época que puede llamarse verdaderamente "prepaulina", es decir, al período anterior a la conversión que tuvo lugar en torno al año 33. En los pocos años que van desde la muerte y resurrección de Cristo, en torno al año 30 hasta la conversión de Pablo no se estaba formando una comunidad helenística diferente de la palestinense más que por la distinta lengua que hablaban sus miembros, ni había adquirido forma un cristianismo gentil fuera de Palestina. Por eso podemos decir con M. Hengel que la tesis de un cristianismo helenístico independiente de Jerusalén antes de Pablo ha fracasado por razones estrictamente cronológicas. Incluso la comunidad de Antioquía, formada por judíos y gentiles antes de la llegada de Pablo, no es en realidad una verdadera comunidad gentil como muestran Hech 11,19ss; 13,1ss; 15,1ss y Gal 2,11ss.

Otras razones no cronológicas: ningún judío habría sucumbido a un sincretismo de este tipo. Basta recordar las descripciones del horror que todo judío piadoso sentía frente a las prácticas religiosas paganas para que resulte inconcebible imaginar que el grupo de judíos que se presenta en Jerusalén confesando la divinidad de Jesús pudiera sucumbir ante semejante aberración. Que algo tan hiriente para su fe monoteísta como la divinización de un hombre pudiera ser aceptado por un judío está más allá de cualquier verosimilitud. Ahí está para confirmarlo la reacción del pueblo judío ante la pretensión de Antioco IV Epifanes de instaurar el culto a Zeus en el templo de Jerusalén, que desató la rebelión macabea y que fue catalogado por el autor del libro de los Macabeos como la "abominación de la desolación" (1Mac 1,54). O la reacción de un judío tan helenizado como Filón ante la propuesta de erigir estatuas de Calígula en las sinagogas de Alejandría: "era –dice Filón- el negocio más abominable".

A este sincretismo cualquier judío helenista no podía más que oponerse con todas sus fuerzas, por considerarlo "abominable".

Pero lo que ya raya con el absurdo es que tal sincretismo fuera aceptado por los judeocristianos palestinenses. Es inimaginable que unos judíos como Santiago, Cefas y Juan, las columnas de la iglesia de Jerusalén, hubieran dado la mano a Pablo en señal de comunión –como dice él mismo en la carta a los Gálatas-, si el evangelio que Pablo predica fuera el resultado de un sincretismo, aprendido en la comunidad helenística. Si cuestiones como la de los alimentos o de la circuncisión provocaron reacciones como la que el mismo Pablo nos cuenta en la carta a los Gálatas, ¿qué habría sucedido si Pablo se hubiera hecho portador de un sincretismo abominable?

Pero, si no puede atribuirse a Antioquía una creatividad tal como para explicar el origen de la fe cristiana, si no puede ser demostrada una comunidad helenística fuera de Palestina antes de la conversión de Pablo y tal fe ya existía antes de su conversión, si las columnas de la Iglesia de Jerusalén están de acuerdo con el evangelio de Pablo, ¿dónde pudo surgir tal fe? Todos los indicios apuntan en la misma dirección: Jerusalén. A esta conclusión llega el que mejor ha estudiado esta cuestión, Hengel M: "Las raíces de la comunidad judeocristiana/helenística, o más exactamente de la comunidad judeocristiana de habla griega en la que el mensaje de Jesús fue formulado en griego por primera vez, remonta claramente a la más primitiva comunidad de Jerusalén, y de acuerdo con ello el primer desarrollo lingüístico de su kerygma y su cristología debe haber tenido lugar ya allí (y como consecuencia el comienzo muy temprano de la traducción de la terminología propia)".

Pero si el cristianismo no se puede explicar como el resultado de la evolución de ninguna realidad cultural de su entorno, ¿cómo explicar entonces que,

inmediatamente después de su muerte, unos judíos monoteístas confiesen en Jerusalén a un ajusticiado por el gobernador de Judea Poncio Pilato, tras la condena del Sanedrín, como Hijo de Dios? A esta pregunta no puede contestar satisfactoriamente la exégesis racionalista. La razón es que se niegan a reconocer cualquier continuidad entre la vida y la obra del Jesús terreno y la predicación de la primitiva comunidad cristiana. Pero, como afirma Hengel, “este abismo sin puente entre el Jesús terreno y la cristología (afirmada por la comunidad) solo se impone a los que desean y quieren aceptar el dogma moderno de un Jesús completamente no mesiánico, esto es, sin pretensiones mesiánicas”. La investigación moderna que empezó su andadura para liberarse del dogma de la Iglesia ha acabado sucumbiendo a un dogmatismo sin ningún tipo de apoyo en la realidad y para creer en ella hace falta más fe que para creer en la explicación de los hechos que ofrece el NT.

Por todo lo dicho, el único modo de explicar el hecho histórico de que unos judíos monoteístas confiesen a un hombre, Jesús de Nazaret, como Hijo de Dios, es la persona y la actividad de Jesús.

Como ha escrito recientemente P. Stuhlmacher, “a Jesús no le fueron atribuidas simplemente por los apóstoles, después de la Pascua, propiedades y comportamientos que él no poseía (ni pretendía poseer) sobre la tierra, sino que en la profesión de fe postpascual de la comunidad cristiana se confirma y se reconoce lo que él quería ser históricamente y que fue y continúa siendo para la fe: el Hijo de Dios y Mesías. La historia operada por Dios en y con Jesús, el Cristo de Dios, es anterior a la fe cristiana. Ella guía y determina la fe y no es, al contrario, creada por ella".

¿Pero es posible históricamente rastrear en nuestras fuentes las huellas de esta pretensión inaudita de Jesús durante su vida terrena?

Durante años se ha pretendido esquivar la cuestión apelando a los títulos cristológicos. Era fácil atribuir los títulos con más densidad (Kyrios, Hijo de Dios, etc.) al período postpascual y dejar sólo para la vida terrena de Jesús aquellos que no implicaban una diferencia sustancial de Jesús con respecto a sus contemporáneos (rabbí, maestro, profeta, etc.). De esta forma la persona de Jesús durante su ministerio terreno se reducía a ser un rabbí o un profeta, que posteriormente la Iglesia primitiva revistió con rasgos divinos. Esta no es sino una variante más del prejuicio racionalista.

Sin embargo tal pretensión no está necesariamente vinculada con algún título que él se atribuyera a sí mismo, como ha subrayado W.G. Kümmel al final de su repaso a la investigación histórica sobre Jesús de los últimos cuarenta años: "Es hoy ampliamente reconocido que la predicación de Jesús no se puede entender sin tener en cuenta el hecho fundamental de que esta predicación se basa en la pretensión absoluta de autoridad de Jesús...; como es igualmente reconocido que la pregunta sobre el carácter y el significado de esta pretensión en relación con la predicación de Jesús es inevitable y que una respuesta a esta pregunta es decisiva para la comprensión de Jesús. Y me parece –insiste Kümmel- que es indispensable para progresar en la investigación histórica sobre Jesús encontrar a esta pregunta una respuesta unitaria y convincente desde el punto de vista histórico." El estudioso alemán reconoce que en la respuesta a esta pregunta es inevitable que juegue un papel decisivo la posición del investigador respecto a Jesús y su aceptación o rechazo de la fe cristiana en su resurrección de los muertos. Con esa observación Kümmel pone de manifiesto que el uso de la razón por parte del investigador no es neutral. En efecto, la razón está determinada por la experiencia del acontecimiento cristiano que cada uno tenga en el presente,

como veíamos al principio... Esta experiencia forma parte del método y si el investigador carece de tal experiencia tenderá a excluir aquellos elementos –de los que no tenemos ningún motivo para dudar de que sean históricos- que no entran en la medida de su razón. Solo una razón, y digo razón, que cumpla verdaderamente su naturaleza de razón, es decir, estar abierta a la realidad según todos los factores, podrá ponerse ante los datos históricos que nos suministran los evangelios sin sucumbir a la tentación de excluir aquellos que no entran en nuestra medida.