EL JESUS HISTORICO

Gerd Theissen
Annette Merz

SIGUEME

GERD THEISSEN
ANNETTE MERZ

EL JESUS HISTORICO

Manual

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1999

A Christoph Burchard
en su 65 cumpleaños

Tradujo Manuel Olasagasti Gaztelumendi
sobre el original alemán: *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*

© Ediciones Sígueme, S.A., 1999
Apdo. 332 - E-37080 Salamanca/España
© Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1996

ISBN: 84-301-1349-5
Depósito legal: S. 1307-1998
Printed in Spain
Imprime: Gráficas Varona
Polígono El Montalvo - Salamanca, 1999

CONTENIDO

Prólogo 9
Fuentes, bibliografía y siglas 13

1. La historia de la investigación en torno a la vida de Jesús 17

I
LAS FUENTES Y SU EVALUACION

2. Fuentes cristianas sobre Jesús 35
3. Las fuentes no cristianas sobre Jesús 83
4. El uso de las fuentes: escepticismo histórico y la investigación sobre Jesús 111

II
EL MARCO DE LA HISTORIA DE JESUS

5. El marco histórico y religioso de la vida de Jesús 151
6. El marco cronológico de la vida de Jesús 177
7. El marco geográfico y social de la vida de Jesús 189

III
LA ACTIVIDAD Y LA PREDICACION DE JESUS

8. Jesús carismático: Jesús y sus relaciones sociales 215
9. Jesús, profeta: la escatología de Jesús 273
10. Jesús, Salvador: los milagros de Jesús 317
11. Jesús, creador literario 355
12. Jesús, maestro: la ética de Jesús 389

IV
PASION Y PASCUA

13. Jesús, fundador cultual: la última cena de Jesús y la eucaristía del cristianismo primitivo 451
14. Jesús, mártir: la pasión de Jesús 487
15. Jesús resucitado: la pascua y sus interpretaciones 523
16. El Jesús histórico y los inicios de la cristología 561

Recapitulación: sumario de una vida de Cristo 619
Soluciones 623
Apéndice 657
Indice de citas 665
Indice onomástico y analítico 691
Indice general 701

PROLOGO

El estudio del Jesús histórico iba asociado en la generación anterior a la idea de su escasa relevancia teológica. Se decía que lo decisivo era el Cristo predicado, con la única premisa de asegurarnos de su compatibilidad con el Jesús histórico, del cual por cierto —se añadía— sabemos muy pocas cosas. Esta idea ha calado. Muchos se sienten hoy inermes a la hora de aclarar con argumentos lo que sabemos del Jesús histórico, lo que sólo podemos conjeturar y lo que no podemos conocer. Libros desveladores de secretos, que pretenden rescatar al verdadero Jesús de las falsificaciones eclesiales, se apresuran a llenar este hueco en el mercado, al igual que ciertos escritos edificantes que extraen de los anhelos religiosos y valores éticos de nuestro tiempo un Jesús de nueva hechura. De ambos lados se desdeña la labor paciente de la ciencia. Pero no hay otra alternativa en una sociedad ilustrada y en una Iglesia abierta que quiere estar al tanto de sus propios fundamentos.

Este manual ofrece una investigación científica de Jesús: no sólo sus resultados, sino el *proceso de adquisición de saberes*. Está escrito con la convicción de que doscientos años de investigación histórico-crítica en torno a Jesús y las fuentes sobre él y su entorno, enormemente ampliadas en ese período, han arrojado resultados importantes. El proceso de la ciencia comporta desde luego muchos requisitos que demandan paciencia de los lectores y lectoras interesados, más que nada, por unos resultados claros.

La ciencia no dice «así fue», sino «así podría haber sido a tenor de las *fuentes*». Por eso reseñamos todas las fuentes que ofrecen algún interés; no sólo las canónicas sino también los evangelios apócrifos, no sólo textos cristianos sino textos no cristianos que hacen mención de Jesús. Indicamos, además, la base textual que respalda las distintas conclusiones y consideraciones.

La ciencia no dice nunca «así es», sino «así se nos presenta en el estado actual de la *investigación*», y esto significa exactamente «en el estado actual de nuestros saberes y errores». Por eso facilitamos una visión pano-

rámica de la investigación sobre cada tema importante. Indicamos brevemente las posiciones clásicas que reaparecen siempre en distintas variaciones. Esto ayudará a ordenar, evaluar y relativizar las opciones defendidas en el presente libro.

La ciencia no dice simplemente «este es nuestro resultado», sino «este es nuestro resultado a partir de determinados *métodos*». La vía por la que la ciencia alcanza su objetivo es para ella tan importante como el propio objetivo; a veces incluso más. Porque la vía puede ser correcta aunque el objetivo resulte ser una estación intermedia que luego es preciso abandonar. Por eso asomarán a menudo en este libro ciertas consideraciones metodológicas y hermenéuticas. Conviene hacerlo así para obviar la actitud de escepticismo, que desespera de poder obtener algún conocimiento histórico sobre Jesús. Hay un capítulo entero (cap. 4) dedicado a esta cuestión.

La ciencia es consciente, en fin, de que sus resultados son más efímeros que los *problemas* a los que intenta dar respuesta. Esto vale también para la investigación sobre Jesús. Pese a la enorme serie de actitudes y posiciones, hay algunos problemas básicos que son recurrentes. Forman las constantes dentro de la variedad. De ahí que nuestra exposición se focalice en los problemas. Pero ya por razones de trasparencia y claridad indicamos siempre dónde pueden estar las soluciones en el estado actual de nuestros saberes y errores.

Como la ciencia no se ocupa simplemente de la realidad sino que reflexiona sobre fuentes, niveles de investigación, métodos y problemas, su tarea resulta complicada. Vemos aquí un desafío para la *didáctica científica*. Nuestro manual pretende exponer con la mayor claridad posible un conocimiento preciso de los problemas, y también trasmitir algo de la alegría que produce, dentro del proceso de la ciencia, participar en la búsqueda de la verdad y de la enmienda de nuestros errores. Tenemos presente que entre las lectoras y lectores hay también laicos interesados que quieren informarse sobre Jesús. Por eso agregamos la traducción de todas las citas y frases en griego y hebreo. Y procuramos ceder lo menos posible a la tendencia académica de confundir profundidad con oscuridad. De ahí que nuestro libro esté salpicado de consideraciones didácticas. Nació de unos «cursos intensivos sobre el nuevo testamento» que el autor impartió como profesor y en los que la autora participó, hace tiempo, como estudiante. Hemos escrito deliberadamente un manual que se presta al estudio en pequeños grupos o en plan individual.

Cada capítulo comienza con una breve introducción y unas tareas preparatorias que sirven a menudo para conocer textos importantes. Citamos sobre todo textos ajenos al antiguo y al nuevo testamento. Tales textos deberían conocerlos incluso los lectores que no tienen tiempo para hacer las

tareas propuestas sobre ellos, ya que son relevantes para los problemas reales. Las propuestas de lectura que hacemos aquí ocasionalmente no son, en cambio, un requisito para la comprensión del capítulo correspondiente. Pero el que desee estudiar el tema más a fondo, como preparación para los exámenes, por ejemplo, debe tomar nota de estos aportes fundamentales.

La parte principal de cada capítulo contiene una panorámica de los textos y problemas sobre cada tema en una articulación lo más clara posible. Tablas, comparaciones y esquemas pretenden visualizar los problemas significativos. Las divisiones en puntos y subpuntos —con términos en cursiva— sirven para ayudar a memorizar mejor ciertos contenidos complejos.

Al final de cada parte principal hay un breve compendio que prescinde de la división (artificial) en puntos y subpuntos. Apuntamos en él la manera de exponer los resultados científicos en un lenguaje didáctico para la escuela, la Iglesia y la sociedad. Siguen algunas sugerencias de reflexión hermenéutica; sirven para aligerar la exposición temática, ya que no incumbe directamente al trabajo histórico la cuestión del modo de abordar hoy sus resultados; y forman parte, además, del plan didáctico: el saber sólo es un saber vivo si lo afrontamos personalmente y lo impregnamos de nuestro pensamiento y vivencia.

Al final de cada capítulo hay tareas y controles de aprendizaje que plantean además nuevos problemas, especialmente a la hora de pasar de lo estudiado a otras materias desconocidas. Estas tareas adicionales forman parte del tratamiento del tema. Al final del libro están las soluciones a todas las tareas.

En la estructuración de cada capítulo hemos procurado redondear cada tema sin dejar lagunas. El que estudia, por ejemplo, la última cena de Jesús debe tener una exposición suficiente de sus problemas sin necesidad de leerse todo el libro. Por eso el lector puede saltarse capítulos en la lectura. El que opine que la investigación del Jesús histórico debe comenzar por la fe pascual, puede iniciar su estudio con este tema.

Un manual como el presente, que pretende exponer la investigación realizada en torno a Jesús y no las ideas preferidas de sus dos autores, no por eso deja de estar marcado por una determinada imagen de Jesús. Es una *imagen contextual*. Vemos a Jesús en el contexto del judaísmo y de la historia local, social y política de su tiempo. También detrás de este libro hay «precomprensiones» e «intereses». Así, creemos que el Jesús histórico puede facilitar un acceso al judaísmo por su afinidad, que el estudio de su mensaje afina la conciencia social y que el encuentro con él modifica la pregunta por Dios.

El libro es un trabajo realizado en común. Los dos autores nos responsabilizamos de todas las secciones en su redacción; pero nos hemos distri-

buido el trabajo. La mayor parte de los capítulos 1, 4-5, 7-16 han sido elaborados por Gerd Theissen. Los capítulos 2-3, 6 son obra de Annette Merz; a ella pertenecen también las tareas y las soluciones consignadas en las páginas 623ss, además de otras secciones en los restantes capítulos[1]. El manuscrito se terminó de redactar en septiembre de 1995. La bibliografía posterior no ha podido ser utilizada.

Hemos sometido las distintas partes de la obra al examen de otras personas. Agradecemos las observaciones hechas y la lectura de diferentes secciones o del conjunto a Petra von Gemünden (Ginebra), Michaela Höckel (Tubinga) y Christa Theissen (Heidelberg). Dörte Bester (Heidelberg) examinó a fondo muchas páginas y aportó una serie de propuestas de mejora desde la óptica estudiantil que hemos acogido con agrado. Nuestro reconocimiento también a Matthias Walter y a Heike Göbel por la lectura de las pruebas de imprenta, y a Dörter Bester por la colaboración en el índice de pasajes citados. El editor Arndt Ruprecht acompañó y alentó la aparición del libro, que tiene una larga prehistoria y que surgió del trabajo publicado en el suplemento a *La historia de la tradición sinóptica* de R. Bultmann; por ello le damos las gracias.

Dedicamos el libro a Christoph Burchard en su 65 cumpleaños, como homenaje al colega y profesor apreciado por todos y querido por muchos.

Gerd Theissen
Annette Merz

1. En concreto se trata de las siguientes secciones: en el cap. 1: 1.a)1-2 (parte de la historia de la investigación); en el cap. 7: 1.a)-c) (Nazaret); 3.e) (la peculiaridad religiosa de Galilea); en el cap. 8: 4.a)1-3 (Juan Bautista: fuentes, enseñanza y autoconciencia); 7.a)-b) (Jesús y las mujeres); en el cap. 9: 5.a) (Jesús y el anuncio de juicio); en el cap. 10: 4.b) (¿fue Jesús un mago?); en el cap. 11: 1.d)-f) (parte de la historia de la investigación); 3.f) (Mt 20, 1-12 en el marco de las parábolas rabínicas de recompensa); en el cap. 12: 2.a)-b) (Jesús, maestro); 5.a)-f) (el mandamiento del amor); en el cap. 15: 2.e)2 (la primera aparición de Jesús); 3. (hermenéutica).

FUENTES, BIBLIOGRAFIA Y SIGLAS

*Fuentes y colecciones de fuentes**

De no indicar lo contrario, citamos de las ediciones, colecciones de fuentes y traducciones (título abreviado entre paréntesis) indicadas a continuación. Para los escritos de Qumrán nos atenemos generalmente a Maier (en los otros casos, a Lohse), pero a veces hemos mantenido indicaciones ya usuales (junto con la citación de Maier) para facilitar la búsqueda de pasajes en bibliografías más antiguas (por ejemplo, 4QFlor I, 10-13 / según Maier: 4Q 174 III, 10-13).

Barrett, C. K.-Thornton, C.-J. (eds.), *Texte zur Umwelt des Neuen Testaments* (UTB 1591), Tübingen [2]1991 (Barrett-Thornton).

Bauernfeind, O.-Michel, O. (eds.), *Flavius Josephus, De bello iudaico - Der Jüdische Krieg* (griego-alemán) (4 vols.), München 1959-1969.

Becker, J., *Die Testamente der zwölf Patriarchen* (JSHRZ III/1), Gütersloh 1974.

Berger, K., *Das Buch der Jubiläen* (JSHRZ II/3), Gütersloh 1981.

(Strack, H.-) Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I-IV, München 1922-1928 (Bill.).

Goldschmidt, L., *Der Babylonische Talmud,* Berlin 1897-1935.

Dión Crisóstomo, *Sämtliche Reden.* Introducción, traducción y notas por W. Elliger (Bibliothek der Alten Welt), Zürich-Stuttgart 1967.

Epicteto, *Epicteti Dissertationes,* ed. H. Schenkl (Bibliotheca Teubneriana), Tübingen 1894.

Epiktet, Teles und Musonius, Wege zu glückesligem Leben. Traducción e introducción por W. Capelle, Zürich 1948.

Filóstrato, *Das Leben des Apollonios von Tyana* (griego-alemán). Edición, traducción y notas por Vroni Mumprecht (Sammlung Tusculum), München-Zürich 1983.

* Aunque en general hemos respetado en este apartado de fuentes las ediciones críticas que citan los autores, acompañadas generalmente de introducción y notas a las que hacen referencia, e incluso, a veces, hemos respetado su traducción de las fuentes, en la preparación de esta obra también hemos usado: A. Díez Macho, *Apócrifos del antiguo testamento* (5 vols.), Madrid 1984ss; D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos,* Madrid 1993; A. de Santos Otero, *Evangelios apócrifos,* Madrid [6]1988; F. García, *Los textos de Qumrán,* Madrid [2]1992.

Fischer, J. A. (ed.), *Die apostolischen Väter,* Darmstadt [9]1986 (J. A. Fischer, *Die apostolischen Väter).*

Flavii Josephi opera, ed. B. Niese, Berlin 1887ss.

Flavius Josephus' Lebensbeschreibung. Traducción e introducción por L. Haefeli (NTA XI/4), Münster 1925.

Des Flavius Josephus Jüdische Altertümer. Traducción... por H. Clementz, 2 vols., Berlin-Wien 1923.

Holm-Nielsen, S., *Die Psalmen Salomos* (JSHRZ IV/2), Gütersloh 1977.

Kraft, H. (ed.), *Eusebius von Caesarea: Kirchengeschichte,* München 1967.

Lohse, E., *Die Texte aus Qumran* (hebreo/griego) (2 vols.), Darmstadt 1971.

Maier, J., *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer* I (UTB 1862); II (UTB 1863), München 1995.

Meisner, N., *Aristeasbrief* (JSHRZ II/1), Gütersloh 1973.

La Misná (ed. C. del Valle), Salamanca [2]1997.

Pelletier, A., *Lettre d'Aristée à Philocrate* (Sources Chrétiennes), Paris 1962.

Philonis Alexandrini opera quae supersunt, ed. L. Cohn, editio minor, I-VI, Berlin 1886-1915.

Philo von Alexandrien. Die Werke in deutscher Übersetzung, ed. L. Cohn, I. Heinemann, M. Adler y W. Theiler, vol. 1-6.7; Breslau 1909-1938.1964.

Plutarco, *Grosse Griechen und Römer* V (Bibliothek der Alten Welt). Edición y traducción por K. Ziegler, Zürich 1960.

Ritter, A. M. (ed.), *Alte Kirche. Kirchen und Theologiegeschichte in Quellen* I, Neukirchen [5]1991 (A. M. Ritter [ed.], *Theologiegeschichte* I).

Schneemelcher, W., *Neutestamentliche Apokryphen* I: *Evangelien,* Tübingen [5]1987; II. *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes,* Tübingen [5]1989 (NTApo 1/2).

Schreiner, J., *Das 4. Buch Esra* (JSHRZ I/4), Gütersloh 1981.

Schunk, K.-D, *1. Makkabäerbuch* (JSHRZ 1/4), Gütersloh 1980.

Lucio Anneo Séneca, *Philosophische Schriften.* En latín y alemán. Edición de M. Rosenberg, V: *De Clementia. De Beneficiis,* Darmstadt 1989.

Stern, M., *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I-III, Jerusalem 1974-1984 (GLAJJ + n.° de la fuente citada).

Gayo Suetonio Tranquillus, *Das Leben der Caesaren.* Edición de A. Lambert (dtv text-bibliothek), München 1972.

P. Cornelio Tácito, *Historien* (en latín y alemán). Edición de J. Borst y otros (Tusculum), München [4]1979.

Testamenta XII Patriarcharum, edición... M. de Jonge, Leiden 1964.

Uhlig, S., *Das äthiopische Henochbuch* (JSHRZ V/6), Gütersloh 1984.

Walter, N., *Pseudepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokylides...* (JSHRZ IV/3), Gütersloh 1983.

Wengst, K. (ed.), *Schriften des Urchristentums. Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet,* Darmstadt 1984 (K. Wengst, *Didache).*

Bibliografía más citada

Berger, K., *Formgeschichte des Neuen Testaments,* Heidelberg 1984 (*Formgeschichte**).
— *Hellenistische Gattungen im Neuen Testament,* en ANRW II 25.2 (1984) 1031-1432, 1831-1885 (*Hellenistische Gattungen**).
— *Einführung in die Formgeschichte* (UTB 1444), Tübingen 1987 (*Einführung**).
— *Jesus als Pharisäer und frühe Christen als Pharisäer:* NT 30 (1988) 231-262 (*Jesus**).
Bornkamm, G., *Jesús de Nazaret,* Salamanca [5]1996 (*Jesús**).
Bultmann, R., *Historia de la tradición sinóptica,* Salamanca 1999 (con un epílogo de G. Theissen) (*Historia**).
— *Jesús. La desmitologización del nuevo testamento,* Buenos Aires 1968 (*Jesús**).
— *Teología del nuevo testamento,* Salamanca [3]1997 (*Teología**).
— *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus,* en *Exegetica,* Tübingen 1967, 445-469 (*Verhältnis**).
Burchard, C., *Jesus von Nazareth,* en J. Becker y otros, *Die Anfänge des Christentums,* Stuttgart 1987, 12-58 (*Jesus**).
Crossan, J. D., *Jesús: vida de un campesino judío,* Barcelona 1994 (*Jesús**).
Dibelius, M., *La historia de las formas evangélicas,* Valencia 1984 (*Historia**).
Evans, C. A., *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation,* Peabody 1992 (*Noncanonical Writings**).
— *Jesus and his Contemporaries* (AGJU 25), Leiden-New York-Köln 1995 (*Jesus**).
Flusser, D., *Jesús en sus palabras y en su tiempo,* Madrdid 1975 (*Jesús**).
Hengel, M., *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.* (AGJU 1), Leiden/Köln [2]1976 (*Zeloten**).
Käsemann, E., *El problema del Jesús histórico,* en *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978, 159-189 (*Problema**).
Kümmel, W. G., *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme,* Freiburg-München 1958, 2.ª ed. ampliada 1970 (*NT**).
Meier, J. P., *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico* I. *Las raíces del problema y la persona,* Estella 1998 (*Un judío marginal* I*); *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus* II. *Mentor, Message, and Miracles,* New York 1994 (*Marginal Jew* II*).
Sanders, E. P., *Jesus and Judaism,* Philadelphia 1985, [3]1991 (*Jesus**).
Schmidt, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu,* Berlin 1919 (*Rahmen**).
Schürer, E., *Die Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi* I-III, Leipzig [4]1901-[4]1909 (*Geschichte* I/II/III*, [4]1901 etc.).
— *Historia del pueblo judío en yiempos de Jesús (175 a. C.-135 d. C.).* Nueva versión revisada y editada por G. Vermes-F. Millar: I. *Fuentes y marco histórico,* Madrid 1985; II. *Instituciones políticas y religiosas,* Madrid 1985 (*Historia* I/II*).
Schweitzer, A., *Investigación sobre la vida de Jesús,* Valencia 1990 (*Investigación**) Esta traducción corresponde sólo a la primera parte de la edición alemana: *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* Tübingen [9]1984 (*Geschichte**), cuya primera edición alemana apareció con el título: *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung,* Tübingen 1906.
Stegemann, H., *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús,* Madrid 1996 (*Esenios**).

Studying the Historical Jesus. Evaluation of the State of Current Research, editado por B. Chilton y C. A. Evans, Leiden-New York-Köln 1994 (*Studying**).
Theissen, G., *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), Gütersloh 1974 (*Wundergeschichten**).
— *Sociología del movimiento de Jesús,* Santander 1979 (*Sociología**).
— *Estudios de sociología del cristianismo primitivo,* Salamanca 1985 (*Estudios**); e incluidos en este libro: *Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo,* 13-40 (*Radicalismo itinerante**); *La profecía de Jesús sobre el templo. Profecía y tensión entre la ciudad y el campo,* 79-101 (*Profecía sobre el templo**).
— *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica,* Salamanca 1997 (*Colorido local**).
— *Theologie und Exegese in den neutestamentlichen Arbeiten von Günther Bornkamm*: EvTh 51 (1991) 308-332 (*Theologie**).
— *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu:* JBTh 7 (1992) 101-123 (*Gruppenmessianismus**).
Vermes, G., *Jesús el judío. Los evangelios leídos por un historiador,* Barcelona 1977 (*Jesús**).
Vielhauer, P., *Historia de la literatura cristiana primitiva,* Salamanca 1991.

Siglas

Generalmente las siglas corresponden a H. Balz-G. Schneider, *Diccionario exegético del nuevo testamento,* Salamanca I, 1997; II, 1998. Difieren las siguientes:

BAR	Biblical Archaeological Review
EvT	Evangelio de Tomás (NHC II/2)
GLAJJ	M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I-III, Jerusalem 1974-1984
NEAEHL	E. Stern (ed.), *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land* 1-4, Jerusalem 1993
NTApo 1/2	W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen,* I: *Evangelien,* Tübingen ^{5}1987; II: *Apostoliches, Apokalypsen und Verwandtes,* Tübingen ^{5}1989
SMc	Evangelio secreto de Marcos

Otras indicaciones sobre la bibliografía y el modo de citar

Al comienzo de cada capítulo y, a veces, también de las distintas subsecciones ofrecemos una bibliografía seleccionada para cada tema; estas obras e citan abreviadamente en ese capítulo. No pretendemos ser exhaustivos; no incluimos en estos elencos los títulos y la bibliografía aparecidos antes del año 1930, que pertenecen temáticamente a otro campo. Informamos cumplidamente sobre ellos en las notas.

1

LA HISTORIA DE LA INVESTIGACION EN TORNO A LA VIDA DE JESUS

M. Baumotte (ed.), *Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten* (Reader Theologie), Gütersloh 1984; M. J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship,* Valley Forge 1994; H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie:* ZThK 54 (1957) 341-377; J. D. Crossan, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative,* San Francisco 1988; Id., *Jesus**; G. Ebeling, *Jesus und Glaube:* ZThK 55 (1958) 64-110; E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus:* ZThK 53 (1956) 210-229; D. Georgi, *Leben-Jesu-Theologie/Leben-Jesu-Forschung,* en TRE 20 (1990) 566-575; E. Käsemann, *Problema**; Id., *Sackgassen im Streit um den historischen Jesus,* en *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, Göttingen 1964, 31-68; Id., *La llamada a la libertad,* Salamanca 1974; W. G. Kümmel, *Vierzig Jahre Jesusforschung (1950-1990),* BBB 91, Weinheim 1994 (bibliografía); S. Neill-T. T. Wright, *The Interpretation of the New Testament 1861-1986,* Oxford 1988; S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus,* Sonoma, CA 1993; E. P. Sanders, *Jesus**; K. L. Schmidt, *Rahmen**; H. Schürmann, *Die vorösterlichen Anfängen der Logientradition,* en H. Ristow-K. Matthias (ed.), *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus,* Berlin 1960, 342-370; Id., *Jesus. Gestalt und Geheimnis,* Paderborn 1994; A. Schweitzer, *Investigación**; P. Stuhlmacher, *Jesus als Versöhner. Überlegungen zum Problem der Darstellung Jesu im Rahmen einer biblischen Theologie des Neuen Testaments,* en G. Strecker (ed.), *Jesus Christus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann,* Tübingen 1975, 87-104 (= P. Stuhlmacher, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit. Aufsätze zur biblischen Theologie*, Göttingen 1981, 9-26); G. Theissen, *Theologie**; W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901, [4]1969.

Introducción

La historia de la investigación en torno a la vida de Jesús encierra un gran dramatismo interno. Toda una cultura se gestó centrada en un personaje, adorando al Dios humanado, temiendo al juez escatológico, amando

al Redentor. ¡Qué independencia intelectual supone convertir a este personaje en objeto de la crítica histórica! Al principio fue la *crítica de las fuentes.* Los investigadores se preguntaron si todo era histórico o auténtico en los evangelios. No se trataba de la posible infiltración de «versos satánicos» en las fuentes, sino de la sospecha de que en muchos versículos Jesús aparecía velado por un halo ahistórico de mitos y poesía. A la crítica de las fuentes siguió el *relativismo histórico.* Aunque tengamos una imagen históricamente fiable de Jesús, queda el problema de que este personaje estuvo profundamente inmerso en la historia y fue menos singular y absoluto de lo que se creía. Se añadió, en fin, la conciencia de una *extrañeza hermenéutica:* aun poseyendo unos relatos históricos fiables, y encontrando en ellos una persona inconfundible, este Jesús que muchos veían de niños tan cercano como un buen amigo, se iba alejando hacia su mundo pretérito, donde expulsaba demonios y sembraba angustias con extraños anuncios de fin del mundo.

A pesar de esta distancia producida por la crítica de las fuentes, por el relativismo histórico y por el extrañamiento hermenéutico, nuestra cultura sigue adicta a este personaje. Aun los que no lo consideran ya su «Señor», buscan en el rabí de Nazaret al gran hermano y aliado: cuando se postula una forma colectivista de sociedad, Jesús se convierte en el precursor del socialismo, él que criticó a los ricos y rechazó al dios Dinero. Cuando se proclama la alegría de vivir, Jesús pasa a ser el galileo amante de la vida, tachado por sus contemporáneos estrechos de «comilón y bebedor». Cuando se insta a la opción existencial, Jesús es el predicador que invita al individuo a decidir sobre su vida. Cuando se aboga por un humanismo emancipado de la tutela eclesial, Jesús se convierte en el provocador de las instituciones religiosas; ¿no fue su lema el hombre, el «hijo del hombre»?

La historia de la investigación de Jesús y de sus imágenes es una historia de constantes distanciamientos y aproximaciones. En lo que sigue nos limitamos a señalar las fases más importantes en el estudio científico que se ha hecho de Jesús utilizando unos esquemas y métodos que siguen vigentes hasta hoy. Por eso mismo hacemos constar que la historia de las imágenes de Jesús es más rica que la historia de sus imágenes científicas.

PROPUESTA DE LECTURA: Lea A. Schweitzer, *Investigación sobre la vida de Jesús,* Valencia 1990, 13-23 (prólogo a la 6.ª ed.); R. Fabris, *Jesús de Nazaret. Historia e interpretación,* Salamanca [3]1998, 11-34; R. Latourelle, *A Jesús el Cristo por los evangelios,* Salamanca [4]1997, 11-97; K. L. Schmidt, *La cuestión del marco de la historia de Jesús: historia y principios,* en R. Aguirre-A. Rodríguez (eds.)., *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles en el siglo XX,* Estella 1996, 17-35 (= K. L. Schmidt, *Rahmen*,* 1-17).

1. *Cinco fases en la investigación de la vida de Jesús*

PRIMERA FASE: *H. S. Reimarus y D. F. Strauss, impulsores de la pregunta crítica por el Jesús histórico*

Hermann Samuel Reimarus (1694-1768)

H. S. Reimarus, profesor de lenguas orientales en Hamburgo, fue un precursor literario de la religión racional preconizada por el deísmo inglés. El fundamento histórico-literario de sus ideas se encuentra en *Apología o defensa de los adoradores racionales de Dios*; pero el autor sólo facilitó este escrito a los amigos íntimos. Después de su muerte, G. E. Lessing publicó siete fragmentos del mismo (1774-1778) sin revelar la identidad del profesor[1]. Con Reimarus comienza el estudio de la vida de Jesús desde *perspectivas puramente históricas.*

1. Es innovador, sobre todo, el *punto de partida metodológico*; Reimarus *distingue entre la predicación de Jesús y la fe de los apóstoles en Cristo.* «Yo encuentro razones sólidas para establecer diferencias entre aquello que los apóstoles aportan en sus escritos y lo que Jesús expresó y enseñó realmente en su vida»[2].

2. En línea con este punto de partida está el *reconocimiento histórico* de que *la predicación de Jesús debe entenderse en el contexto de la religión judía de su tiempo.* Reimarus considera como eje de la predicación de Jesús el anuncio de la proximidad del reino de los cielos y la consiguiente llamada a la penitencia. Ese Reino hay que entenderlo «de acuerdo con la mentalidad judía». Jesús anuncia un reino mundano, «el reino del Cristo o mesías, que los judíos habían aguardado y esperado tanto tiempo»[3]. Jesús es un personaje profético-apocalíptico judío; el cristianismo en cambio, desgajado del judaísmo, es una creación de los apóstoles.

3. Reimarus explica el *contraste* entre el mensaje político-mesiánico de Jesús y el anuncio difundido por los apóstoles —un Cristo que redime mediante la pasión, que resucita y que volverá— con la *teoría de un engaño consciente.* A tenor de la misma, los discípulos de Jesús, para no considerarse fracasados como él, robaron su cadáver (cf. Mt 28, 11-15) y a los cincuenta días (cuando el cadáver ya no era identificable) proclamaron su resurrección y su retorno inminente.

1. Para la cuestión del Jesús histórico son especialmente importantes los fragmentos 6 y 7 («Sobre el relato de la resurrección»; «El objetivo de Jesús y el de sus discípulos»).
2. «El objetivo de Jesús y el de sus discípulos», § 3, citado según M. Baumotte, *Frage.*
3. «El objetivo de Jesús y el de sus discípulos», § 4.

La separación metodológica entre el Jesús histórico y la fe de los apóstoles en Cristo ha sido decisiva hasta hoy, y ahora se postula de nuevo la inserción de Jesús en su contexto judío; por el contrario, la explicación de la fe en Cristo por el «engaño» fue rectificada pronto por un segundo gran crítico: D. F. Strauss.

David Friedrich Strauss (1808-1874)

El filósofo y teólogo D. F. Strauss, discípulo de F. Chr. Baur y F. W. Hegel, publicó en 1835/1836 una *Vida de Jesús*[4] que causó sensación, desató una oleada de réplicas y condenó al autor al ostracismo social para el resto de su vida, pero cuya tesis fundamental sobre el ingrediente mítico de la tradición jesuática no pudo ser ya eludida por la investigación.

1. El mérito principal de Strauss es la aplicación a los evangelios del concepto de *mito*, ya corriente en la investigación veterotestamentaria de su tiempo. Strauss considera el enfoque mítico de la tradición de Jesús como una síntesis (en sentido hegeliano) de las interpretaciones insuficientes del sobrenaturalismo por una parte y el racionalismo por otra.

El mayor interés que ofrece la interpretación *racionalista* de la vida de Jesús radica en la explicación «racional» de los milagros de Jesús y de los rasgos maravillosos que aparecen en los evangelios. Cabe mencionar a H. E. G. Paulus (1789-1851) en este sentido[5]. Con unas consideraciones más o menos ingeniosas, el autor intenta hacer comprensibles los milagros a la conciencia «ilustrada» (la resurrección, como una muerte aparente; el caminar sobre las aguas, como una visión de los discípulos; etc.), y disculpa la exposición de los evangelistas como una concesión al «afán milagrero» de los judíos. Strauss combatió este tipo de interpretación de los milagros con mayor viveza aún que la credulidad ingenua tradicional (*sobrenaturalista*). En todas las secciones de su *Vida de Jesús* contrapone primero ambas corrientes, descubre su insuficiencia e intenta luego demostrar que la interpretación mítica resuelve todos los problemas.

Cuando los relatos evangélicos neutralizan las leyes naturales, cuando las tradiciones se contradicen entre sí o se difunden en la línea de la historia de las religiones, especialmente cuando se trasfieren a Jesús temas del antiguo testamento, Strauss ve la presencia del mito, de la «saga que crea espontáneamente»[6]. A diferencia de Reimarus, no atribuye lo ahistórico a

4. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (2 vols.), Tübingen 1835-1836; [2]1837; 3.ª ed. atemperada 1838-1839; 4.ª ed. 1840, coincidente de nuevo con la primera.

5. *Das Leben Jesu als Grundlage einer Geschichte des Urchristentums,* Heidelberg 1828.

6. Strauss no niega que las narraciones contengan también recuerdos históricos, pero no les presta atención; centra todo el interés en detectar la omnipresencia del mito.

un engaño consciente sino a un proceso inconsciente de la imaginación mítica.

2. Para Strauss, hegeliano ilustrado, el núcleo interno de la fe cristiana no queda afectado por la perspectiva mítica. Porque *la idea suprema, la idea de la humanidad de Dios, se realiza en el individuo histórico que es Jesús*. El mito es el revestimiento «histórico» legítimo de esta idea humana general[7].

3. Strauss fue también pionero en reconocer que el *evangelio de Juan deriva de unas premisas teológicas* y es históricamente menos fiable que los sinópticos. Esta tesis se abrió paso con la contribución de F. Chr. Baur. La parte débil de la crítica de Strauss fue su modo de entender la relación literaria de los evangelios sinópticos entre sí: sostuvo que Mt y Lc eran los evangelios más antiguos y Mc un mero extracto de ambos (la llamada hipótesis de Griessbach). Una vez que la teoría de las dos fuentes llegó a aclarar esa relación, la teología liberal confió en poder neutralizar el impacto causado por Strauss.

SEGUNDA FASE: *El optimismo en la investigación liberal de la vida de Jesús*

La época del imperio de Guillermo II fue en Alemania el período de eclosión del liberalismo teológico y de la clásica «investigación de la vida de Jesús». Con la *reconstrucción histórico-crítica* de la personalidad eminente de Jesús y de su historia se esperaba *renovar* la *fe cristiana* y dejar atrás el dogma eclesial de Cristo. Como exponente de esta dirección puede valer Heinrich Julius Holtzmann (1832-1910).

1. La *base metodológica* de la investigación liberal en torno a Jesús es el *análisis crítico-literario de las fuentes más antiguas:* F. Chr. Baur demostró la primacía de los sinópticos sobre el evangelio de Juan, y H. J. Holtzmann contribuyó a reforzar la teoría de las dos fuentes elaborada por Christian Gottlob Wilke y Christian Hermann Weisse[8]. Mc y Q fueron considerados como las fuentes más antiguas y fiables para el estudio del Jesús histórico, cuando el primero había estado en la penumbra hasta entonces y

7. Llevaría demasiado lejos la exposición de la cristología especulativa de Strauss. Señalemos también su tesis, muy escandalosa para los contemporáneos ortodoxos, de que una idea no se realiza en *un solo* ejemplar; por eso hay que asignar los atributos clásicos de Cristo (unión de naturaleza divina y naturaleza humana, etc.) a la humanidad como tal (al género humano).

8. Fue decisiva la obra de H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863. Cf. la teoría de las dos fuentes expuesta brevemente *infra,* 43ss.

la segunda era una reconstrucción de la ciencia. Sobre esta base parecía posible la emancipación de la imagen de Jesús vigente tradicionalmente en las iglesias.

2. Holtzmann tomó del *evangelio de Marcos* el *armazón* de la vida de Jesús. Consideró Mc 8 como un punto de inflexión en su *evolución biográfica:* en Galilea emergió la conciencia mesiánica de Jesús, que en Cesarea de Filipo se dio a conocer a los discípulos como mesías. Holtzmann colocó en el marco biográfico tomado de Mc las palabras auténticas de Jesús, reconstruidas a partir de la fuente de los *logia*.

3. La idea apriorística de un desarrollo de la personalidad de Jesús reflejado en las fuentes, junto con un agudo análisis crítico-literario, dio origen a las «vidas de Jesús» de signo liberal, que *pretenden encontrar en las fuentes el ideal de personalidad de sus propios autores.*

TERCERA FASE: *Colapso en la investigación de la vida de Jesús*

En la fase terminal del liberalismo teológico, a principios del siglo XX, hubo tres hallazgos científicos que llevaron al colapso la teología de la vida de Jesús:

1. La obra *Investigación sobre la vida de Jesús,* de A. Schweitzer, reveló el *carácter proyectivo de las imágenes* que ofrecían las «vidas de Jesús»[9]. Schweitzer mostró que cada una de las imágenes liberales de Jesús reflejaba exactamente aquella estructura de personalidad que su autor consideraba como el ideal ético supremo.

2. W. Wrede puso de manifiesto en 1901 el *carácter tendencioso de la fuente más antigua que se conserva* para la vida de Jesús: el evangelio de Marcos es expresión de una dogmática comunitaria. Proyecta en la vida de Jesús la mesianidad que le fue atribuida después de pascua; pero la vida de Jesús no había tenido nada de mesiánica. La ahistórica «teoría del secreto mesiánico» destiñe todo el evangelio de Marcos[10]. Esto —continúa W. Wrede— frustró la posibilidad de distinguir, con el recurso a dos fuentes antiguas, entre la historia de Jesús y la imagen pospascual de Cristo.

3. K. L. Schmidt puso de relieve el *carácter fragmentario de los evangelios*, señalando que la tradición jesuática consta de «pequeñas unidades»

9. La primera edición apareció en 1906 con el título *Vom Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung.* El título de la segunda edición de 1913, muy ampliada, rezaba *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* («Historia de la investigación sobre la vida de Jesús»). Las otras ediciones aparecieron sin cambio alguno; a la 6.ª de 1951 Schweitzer agregó un nuevo prólogo. Esta edición corresponde en su primera parte a *Investigación**.

10. W. Wrede, *Messiasgeheimnis.*

y que el «marco (cronológico y geográfico) de la historia de Jesús» (cf. *Rahmen**) fue creado secundariamente por el evangelista Marcos. Con ello quedaba excluida la posibilidad de inferir un desarrollo de la personalidad de Jesús a partir del orden sucesivo de las perícopas. La historia de las formas ha averiguado, además, que también las «pequeñas unidades» están guiadas primariamente por las urgencias comunitarias y sólo secundariamente por el recuerdo histórico: el *carácter kerigmático* de la tradición sobre Jesús determina hasta la más pequeña perícopa (M. Dibelius, *Historia** [1919]; R. Bultmann, *Historia** [1921]).

Por motivos teológicos, unos «asumieron» el escepticismo generado por estos hallazgos, y otros lo extremaron aún más en una línea programática; éste fue el caso de R. Bultmann (1884-1976), el exegeta más relevante de la teología dialéctica, corriente que tuvo su período de floración desde 1919 a 1968.

1. La *teología dialéctica* contrapone Dios y mundo tan radicalmente que sólo se tocan en un punto, como la tangente y el círculo: el «hecho» de la venida de Jesús y el «hecho» de su ida en la cruz y la resurrección. No es decisivo lo que Jesús dijo e hizo, sino lo que Dios hizo y dijo en la cruz y la resurrección. El mensaje de esta iniciativa de Dios, el «kerigma» neotestamentario, no tiene por objeto al Jesús histórico sino al «Cristo kerigmático».

2. Según la *filosofía existencialista*, el ser humano cobra su «autenticidad» en la decisión, y ésta no se basa en argumentos objetivables (como es la ciencia histórica). Para un existencialismo cristiano, ese acto decisorio consiste en la respuesta a la llamada que Dios hace en el kerigma de la cruz y la resurrección de Cristo; el hombre responde muriendo y viviendo existencialmente con Cristo.

3. Los dos esquemas *teológicos* más acabados que ofrece el *nuevo testamento* muestran escaso interés por el Jesús histórico. En 2 Cor 5, 16, Pablo resta importancia teológica al hecho de haber conocido o no a Cristo en su vida mortal[11]. En el evangelio de Juan, el Revelador revela únicamente *que* él es el Revelador. Ambos esquemas desarrollan el kerigma, es decir, una fe pospascual que a la luz de la cruz y la resurrección borró la memoria prepascual. Si D. F. Strauss hizo consistir la verdad del mito de Cristo en la «idea», R. Bultmann la reduce al «kerigma», a una «llamada de Dios» que viene de fuera.

4. La *investigación basada en la historia de las religiones* puso en claro que Jesús pertenecía teológicamente al judaísmo y que el cristianismo

11 2 Cor 5, 16 no habla, probablemente, de «Cristo según la carne», sino de «conocerlo según la carne»

sólo comienza con la pascua[12]. R. Bultmann extrajo la conclusión: la enseñanza de Jesús no es relevante para una teología cristiana[13]; reconoció, sin embargo, que la cristología pospascual queda «implícitamente» sugerida en la llamada prepascual al acto decisorio. Este fue el punto de partida para que sus discípulos formularan la pregunta por el Jesús histórico desde nuevos supuestos.

CUARTA FASE: *La «nueva pregunta» por el Jesús histórico*

Mientras la (antigua) pregunta liberal establecía un antagonismo entre el Jesús histórico y la predicación de la Iglesia, la «nueva pregunta»[14] gestada en el grupo de discípulos de Bultmann comienza por el Cristo kerigmático e indaga si su condición divina, manifestada en la cruz y la resurrección, tiene algún respaldo en la predicación prepascual de Jesús[15].

1. El *propio kerigma cristológico obliga a «repreguntar por el Jesús histórico»*, ya que remite a un personaje terreno (frente a los grupos entusiásticos[16]) y lo presenta como tal en los evangelios. La identidad entre el Jesús terreno y el Cristo exaltado es algo que los escritos del cristianismo primitivo dan por supuesto.

2. La *base metodológica* de la «repregunta por el Jesús histórico» es la confianza en la posibilidad de encontrar un *mínimo de tradición jesuática «auténtica» garantizado críticamente,* una vez descartado todo lo que puede derivarse del judaísmo y del cristianismo primitivo. En lugar de la construcción crítico-literaria de las fuentes más antiguas, practicada por la «investigación de la vida de Jesús» en la teología liberal, aparece un método comparativo basado en la historia de las religiones y de las tradiciones: el *«criterio de la diferencia»*.

3. La búsqueda de un apoyo prepascual para el kerigma de Cristo es independiente de que Jesús hubiera usado o no títulos cristológicos (como

12. Cf. la célebre frase de J. Wellhausen: «Jesús no fue cristiano sino judío», en *Einleitung in die ersten drei Evangelien,* Berlin ²1911, 102.

13. *Teología** de R. Bultmann comienza, como se sabe, con el enunciado: «*La predicación de Jesús* pertenece a los presupuestos de la teología del nuevo testamento y no constituye una parte de ésta» (p. 40).

14. La «nueva» pregunta fue suscitada por E. Käsemann en una conferencia del año 1953 en Marburgo sobre «el problema del Jesús histórico» (*Problema**).

15. Es característico en esta corriente el uso de la expresión, convertida en término técnico, «repregunta por el Jesús histórico».

16. La tesis de que los motivos antientusiásticos y antidocetas influyeron en la composición de los evangelios, es defendida especialmente por E. Käsemann (en *Problema**, 168-172, por ejemplo).

Hijo del hombre, Mesías o Hijo de Dios). Estos títulos se hallan contenidos más bien *implícitamente* en su conducta y su predicación:

– como *llamada de Jesús a la opción* ante el comienzo del reinado de Dios (R. Bultmann)[17],

– como *crítica de Jesús a la ley,* una crítica que cuestiona los fundamentos de toda religión antigua, una «llamada a la libertad» (E. Käsemann)[18];

– como *inmediatez de Jesús,* en contraste con la apocalíptica y la casuística de su entorno (G. Bornkamm)[19];

– como *manifestación del amor de Dios a los pecadores* tanto en la conducta como en la predicación de Jesús (E. Fuchs)[20];

– como unidad paradójica entre la *torá radicalizada y la gracia radical:* a través de ambas aparece y se cumple la voluntad de Dios en la persona de Jesús (H. Braun)[21];

– como *«fe de Jesús»* que permite a éste participar en la omnipotencia de Dios: «todo es posible para el que cree» (G. Ebeling)[22].

4. La intención teológica de descubrir germinalmente el kerigma de Cristo en la predicación de Jesús llevó forzosamente, en unión con el criterio de la diferencia, a *descubrir en Jesús un personaje que contrasta con el judaísmo*[23].

17. A diferencia de sus discípulos, Bultmann no dio una *importancia decisiva* al hecho de que *«la aparición de Jesús y su predicación implicaran una cristología* al exigir una opción sobre su persona como soporte de la palabra de Dios». Porque esta autoridad atribuida es, a su juicio, un fenómeno histórico cuya realidad no consta. La unidad fáctica entre la predicación de Jesús y el kerigma de Cristo se detecta sólo en una interpretación existencial: uno y otro instan a la opción y posibilitan una nueva existencia. En todo caso —concluye Bultmann—, después de pascua surgió el kerigma en lugar de la predicación del Jesús histórico; de ahí que la «repregunta» sea superflua en el fondo. Cf. el debate de Bultmann con sus discípulos en el artículo *Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus,* donde figura (p. 457) la frase citada.

18. E. Käsemann, *La llamada a la libertad.*

19. G. Bornkamm, *Jesús*, passim.*

20. E. Fuchs, *Die Frage nach dem historischen Jesus.*

21. H. Braun, *Der Sinn der neutestamentlichen Christologie.*

22. G. Ebeling, *Jesus und Glaube.*

23. G. Theissen, *Theologie**, especialmente 319-325.

EXCURSO: *La investigación judía de Jesús*

G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum. Ein Beitrag zur Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (AMNSU 8), Leipzig-Uppsala 1938; W. Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht* (AKG[W] 11), Weimar 1988.

Mientras la teología cristiana, con su alejamiento del liberalismo teológico, devaluaba la búsqueda del Jesús histórico, la investigación judía, iniciada simultáneamente, continuó la tradición liberal e iluminó aspectos que la investigación cristiana había dejado en la penumbra, concretamente el carácter judío de la vida y doctrina de Jesús; esto representaba la vuelta de Jesús a su hogar, el judaísmo. Los investigadores judíos no consideraron ya el conflicto con la ley como eje de la vida de Jesús; por eso buscaron otros enfoques para interpretar históricamente la muerte violenta de Jesús: ¿fue éste un rebelde político enfrentado a los romanos? La investigación judía de principios del siglo XX presenta a Jesús en tres imágenes clásicas: como ético, como profeta y como rebelde:

1. Jesús como *ético:* J. Klausner (*Jesús de Nazaret,* en hebreo 1907, en alemán Berlin 1934) vio en Jesús al exponente de una ética judía admirable. El autor pudo caracterizarlo como «nacionalista» extremo (p. 573), pero con un «concepto nuevo de Dios» (p. 527) que se distancia del pueblo y de la historia.

2. Jesús como *profeta:* C. G. Montefiore (*The Synoptic Gospels* I-II, London 1909, [2]1927, y otras muchas publicaciones) es el más importante de estos primeros investigadores judíos de Jesús: a su juicio, éste continúa la serie de los grandes profetas, pero en una situación históricamente nueva. Los antiguos profetas no tuvieron que afrontar la ley como una realidad hecha y acabada; polemizaron contra el culto sacrificial. Pero, en tiempo de Jesús, este culto se ceñía al templo de Jerusalén, mientras degeneraban otros ritos: sábado, preceptos sobre manjares, normas de pureza legal. Por eso Jesús atacó estos ritos.

3. Jesús como *rebelde:* La tesis vigente al comienzo de la investigación jesuática, según la cual Jesús quiso fundar un reino mundano (cf. *supra,* 19s sobre Reimarus), reapareció con R. Eisler (ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ I-II, Heidelberg 1929/1930)[24]: en la primera mitad de su vida, Jesús defendió una doctrina no violenta, pero después conquistó y ocupó el templo por la fuerza; finalmente fracasó en el conflicto con los romanos.

La investigación judía se ha mantenido al margen en las cuestiones específicamente teológicas de la «nueva pregunta» por el Jesús histórico. Dos autores recientes se convierten así en precursores y representantes de la 'third quest' (cf. *infra,* 27ss): D. Flusser (*Jesús**, 1968) presenta a Jesús como un judío cumplidor de la ley. Lo determinante en su predicación no es la crítica a la ley, sino el mandamiento del amor, la superación de la ley del talión y la espera del reino de Dios: tradiciones judías todas ellas. G. Vermes (*Jesús el judío,* 1973) sitúa a Jesús en un entorno carismático de Galilea. Ḥanina ben Dosa combina también los milagros y los dichos sapienciales en la Galilea de la época; da a los títulos cristológicos una interpretación que encaja en el marco del judaísmo: «Hijo del hombre» significa simplemente «ser humano» (tesis ya defendida por J. Wellhausen), o es un circunloquio por «yo».

24. El título traducido es *Jesús, un rey que no reinó.*

QUINTA FASE: *The «third quest» for the historical Jesus*

Al debilitarse los ecos de la escuela de Bultmann, fueron apareciendo los aspectos unilaterales de la «nueva pregunta» por el Jesús histórico. Esta pregunta había estado determinada por el empeño teológico en fundamentar la identidad cristiana, acotándola frente al judaísmo y asegurándola contra las «herejías» del cristianismo primitivo (como la gnosis y los grupos entusiásticos); por eso prefirió las fuentes canónicas «ortodoxas». La «third quest»[25], que florece sobre todo en el área lingüística anglosajona, no se guía por el interés teológico sino por un interés histórico-social; no busca la delimitación del cristianismo primitivo frente al judaísmo, sino su inserción en él; ni da preferencia a las fuentes canónicas, sino que se mantiene abierta a las no canónicas (a veces «heréticas»).

1. El *interés sociohistórico:* La aparición y el destino de Jesús vienen a condensar las tensiones características de la sociedad judía del siglo I d. C. Los movimientos análogos de renovación «milenarista»[26] en otras culturas están marcados siempre por una figura profética dominante. Podemos detectarla también en el cristianismo primitivo: entre el círculo jesuático prepascual y el cristianismo pospascual hay una continuidad en el aspecto social[27]. Carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo prolongaron el estilo de predicación y de vida de Jesús[28].

2. La *inserción en el judaísmo:* Jesús es fundador de un «movimiento de renovación judía» cuya insistencia en la *torá* y en la escatología se corresponde formalmente con otros movimientos «teocráticos» radicales[29]. La predicación de Jesús es, en su contenido, una «escatología restauradora»: persigue la rehabilitación del pueblo judío[30]. Entre Jesús y el Cristo kerigmático hay también una notable continuidad teológica, ya que la majestad de Jesús después de pascua se articuló sobre un modelo de interpretación judeo-bíblico[31].

3. La *consideración de fuentes no canónicas:* Van ganando relevancia la fuente de los *logia*, reconstruida desde las fuentes canónicas, y el evan-

25. El término «third quest» lo acuñaron S. Neill-T. Wright, *Interpretation,* 379ss.

26. «Milenarista» viene de «milenio» y hace referencia etimológicamente al reinado de mil años mencionado en Ap 20. Se llaman milenaristas (o quiliásticos) los movimientos que aguardan un cambio radical de las cosas.

27. H. Schürmann, *Anfänge;* Id., *Jesus,* 85-104, fue el primero en reconocer la continuidad social entre Jesús y el cristianismo primitivo, ya antes de formularse la «third quest».

28. G. Theissen, *Radicalismo itinerante**; Id., *Sociología**.

29. G. Theissen, *Sociología**.

30. E. P. Sanders, *Jesus**.

31. Es representativo, por ejemplo, el artículo de P. Stuhlmacher, *Jesus als Versöhner.*

gelio de Tomás hallado en torno a 1945, éste por su presunta independencia de los evangelios sinópticos[32]. Hay consenso en que la pluralidad de las imágenes de Jesús en el cristianismo primitivo debe abordarse al margen de los límites del canon (H. Köster, J. Robinson)[33]. J. D. Crossan discute si ha de darse preferencia a las fuentes extracanónicas sobre las canónicas, y no incluye a ninguno de los evangelios canónicos entre las fuentes primarias, pero sí el estrato más antiguo del EvT, el Evangelio de Egerton, el Evangelio de los hebreos, la fuente de los *logia* y un «Cross Gospel» reconstruido del Evangelio de Pedro[34].

La investigación se ha ido ramificando dentro de la «third quest» en diversas corrientes (cf. M. J. Borg, *Jesus*). Hay un doble factor de diferenciación. Encontramos, por una parte, la vuelta a una «imagen no escatológica de Jesús», donde éste se convierte en exponente de una sabiduría paradójica de la vida, afectado por el cinismo: Jesús es un «cínico judío» que, bajo influencias helenísticas, se sitúa en el margen del judaísmo (B. L. Mack; J. D. Crossan). Encontramos, por otra parte, la tendencia que interpreta a Jesús, como en la investigación anterior, a la luz de su escatología y lo sitúa en el centro del judaísmo, cuya restauración esperaba (E. P. Sanders). La interpretación de Jesús que nosotros proponemos pertenece a esta segunda dirección. El «Jesús no escatológico» parece tener más colorido californiano que galileo.

Pero todas las corrientes incluidas en la «third quest» tienen en común el haber desligado la investigación de Jesús del «criterio de la diferencia» como fundamento metodológico, y tender a un *criterio de plausibilidad histórica:* lo que es plausible en el contexto judío y permite comprender la génesis del cristianismo primitivo, puede ser histórico (cf. *infra,* cap. 4).

32. S. J. Patterson, *Gospel.*
33. Cf. *infra,* 41ss.
34. J. D. Crossan, *Jesús**; Id., *Cross.*

2. *Cuadro sinóptico: historia de la investigación de la vida de Jesús*

	Estímulos críticos a la investigación de Jesús	*Investigación liberal de la vida de Jesús*	*Colapso en la investigación de la vida de Jesús*	*«Nueva pregunta» por el Jesús histórico*	*«Third quest» for the historical Jesus*
Autores importantes	Reimarus, Lessing, Herder, Strauss	Holtzmann, Hase, Beyschlag	Schweitzer, Bultmann, Dibelius, Schmidt, Wrede	Käsemann, Bornkamm, Fuchs, Ebeling, Braun	Sanders, Vermes, Theissen, Burchard, Crossan
Tesis capitales	*H. S. Reimarus:* • Distinción entre el Jesús histórico y el Cristo eclesial. • La teoría del engaño consciente explica la discrepancia. • Jesús interpretado en el contexto judío *D. F. Strauss:* • Teoría del mito: la tradición jesuática (especialmente Jn) tiene un claro ingrediente mítico.	• Reconstrucción histórico-crítica de la vida de Jesús desde las fuentes más antiguas: –EvMc como marco (desarrollo biográfico: inflexión en Mc 8). –Inserción de la doctrina de Jesús reconstruida sobre la base de Q.	• Carácter proyectivo de las imágenes de la vida de Jesús (A. Schweitzer). • Carácter fragmentario de la tradición jesuática: pequeñas unidades, marco secundario. • Carácter kerigmático de la tradición jesuática.	• La fe en la identidad del Jesús terreno con el Cristo elevado, necesaria para la pregunta por el Jesús histórico. • Punto de apoyo del kerigma de Cristo: la plena autoridad que Jesús se atribuye («cristología implícita»). • Consecuencia: Jesús es visto en contraste con el judaísmo.	• Jesús aparece en el contexto judío como fundador de un «movimiento de renovación judía» (Sanders). • Continuidad entre Jesús y Cristo; en lo teológico: aplicación de modelos de interpretación judeo-bíblica; en lo sociológico: carismáticos itinerantes prosiguen el estilo de vida de Jesús.
Método / criterio	• Reimarus: cuestión puramente histórica. • Strauss: enfoque mítico (historia de las formas).	• Crítica literaria (teoría de las dos fuentes).	• Historia de las formas. • Historia de la redacción. • Historia de las religiones.	• Criterio de la diferencia (Jesús, distanciado del judaísmo y del cristianismo primitivo).	• Criterio de plausibilidad histórica (en relación con el contexto judío y con la influencia cristiana de Jesús).
Contexto histórico-teológico e histórico-filosófico	• La Ilustración exige aplicar métodos histórico-críticos a los textos bíblicos. • La filosofía de Hegel influye en Strauss.	• La crítica a la Iglesia es el móvil de teología liberal: librar la fe del dogma y renovarla desde la historia.	• Teología dialéctica (basta el «acontecimiento»). • Existencialismo (contra la fe basada en los hechos históricos). • Escuela de historia de las religiones (Jesús inscrito en el judaísmo).	• Exponentes recientes de la teología dialéctica intentan salvar el foso entre la revelación y la historia.	• Diálogo cristiano-judío: –los judíos descubren a Jesús como parte de su historia; –los cristianos toman conciencia de sus raíces judías.

3. *Reflexión hermenéutica*

La variedad de las imágenes hace sospechar que las semblanzas o retratos de Jesús son en realidad autorretratos de sus autores. Pero son algo más que eso, como indica el siguiente experimento mental: si tomamos todos los relatos de la historia universal y los reducimos al anonimato eliminando los nombres propios (de personas, lugares e instituciones), todos los libros sobre Jesús serán identificables inequívocamente, a pesar de todo. Porque tendrán que utilizar las mismas fuentes, presentar la misma constelación de personas y citar las mismas frases esenciales de Jesús. Ya expresiones como «doce discípulos», el imperativo «amad a vuestros enemigos» y la referencia a la crucifixión serían suficientes para la identificación certera.

No obstante, quedaría un amplio espectro de incertidumbre. Porque todas las exposiciones de Jesús contienen un elemento constructivo que va más allá de los datos contenidos en las fuentes. La imaginación histórica crea con sus hipótesis un «aura de ficción» en torno a la figura de Jesús en tanta medida como la imaginación religiosa del cristianismo primitivo. Porque en ambos casos actúa una facultad creativa, alimentada por el mismo personaje histórico. En ambos casos obra de modo imprevisible: símbolos religiosos, imágenes y mitos pueden interpretarse siempre desde nuevas perspectivas, y las hipótesis históricas pueden corregirse. Ni la construcción religiosa ni la construcción histórica se comportan por eso arbitrariamente, sino en virtud de unas convicciones axiomáticas. La imaginación religiosa del cristianismo primitivo es guiada por la firme creencia de que a través de Jesús es posible una toma de contacto con Dios, la realidad última. La imaginación histórica es determinada por unas convicciones básicas de la conciencia histórica: todas las fuentes proceden de personas falibles y han de someterse por tanto a la crítica histórica. Además, deben ser interpretadas a la luz de un relativismo histórico que es consciente de que todo está en correlación con otras cosas; todo tiene analogías. Vale, en fin, el principio de que la distancia histórica prohíbe una interpretación anacrónica de las fuentes en el marco de los valores y creencias de cada momento. Las exposiciones científicas sobre Jesús son constructos de la imaginación histórica regidos por esos principios: un producto relativamente exento de arbitrariedad, corregible por las fuentes y trasparente en sus presupuestos. Si la imaginación religiosa busca el acceso a Dios, la imaginación histórica intenta alcanzar una realidad pasada. Por eso las fuentes históricas son el criterio decisivo para su labor. Todo debe medirse con ellas, cada idea debe ajustarse a ellas. Por eso, también la exposición científica sobre Jesús ha de comenzar siempre con una presentación de las fuentes sobre el Jesús histórico.

TAREA: *Cinco fases en la investigación de la vida de Jesús*

Usted encontrará a continuación cinco textos que pertenecen a alguna de las cinco fases en la historia de la investigación sobre la vida de Jesús. Asigne los textos a la época correspondiente y razone esa asignación señalando brevemente los rasgos de identificación más importantes. Aventúrese además a sugerir quién podría ser el autor.

TEXTO 1: El conjunto de la exégesis se muestra de acuerdo en afirmar que no cabe ninguna duda de la autenticidad de la primera, segunda y cuarta antítesis del sermón de la montaña... Es decisivo que con el ἐγὼ δὲ λέγω se reivindique una autoridad que se coloca al lado de la Moisés y contra ella... No se encuentra ningún otro paralelismo en el terreno judío, ni puede haberlo. Porque el judío que lo hiciera se separaría de la comunidad del judaísmo o bien traería la *torá* mesiánica y sería el Mesías... El carácter inaudito de la frase demuestra su autenticidad... Es cierto que Jesús es un judío y que presupuso esa piedad, pero al propio tiempo la destruyó con su reivindicación.

TEXTO 2: Imaginemos una joven comunidad que... honra a su fundador..., una comunidad preñada de una serie de nuevas ideas... una comunidad... de personas en gran parte iletradas, incapaces por tanto de asimilar ni expresar esas ideas en la forma abstracta del intelecto y el concepto, sino únicamente en el modo concreto de la fantasía, como imágenes e historias... tendría que surgir en esas circunstancias lo que surgió: una serie de relatos sagrados para visualizar toda la masa de nuevas ideas suscitadas por Jesús, y de ideas antiguas trasferidas a él como diferentes momentos de su vida. La sencilla armazón histórica de la vida de Jesús... quedó envuelta en las más diversas y razonadas espirales de reflexiones y fantasías piadosas, al trasformarse en hechos todas las ideas que el naciente cristianismo tuvo sobre su maestro desaparecido, entretejidas con la trama de su vida.

TEXTO 3: Es cierto que, en mi opinión, ya no podemos saber nada, casi, de la vida y la personalidad de Jesús, dado que las fuentes cristianas no se interesaron en ellas, que además son muy fragmentarias e invadidas por la leyenda, y que no existen otras fuentes relativas a Jesús. Lo que en los últimos ciento cincuenta años, aproximadamente, ha sido escrito sobre la vida, la persona, la evolución interior, etc. de Jesús es fantástico y novelesco... En el presente libro no he tocado para nada esta cuestión, en último análisis no porque nada de cierto se sepa al respecto, sino porque a mi juicio la cuestión realmente no tiene importancia

TEXTO 4: Al margen de otras señas de identidad, Jesús fue un judío de Galilea, y el movimiento jesuático fue, al menos en los inicios, judeo-galileo o, en todo caso, judeo-palestino... Hay... dos vías de acceso a Jesús: la historia del cristianismo primitivo, que cabe concebir como historia efectual de Jesús, y la historia de Palestina, que fue el campo de acción de Jesús... Los accesos se complementan y en parte se solapan. Jesús y los inicios del cristianismo primitivo forman parte de la historia del judaísmo palestino.

TEXTO 5: Hay que señalar por último que ambas fuentes [Mc y Q] se comportan de modo totalmente homogéneo en relación con el material que ofrecen para ahondar en la personalidad moral de Jesús. Las dos ofrecen una imagen espiritual armoniosa cuyo rasgo fundamental consiste en la viva conciencia de un Dios que está presente en todo tiempo y lugar; se trata de un proceso vital que progresa multilateralmente y cuyo principio dinámico es el factor religioso-moral.

PRIMERA PARTE

LAS FUENTES Y SU EVALUACION

2
FUENTES CRISTIANAS SOBRE JESUS

W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der Neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, reimpresión 1967; R. Cameron (ed.), *The Other Gospels. Non-Canonical Gospel Texts,* Philadelphia 1982 (bibliografía); Id. (ed.), *The Apocryphal Jesus and Christian Origins:* Semeia 49 (1990); J. H. Charlesworth, *Research on the New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha,* en ANRW II, 25.5 (1988) 3920-3968 (bibliografía); Id., *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha: A Guide to Publications, with Excursus on Apocalypses* (ATLA Bibliography Series, n.° 17), Metuchen, N.Y.-London 1987; Id.-C. A. Evans, *Jesus in the Agrapha and Apocryphal Gospels,* en *Studying**, 479-533; J. D. Crossan, *Four Other Gospels. Shadows on the Contours of Canon,* Minneapolis 1985; C. A. Evans, *Noncanonical Writings**; S. Gero, *Apocryphal Gospels: A Survey of Textual and Literary Problems,* en ANRW II 25.5 (1988) 3969-3996; O. Hofius, *Agrapha,* en TRE 2 (1978) 103-110; Id., *«Unbekannte Jesusworte»*, en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen 1983, 355-382; J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*, Salamanca [5]1996; C. W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels:* Semeia 44 (1988); E. Klostermann, *Apocrypha* I (Kleine Texte 3), Bonn [2]1908; H. Köster, *Apocryphal and Canonical Gospels:* HThR 73 (1980) 105-130; Id., *Überlieferung und Geschichte der frühchristlichen Evangelienliteratur*, en ANRW II 25.2 (1984) 1463-1542; Id., *Ancient Christian Gospels. Their History and Development,* Philadelphia 1990; H. Köster-J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums,* Tübingen 1971; A. Läpple, *Ausserbiblische Jesusgeschichten. Ein Plädoyer für die Apokryphen,* München 1983; J. P. Meier, *Un judío marginal* I, 65-78, 131-182; F. Neirynck, *Evangelica: Gospel Studies – Etudes d'évangile. Collected Essays* I-II, ed. F. Van Segbroeck (BETL 60, 99) Leuven 1982/1991; W. Rebell, *Neutestamentliche Apokryphen und Apostolische Väter,* München 1992; W. Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien,* Berlin-New York 1985; U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament,* Göttingen 1994; G. Strecker, *Literaturgeschichte des Neuen Testaments,* Göttingen 1992; B. H. Streeter, *The Four Gospels. A Study of Origins,* London 1924, [5]1936; P. Vielhauer, *Historia**; D. Wenham (ed.), *The Jesus Tradition Outside the Gospels* (Gospel Perspectives 5), Sheffield 1985; R. Mc L. Wilson, *Apokryphen* II, en TRE 3 (1978) 316-362.

Introducción

Al enjuiciar las fuentes sobre el Jesús histórico hay que considerar dos aspectos: su proximidad real al Jesús histórico y su independencia.

Una fuente es tanto más valiosa cuanto más nos acerca al Jesús histórico. Por eso es importante determinar su antigüedad. Pero antigüedad no equivale a *proximidad real:* las cartas de Pablo son más antiguas que los evangelios sinópticos y, sin embargo, éstos aparecen más próximos a la realidad del Jesús histórico; ante todo, porque contienen numerosas tradiciones sueltas que son anteriores a las cartas paulinas; pero sobre todo porque están exentos de la «tendencia» paulina a ver en Jesús a un ser mítico preexistente. La tradición de la Iglesia antigua intentó asegurar la proximidad real de los evangelios atribuyéndolos a autores apostólicos: los evangelios de Mt y Jn proceden, según ella, de apóstoles de Jesús (testigos oculares), y los de Mc y Lc de discípulos de apóstoles (personas que tuvieron acceso a tradiciones de testigos oculares). Hay actualmente una tendencia a rehabilitar en parte esta tradición eclesial antigua, a atribuir el EvMc a Juan Marcos, el EvLc a Lucas, compañero de Pablo, y el EvJn a Juan, discípulo de Jesús y presbítero. Pero, al margen de esto, se puede tratar de establecer la cercanía o lejanía histórica de una fuente respecto a Jesús.

El segundo aspecto, la *independencia* de las fuentes entre sí, reviste aquí especial importancia. Porque nunca podemos valorar nuestras fuentes mediante comparación directa con la realidad histórica, sino únicamente por comparación con otras fuentes. En caso de coincidencia muy amplia de las fuentes, admitimos que son dependientes entre sí. En caso de evidente contraste, debemos suponer que una de ellas (o ambas) deforman en exceso la realidad y carecen de valor. El estado de las fuentes es favorable cuando las incoherencias entre ellas avalan su independencia y, a la vez, se pueden interpretar de modo coherente como testigos de una misma realidad histórica.

Cuando se trata de escritos basados en tradiciones, la independencia de varias fuentes entre sí puede referirse a esas tradiciones, al margen de que el autor que las reunió conociera acaso los otros evangelios. Es decisivo saber si el autor sigue una tradición autónoma respecto a los otros evangelios. En este punto es indiferente que se trate de fuentes canónicas o no canónicas; todas las fuentes poseen las mismas posibilidades de partida para un examen histórico, lo cual no significa que haya que atribuirles igual valor una vez realizado ese examen. Habida cuenta de que esta equiparación de tradiciones canónicas y no canónicas es objeto de debate, iniciamos la visión general de las fuentes reseñando las tendencias y fases en el uso de la tradición apócrifa.

TAREA: Lea P. Vielhauer, *Historia de la literatura cristiana primitiva,* Salamanca 1991, 630-720: haga un listado con los principales evangelios apócrifos y tome los datos principales de fecha y lugar de aparición, carácter literario y contenido. Por su importancia especial en la investigación, lea el Evangelio de Tomás: M. Alcalá, *El evangelio copto de Tomás,* Salamanca 1989, 51-107, allí podrá encontrar, además de los *logia* de este evangelio, un comentario a cada uno de ellos, que en muchos casos le orientará en su comparación con los evangelios canónicos.

1. *Importancia de la literatura cristiana extracanónica para la investigación de Jesús. Tendencias y fases en la investigación*

Avancemos algunas aclaraciones terminológicas. Entre las fuentes extracanónicas se distinguen tradicionalmente varios grupos de escritos cuya denominación se tiende hoy a cuestionar:

Apócrifos neotestamentarios: Son todos los escritos del cristianismo primitivo que no fueron admitidos en el canon. No pertenecen a los padres apostólicos y tienen que ver, en el contenido o en el género literario, con el nuevo testamento; pero la mayoría de ellos no denota una conciencia expresa de esta relación con el nuevo testamento. El término *apócrifo* (ἀπόκρυφος = oculto) se emplea o bien en sentido neutral («ajeno al canon»), o peyorativo («herético», «deformado»: acepción de los padres de la Iglesia), o esotérico («secreto»: autodenominación de algunos escritos gnósticos).

Padres apostólicos: El término abarca un grupo de escritos cristianos antiguos, definido como tal en el siglo XVII y ampliado repetidas veces desde entonces. Se supone que fueron redactados en época apostólica o (dado que este supuesto no se da en ningún caso) por testigos fiables de la enseñanza apostólica. Un criterio capital es la presunta «ortodoxia» y fiabilidad de estos escritos, contrariamente a los apócrifos. Entre ellos se cuentan la primera Carta de Clemente, las Cartas de Ignacio y la Carta de Policarpo, la Didajé, la Carta de Bernabé, la segunda Carta de Clemente, la Carta de Diogneto y el Pastor de Hermas.

Agrafos (o *ágrafo*, en singular, de ἄγραφος = no escrito): Dichos de Jesús no contenidos en los evangelios canónicos. El término se refiere a dichos trasmitidos oralmente y recogidos en padres de la Iglesia, en escritos apócrifos, en padres apostólicos o en el nuevo testamento al margen de los evangelios. Se emplea también a veces en contraposición a «apócrifo» (en sentido peyorativo): un «dicho auténtico de Jesús».

La investigación histórico-crítica anterior utilizó como fuentes, casi exlusivamente, los evangelios canónicos, según hemos visto en la panorámica sobre la historia de la investigación de la vida de Jesús (cap. 1). Se daba por supuesto que el canon incluía las fuentes cristianas más antiguas y valiosas. Los apócrifos eran considerados como escritos *tardíos* y de *contenido mediocre,* quimérico en el mejor de los casos, herético en el peor. Esta creencia ha empezado a declinar en los últimos decenios, entre otras razones porque en el curso de los últimos cien años se han descubierto y

editado varios escritos y fragmentos del cristianismo primitivo cuya redacción es notablemente anterior al establecimiento del canon neotestamentario y pudo haberse producido a veces paralelamente a los textos canónicos.

La *Didajé* fue descubierta el año 1873 e impresa en 1883; el *Evangelio de Pedro* fue encontrado entre 1886 y 1887 y publicado en 1892; desde 1897 salieron a la luz los importantes hallazgos de los *papiros de Oxirrinco;* el *papiro de Egerton 2* fue editado el año 1935; los *escritos de Nag-Hammadi* (entre ellos, el *Evangelio de Tomás*) fueron descubiertos hacia el año 1945 y editados en los decenios siguientes; el fragmento del *Evangelio secreto de Marcos* fue hallado el año 1958 y publicado en 1973.

Durante los primeros 200 años, la literatura canónica y extracanónica aparecen casi equilibradas en lo que se refiere al *testimonio externo:* menciones y citas de los primeros padres de la Iglesia y documentación manuscrita.

De finales del siglo II y principios del III se conocen únicamente dos papiros del EvJn (P^{52}; P^{66}) y otros dos del EvMt (P^{64}; P^{67}), por una parte, y papiros del evangelio desconocido de Egerton, del Evangelio de Pedro (POx 2949, 4009) y del Evangelio de Tomás (POx 1), por otra. Del siglo III se poseen varios papiros de todos los evangelios canónicos y fragmentos del Evangelio de Tomás (POx 654, 655), del Protoevangelio de Santiago (papiro Bodmer V), del Evangelio de María (POx 3525) y de un evangelio desconocido (papiro Rainer/Fayyum Fragment). Los padres de la Iglesia citan, junto a los evangelios canónicos, hasta una docena de otros evangelios[1].

A pesar de ello, el valor de la literatura extracanónica para investigar la historia del cristianismo primitivo y la historia de Jesús ha sido y sigue siendo muy discutido. Vamos a presentar tres posturas en competencia. La primera sostiene que los escritos no canónicos no pueden hacer *ningún aporte considerable* a la investigación de los inicios; la segunda les otorga un *rango complementario* junto a los escritos canónicos; y una tercera declara que los escritos cristianos canónicos y extracanónicos han de utilizarse, en principio, como *fuentes de igual valor.*

a) *La esterilidad de los escritos «apócrifos» en la investigación de la vida de Jesús*

En ocasiones se niega sistemáticamente a los escritos extracanónicos cualquier valor para la reconstrucción de los inicios. Como ejemplos recientes pueden servir las monografías de J. Gnilka y R. Schnackenburg,

1. Cf. H. Koster, *Apocryphal and Canonical Gospels,* especialmente 108-111.

aparecidas en 1990 y 1993 respectivamente[2]. Justifican su atención exclusiva a los evangelios canónicos con tres argumentos «clásicos».

• *Argumento de la antigüedad:* suponen que los evangelios extracanónicos aparecieron bastante más tarde que los canónicos, y descartan que contengan tradiciones antiguas identificables. R. Schnackenburg sitúa, en cambio, el canon de los cuatro evangelios ya a principios del siglo II.

• Argumento de la mayor *fiabilidad histórica:* aun reconociendo que la génesis de los evangelios sinópticos obedece a circunstancias comunitarias, les atribuyen una notable fiabilidad histórica. Los apócrifos, en cambio, están «envueltos en leyendas y narraciones fantásticas»[3].

• El argumento de la *tradición apostólica (argumento de credibilidad):* sólo los evangelios canónicos «acreditan la tradición apostólica»[4]; los apócrifos son «excrecencias y desviaciones» *tardías* de la tradición paleocristiana, «debidos en parte a la fantasía y debidos también a las herejías»[5].

Esta argumentación despierta la sospecha de ser un simple reconocimiento, aparentemente científico, de la prioridad del canon y de la concepción histórica trasmitida eclesialmente. Está en la línea de la formulación que hace Atanasio en la Carta 39 de pascua del año 367; después de enumerar los libros canónicos, dice: «Estas son las fuentes de salvación... Sólo en ellas se anuncia la doctrina religiosa. Nadie debe añadirles nada...». Sigue una advertencia sobre los apócrifos: son «un engendro de herejes que los escriben cuando les place y les atribuyen generosamente un tiempo de redacción muy anterior para poder utilizarlos como escritos supuestamente antiguos y tener un fundamento para engañar con ellos a los incautos»[6].

Contra los tres argumentos cabe esgrimir objeciones históricas y metodológicas de peso:

• Sobre el *argumento de la antigüedad:* es extraordinariamente difícil fechar los textos principales, como demostrarán reiteradamente las consideraciones que hacemos más adelante; pero el estado actual de las investigaciones permite sentar como probable que algunas fuentes extracanónicas pueden contener tradiciones del siglo I.

2. J. Gnilka, *Jesús de Nazaret,* Barcelona 1995, 32; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThK Suppl IV), Freiburg-Basel-Wien 1993, 355. Hay, sin embargo, en el marco de la exégesis católica otras voces, como A. Läpple, *Ausserbiblische Jesusgeschichten. Ein Plädoyer für die Apokryphen,* que propone la denominación de «quinto evangelio» para todos los evangelios extrabíblicos «hoy conocidos o que sean ampliados en el futuro con nuevos hallazgos de manuscritos» (p. 49). Remite expresamente al valor del EvT para la investigación del «tiempo preevangélico» (p. 46).

3. R. Schnackenburg, *Person,* 355.

4. *Ibid.*

5. J. Gnilka, *Jesús,* 32.

6. Cit. según W. Schneemelcher, NTApo 1, 40.

• Sobre la *fiabilidad histórica* hay que evitar medir con un doble rasero. También los sinópticos contienen «leyendas» y «narraciones fantásticas». Los juicios deben emitirse siempre sobre cada texto, con independencia de su pertenencia al canon.

• Sobre la *ortodoxia:* la idea de que la doctrina apostólica pura fue suplantada *más tarde* por doctrinas heréticas, es un constructo dogmático. «Ortodoxia y herejía» se desarrollaron temporalmente en paralelo y en estrecho intercambio recíproco. También los grupos heréticos se remiten en ocasiones a las primeras tradiciones cristianas y las adaptan en correspondencia con sus necesidades; en esto no difieren sustancialmente de las comunidades «ortodoxas».

b) *La investigación de los ágrafos: búsqueda de dichos desconocidos como complemento de la imagen sinóptica de Jesús*

Es muy frecuente utilizar fuentes extracristianas *selectivamente* para apoyar los resultados obtenidos con los textos del nuevo testamento. Esta actitud básica ha alcanzado un auge científico en el estudio de la doctrina de Jesús, especialmente en la investigación de los ágrafos. Sus etapas más importantes son las siguientes:

• La primera recopilación de todos los dichos de Jesús extrabíblicos conocidos en la época fue publicada el año 1889 por Alfred Resch[7] con el título *Agrapha. Fragmentos de evangelios extracanónicos*[8].

• Desde 1897, la investigación de los ágrafos se activó con hallazgos sorprendentes de *papiros* que contenían dichos y relatos de Jesús desconocidos hasta entonces, y fragmentos de evangelios perdidos. B. P. Greenfell y A. S. Hunt publicaron el año 1897 el papiro *Oxirrinco 1* (POx 1)[9]; poco después siguieron POx 654 y 655. Estos fragmentos contienen varios *logia* precedidos por la fórmula «dijo Jesús», unas veces con paralelos neotestamentarios y otras totalmente nuevos. El año 1905, los mismos investigadores encontraron un fragmento evangélico, POx 840, que contiene un diálo-

7. *Agrapha. Asserkanonische Evangelienfragmente.* La segunda edición, sustancialmente refundida (Leipzig 1906, reimpresión Darmstadt 1967), lleva el título levemente modificado de *Agrapha. Ausserkanonische Schriftfragmente.*

8. Un examen crítico de estos dichos en su posible autenticidad ofreció el trabajo del americano J. H. Ropes aparecido en 1896: *Die Sprüche Jesu, die in den kanonischen Evangelien nicht überliefert sind. Eine kritische Bearbeitung des von D. Alfred Resch gesammelten Materials.*

9. Ya el título despierta amplias expectativas: «Λόγια Ἰησοῦ; *Sayings of Our Lord from an Early Greek Papyrus*».

go no conocido hasta entonces[10]. En 1935 se publicó otro fragmento de un evangelio desconocido: el llamado *papiro Egerton 2*[11].

• Los numerosos estudios realizados en los decenios siguientes sobre la cuestión de los ágrafos los resumió J. Jeremias en su libro *Palabras desconocidas de Jesús,* aparecido el año 1948 y que suscitó gran interés. Jeremias reseña 21 ágrafos, de ellos 10 *logia* «auténticos», probablemente atribuibles a Jesús. Utiliza los escritos canónicos como principio de selección para distinguir entre lo auténtico y lo indudablemente inauténtico: «Reseñamos aquellos ágrafos que por el contenido, la forma y la historia de la tradición se pueden colocar junto a los dichos de Jesús recogidos en los evangelios sinópticos»[12].

• Con la publicación de los manuscritos encontrados en Nag-Hammadi hacia 1945, especialmente del *Evangelio de Tomás* (EvT), se conocieron nuevos ágrafos. Los papiros Oxirrinco 1, 654 y 655 y sus dichos de Jesús resultaron ser fragmentos griegos del extenso EvT, accesible ahora en lengua copta. Contienen un gran número de tradiciones sinópticas en diferente redacción, a veces de un sabor arcaico y en ocasiones de signo claramente gnóstico. Con el estudio del EvT se empezó a cuestionar la prioridad, casi indiscutida hasta entonces, de los escritos canónicos para la reconstrucción de los inicios, y se contempló la posibilidad de la existencia de una franja de tradición extracanónica independiente.

c) *La equiparación, en principio, de fuentes canónicas y extracanónicas en la investigación de Jesús*

La conciencia de la necesidad de franquear las fronteras del canon en la exégesis neotestamentaria es relativamente nueva. Se basa en la constatación de que los escritos canónicos no difieren básicamente ni en el contenido, ni en la forma, ni en el tiempo de redacción, de los escritos extracanónicos. Estudios tanto históricos como de historia de las formas y de los géneros literarios abonaron el terreno para esa conciencia:

• Se sabía *históricamente* que el cristianismo eclesial, impulsor de la selección e imposición del canon, era resultado de un largo proceso que fue exluyendo otras tradiciones cuyos escritos se remontaban igualmente hasta los inicios. El año 1934 Walter Bauer, con su escrito *Rechtgläubigkeit*

10. R. P. Greenfell-A. S. Hunt, *Fragment of an Uncanonical Gospel from Oxyrhynchus,* Oxford 1908.
11. H. I. Bell-T. C. Skeat, *Fragments of an Unknown Gospel,* London 1935.
12. J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* Salamanca [5]1996, 53.

und Ketzerei im ältesten Christentum («Ortodoxia y herejía en el cristianismo primitivo»), propuso una reconstrucción de la historia del cristianismo primitivo que invertía la imagen histórica trasmitida eclesialmente. Según Bauer, hubo en algunas regiones como Egipto y Siria oriental (Edesa) formas de cristianismo que más tarde se consideraron heterodoxas, pero que habían precedido cronológicamente a las comunidades «ortodoxas». En Asia Menor y en Macedonia, las concepciones «católicas» y «heréticas» coexistieron en las mismas comunidades durante decenios, antes de imponerse la ortodoxia a finales del siglo II bajo la influencia romana.

2 • A través de la *historia de las formas* se descubrió la influencia de la tradición jesuática libre. Esta investigación, en su etapa clásica, había demostrado ya la importancia de la tradición oral para la prehistoria de la escritura de los evangelios. Más tarde, H. Köster demostró en su obra *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* («Tradición sinóptica en los padres apostólicos»), de 1957, la existencia de una tradición jesuática libre, oral o escrita, independiente de los evangelios escritos, que era utilizada aún durante la primera mitad del siglo II en liturgia, catequesis y ordenanzas comunitarias.

3 • *En cuanto a la historia de los géneros literarios*, los evangelios canónicos y las fuentes de que se nutren no deben entenderse al margen de la literatura evangélica extracanónica: James M. Robinson describió en el artículo LOGOI SOPHON. *Zur Gattung der Spruchquelle Q* («Sobre el género de la fuente de sentencias Q») el desarrollo del género literario «recopilación de dichos» en el cristianismo primitivo a la luz de las fuentes canónicas y extracanónicas. El comienzo está en las primeras antologías de los dichos de Jesús, que hunden sus raíces en la tradición sapiencial judía y que sólo pueden detectarse indirectamente. Junto a la conocida fuente Q, empleada por Mt y Lc, hay detrás de Mc 4 y 1 Clem 13, 2, por ejemplo, recopilaciones de dichos sapienciales. El EvT representa una etapa avanzada en la historia del género: el ideal del Maestro sapiencial fue adaptado al ideal de un saber esotérico-gnóstico del Revelador: un proceso sugerido por el género literario e iniciado ya en Q. Hay además otros géneros literarios tanto en evangelios canónicos como extracanónicos: diálogos (Jn, Evangelio de Egerton y evangelios gnósticos dialogados) y relatos de la pasión (evangelios canónicos y Evangelio de Pedro).

En el marco de estas nuevas premisas ha comenzado desde hace una década, especialmente en el área lingüística inglesa, una amplia actividad investigadora de las primeras fuentes extracanónicas. Estas fuentes son descritas a menudo de modo radicalmente distinto a lo habitual en lo concerniente a su antigüedad y al lugar que ocupan en la historia de la tradición. Los resultados de esta investigación están siendo recibidos con reticencia

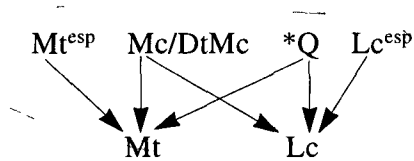
en Alemania, a veces por una actitud de reserva justificada ante unas dataciones demasiado tempranas. H. Köster ha trazado, en una ponderada recepción de estos estudios monográficos, el esquema de una historia evolutiva de la literatura evangélica: *Ancient Christian Gospels. Their History and Development* («Evangelios cristianos antiguos. Su historia y desarrollo»), 1990. Por primera vez otorga igualdad de derechos a los evangelios canónicos y extracanónicos, incluidas sus fuentes. Aparte el enjuiciamiento de las distintas cuestiones, es un hito del que la investigación no debería retroceder ya metodológicamente.

Los resultados de esta nueva consideración de las fuentes apenas se han aplicado hasta ahora a la investigación de Jesús; en este campo cabe esperar algunos avances en el futuro[13].

De la serie de fuentes canónicas y extracanónicas en el cristianismo primitivo, sólo reseñamos en las siguientes secciones aquellas que *pueden* ser relevantes para la reconstrucción de la doctrina y la vida de Jesús. Se trata generalmente de textos que aparecieron en el siglo I ó II, o contienen tradiciones que se remontan a esa época.

2. *Las fuentes sinópticas*

Los escritos sinópticos abarcan los tres primeros evangelios, con las fuentes subyacentes en ellos. Se toman conjuntamente como «sinópticos» porque proyectan una imagen de Jesús muy diferente a la del EvJn, y en lo literario dependen parcialmente entre sí. El EvMc (o un Déutero-Marcos [DtMc] ligeramente reelaborado) subyace como fuente en Mt y Lc; ambos emplean además la fuente de los *logia* (Q), que cabe reconstruir a partir de ellos. Esta teoría de las dos fuentes significa que la investigación jesuática dispone de dos documentos antiguos (Mc y Q) independientes entre sí, y cuenta además con un amplio legado de Mt^{esp} y de Lc^{esp}, que representa siempre una tradición (¿oral o escrita?) independiente.



13. J. D. Crossan, *Jesús: vida de un campesino judío* (1991), Barcelona 1994, ha incluido de lleno las fuentes extracristianas en la reconstrucción de la vida y doctrina de Jesús; pero su datación extremadamente temprana de las fuentes extracanónicas es difícilmente admisible.

Para la investigación jesuática es importante la afinidad que existe de hecho entre estas cuatro fuentes autónomas (o complejos de tradiciones): encontramos en ellas las mismas formas y géneros, temas y motivos. Jesús aparece en todos los sinópticos como un predicador escatológico que anuncia y presenta de palabra y obra, en parábolas y milagros, el reino de Dios plasmado en el amor a los pobres y a los pecadores. Debido a la gran antigüedad y a la banda de dispersión de las tradiciones sinópticas, que aparecen también fuera de su propio ámbito en sentido estricto (por ejemplo, en EvJn, EvT, literatura epistolar del cristianismo primitivo), hay un amplio consenso científico en que es sobre todo la tradición sinóptica la que nos facilita el acceso al Jesús histórico.

a) *El Evangelio de Marcos*

P. J. Achtemeier, *Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae:* JBL 89 (1970) 265-291; Id., *Origin and Function of Pre-Markan Miracle Catenae:* JBL 91 (1972) 198-221; F. Brandenburger, *Mk 13 und die Apokalyptik* (FRLANT 134), Göttingen 1984; M. Hengel, *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums,* en H. Cancik, *Markus-Philologie* (WUNT 33), Tübingen 1984, 1-45; Id., *Probleme des Markusevangeliums,* en P. Stuhlmacher (ed.), *Das Evangelium und die Evangelien* (WUNT 28), Tübingen 1983, 221-265; J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos* (2 vols.), Salamanca [3]1997; H.-W. Kuhn, *Altere Sammlungen im Markusevangelium* (StUNT 8), Göttingen 1971; R. Laufen, *Die Doppeluberlieferungen der Logienquelle und des Markusevangeliums* (BBB 54), Königstein-Bonn 1980; Petr Pokorný, *Das Markus-Evangelium: Literarische und theologische Einleitung mit Forschungsbericht,* en ANRW II 25.3 (1985) 1969-2035; R. Pesch, *Das Markusevangelium* (WdF 411), Darmstadt 1979; G. Strecker (ed.), *Minor Agreements* (GThA 50), Göttingen 1993.

1. *El texto:* El EvMc es el evangelio más antiguo que se conserva, y viene a ser la fuente de Mt y Lc. Pero hay indicios de que la versión escrita canónica que nos ha llegado desde el siglo III no es la única forma de texto que fue utilizado:

- *Inestabilidad del texto:* Mc 6, 45–8, 26 falta en Lc; dado que justamente este segmento contiene dobletes, es posible que no sea una parte original del evangelio. El final brusco de Mc 16, 8 (las mujeres no comunican el mensaje) indujo ya en el siglo II a redactar una conclusión secundaria. El Evangelio secreto de Marcos contenía probablemente una versión más extensa del EvMc, pero que a la luz de la historia de la tradición ofrecía material antiguo (cf. *infra*, 64s).
- Algunos de los *Minor Agreements* o coincidencias menores entre Mt y Lc frente a Mc, en textos que están tomados de Mc, pueden sugerir una versión común que difiere del EvMc canónico.

• El *material especial de Mc* (Mc^{esp}) —es decir, textos de Mc que Mt y Lc omiten sin razones plausibles (Mc 2, 27; 4, 26-29; 9, 48; 12, 32-34; 15, 44s, por ejemplo)— no figuraba quizá en el original.

Hubo por tanto, presumiblemente, varias ediciones del EvMc[14]. No obstante, consta que la mayor parte del texto era anterior a Mt y Lc.

2. *Lugar y tiempo de aparición:* A tenor de la tradición eclesial más antigua, el EvMc fue escrito en Roma, a partir de la enseñanza oral de Pedro, por su intérprete Juan Marcos (cf. 1 Pe 5, 13: Marcos y Pedro en Roma)[15]. Contra esta versión, que M. Hengel considera básicamente fiable[16], está sobre todo el material heterogéneo que elaboró el evangelista. Encontramos en el EvMc unas tradiciones palestinas de evidente colorido local junto a tradiciones prepaulino-helenísticas (cf. palabras de la última cena, catálogo de vicios Mc 7, 21s y el término εὐαγγέλιον [evangelio]). Esa combinación es comprensible sobre todo en territorios sirios limítrofes con Palestina; en Antioquía, por ejemplo, donde arraigó la autoridad de Juan Marcos desde el principio, lo que podría explicar la atribución del escrito[17]. Mc apareció alrededor del año 70[18], porque la *guerra judeo-romana* (66-74 d. C.) está consignada en él, concretamente en pasajes que se refieren al momento presente del autor y de sus lectores. Se discute si la *destrucción del templo* anunciada en Mc 13, 2 se había producido ya[19] o era esperada[20].

3. *Fuentes subyacentes:* El evangelista Mc es un *recopilador*, porque reúne materiales de la tradición escrita y oral que ofrecen una clara diversidad formal y teológica:

• una *historia de la pasión* coherente que prexistía ya probablemente por escrito (la delimitación exacta es tema debatido);

• (antologías de) *relatos de milagros* orales o escritos[21];

14. Hay numerosas explicaciones para ese estado de cosas; pero se pueden reducir en principio (supuesta la validez de la teoría de las dos fuentes) a dos modelos: la teoría del proto-Marcos o Marcos originario, según la cual Mt/Lc conocieron *formas previas* del Mc canónico, o la teoría del déutero-Marcos, según la cual Mt/Lc utilizaron versiones *revisadas* del EvMc, convertido más tarde en canónico.

15. Apunte sobre Papías en Eusebio, *HistEccl* 3, 39, 15.16; Ireneo, *Haer* 3, 1, 1; Clemente de Alejandría en Eusebio, *HistEccl* 2, 15, 1s.

16. M. Hengel, *Entstehungszeit;* Id., *Probleme,* especialmente 242-257.

17. Sobre la localización del EvMc en Siria, cf. G. Theissen, *Colorido local**, 259-274.

18. Se prescinde aquí de dataciones extremadamente tempranas.

19. Así, entre otros, G. Theissen, *Colorido local**, 283-297.

20. Así M. Hengel, *Entstehungszeit,* 21ss.

21. P. J. Achtemeier, *Isolation;* Id., *Origin,* sostiene la existencia de recopilaciones escritas sobre milagros como material de Mc 4–6; 6–8.

• tradiciones apocalípticas, en especial el *apocalipsis sinóptico* Mc 13, probablemente ya fijado por escrito[22];

• *disputas y diálogos escolares* que presumiblemente se basan en materiales escritos[23], y otras formas literarias, como la combinación ya tradicional de parábolas y dichos figurados en Mc 4. Algunos *logia* de Marcos son tradiciones paralelas a las de Q[24].

4. *Modelación teológica:* el evangelista Mc ~~es un~~ *teólogo modelador,* porque da una forma coherente al material tradicional desde una idea cristológica general y crea algo nuevo: un *evangelio* que se podría definir como *relato de la pasión con una amplia introducción biográfica.* Jesús aparece envuelto en un misterio que se va desvelando progresivamente.

5. Mc como *fuente para la investigación de Jesús:* El esquema cronológico y geográfico del EvMc es secundario respecto a las distintas tradiciones; está determinado por unas premisas teológicas y, por eso, carentes de valor histórico (lo mismo vale para Lc/Mt/Jn). Sin embargo, los materiales de tradición ofrecidos por Mc se remontan a veces muy lejos en el tiempo y son fuentes importantes para la reconstrucción de la enseñanza y la vida de Jesús.

b) *La fuente de los logia (dichos)*

T. Bergemann, *Q auf dem Prüfstand* (FRLANT 158), Göttingen 1993; J. Delobel (ed.), *LOGIA*, Leuven 1982 (bibliografía); P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA NF 8), Münster [3]1982; J. Jeremias, *Zur Hypothese einer schriftlichen Logienquelle Q:* ZNW 29 (1930) 147-149; J. S. Kloppenborg, *Tradition and Redaction in the Synoptic Sayings Source:* CBQ 46 (1984) 34-62; Id., *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections,* Philadelphia 1987; D. Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT 33), Neukirchen-Vluyn 1969; A. Polag, *Fragmenta Q,* Neukirchen-Vluyn 1979, [2]1982; J. Schüling, *Studien zum Verhältnis von Logienquelle und Markusevangelium,* (fzb 65), Würzburg 1991; S. Schulz, *Q – Die Spruchquelle der Evangelien,* Zürich 1972; V. Taylor, *The Order of Q*: JThS 4 (1953) 27-31 (= New Testament Essays, London 1970, 90-94); D. Zeller, *Kommentar zur Logienquelle* (SKK NT 21), Stuttgart 1984.

1. *El texto:* La denominada fuente de los *logia* (sigla Q, del alemán *Quelle,* fuente) es un documento cuya existencia se ha *inducido* por análisis. Mt y Lc ofrecen, junto al material Mc, numerosos textos comunes, sobre todo sentencias, que ambos recogen con independencia entre sí. Ese

22. Cf. E. Brandenburger, *Mk 13, 21-73;* G. Theissen, *Colorido local**, 145-187.
23. H.-W. Kuhn, *Sammlungen.*
24. Cf. R. Laufen, *Doppelüberlieferungen.*

material, con toda probabilidad, estaba escrito en griego[25]. Sólo pasajes comunes a Mt y Lc pueden asignarse con alguna seguridad a Q, cuyo orden original aparece presumiblemente mejor conservado en el segundo que en el primero[26]. Cabe pensar, pero no demostrar, que algo del material de Mt^{esp} y de Lc^{esp} proceda también de la fuente de los *logia*[27].

2. *Tradiciones recogidas, género literario y contexto vital:* Q contiene casi únicamente *dichos de Jesús:* sapienciales, proféticos y apocalípticos, dichos legales y normas comunitarias, también parábolas. Algunos proceden sin duda de *logia* arameos y se remontan por tanto a los inicios de la tradición. Falta en Q el relato de la pasión; tampoco figura ninguna tradición narrativa, con excepción de las perícopas sobre las tentaciones de Jesús (Mt 4, 1-11/Lc 4, 1-13) y sobre el capitán de Cafarnaún (Mt 8, 5-13/ Lc 7, 1-10); ambas dan mayor relevancia a las palabras. Desde la perspectiva de la historia de las formas, la fuente de los *logia* fue una *recopilación de sentencias* que contenía la enseñanza de Jesús. Los que recogieron y difundieron los *logia* fueron probablemente *carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo*, continuadores del estilo de vida y de la predicación de Jesús. El núcleo de su mensaje era la llamada al seguimiento de Jesús ante la llegada del reino de Dios. Jesús, Hijo de Dios, es el maestro autorizado que enseña la voluntad de Dios y es esperado en su retorno como Hijo del hombre y juez escatológico. Q interpreta la muerte de Jesús como el destino de un profeta, uno de los muchos mensajeros de la Sabiduría que fueron rechazados (Lc 13, 34s; 11, 49ss).

3. *Tiempo y lugar de aparición:* Q se formó a partir de colecciones menores. Pero cualquier reconstrucción de estratos, redacciones y grupos soporte es meramente hipotética[28]. Cabe formular, en todo caso, tesis fiables sobre la *redacción última* centrándose en la composición global y en la selección y engarce de los diversos temas. Así, Q apareció sin duda *antes de la guerra judía* y de la destrucción del templo, porque espera la venida del Hijo del hombre en ambiente de paz, y recoge la amenaza de que Dios abandone el templo. El relato de las tentaciones contiene claras referencias

25. J. S. Kloppenberg, *Formation.* La tesis de una fuente oral es defendida sobre todo por J. Jeremias, *Hypothese.*

26. V. Taylor, *Order.*

27. Se supone a menudo que Mt y Lc contienen diversas ediciones de Q; pero con tal hipótesis se entra en un campo apenas controlable metodológicamente.

28. S. Schulz, *Q,* pretende distinguir, por criterios de historia de las tradiciones, entre unas tradiciones palestinenses más antiguas y otras de signo helenístico. J. S. Kloppenborg, *Formation,* 317-328, ofrece un análisis de tres etapas: Q, inicialmente un libro sapiencial puro, acogió secundariamente dichos profético-apocalípticos y, al integrar la tradición narrativa, comenzó la trasformación en un género biográfico.

a la crisis de Calígula ya superada (39/40 d. C.). La imagen de los fariseos como perseguidores de los cristianos puede inscribirse históricamente en los años 40 y principios de los 50; en el mismo tramo temporal hay que situar lo referido por Q sobre la predicación y la misión orientadas a Israel. Q apareció probalemente en Palestina[29].

4. *La fuente de los logia y el Jesús histórico:* Q es sin duda la fuente más importante para la reconstrucción de la enseñanza de Jesús. Pero las tradiciones auténticas de Jesús se encuentran también aquí en, con y bajo las palabras de generaciones posteriores. Por eso las tradiciones Q permiten reconstruir unas imágenes dispares de Jesús. Así B. L. Mack, partiendo de los siete grupos temáticos de *logia,* que atribuye al estrato más antiguo de Q, presenta a Jesús como un cínico galileo[30]. Si consideramos, en cambio, las frases apocalípticas como dichos de Jesús, el resultado es una imagen totalmente distinta.

c) *El evangelio de Mateo*

D. L. Balch (ed.), *Social History of the Matthean Community,* Minneapolis 1991; H. D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount,* Philadelphia 1985; G. Bornkamm, *Espera del final e Iglesia en el evangelio de Mateo,* en R. Aguirre-A. Rodríguez (eds.), *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles en el siglo XX,* Estella 1996, 201-239; Id., *El poder de atar y desatar en la Iglesia de Mateo,* en *Estudios sobre el NT,* Salamanca 1983, 279-293; G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1960, [7]1975; W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount,* Cambridge 1966; G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel According to St. Matthew,* Oxford 1946, [2]1950; R. Hummel, *Die Auseinandersetzung zwischen Kirche und Judentum im Matthäusevangelium* (BETh 33), München 1963, [2]1966; J. Lange (ed.), *Das Matthäusevangelium* (WdF 525), Darmstadt 1980; J. Ernst, *Matthäus. Ein theologisches Porträt,* Düsseldorf 1989; U. Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus,* Neukirchen-Vluyn 1993; Id., *El evangelio según san Mateo* I *(Mt 1-7),* Salamanca 1993; A. Sand, *Das Matthäus-Evangelium* (EdF 275), Darmstadt 1991; E. Schweizer, *Matthäus und seine Gemeinde* (SBS 71), Stuttgart 1974; D. Senior, *What Are They Saying About Matthew?,* New York-Ramsey 1983; G. N. Stanton, *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980,* en ARNW II, 25.3 (1984) 1889-1951; Id., *A Gospel for a New People. Studies in Matthew,* Edinburgh 1992; K. Stendhal, *The School of St. Matthew and its Use of the Old Testament,* Uppsala 1954; G. Strecker, *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchungen zur Theologie des Matthäus* (FRLANT 82), Göttingen 1962, [3]1971; W. Trilling, *El verdadero Israel: la teología de Mt,* Madrid 1974; K.-C. Wong, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium* (NTOA 22), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1992.

29. Cf. G. Theissen, *Colorido local* *, 225-258.
30. B. Mack, *The Lost Gospel,* San Francisco 1993.

1. *El texto:* Los documentos más antiguos que se conservan del EvMt son principalmente papiros (a partir del año 200 aproximadamente) y citas de padres de la Iglesia (desde mediados del siglo II). La integridad del texto redactado en griego no se cuestiona, a pesar de la opinión defendida desde Papías e Ireneo (en Eusebio, *HistEccl* 3, 39, 16; 5, 8, 2) de que Mt fue escrito originariamente en arameo (o hebreo).

2. *Fuentes y estructura:* Mt presupone Mc, la fuente de los *logia* y material heterogéneo[31] cuyo valor hay que examinar en cada texto. Contiene tradiciones de dichos (sólo ocho parábolas), material legendario (como los relatos de la infancia [Mt 1–2] ó 14, 28-31; 17, 24-27; 27, 3-10.19.24s) y perícopas de elaboración redaccional (Mt 28, 16-20, por ejemplo). En líneas generales, Mt sigue sobre todo a Mc, pero dentro de Mc 1–13 hizo algunas reagrupaciones por temas (reunión de actividades de Jesús en Mt 8–9, por ejemplo). Empleando material de los tres grupos fontales, Mt insertó en lugares pertinentes, o al hilo del texto de Mc, cinco grandes discursos: sermón de la montaña (5–7)[32], discurso de misión (9, 35–10, 42), discurso parabólico (13), discurso comunitario (18) y discurso escatológico (23–25)[33].

3. *Tiempo y lugar de aparición:* El EvMt presupone como un hecho pasado la destrucción del templo (Mt 22, 7). Ignacio de Antioquía ofrece el «terminus ante quem» (hacia 110-117) cuando cita en IgnEsm 1, 1 una frase redaccional de Mt 3, 15. También la Didajé (¿hacia el año 100?) parece referirse al EvMt con el término «el evangelio» (15, 3 y *passim*)[34]. Lo más probable es la aparición en los años 80, en los 90 cuando más tarde. La perspectiva local de Mt es la oriental o nororiental respecto a Palestina: Mt 19, 1 localiza Judea «*más allá* del Jordán»; en Mt 4, 24 el autor señala, contra Mc, que la fama de Jesús alcanzó a «toda Siria». El EvMt pudo haber aparecido en territorio sirio, quizá en la región de Damasco o de la Decápolis[35].

4. *Contexto vital:* La evidente amalgama de tradiciones judeocristianas y paganocristianas en el EvMt, por una parte, y la fuerte polémica del Jesús mateano contra las autoridades judías por otra, reflejan el contacto real del autor con el judaísmo. Pero se discute si el EvMt recoge un conflicto intrajudío y, por tanto, si la comunidad de Mt vive aún en alianza con la si-

31. B. H. Streeter, *Four Gospels,* 223-270, postula una fuente escrita del material especial (= M) de Mt; pero la heterogeneidad de dicho material hace inviable la hipótesis.

32. Según H. D. Betz, *Studien,* la composición del sermón de la montaña no es atribuible a la redacción mateana; se trata de un epítome judeocristiano de la doctrina de Jesús, de los años 50, que Mt hizo suyo sin apenas modificaciones.

33. Estos discursos concluyen siempre con una fórmula: «Y cuando Jesús acabó (Mt 26, 1: todos) estos discursos, sucedió...» (7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1; 26, 1).

34. K. Wengst, *Didajé,* 24-30.

35. Cf. G. Theissen, *Colorido local**, 274-277.

nagoga («intra muros»)[36] o, lo que es más probable, si se trata de un conflicto posterior a la separación («extra muros»)[37], donde está en juego la legitimidad de las opciones hechas, la importancia, función e interpretación de la *torá,* la fe en el mesías, etc.

5. *La imagen mateana de Jesús y el Jesús histórico:* Mt destaca la grandeza de Jesús mucho más que Mc. Presenta su vida como plenitud de la ley y los profetas (Mt 5, 17): las citas de reflexión[38] muestran ciertos rasgos de la vida y conducta de Jesús como cumplimiento de vaticinios proféticos. Jesús observa la *torá* en su conducta (cf. 3, 15; 12, 1-14); sobre todo, la doctrina de Jesús es cumplimiento de la *torá*, es decir, su interpretación auténtica. Por eso Mt presenta a Jesús primariamente *como maestro* que enseña la voluntad de Dios en algunos discursos menores y especialmente en los cinco discursos mayores. El Resucitado mismo hace constar en la apremiante conclusión del evangelio que son los preceptos recogidos en el EvMt los que han de ser enseñados en el mundo entero por los misioneros y deben ser observados en la vida de la comunidad (28, 20; cf. 7, 21.24-27). Mt interpretó para su tiempo las palabras de Jesús contenidas en estos discursos, trasponiéndolas a un nuevo contexto y sometiéndolas a una elaboración redaccional, pero sin dejar de conservarlas en lo sustantivo.

d) *El evangelio de Lucas*

F. Bovon, *Lukas in neuer Sicht. Gesammelte Aufsätze,* Neukirchen 1985; Id., *El evangelio según san Lucas* I *(Lc 1–9),* Salamanca 1995; H. Conzelmann, *El centro del tiempo. La teología de Lucas,* Madrid 1974; Id., *El lugar de Lucas en el desarrollo del cristianismo primitivo* (1966), en R. Aguirre-A. Rodríguez, *La investigación de los evangelios sinópticos y Hechos de los apóstoles en el siglo XX,* Estella 1996, 375-397; J. Ernst, *Lukas. Ein theologisches Portrait,* Düsseldorf 1985; M. Hengel, *Der Historiker Lukas und die Geographie Palästinas in der Apostelgeschichte:* ZDPV 99 (1983) 147-183; R. J. Karris, *What Are They Saying About Luke and Acts?,* New York-Ramsey-Toronto 1979; B. Pittner, *Studien zum lukanischen Sondergut* (Erfurter Theologische Schriften 18), Leipzig 1991; W. Radl, *Das Lukas-Evangelium* (EdF 261), Darmstadt 1988; P. Vielhauer, *Zum «Paulinismus» der Apostelgeschichte:* EvTh 10 (1950-1951) 1-15 [= *Aufsätze zum NT* (TB 31), München 1965, 9-27]; M. Rese, *Das Lukas-Evangelium. Ein Forschungsbericht,* en ANRW II 25.3 (1984) 2258-2328; V. Taylor, *Behind the Third Gospel,* Oxford 1926; C.-J. Thornton, *Der Zeuge des Zeugen* (WUNT 56), Tübingen 1991.

36. Así B. G. D. Kilpatrick, *Origins;* G. Bornkamm, *Espera del final* (¡1956!); R. Hummel, *Auseinandersetzung;* W. D. Davies, *Setting.*

37. Así G. Bornkamm, *El poder de atar y desatar* (¡1970!); E. Schweizer, *Matthäus;* G. N. Stanton, *Gospel.*

38. Mt 1, 22s; 2, 5s.15.17s.23; 4, 14-16; 8, 17; 12, 17-21; 13, 35; 21, 4s; 27, 9s.

1. *Texto, fuentes y estructura:* El EvLc, concebido como la primera parte de la doble obra histórica lucana (Lc-Hech), se ha trasmitido siempre separado de Hech en lo que conocemos de la historia textual. Lc utiliza como fuente, además de Mc y Q, un abundante material especial que abarca casi la mitad del evangelio. Sigue en líneas generales el EvMc, con pocos cambios y dos omisiones importantes (Mc 6, 17-29; 6, 45–8, 26: pequeña y gran laguna). Los relatos de la infancia y las narraciones pascuales enmarcan el material de Mc, y dos inserciones procedentes de Q y de material especial lo interrumpen: Lc 6, 20–8, 3 y 9, 51–18, 14. Pero el extenso relato de viaje (9, 51–19, 27) se basa claramente en el capítulo 10 de Mc, y desde Lc 18, 15 nos encontramos con los materiales de Mc[39].

2. *Autor:* El Lucas médico y compañero de viaje de Pablo, presentado en Flm 24; Col 4, 14; 2 Tim 4, 11, escribió, según la tradición eclesial, el evangelio que lleva su nombre y los Hechos de los apóstoles (Ireneo, *Haer* 3, 1, 1). Frente a esta opinión, defendida aún hoy por algunos[40], los críticos alegan los numerosos contrastes entre la exposición de Hech y las cartas paulinas auténticas. Así, en lo que se refiere a la biografía de Pablo, lo que narra Hech 11, 30; 12, 25 sobre el segundo viaje a Jerusalén antes del concilio de los apóstoles contradice el autotestimonio de Gál 1, 17–2, 1. Lc rehúsa a Pablo el título de apóstol, esencial para su propia imagen. Apenas encontramos en Hech una teología genuinamente paulina. Es indudable que el desconocido autor de la obra lucana no fue un compañero de Pablo.

3. *Tiempo y lugar de aparición:* El EvLc apareció entre el año 70 d. C. (presupone la destrucción del templo, Lc 21, 20-24; 19, 43s, y la composición del EvMc) y el 140/150 d. C. (referencias de Marción y Justino); su independencia respecto al EvMt sugiere la primera mitad de ese tramo temporal. El lugar fue una gran ciudad al oeste de Palestina. El autor conoce bien las ciudades del área mediterránea, y su horizonte abarca todo el mundo habitado (cf. Lc 2, 1; 3, 1). El verdadero mar (θάλασσα) es para él el Mediterráneo (Hech 10, 6 y *passim*); al «mar galileo» de Mc, el lago de Genesaret, lo denomina adecuadamente λίμνη (lago interior). Lc 12, 55 indica una perspectiva occidental respecto a Palestina: cuando califica de cálido el viento sur, el adjetivo se ajusta a las circuntancias anemográficas del área mediterránea occidental; en Palestina, en cambio, el portador de calor ardiente era el viento este[41].

39. Una interpretación alternativa en la cuestión de las fuentes ofrece la teoría de B. H. Streeter, *Four Gospels,* y V. Taylor, *Third Gospel,* sobre un proto-Lucas. A tenor de la misma, Lc confeccionó primero con Q y Lc^{esp} un evangelio completo (sin Lc 1–2), y lo amplió más tarde con materiales de Mc. Sin embargo, no consta la existencia de un relato especial de la pasión que sirva de sustrato a Lc; además, el relato de viaje de Lucas se basa en Mc 10.

40. M. Hengel, *Historiker;* C. J. Thornton, *Zeuge.*

41. G. Theissen, *Colorido local**, 277-283.

4. *El evangelio de Lucas y el Jesús histórico:* Lc presenta a Jesús como el salvador ungido por el Espíritu que en nombre de Dios acoge a los débiles y alejados y les anuncia la salvación. Así lo expresa la perícopa de Nazaret puesta al comienzo de su actividad (Lc 4, 16-30), con las citas programáticas de Is 61, 1s; 58, 6. Esta imagen de Jesús aparece dibujada con tradiciones de Mc (Lc 4, 38s; 5, 27-32; 8, 40-56, por ejemplo); pero, sobre todo, una buena parte del material de Lc^{esp} se caracteriza por la atención prestada a los pobres (14, 12-14; 16, 19-31), a los recaudadores (18, 9-14; 19, 1-10) y pecadores (5, 1-11; 7, 36-50; 15, 11-32; 23, 39-43), a las mujeres (7, 11-17; 8, 2s; 7, 36-50; 10, 38-42; 13, 10-17; 23, 27-31) y a los samaritanos (9, 52-56; 10, 29-37; 17, 11-19). Lc usó las tradiciones selectivamente y las moldeó en su propio esquema; pero también es cierto que con ello se limitó a dar relieve a una imagen de Jesús presente ya en esas tradiciones.

3. *Fuentes afines a la gnosis*

Junto a las fuentes sinópticas nos ha llegado una serie de fuentes extensas que o bien son afines a la gnosis o plenamente gnósticas. Dentro del canon hay que mencionar el EvJn, que en su estructura se aproxima más a los evangelios sinópticos: las narraciones y los discursos de Jesús se orientan a la pasión. Fuera del canon hay que señalar un contrapunto gnóstico a la fuente de los *logia*, descubierto hacia el año 1945: el Evangelio de Tomás. Hay una forma de evangelio específicamente gnóstica que constituye un tercer género literario: los diálogos del Resucitado con sus discípulos[42]. Un elemento común a estas fuentes es que ven a Jesús como Revelador de un mensaje trascendente que requiere una comprensión especial. Esta comprensión (la «gnosis») es el acto decisivo de redención. Pero, a diferencia de las cuatro fuentes sinópticas, estas fuentes gnósticas no dan una imagen coherente de Jesús.

Ilustrémoslo con un ejemplo: la fuente de los *logia* (Q) contiene claras referencias a la actividad taumatúrgica de Jesús (y relata dos milagros: Lc 7, 1ss; 11, 19s Q). El EvMc, tan rico en episodios milagrosos, y la fuente de los *logia* dan así —a pesar del diverso género literario y del rango desigual de los milagros en uno y otra— una ima-

42. La *Epistula Apostolorum,* una revelación secreta del Resucitado en forma epistolar, comunicada supuestamente a los once discípulos, de tendencia antidoceta y antignóstica, viene a ser una respuesta católica a los diálogos gnósticos. El escrito, aparecido hacia el año 150, contiene tradiciones extraídas de los evangelios canónicos junto a especulaciones teológicas (cf. NTApo 1, 205-233).

gen coherente. El EvT no hace ninguna referencia a los milagros de Jesús. El EvJn, pródigo en milagros, y el EvT no dan juntos una imagen coherente (a pesar de su afinidad gnóstica común).

a) *El Evangelio de Juan*

J. Becker, *Das Evangelium nach Johannes* (ÖTK 4/1+2), Gütersloh-Würzburg 1979-1981; Id., *Das Johannesevangelium im Streit der Methoden* (1980-1984): ThR 51 (1986) 1-78; R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado,* Salamanca [4]1996; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen [19]1968; R. Kysar, *The Fourth Gospel: A Report on Recent Research,* en ANRW II, 25. 2 (1985) 2389-2480; M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch* (WUNT 67), Tübingen 1993; X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan* (4 vols.), Salamanca 1995-1998; E. Ruckstuhl, *Die literarische Einheit des Johannesevangeliums,* Freiburg (Suiza) 1951; E. Ruckstuhl-P. Dschulnigg, *Stilkritik und Verfasserfrage im Johannesevangelium* (NTOA 17), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1991; P. W. Schmithals, *Johannesevangelium und Johannesbriefe* (BZNW 64), Berlin-New York 1992; R. Schnackenburg, *El evangelio según san Juan* (4 vols.), Barcelona 1980-1988; E. Schweizer, *Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums* (FRLANT 56), Göttingen 1939, [2]1965; H. Thyen, *Johannesevangelium,* en TRE 17 (1987) 200-255; K. Wengst, *Interpretación del evangelio de Juan,* Salamanca 1988.

1. *El texto y su integridad*: El EvJn está muy bien documentado por varios papiros de la primera mitad del siglo II (P^{52}). Aparte la perícopa manifiestamente secundaria 7, 53–8, 11, el texto ha circulado siempre en la versión actual, a tenor del fondo manuscrito existente. Algunas investigaciones estilísticas muestran que la obra está completa[43]. Frente a esta tesis, algunas observaciones muestran que el texto se incrementó, y no se han resuelto todas las tensiones resultantes de la historia genética:

- El libro tiene una *doble conclusión.* Jn 20, 30s pone punto final al evangelio. El capítulo 21 es un anexo al término del cual un grupo de editores señala (21, 24) como autor de Jn 1–20 al discípulo amado, cuya inesperada muerte se comenta inmediatamente antes (21, 20-23). En 21, 25 sigue una segunda conclusión añadida a 20, 30 por un redactor individual. Es obvio conjeturar otras interpolaciones de la misma mano redaccional en el texto del evangelio, pero no hay acuerdo entre los exegetas sobre su número y extensión.
- Los capítulos 15–17 interrumpen el hilo de la acción que une 14, 31 con 18, 1 y quedan escénicamente sueltos. Se trata de fragmentos mal ordenados o aparecidos con posterioridad, que ya no fueron integrados narrativamente de modo satisfactorio.

43. E. Ruckstuhl, *Einheit;* E. Ruckstuhl-P. Dschulnigg, *Stilkritik;* E. Schweizer, *Ego Eimi,* 82-112.

• En los capítulos 4–7 llaman la atención las incoherencias geográficas y cronológicas. Jn 5 refiere la curación que Jesús realiza un sábado en Jerusalén; pero Jn 6, 1 añade la nota discordante de que Jesús pasó después a la orilla opuesta del lago de Galilea. En Jn 7 Jesús vuelve a Jerusalén para la fiesta de las chozas; pero 7, 15-24 alude sin duda a la curación en período de pascua referida en Jn 5. La secuencia 4; 6; 5; 7, 15-24; 7, 1-14.25ss resuelve estas incoherencias, y por eso muchos la consideran como la secuencia original. La sospecha de desorden en el encadenamiento textual alcanza a algunos otros pasajes.

2. *Fuentes y tradiciones elaboradas:* Aunque el autor difiere de los sinópticos en la articulación de la actividad de Jesús (prólogo como entrada, varios viajes a Jerusalén, cronología de las fiestas) y suele formar conjuntos narrativos amplios, adopta la forma evangélica, y esto hace presumir que conocía al menos un evangelio sinóptico. A pesar de las grandes diferencias existentes en el esquema teológico, está claro que el autor conoce también algunas fuentes de carácter sinóptico tanto en la tradición narrativa como en la tradición de sentencias. Sin embargo, parece recurrir a ellas *independientemente de los sinópticos*[44].

Un ejemplo: no es verosímil que la versión joánica del episodio sobre el «capitán de Cafarnaún» (Jn 4, 46-54) sea una adaptación directa del relato de Q (Mt 8, 5-13; Lc 7, 1-10), porque la parte diferencial respecto a Q (Jn 4, 52s) es precisamente esa fe ingenua en los milagros que Jn 4, 48 (texto redaccional) censura.

Cabe detectar las siguientes fuentes escritas:

• Una *tradición de la pasión y de la pascua,* independiente de los sinópticos (con puntos de contacto con la pasión de Lucas).

• Posiblemente, una antología de relatos que enfatiza el factor prodigioso más que los sinópticos: la denominada *fuente de los semeia.* Contiene los siete milagros narrados en Jn 1–11 y otros materiales narrativos. El orden original de las «señales» (σημεῖα) se puede reconocer aún en 2, 11 y en 4, 54 (y contrasta con 2, 23; 4, 45); el final de la fuente está en Jn 20, 30s, ya que el término σημεῖα, que reaparece aquí, difícilmente puede referirse a todo el evangelio con sus discursos y con el relato de la pasión[45].

• Está sin aclarar la cuestión de los antecedentes en las grandes *composiciones de discursos y diálogos* del EvJn.

3. *Autor, tiempo y lugar:* Los editores del evangelio mencionan en 21, 24 al *discípulo amado como autor* del evangelio y garante de su veracidad, y parecen estar interesados en su anonimato literario. La tradición de la

44 No hay unanimidad en este punto. F Neirynck, por ejemplo, en trabajos publicados en *Evangelica* I-II, intenta demostrar que Jn conoció los tres sinópticos.

45. Cf. el excurso sobre la fuente de los *semeia* en J. Becker, OTK 4/1, 112-120.

Iglesia antigua encuentra en Juan Zebedeo al autor del evangelio (Ireneo, *Haer* 3, 11; Eusebio, *HistEccl* 5, 8, 4). El examen crítico apenas puede inferir de Jn 21, 20-25 y de otros pasajes sobre el discípulo amado más que esto: el grupo cristiano del que surgió el EvJn atribuyó su tradición a un discípulo de Jesús, presumiblemente no demasiado conocido, que sobrevivió en mucho tiempo a Pedro, pero inesperadamente había muerto antes de la parusía del Señor[46]. El *tiempo de aparición* del evangelio hay que situarlo a finales del siglo I d. C.; P^{52} hace inviables las fechas muy tardías[47]. No es posible dar indicaciones certeras sobre el lugar de aparición. Los testimonios y la recepción más antiguos apuntan a Egipto; pero Hengel ha demostrado también la existencia de una recepción temprana y significativa de Juan en Asia Menor occidental, donde la tradición sitúa el evangelio (Efeso). Por último, la estrecha relación con el movimiento baptista, la afinidad histórico-religiosa con las *Odas de Salomón,* con Ignacio de Antioquía y con los escritos mandeos, así como el duro enfrentamiento a «los judíos» en la prehistoria sinagogal de la comunidad, sugieren la aparición en Siria[48].

4. *La imagen joánica de Jesús y el Jesús histórico:* El EvJn ofrece sin duda la figura más estilizada de Jesús sobre la base de unas premisas teológicas, en comparación con los otros evangelios: Jesús habla y actúa como el Revelador que es consciente de su preexistencia (Jn 8, 58), pero que sólo puede ser conocido y evocado como tal después de pascua y por obra del Espíritu; y esto lo sabe el autor (cf. 2, 22; 7, 39; 12, 16; 13, 7). A pesar de ello el EvJn, independiente de los sinópticos, no carece de valor histórico. Trasmite en algunos pasajes, generalmente poco destacados, ciertos datos en contraste con los sinópticos que pueden remontarse a tradiciones antiguas:

- Según 1, 35ss, los primeros discípulos de Jesús fueron antiguos discípulos del Bautista.
- Pedro, Andrés y Felipe proceden de Betsaida (1, 44).
- Las esperanzas políticas que despertó Jesús y los motivos políticos que llevaron a su ajusticiamiento se expresan en el EvJn con más claridad que en los sinópticos (cf. Jn 6, 15; 11, 47-53; 19, 12).

46. M. Hengel, *Frage,* ve en el «Anciano» (ὁ πρεσβύτερος), redactor de la segunda y tercera Carta de Juan, al autor del evangelio.

47. F. C. Baur (*Über die Komposition und den Charakter des johanneischen Evangeliums,* 1844; *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien...,* 1847); recientemente W. Schmithals, *Johannesevangelium,* sitúa la redacción final después del año 140.

48. K. Wengst, *Interpretación del EvJn,* data el EvJn hacia el año 90 y localiza su aparición en el territorio de Gaulanítide (Jordania oriental), que pertenecía al dominio de Agripa II, porque «los judíos» ejercían aquí funciones judiciales, como se presupone a veces en el texto del EvJn (Jn 1, 19; 5, 15; 9, 22; 18, 12). A su juicio, sólo en este territorio cabe pensar en una expulsión de la sinagoga con consecuencias mortales (Jn 9, 22s; 12, 42s; 16, 1-3).

• Jn 18, 19ss no habla de un proceso judío contra Jesús, sino de un interrogatorio del sanedrín que precedió a la denuncia ante Pilato.

• Según la cronología joánica, Jesús murió antes de la fiesta de pascua (18, 28; 19, 31), lo que muchos consideran más probable que el ajusticiamiento en día festivo (cf. *infra,* 183ss, 472s).

b) *El evangelio de Tomás (EvT)*[49]

M. Alcalá, *El evangelio copto de Tomás,* Salamanca 1989; J. R. Bauer, *Echte Jesusworte?,* en W. C. van Unnik, *Evangelien aus dem Nilsand,* Frankfurt 1960, 108-150; R. E. Brown, *The Gospel of Thomas and St. John's Gospel:* NTS 9 (1962-1963) 155-177; O. Cullmann, *Das Thomasevangelium und die Frage nach dem Alter der in ihm erhaltenen Traditionen:* ThLZ 85 (1960) 321-334 [= *Vorträge und Aufsätze,* Tübingen 1966, 566-588]; S. L. Davies, *The Gospel of Thomas and Christian Wisdom,* New York 1983; B. Ehlers (Aland), *Kann das Thomasevangelium aus Edessa stammen?:* NT 12 (1970) 284-317; F. T. Fallon-R. Cameron, *The Gospel of Thomas: A Forschungsbericht and Analysis,* en ANRW II 25.6 (1988) 4195-4251; M. Fieger, *Das Thomasevangelium. Einleitung, Kommentar und Systematik* (NTA 22), Münster 1991; R. M. Grant-D. N. Freedman, *The Secret Sayings of Jesus,* Garden City-London 1960 (en alemán: *Geheime Worte Jesu: Das Thomasevangelium,* Frankfurt 1960); E. Haenchen, *Die Botschaft des Thomas-Evangeliums,* Berlin 1961; Id., *Literatur zum Thomas-Evangelium:* ThR 27 (1961-1962) 147-178, 306-338; Id., *Die Anthropologie des Thomas-Evangeliums,* en H.-D. Betz-L. Schottroff (eds.), *Neues Testament und christliche Existenz. FS H. Braun,* Tübingen 1973, 207-227; C.-H. Hunzinger, *Unbekannte Gleichnisse Jesu aus dem Thomasevangelium,* en W. Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche. FS J. Jeremias* (BZNW 26), Berlin 1960, 209-220; A. F. J. Klijn, *Christianity in Edessa and the Gospel of Thomas:* NT 14 (1972) 70-77; H. Köster, *Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi:* EvTh 39 (1979) 532-556; A. Lindemann, *Zur Gleichnisinterpretation im Thomas-Evangelium:* ZNW 71 (1980) 214-243; H. Montefiore, *A Comparison of the Parables of the Gospel According to Thomas and of the Synoptic Gospels,* en H. E. W. Turner-H. Montefiore, *Thomas and the Evangelists* (SBT 35), London 1962, 40-78; S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus,* Sonoma, CA 1993; W. Schrage, *Das Verhältnis des Thomas-Evangeliums zur synoptischen Tradition und zu den koptischen Evangelienübersetzungen* (BZNW 29), Berlin 1964; R. Mc L. Wilson, *Studies in the Gospel of Thomas,* London 1960.

1. *El texto:* Hipólito († 235) y Orígenes refieren que grupos heterodoxos empleaban un «evangelio según Tomás»[50]. Este evangelio fue redescu-

49. Introducción: B. Blatz, NTApo 1, 93-113; P. Vielhauer, *Historia**, 647-662; traducción castellana: M. Alcalá, *Tomás;* cf. una buena visión panorámica reciente de la investigación y bibliografía sobre el EvT en F. T. Fallon-R. Cameron, *Gospel.*

50. Hipólito, *Ref* 5, 7, 20s; Orígenes, *In Luc hom* 1.

bierto hacia 1945 entre los escritos de la biblioteca de Nag Hammadi: el segundo códice contiene una recopilación copta de sentencias (NHC II/2) que comienza con las palabras: «Estas son las palabras secretas que Jesús el Viviente pronunció y que Dídimo Judas Tomás escribió»; la «subscriptio» reza: «El evangelio según Tomás». Tres papiros encontrados ya a finales del siglo XIX en Oxirrinco (POx 1; 654 y 655) fueron identificados posteriormente como fragmentos griegos del EvT; pero contienen tales desviaciones en el texto y en la secuencia de los *logia* que no pueden ser los originales directos del texto copto.

2. *Contenido y estructura:* El EvT contiene 114 *logia*[51] de Jesús, pero ningún material narrativo y ninguna referencia a hechos de Jesús (milagros) dentro de la tradición de las sentencias. Por géneros literarios, incluye frases sapienciales, parábolas, textos legales, diálogos breves y palabras proféticas. La mitad de los *logia* aproximadamente encuentra paralelismos en los evangelios canónicos. Sorprende la ausencia casi total de títulos cristológicos, alusiones a la muerte y resurrección de Jesús y dichos apocalípticos. La secuencia de los *logia* parece obedecer a la asociación de palabras[52]. Los dobletes indican que la recopilación se fue ampliando progresivamente[53].

3. *Antigüedad y lugar de aparición:* Los papiros de Oxirrinco acreditan el posible tiempo de aparición hacia el año 140 d. C. como más tarde. La redacción final parece ser posterior a la destrucción del templo, el año 70 d. C. (EvT 71)[54]; se discute si el evangelio apareció dentro del siglo I. Hay relativo consenso en que el EvT surgió probablemente en *Siria,* como sugiere sobre todo el hecho de que el nombre del supuesto autor, Judas Dídimo Tomás, figure sólo en escritos de origen siroorientalⁿ[55].

4. *Antigüedad e independencia de las tradiciones del EvT:* Este escrito es, de todos los evangelios extracanónicos, el que ofrece más visos de pro-

51. Esta división moderna (arbitraria) en 114 *logia* ha hecho fortuna; en el texto no se marcan unidades de sentido.

52. S. J. Patterson, *Gospel,* 100-102, ofrece un elenco de «potential catchwords». Estas no siempre son reconocibles directamente, ya que se difuminaron parcialmente con la traducción del griego al copto.

53. Por ejemplo, EvT 5/6; 21/103 (Dieb); 22/106; 41/70; 51/113; 56/80; 81/110; 87/112.

54. La datación temprana entre los años 50-70 d. C., como defiende S. L. Davies, *Gospel,* subraya demasiado unilateralmente los rasgos antiguos, existentes sin duda a la luz de la historia de la tradición.

55. Tampoco esto elude la discusión: B. Ehlers (Aland), *Thomasevangelium,* argumenta contra la aparición en Edesa (A. F. J. Klijn, *Christianity,* intenta refutar sus argumentos); S. L. Davies, *Gospel,* 18-21, señala que la tradición tomasiana, atestiguada ampliamente con posterioridad (!), podría haber comenzado en Siria oriental con la *popularidad* (y no necesariamente con la génesis) del EvT.

babilidad en lo que se refiere a la *autonomía* (independencia de los evangelios canónicos) y *antigüedad* de sus tradiciones. Sin embargo, no hay acuerdo entre los investigadores al respecto. Los defensores de la independencia[56] aducen como argumentos, sobre todo, el género literario, el orden sucesivo de los *logia* y ciertas observaciones sobre historia de la tradición en algunas sentencias:

• Como *antología de dichos*, el EvT es exponente de uno de los géneros literarios más antiguos que trasmitieron el material jesuático. Otras recopilaciones tempranas (Q y la antología que subyace en Mc 4) se incorporaron a los evangelios canónicos y quedaron disueltas en ellos. De época posterior no se trasmitieron ya recopilaciones de sentencias[57]. Por eso, los inicios del EvT hay que situarlos en el siglo I. H. Köster conjetura que la recopilación convertida finalmente en el EvT es el contrapunto oriental a la fuente occidental de los *logia*, Q.

• La *secuencia* de los *logia* en el EvT es totalmente *independiente* de los evangelios sinópticos, lo cual constituye un fuerte indicio de que los *logia* comunes no fueron tomados de ellos.

• Los dichos que contiene el EvT son a menudo una *versión más antigua*, dentro de la historia de las tradiciones, que la de los sinópticos. Dos ejemplos:

—El EvT 31 y POx 1 ofrecen el siguiente dicho bimembre del Señor: «No es bienvenido un profeta en su patria, ni un médico trae la curación a aquellos que lo conocen (οὐκ ἔστιν δεκτὸς προφήτης ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ, οὐδὲ ἰατρὸς ποιεῖ θεραπείας εἰς τοὺς γινώσκοντας αὐτόν). A la luz de la historia de las formas, este *logion* es más originario que la versión apotegmática que ofrece Mc 6, 1-6, encuadrada (para la primera mitad) en la visita a Nazaret, y en modo alguno procede secundariamente de Mc 6, 1-6 par.[58].

—La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-12 par.) reza en EvT 65: «Dijo: Un hombre honrado tenía una viña; la dio a los viñadores para que trabajaran en ella (y) él pudiera percibir las rentas. Envió a su siervo para que los viñadores le die-

56. Defienden la independencia del EvT, entre otros, B. Blatz, en NTApo 1, 93-97; P. Vielhauer, *Historia**, 647-662; H. Köster-J. M. Robinson, *Entwicklungslinien*, especialmente 67ss, 118ss, 155ss; H. Köster, *Ancient Christian Gospels*, 75-128; S. J. Patterson, *Gospel*, 7-110; S. L. Davies, *Gospel;* J. D. Crossan, *Four Other Gospels*, 13-62.

57. Algunos de los diálogos gnósticos de revelación vienen a ser probablemente una versión posterior del género «recopilación de dichos»; cf. H. Köster, *Dialog*, especialmente 544-556.

58. Esto fue demostrado por E. Wendling, *Die Entstehung des Marcus-Evangelium*, Tübingen 1908, 53-56, y por R. Bultmann, *Historia**, 70s, partiendo de POx 1, ya antes del descubrimiento del EvT copto. Discrepa W. Schrage, *Verhältnis*, 76s, con el argumento poco convincente de que el redactor del EvT desprendió el dicho de su contexto narrativo y lo convirtió en un *logion* libre (!).

ran la renta de la viña. Ellos prendieron al siervo, lo golpearon (y) casi lo remataron. El siervo se fue (y) lo contó al dueño. El dueño dijo: Quizá él no los reconoció. Envió a otro siervo; los viñadores golpearon también a éste. Entonces envió el dueño a su hijo, diciendo: Quizá respeten a mi hijo. Aquellos viñadores, al enterarse de que era el heredero de la viña, lo agarraron y le dieron muerte. El que tenga oídos, oiga». Esta versión parece más originaria que la de los sinópticos[59], ya que está exenta de referencias al antiguo testamento (Is 5, 1s) y de rasgos inverosímiles y alegóricos[60].

Los defensores de la dependencia del EvT respecto a los sinópticos[61] intentan, en cambio, demostrar que la forma de los *logia* en el EvT debe atribuirse a una elaboración gnóstica de tradiciones sinópticas (orales o escritas).

5. *Rasgos teológicos:* En la selección y elaboración redaccional de los *logia* se advierten los móviles teológicos centrales de la *redacción final:*

• *Jesús como Revelador: Jesús, el Viviente,* es salvador en virtud de sus palabras (secretas) de revelación[62]. «El que encuentre la interpretación de estas palabras, no morirá» (EvT 1). La meta es la identidad entre el Revelador y los iluminados por él (EvT 108).

• *Antropología dualista:* El mundo —y, con él, el cuerpo humano— es devaluado como sinónimo de muerte. El reino luminoso del Padre, el conocimiento y la vida eterna, sólo pueden alcanzarse mediante una radical «abstención del mundo» (EvT 27). «Cuando alguien se encuentra a sí mismo, el mundo no es digno de él» (EvT 111)[63].

• *Escatología de presente:* El reino (del Padre o de los cielos) es una realidad supratemporal, origen y fin del ser humano que se conoce a sí mismo. Porque el autoconocimiento es el conocimiento de lo que hay de divi-

59. J. Jeremias había mostrado ya antes del descubrimiento del EvT que la alegorización de la parábola, iniciada en período premarquiano y creciente en los sinópticos, es una señal de su interpretación secundaria en la línea de la historia de la salvación y de la cristología (*Las parábolas de Jesús,* Estella ²1971, 86-95. El hallazgo del EvT confirmó esta interpretación (cf. *ibid.,* 86-95). Cf. también S. J. Patterson, *Gospel,* 48-51). Disiente A. Lindemann, *Gleichnisinterpretation,* 234-238, que entiende el texto de EvT 65 como una forma desalegorizada del modelo sinóptico, al servicio de la interpretación gnóstica.

60. Algunas coincidencias entre EvT y Lc frente a Mc no deben atribuirse a una dependencia literaria, sino que representan una variante de la tradición (¿oral?) común a Lc y EvT (contra W. Schrage, *Verhältnis,* 137-145).

61. Hay que mencionar aquí, en el área lingüística germana, sobre todo a E. Haenchen, *Botschaft,* y a W. Schrage, *Verhältnis;* para las parábolas, a A. Lindemann, *Gleichnisinterpretation.* Cf. además R. M. Grant-D. N. Freedman, *Secret Sayings.* Un comentario nuevo sobre esta base ofrece N. Fieger, *Thomasevangelium.*

62. No hay que pensar aquí en dichos del Resucitado, como en los *Diálogos del Resucitado con sus discípulos;* se trata de las palabras del Jesús histórico entendidas como revelaciones de aquel que vive eternamente.

63. E. Haenchen, *Anthropologie.*

no en uno mismo y de su pertenencia al ámbito de la luz divina. Por eso, el reino de los cielos está siempre presente tanto en el hombre como fuera de él (cf. EvT 3; 49; 50; 113)[64].

• El *seguimiento:* El EvT lo concibe como alejamiento del mundo (es decir, de la dependencia de los bienes, de la familia, de la sexualidad, de prácticas religiosas como el ayuno, la circuncisión y la limosna). Los discípulos son los «solitarios» (*monachoi*), los elegidos del Padre viviente, a los que llega la llamada de Jesús. El EvT apenas contempla una comunidad cristiana.

El EvT refleja una gnosis «in statu nascendi», sin una cosmología desarrollada, sin la doctrina de los eones, etc., que cabe explicar como evolución ulterior de una tendencia gnóstica inherente a la tradición sapiencial[65].

6. *El EvT y el Jesús histórico:* Si se parte de que el EvT contiene una franja de tradición que se remonta a época temprana en la tradición de dichos cristiano-primitivos, salta a la vista su gran relevancia histórica, especialmente por el espectro de tradiciones que abarca. Al igual que en los evangelios sinópticos, la historia de la tradición, de las formas y de la redacción permite aclarar la prehistoria del material de sentencias. Desde el descubrimiento del EvT, dos intereses enfrentados han determinado el debate:

• Diversas investigaciones[66] intentan descubrir *dichos auténticos de Jesús* entre los *logia* (especialmente las parábolas) del EvT; el proceso ulterior de la tradición sólo interesa para ser descartado. Aparte los problemas inherentes al empeño de comprobar exegéticamente «ipsissima verba Jesu», siempre existe aquí el peligro de (pre)juzgar lo que Jesús pudo o no haber dicho en dependencia de lo investigado en los sinópticos[67].

• Trabajos más orientados hacia la historia de las formas señalan, por el contrario, que el *proceso de trasmisión de los dichos del EvT a partir de Jesús,* proceso *independiente* de los sinópticos, debe compararse globalmente con el proceso sinóptico. El examen del material común y de su evolución siempre diferente permite obtener nuevos conocimientos del proceso de formación de las tradiciones que pueden clarificar también su comienzo: la predicación de Jesús[68].

Mencionemos dos resultados significativos para la investigación histórica de Jesús: El EvT expone una cristología trascendente, pero sin apenas

64. E. Haenchen, *Botschaft,* 39-48.
65. Cf. sobre todo los referidos trabajos de J. M. Robinson y H. Koster.
66. J. B. Bauer, *Echte Jesusworte?;* C.-H. Hunzinger, *Unbekannte Gleichnisse.*
67 Cf S. J. Patterson, *Gospel,* 220-225.
68. S. J Patterson, *Gospel,* 225-241 (más bibliografía).

títulos cristológicos. A diferencia de otros escritos gnósticos, el título de mesías no figura en él. El término «Hijo del hombre» aparece sólo una vez, en el sentido general de «ser humano» (EvT 86). ¿No sugiere esto que Jesús no se arrogó títulos cristológicos? Además, según S. J. Patterson, el EvT nos permite conocer un carismatismo itinerante originario, a condición de no leer en sentido «espiritual» las instrucciones contenidas en él: esta fuente confirma la hipótesis de que los primeros y principales trasmisores de los dichos de Jesús fueron los carismáticos itinerantes (una forma de cristianismo social radical).

c) *Evangelios gnósticos dialogales*

R. Cameron, *Sayings Traditions in the Apocryphon of James* (HTS 34), Philadelphia 1984; B. Dehandschutter, *L'Epistula Jacobi apocrypha de Nag Hammadi (CG I, 2) comme apocryphe néotestamentaire,* en ANRW II, 25.6 (1988) 4529-4550; St. Emmel-H. Köster-E. Pagels, *Nag Hammadi Codex III, 5: The Dialogue of the Savior* (NHS XXVI), Leiden 1984; C.W. Hedrick, *Kingdom Sayings and Parables of Jesus in the Apocryphon of James: Tradition and Redaction:* NTS 29 (1983) 1-24; H. Köster, *Dialog und Spruchüberlieferung in den gnostischen Texten von Nag Hammadi:* EvTh 39 (1979) 532-556; D. R. MacDonald, *There Is No Male and Female. The Fate of a Dominical Saying in Paul and Gnosticism* (HDR 20), Philadelphia 1987; C. M. Tuckett, *Nag Hammadi and the Gospel Tradition,* Edinburgh 1986, especialmente 87-97, 128-135.

Parece que los llamados «evangelios dialogales» (H. Köster), que constituyen un desarrollo ulterior de las recopilaciones de dichos cristianos primitivos, interpretan y adaptan un *material bastante antiguo*[69]. Son, entre otros[70]:

1. La *Carta de Santiago* (*Epistula Jacobi* [EpSant], también *Apócrifo de Santiago,* NHC I/2)[71], de principios del siglo II, es una doctrina secreta que Santiago y Pedro afirman haber recibido del Señor en forma de diálogo, a los 550 días de la resurrección, y que Santiago trasmite epistolarmente. Junto a los *logia* interpretados en sentido claramente gnóstico, hay en EpSant frases que dan especial relieve a la pasión de Jesús y al seguimiento de los discípulos por el camino de la cruz. El escrito menciona y cita además varias parábolas, entre ellas tres de tipo sinóptico sobre el reino de Dios, desconocidas en otras fuentes. Un ejemplo: «El reino de los cielos se parece a una espiga que ha crecido en un campo, y cuando ha madurado, esparce el fruto y llena de nuevo el campo de espigas para otro año»[72]. Las tradiciones que el escrito

69. H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 173-200; Id., *Dialog.*

70. Algunos escritos gnósticos que llevan el título de «evangelios» («Evangelio de Felipe», «Evangelio de la verdad»...) son tratados teológicos que no contienen informaciones sobre palabras y hechos de Jesús.

71. Introducción y traducción alemana: D. Kirchner, NTApo 1, 234-244 (bibliografía).

72. NHC 1, 12, 22-27, citado según H. Köster, *Evangelienliteratur,* 1521.

elabora se aproximan unas veces a Q, a Mc y al EvT, otras a los diálogos joánicos; pero, al parecer, son independientes de ellos[73].

2. El *Diálogo del Redentor* (NHC III, 5)[74] es una conversación del *Soter* con sus discípulas y discípulos, aparecida en el siglo II, que asimila material de varias fuentes. E. Pagels y H. Köster reconstruyen una fuente dialogal que podría derivar de una recopilación de sentencias afín al EvT[75].

3. El *Evangelio de los egipcios* (EvEg) parece formar parte igualmente de los evangelios dialogales próximos a la gnosis, a juzgar por los escasos fragmentos conservados[76]. Jesús enseña a su interlocutora Salomé una *soteriología encratita* (basada en la ascesis sexual): sólo cuando las mujeres dejen de alumbrar, y lo masculino y lo femenino vuelven a unificarse, perderá la muerte su poder y será posible el conocimiento[77]. El EvEg apareció presumiblemente en medios encratitas de Egipto en la primera mitad del s. II. Clemente de Alejandría (hacia 200) lo cita varias veces y reinterpreta los *logia* en sentido alegorizante y ético: no podía rechazar sin más el EvEg[78].

4. *Fragmentos de evangelios con material sinóptico o joánico*

Además de los evangelios sinópticos o afines a la gnosis ya mencionados, nos han llegado fragmentos de otros evangelios que por su carácter fragmentario son difíciles de clasificar. A pesar de la escasa base textual cabe afirmar, sin embargo, que hay en cuatro de estos fragmentos una combinación de elementos joánicos y sinópticos. Esto no indica sin más una dependencia simultánea de los sinópticos y del EvJn. También en la fuente sinóptica de los *logia* encontramos, como bloque errático, un dicho de signo joánico: «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce quién es el Hijo sino el Padre, y quién es el Padre sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Lc 10, 22 Q). Q denota aquí una fase en la que

73. Así R. Cameron, *Sayings Traditions;* Ch.W. Hedrick, *Kingdom Sayings;* H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 187-200.

74. Introducción y traducción alemana: B. Blatz, NTApo 1, 245-253 (bibliografía complementaria).

75. St. Emmel-H. Köster-E. Pagels, *Nag Hammadi Codex* III, 5, 2ss; H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 173-187; discrepa C. M. Tuckett, *Nag Hammadi,* 128-135. Köster considera algunos pasajes del diálogo como *antecedentes* de los discursos joánicos, que son afines, pero más complejos aún.

76. Introducción y traducción de los fragmentos ciertos y de algunos inciertos por W. Schneemelcher, NTApo 1,174-179 (bibliografía); cf. P. Vielhauer, *Historia**, 691-694; H. Köster, *Evangelienliteratur,* 1500s. El Evangelio de los egipcios (εὐαγγέλιον κατ' Αἰγυπτίους) no tiene nada que ver con el tratado cristiano-gnóstico del mismo nombre hallado en Nag Hammadi (NHC III/2; IV/2).

77. 2 Clem 12, 2; EvT 22, 37 (+ POx 655) contienen lugares paralelos a los *logia* del EvEg.

78. Orígenes (*In Luc hom* 1) pudo presentar el EvEg, una generación después, como un evangelio rechazado por la Iglesia.

no se habían separado aún (del todo) la tradición sinóptica y la tradición joánica. Este podría ser también ser el caso en los fragmentos evangélicos que vamos a reseñar, pero en una gradación donde la máxima probabilidad corresponde al papiro *Egerton 2*. No obstante, cabe también la posibilidad de interpretar la amalgama de elementos joánicos y sinópticos como expresión de una etapa tardía.

a) *Papiro Egerton 2 (Evangelio de Egerton)*

J. B. Daniels, *The Egerton Gospel: Its Place in Early Christianity* (disertación académica), Claremont, CA 1989; C. H. Dodd, *A New Gospel,* Manchester 1936; D. Lührmann, *Das neue Fragment des P Egerton 2* (P Köln 255), en F. Van Segbroeck y otros (eds.), *The Four Gospels 1992. FS F. Neyrinck* III, Leuven 1992 (BETL 100), 2239-2255; G. Mayeda, *Das Leben-Jesu-Fragment Papyrus Egerton 2 und seine Stellung in der urchristlichen Literaturgeschichte,* Bern 1946; F. Neirynck, *Papyrus Egerton 2 and the Healing of the Leper:* EThL 61 (1985) 153-160 [= *Evangelica* II, 773-784].

1. *El texto:* El denominado Papiro Egerton 2 consta de dos folios y medio, a veces fuertemente dañados, de un códice de origen desconocido, que fueron publicados por primera vez el año 1935[79]. Sobre la datación del papiro no hay acuerdo entre los paleógrafos: hoy se tiende a cuestionar la opinión que lo situaba antes del año 150 d. C., para ubicarlo en torno al año 200. Si nos aventuramos a definir la obra original a partir de las cuatro perícopas inconexas que se conservan, podemos decir que era un evangelio aglutinado de tradiciones fragmentarias y heterogéneas que concluía con un relato de la pasión.

2. *Contenido:* El primer fragmento es un debate de Jesús con letrados y dirigentes del pueblo sobre una transgresión de la ley cometida por él. Ofrece un claro perfil joánico y finaliza con el apunte sobre una tentativa fracasada de lapidar a Jesús. Siguen dos relatos con paralelos sinópticos cercanos: la curación de un leproso y la cuestión de los tributos. Egerton 2 ofrece, por último, un milagro de Jesús realizado cerca del Jordán, no documentado en ninguna otra fuente («apócrifo»), pero con un texto tan deteriorado que apenas es posible una reconstrucción fiable.

3. Se discute la *relación con los evangelios canónicos* y la antigüedad de las tradiciones reelaboradas en el papiro Egerton. Son notas características la impregnación de perícopas afines a los sinópticos con expresiones joánicas y la presencia de elementos verbales sinópticos en la controversia de sabor joánico. Se debaten tres explicaciones posibles:

79. J Jeremias-W Schneemelcher, NTAppo 1,82-85 (introducción y traducción).

• *Dependencia de todos los evangelios canónicos (J. Jeremias y otros)*[80]; el autor cita de memoria los cuatro evangelios, ya que la combinación de los materiales está determinada por las asociaciones de palabras. Hay además influencias de una reelaboración oral de la tradición.

• *Independencia de los evangelios canónicos (G. Mayeda, H. Köster y otros)*: G. Mayeda[81] considera como fuentes diversas tradiciones orales y escritas sobre la vida de Jesús, y sostiene que el papiro Egerton es más bien tardío en la historia de la tradición. Köster[82] advierte aquí una tradición en fase temprana, exenta aún de la mezcla de tradiciones «sinópticas» y «joánicas»[83].

• *C. H. Dodd (New Gospel)* descubre una *dependencia literaria del evangelio de Juan,* basándose en que las coincidencias más claras se dan con este evangelio; las perícopas afines a los sinópticos, en cambio, proceden de una tradición oral independiente.

4. *Antigüedad y lugar de aparición:* Ambas cuestiones siguen abiertas, porque no se ha podido fijar el tiempo de redacción del papiro ni aclarar su relación con los evangelios canónicos. El texto no surgió en Palestina, ya que no demuestra un conocimiento próximo de sus circunstancias; el hablar de «reyes» (en plural) apunta a oriente[84].

b) *El Evangelio secreto de Marcos*

R. E. Brown, *The Relation of 'the Secret Gospel of Mark' to the Fourth Gospel:* CBQ 36 (1974) 466-485; H. Köster, *History and Development of Mark's Gospel (From Mark to Secret Mark and 'Canonical' Mark),* en B. Corley (ed.), *Colloquy on New Testament Studies,* Macon, GA 1983, 35-57; S. Levin, *The Early History of Christianity, in Light of the 'Secret Gospel' of Mark,* en ANRW II, 25.6 (1988) 4270-4292; H. Merkel, *Auf den Spuren des Urmarkus? Ein neuer Fund und seine Beurteilung:* ZThK 71 (1974) 123-144; M. Smith, *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark,*

80. J. Jeremias-K. F. W. Schmidt, *Evangelienfragment;* J. Jeremias-W. Schneemelcher, NTApo 1, 82-85. La misma apreciación encontramos en P. Vielhauer, *Historia**, 691-694. F. Neirynck, *Papyrus Egerton 2,* intenta presentar el fragmento de la curación del leproso como un texto post-sinóptico y en especial dependencia del EvLc.

81. G. Mayeda, *Leben-Jesu-Fragment.*

82. H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 205-216; Id., *Apocryphal and Canonical Gospels,* 119-123.

83. J. D. Crossan, *Four Other Gospels,* 65-87, sostiene que la versión del tema del tributo en el PEg 2 refleja una etapa anterior a Mc 12, 13-17.

84. El relato del leproso, donde éste se contagia al tratar y comer con leprosos en una posada, delata un desconocimiento de las circunstancias palestinas. El episodio del tributo no culmina en la alternativa «Dios o el César», decisiva en la Judea ocupada por los romanos; Jesús pregunta en términos generales si es lícito pagar tributos a «los reyes».

Cambridge, MA 1973; Id., *The Secret Gospel: The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel According to Mark,* New York 1973 (en alemán: *Auf der Suche nach dem historischen Jesus,* Frankfurt-Wien 1974); Id., *Merkel on the Longer Text of Mark:* ZThK 72 (1975) 133-150.

1. *El texto:* M. Smith encontró el año 1958, en el monasterio griego ortodoxo de Mar Saba, cerca de Jerusalén, el fragmento de una carta de Clemente de Alejandría a un cierto *Theodoros*[85]. En esta carta (probablemente auténtica a tenor de las investigaciones estilísticas), Clemente resuelve algunas consultas relacionadas con un evangelio «secreto» de Marcos, utilizado como lectura litúrgica en Alejandría (SMc)[86]. Clemente confirma su existencia; se trata, a su juicio, de una segunda versión, más espiritual, del evangelio de Mc (πνευματικώτερον εὐαγγέλιον), redactada en Alejandría para promover el conocimiento (γνῶσις) en cristianos aventajados. Niega, sin embargo, que contenga determinados pasajes que puedan alegar los carpocratianos (un grupo gnóstico-cristiano) contra Teodoro.

2. *Contenido y estructura:* En el fragmento conservado, Clemente cita sólo un pasaje completo del SMc: el relato sobre la resurrección de un joven enterrado en un sepulcro de Betania (a continuación de Mc 10, 34). El contexto y el contenido de esta perícopa apuntan a la resurrección de Lázaro según Jn 11; pero el lenguaje es de Mc. El relato finaliza así: «Y al anochecer, el joven viene a él llevando sólo una camisa sobre el cuerpo desnudo (cf. Mc 14, 51). Y estuvo con él aquella noche, porque Jesús le enseñó el secreto del reino de Dios (cf. Mc 4, 11)...». La versión carpocratiana de la perícopa en la carta de Clemente ofrecía presumiblemente en este pasaje una ampliación de la ceremonia bautismal que se realizaba con el cuerpo desnudo[87]. Otra interpolación agregada a Mc 10, 46a decía: «Y las hermanas del joven al que Jesús amaba, y su madre y Salomé, estaban allí y Jesús no las recibió». La versión carpocratiana contenía también aquí más texto; pero Clemente no lo recoge.

85. M. Smith ha contado la historia del hallazgo y hace una interpretación de la carta en una monografía científica y en una obra dirigida a un público más extenso: *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark* (1973); *The Secret Gospel* (1973). La traducción alemana lleva el significativo título de *En busca del Jesús histórico.* S. Levin, *Early History,* da una visión panorámica de los problemas principales y del estado del debate.

86. *Fotos,* transcripción griega y traducción inglesa en M. Smith, *Clement of Alexandria,* 446-453; griego/alemán en H. Merkel, *Spuren,* 125-128. En NTApo 1, 89-92, Merkel reprodujo sólo los fragmentos del SMc (no toda la carta) en traducción alemana (más bibliografía).

87. M. Smith, *Clement of Alexandria,* 195-278, en referencia a la expresión γυμνὸς γυμνῷ («desnudo con desnudo») citada por Clemente como ampliación carpocratiana, extrajo ulteriores consecuencias sobre una práctica bautismal mágica de Jesús como unión

3. Podemos establecer así como probable (con el supuesto de la autenticidad de la carta de Clemente) que los carpocratianos utilizaban en Alejandría (hacia 125-170) un EvMc «secreto» bastante extenso. No es seguro que Clemente conociera realmente dos versiones diversas del SMc, como él afirma. F. F. Bruce conjetura que Clemente sólo conoció la versión carpocratiana, pero la consideró como falsificación herética de un Mc «secreto» genuinamente alejandrino y escrito para gnósticos fieles a la Iglesia (*Ausserbiblische Zeugnisse,* 149-151).

4. *La relación de este SMc con el EvMc canónico* es difícil de precisar debido a la exigua base textual. Dos opiniones contrapuestas enmarcan el debate:

• El descubridor *M. Smith* consideró SMc como una ampliación temprana del EvMc a base del material tomado de la tradición marquiana, donde Jesús era aún conocido como un mago[88]. Al margen de esta problemática tesis, *H. Köster* y *J. D. Crossan*[89] han realizado estudios de los cuales infieren que el *SMc* es una *fase anterior* al EvMc canónico. Estas posiciones tienen en común el considerar la perícopa de la resurrección del joven como una variante temprana, independiente de Jn 11 e integrada en la tradición de Mc.

• La mayor parte de los exegetas considera, en cambio, SMc como una *reelaboración gnóstica del EvMc canónico,* aparecida en el siglo II. Así lo indica el énfasis de su carácter «secreto» y el recurso a él en medios carpocratianos para legitimar determinados usos litúrgicos. H. Merkel explica el lenguaje de la perícopa por su carácter de reescritura de Jn 11 que toma préstamos lingüísticos de los cuatro evangelios[90].

5. Tampoco cabe obtener de SMc nuevos *conocimientos sobre Jesús* (como pretende M. Smith), aunque la perícopa de la resurrección del joven sea una variante que no depende de Jn 11.

mística entre el bautizante y el bautizando (eventualmente con connotaciones homosexuales) para la iniciación en los misterios del reino de Dios que pone fin a la ley. Jesús pasa a ser de ese modo el fundador del libertinismo cristiano primitivo y del libertinismo gnóstico tardío; pero apenas sigue nadie a Smith en esta idea: si ya es discutible que los carpocratianos practicaran realmente los usos libertinos atribuidos a ellos, tampoco cabe encontrar aquí una afirmación fiable sobre la vida de Jesús. Acerca de la tesis de Smith sobre magia, cf. *infra,* 326s y 343s.

88. Cf. nota 87.

89. H. Köster, *History and Development of Mark's Gospel;* Id., *Ancient Christian Gospels,* 293-303; J. D. Crossan, *Four Other Gospels,* 91-121; disiente F. Neirynck, *Evangelica* II, 59-73; *Evangelica* I, 215-238.

90. H. Merkel, *Spuren,* 130-140; pero cf. la oportuna réplica de M. Smith, *Merkel.* Cf. R. E. Brown, *Relation* y F. Neirynck, *Evangelica* I, 215-238; II, 715-772.

c) *El Evangelio de Pedro*

N. Brox, *«Doketismus» – eine Problemanzeige:* ZKG 95 (1984) 301-314; R. E. Brown, *The Gospel of Peter and Canonical Gospel Priority:* NTS 33 (1987) 321-343; J. D. Crossan, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative,* San Francisco 1988; J. Denker, *Die theologiegeschichtliche Stellung des Petrusevangeliums. Ein Beitrag zur Frühgeschichte des Doketismus,* Bern-Frankfurt 1975; M. Dibelius, *Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannes-Evangeliums,* en *FS von Baudissin:* BZAW 33 (1918) 125ss (= *Ges. Aufs.* I, 1953, 221-247); A. Fuchs, *Das Petrusevangelium. Mit 2 Beiträgen von F. Weissengruber und unter Mitarbeit von Chr. Eckmair* (SNTU B12), Linz 1978; J. B. Green, *The Gospel of Peter: Source for a Pre-canonical Passion Narrative?:* ZNW 78 (1987) 293-301; A. von Harnack, *Bruchstücke des Evangeliums und der Apokalypse des Petrus* (TU IX/2), Leipzig [2]1893; B. A. Johnson, *The Empty Tomb Tradition in the Gospel of Peter* (disertación académica), Harvard University 1966; A. Kirk, *Examining Priorities: Another Look at the Gospel of Peter's Relationship to the New Testament Gospels:* NTS 40 (1994) 572-595; D. Lührmann, *POx 2949: EvPt 3–5 in einer Handschrift des 2./3. Jahrhunderts:* ZNW 72 (1981) 217-226; Id., *POx 4009: Ein neues Fragment des Petrusevangeliums?:* NT 35 (1993) 390-410; M. G. Mara, *Evangile de Pierre. Introduction, texte critique, traduction, commentaire et index* (SC 201), Paris 1973; J. W. McCant, *The Gospel of Peter: Docetism reconsidered:* NTS 30 (1984) 258-273; P. Pilhofer, *Justin und das Petrusevangelium:* ZNW 81 (1990) 60-78; L. Vaganay, *L'Evangile de Pierre* (EtB), Paris 1930; Th. Zahn, *Das Evangelium des Petrus,* 1893.

1. *El fragmento del Evangelio de Pedro:* Hasta finales del siglo XIX, el Evangelio de Pedro (EvPe)[91] era conocido sólo de nombre por referencias patrísticas, especialmente por una carta del obispo Serapión de Antioquía (en Eusebio, *HistEccl* 6, 12, 2-6). Este había permitido a la comunidad de Rosos, en una visita, el uso del EvPe; pero más tarde revocó el permiso epistolarmente porque fue informado de que algunos pasajes daban pie a (mal)interpretaciones docetistas[92]. El año 1886/1887 fue hallado en Akhmim (Alto Egipto), en la tumba de un monje cristiano, un fragmento extenso de un evangelio cuyo narrador en primera persona era Pedro; el fragmento fue publicado el año 1892. Casi nadie discute que el manuscrito, procedente del siglo VIII/IX, ofrece el texto del Evangelio de Pedro difundido en Siria hacia el año 200 d. C.; esto se confirma con los dos fragmentos de Oxirrinco (POx 2949) que atestiguan la difusión del texto en Egipto

91. Chr. Maurer-W. Schneemelcher, NTApo 1, 180-188, *ibi* introducción, traducción alemana y bibliografía; el texto griego en E. Klostermann, *Apocrypha* I; cf. además P. Vielhauer, *Historia**, 669-675; W. Rebell, *Neutestamentliche Apocryphen,* 92-99.

92. Es obvio preguntar si el EvPe denotaba realmente tendencias docetistas o sólo fue interpretado en ese sentido, y qué clase de docetismo profesaban los destinatarios; cf. J. Denker, *Stellung;* J. W. McCant, *Gospel of Peter;* N. Brox, *Doketismus.*

durante el siglo II/III[93]. El año 1993, D. Lührmann ha podido identificar otro fragmento del EvPe procedente del s. II (POx 4009).

2. *Contenido:* El fragmento de Akhmim contiene el relato de la pasión de Jesús, desde el lavado de manos de Pilato; narra además la sepultura y la guardia en el sepulcro, la resurrección ante testigos, el hallazgo del sepulcro vacío por las mujeres, el regreso de los discípulos a Galilea; incluye también una frase introductoria para referir, al parecer, la aparición de Jesús a Pedro, Andrés y Leví junto al lago de Genesaret. POx 4009 ofrece un diálogo entre el narrador en primera persona, Pedro, y Jesús, que es afín a Mt 10, 16 y a 2 Clem 5, 2-4.

3. *Antigüedad y lugar de origen:* El «terminus a quo» de la aparición del EvPe es el año 70 d. C., ya que el escrito presupone la destrucción de Jerusalén (EvPe 7, 25); el «terminus ad quem» apenas puede datarse por debajo del año 190 d. C. (Carta de Serapión)[94]. Lo más probable parece ser la aparición en la primera mitad del siglo II d. C. Diversos indicios apuntan a Siria como posible lugar de composición.

4. *Antigüedad e independencia de las tradiciones del EvPe:* La relación de las tradiciones elaboradas en el EvPe con los evangelios canónicos es discutida desde que Adolf von Harnack se inclinó en 1893 por una independencia básica y Theodor Zahn, el mismo año, afirmó su total dependencia[95]. El disenso obedece sobre todo a la confluencia de elementos antiguos y más recientes en el EvPe, según demuestra la historia de la tradición:

- Son *antiguas, a la luz de la historia de la tradición,* las alusiones veterotestamentarias en el relato de la pasión[96]. El autor narra los sucesos con palabras del antiguo testamento, sin referencias directas a un cumplimiento de la Escritura. El EvPe sigue aquí los modelos veterotestamentarios más a menudo y más directamente que el modelo sinóptico. EvPe 5, 16 refiere, por ejemplo, que a Jesús le dieron a beber en la cruz «hiel con vinagre» (Sal 69, 22) (Mt 27, 34.48 ofrece dos escenas diferentes).
- *A la luz de la historia de la tradición son recientes,* además de numerosos detalles narrativos, la pseudonimia (Pedro, narrador), la exculpación de Pilato por la crucifixión de Jesús (los responsables son Herodes y los judíos) y la descripción fantástica de la salida de Jesús del sepulcro ante mu-

93. D. Lührmann, *POx 2949.*

94. Cf. J. Denker, *Stellung,* 9-30. P. Pilhofer, *Justin,* recoge algunos argumentos en favor del conocimiento del EvPe por parte de Justino, lo que limitaría el punto temporal de aparición al año 130 d. C. lo más tarde. No es posible, sin embargo, lograr una verdadera certeza.

95. A. von Harnack, *Bruchstücke* (Harnack, sin embargo, considera probable el conocimiento de Mc); Th. Zahn, *Evangelium des Petrus.*

96. M. Dibelius, *Motive;* J. Denker, *Stellung,* 58-77.

chos testigos, con la cruz que habla, la predicación en el reino de los muertos, las figuras de Jesús y de dos ángeles traspasando el cielo, etc. Sin embargo, algunos cuestionan hoy (cf. *infra* Köster) que la presencia de un relato de la resurrección en este lugar constituya *en sí* un rasgo secundario (como sostiene P. Vielhauer).

Estos datos permiten diversas interpretaciones de la historia genética del EvPe. Reseñemos brevemente dos esquemas diferentes:

• Según *H. Köster*[97], las coincidencias entre el EvPe y los evangelios canónicos se deben a unas tradiciones antiguas comunes, aunque de distinta elaboración. El EvPe experimentó, a su juicio, un proceso redaccional bastante tardío, lo que explica sus aspectos recientes a la luz de la historia de la tradición; pero el fondo de lo trasmitido es, según Köster, independiente de los evangelios canónicos, y representa a menudo la forma más antigua de relato de la pasión. Köster considera igualmente antigua la parte inicial de la epifanía pascual del EvPe, que sólo fue eliminada en Mc por razones teológicas[98].

• Muchos exegetas, siguiendo a *M. Dibelius*[99], consideran demostrado que el EvPe presupone los cuatro evangelios canónicos, reproduce su legado de memoria y con material oral y, sobre todo, se rige por las tradiciones hermenéuticas del antiguo testamento.

5. *Informaciones sobre Jesús:* El valor histórico del EvPe es escaso, aun reconociendo que se inspira en tradiciones de la pasión y resurrección independientes de los evangelios canónicos. Delata una crasa ignorancia de las circunstancias de Palestina en tiempo de Jesús, de las fiestas y usos judíos y del derecho vigente, unida a una fuerte actitud antijudía, que explica la considerable reelaboración del texto.

d) *El papiro Oxirrinco 840*

J. Jeremias, *Der Zusammenstoss Jesu mit dem pharisäischen Oberpriester auf dem Tempelplatz,* en CNT 11 (1947, *in honorem A. Fridrichsen*), 97-108; J. Jeremias-K. F. W. Schmidt, *Ein bisher unbekanntes Evangelienfragment:* ThBl 15 (1936) 34-45.

97. H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 216-240; Id., *Apocryphal and Canonical Gospels*, especialmente 126ss.

98. J. D. Crossan, *Four Other Gospels,* 125-181; Id., *Cross*, ha intentado demostrar que el relato de la pasión y resurrección subyacente en el EvPe (el «Cross Gospel») fue utilizado por todos los evangelios canónicos; parece, sin embargo, que no lo consigue; cf. R. E. Brown, *Gospel.*

99. M. Dibelius, *Motive*; también P. Vielhauer, *Historia**; los dos comentarios franceses al EvPe, de M. G. Mara, *Evangile*, y L. Vaganay, *L'évangile*; y A. Krik, *Priorities*; W. Schneemelcher, NTApo 1, 182s, deja abierta la cuestión.

1. *El texto:* El POx 840, hallado el año 1905 en Oxirrinco, es una hoja de pergamino (no un «papiro») escrita a doble cara, que sólo mide 8, 8 × 7, 4 cm. Procede de un pequeño códice confeccionado hacia el año 400 d. C. que presumiblemente era portado como amuleto alrededor del cuello y, a juzgar por el fragmento, contenía un evangelio de tipo sinóptico[100].

2. *Contenido:* La hoja contiene en 45 líneas dos perícopas parciales poco conexas, localizadas en Jerusalén: la conclusión de un discurso de Jesús a los discípulos, donde previene contra la injusticia, y una controversia con un sumo sacerdote fariseo en el «lugar de las purificaciones» del templo. Se trata (en analogía con Mc 7 y Mt 23) de una confrontación de diferentes ideas sobre la pureza ritual. El sumo sacerdote acusa a Jesús y sus discípulos de profanar el templo por no haber realizado el ritual purificatorio. Jesús le pregunta si él mismo está limpio; el fariseo le cuenta las abluciones y rituales que practica. Siguen las imprecaciones de Jesús sobre él y todos los obcecados como él, porque olvidan que la pureza exterior puede ir acompañada de maldades de todo género (cf. Mt 23, 27s; Mc 7, 15ss). En la conclusión, muy deteriorada, parece que Jesús hablaba del bautismo con el agua viva (cf. Jn 4, 10ss; 7, 37) como purificación de los pecados.

3. *Antigüedad y relevancia:* Formalmente y en el contenido, POx 840 representa una variante de los textos sinópticos correspondientes; demuestra cierta familiaridad con el ritual del templo de Jerusalén[101], y esto sugiere su posible procedencia del siglo I. No hay que olvidar, sin embargo, que sólo resta un pequeño fragmento de este evangelio desconocido, sobre cuya antigüedad, contenido y tendencia no cabe afirmar nada seguro.

No vamos a reseñar otros fragmentos de papiro, porque la forma textual, casi siempre fragmentaria, no permite obtener conocimientos contrastados. Señalemos un ágrafo considerado valioso por muchos: el POx 1224, muy deteriorado, que parece contener relatos sobre Jesús poco conexos y ofrece el siguiente dicho jesuático: «(El que hoy) está lejos, mañana estará (cerca de vosotros)».

100. Introducción y traducción: J. Jeremias-W. Schneemelcher, NTApo 1, 81s; P. Vielhauer, *Historia**, 667-668; J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* 20s, 56ss. Sobre el uso de libros evangélicos como amuletos, cf. Juan Crisóstomo, *Homilia de statuis* XIX 4: «¿No ves cómo las mujeres y los niños pequeños se cuelgan al cuello libros de los evangelios, a modo de gran amuleto, y los llevan consigo a donde quiera que van?» (citado según J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* 21).

101. Esto ha mostrado J. Jeremias, *Zusammenstoss.*

5. *Evangelios judeocristianos*

G. Howard, *The Gospel of the Ebionites,* en ANRW II, 25.5 (1988) 4034-4053; A. F. Klijn, *Das Hebräer- und das Nazoräerevangelium,* en ANRW II, 25.5 (1988) 3997-4033.

Junto a los evangelios sinópticos y los evangelios afines a la gnosis, los evangelios judeocristianos forman un grupo enlazado por el ambiente histórico-religioso similar. Los pocos fragmentos conservados no permiten extraer una imagen común de Jesús claramente perfilada. Pero es innegable el *acento ético*: el Evangelio de los nazarenos insiste en los aspectos sociales más que la tradición sinóptica; el Evangelio de los ebionitas se interesa por la alimentación vegetariana, unida al rechazo crítico de los sacrificios de animales; el Evangelio de los hebreos combina temas filognósticos con la exaltación del amor fraterno: «Y nunca os alegréis si no miráis con amor a vuestros hermanos» (fragm. 5).

La investigación de los evangelios judeocristianos (EJ) resulta ardua porque los escritos de grupos judeocristianos se han perdido en buena parte. Sólo restan fragmentos en citas de los padres de la Iglesia; pero éstos son unas veces imprecisos, y otras, contradictorios en la indicación de las fuentes, y en ocasiones se equivocan en la asignación de las citas. Por eso no hay acuerdo entre los investigadores sobre el *número* de los EJ (las hipótesis van desde uno a tres) ni sobre la *adscripción* de los distintos fragmentos. La siguientes división general se basa en la propuesta que hacen P. Vielhauer y G. Strecker al admitir la existencia de tres EJ, por ser hoy la más aceptada[102].

1. El *Evangelio de los nazarenos*[103] (EvNaz) era muy afín al EvMc, pero redactado en lengua aramea o en siríaco. Fue denominado desde la edad media con arreglo a su grupo soporte, que eran los nazarenos o nazoreos, judeocristianos de la Berea (Aleppo) de Celesiria (*Coelesyria*)[104]. Los padres de la Iglesia no lo consideraron herético, y parece datar de principios del siglo II, porque era ya conocido por Hegesipo (hacia 180). Se conser-

102. P. Vielhauer-G. Strecker, NTApo 1, 114-147; P. Vielhauer, *Historia**, 678-694.

103. Introducción y traducción de los fragmentos: P. Vielhauer-G. Strecker, NTApol 1, 128-138.

104. En la bibliografía moderna lleva a veces el título de «Evangelio de los nazoreos». En los padres de la Iglesia encontramos como denominaciones «el Evangelio sirio» (según Hegesipo, citado en Eusebio, *HistEccl* 4, 22, 8) y «el Evangelio difundido entre los judíos de lengua hebrea» (Eusebio, *Theoph* 4, 12). Manuscritos medievales hablan del «[Evangelio] judío» (τὸ Ἰουδαϊκόν). Jerónimo identifica el EvNaz con el Evangelio de los hebreos.

van 36 fragmentos, que constituyen a menudo simples lecturas desviadas del EvMt. En la modelación del material narrativo llaman la atención las descripciones fabulosas y las ampliaciones legendarias (hay una descripción precisa del vestido de los magos; el hombre de la mano atrofiada es albañil y pide ser curado para poder seguir desempeñando su profesión); la forma literaria de los *logia* apunta asimismo a una etapa tardía de tradición[105]. El EvNaz no ofrece en modo alguno, como suponen algunos padres de la Iglesia, el evangelio originario de Mateo en hebreo; hay que definirlo con P. Vielhauer como «reproducción targúmica del Mt canónico»[106].

2. El *Evangelio de los ebionitas*[107] (EvEb) está atestiguado por Ireneo (hacia 180); siete fragmentos se conservan en el *Panarion* de Epifanio de Salamina (capítulo 30). Se trata del evangelio, redactado en griego, del grupo judeocristiano de los ebioneos/ebionitas asentados en la Jordania oriental y territorios limítrofes; parece ser, igualmente, una elaboración del EvMt, pero contando con el material de Lc y de Mc; presenta omisiones y modificaciones teológicamente sustanciales que permiten inducir la teología del grupo:

• *Rechazo del nacimiento virginal:* omite los relatos de infancia y comienza con la aparición del Bautista y el bautismo de Jesús, que lo constituyó en Hijo de Dios (fragm. 3)[108].

• *Vegetarianismo:* Los ebionitas practicaban una severa ascesis en la alimentación y daban por supuesto que los personajes del evangelio rechazaban también la actividad sexual. Juan Bautista come, en lugar de miel silvestre y saltamontes (ἀκρίς, Mt 3, 4), únicamente miel silvestre, «cuyo sabor era el del maná, como de bollo (ἐγκρίς) de aceite» (fragm. 2)[109]. Los discípulos que preguntan dónde deben preparar el cordero pascual, reciben la respuesta negativa: «¿Deseo yo acaso comer carne con vosotros en esta pascua?» (fragm. 7).

• *Hostilidad hacia el culto en el templo:* El EvEb trasmite en estos términos la finalidad de la misión de Jesús: «He venido a derogar los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, la ira no se alejará de vosotros» (fragm. 6).

105. Algunos cuestionan esto; así J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* 98s, sostiene la originariedad del fragm. 25a frente al paralelo Mt 18, 21s.

106. P. Vielhauer, *Historia**, 680.

107. Introducción y traducción de los fragmentos: P. Vielhauer-G. Strecker, NTApo 1, 138-142.

108. Se discute si la *entrada del Espíritu en Jesús* durante el bautismo, descrita en el fragmento 3, permite inferir una cristología (gnostizante) alejada de los sinópticos.

109. El cambio de ἀκρίς a ἐγκρίς se basa sin duda en un antecedente griego; la idea viene de Ex 16, 31; Núm 11, 8 (LXX).

3. El *Evangelio de los hebreos*[110] (EvHeb, probablemente de la primera mitad del siglo II) parece haber sido un escrito judeocristiano con elementos mítico-gnósticos que se desvía notablemente de los evangelios canónicos. Conviene señalar, en sentido restrictivo, que la adscripción de los fragmentos es especialmente difícil y discutida, y que de una obra que casi alcanzaba la extensión del EvMt sólo han quedado siete fragmentos para fundamentar el juicio sobre ella. El hecho de que el EvHeb nos sea conocido principalmente por las citas de Clemente de Alejandría y de Orígenes indica que fue utilizado por los judeocristianos de Egipto, y su *afinidad con la gnosis* es fácil de conciliar con el origen en esta región.

• El *origen judeocristiano* del EvHeb justifica su título («Evangelio según los hebreos»), que identifica al círculo de usuarios; «hebreos» puede designar también a judíos de la diáspora grecohablantes. La aparición del Resucitado a Santiago (fragm. 7), participante de la última cena y, por tanto, discípulo del Jesús terreno, es una leyenda personal urdida con 1 Cor 15, 7 sobre el hermano del Señor, que pasó a ser el garante principal de la teología judeocristiana. La idea del Espíritu santo es la de una figura femenina que tiene un trasfondo de lengua semítica (cf. fragm. 3, donde dice el Salvador: «De pronto el Espíritu santo, mi madre, me asió del cabello y me trasportó al gran monte Tabor»).

• La *cercanía a la gnosis* se manifiesta en una argumentación sorites sobre los grados de la revelación salvadora: «No descansará el que busca hasta que encuentre; el que ha encontrado se asombrará; el que se asombra alcanzará el reinado; y el que alcanza el reinado descansará» (fragm. 4b; algo similar POx 654/EvT 2). El bautismo de Jesús es descrito como la «fuente del Espíritu santo» descendiendo sobre Jesús; el Espíritu (!) habla al Hijo primogénito y preexistente, y alcanza el reposo escatológico al unirse con él (fragm. 2). El primer fragmento, que ofrece especulaciones cósmicas sobre el nacimiento de Jesús, incluye también su preexistencia.

6. *Otras fuentes: tradición jesuática libre*

D. C. Allison Jr., *The Pauline Epistles and the Synoptic Gospels: The Pattern of the Parallels:* NTS 28 (1982) 1-32; E. Best, *1 Peter and the Gospel Tradition:* NTS 16 (1969-1970) 95-113; D. B. Deppe, *The Sayings of Jesus in the Epistle of James* (disertación académica), Amsterdam 1989; P. J. Hartin, *James and the Q Sayings of Jesus* (JSNTS 47), Sheffield 1991; H. Köster, *Synoptische Überlieferung bei den Apostolischen Vätern* (TU 65), Berlin 1957.

110. Introducción y traducción de los fragmentos: P. Vielhauer-G. Strecker, NTApo 1, 142-147.

a) *Dichos de Jesús en el nuevo testamento fuera de los evangelios*

1. En su discurso de despedida (estructurado por el autor de Hech) ante los responsables de Mileto, Pablo justifica el principio de trabajar incluso para el propio sustento con un dicho del Señor: «...acordándonos de las palabras del Señor Jesús: 'Hay más dicha en dar que en recibir'» (Hech 20, 35; cf. Did 1, 5).

2. Pocas veces se refiere Pablo *expresamente* a dichos de Jesús[111]; lo hace en 1 Cor 7, 10, a propósito de la prohibición del divorcio (cf. Mc 10, 11s par.) y en 1 Cor 9, 14, recordando una norma misional (cf. Mt 10, 10 par.) . En 1 Cor 11, 24s cita palabras de la última cena (Mc 14, 22-24 par.). Se discute si Rom 14, 14 hay que considerarlo como una cita (cf. Mc 7, 15 par.). Pablo, en fin, presenta 1 Tes 4, 15-17 como un dicho del Señor, pero se puede entender también como mensaje comunicado a él en una revelación[112].

3. Fuera de los evangelios, los escritos del nuevo testamento recogen a veces *tradiciones anónimas* que otras fuentes ponen en boca de Jesús. Sin embargo, no hay un modo metodológicamente seguro de averiguar si el autor respectivo las consideró como dichos del Señor.

• La carta de Santiago[113] y la primera Carta de Pedro[114] contienen numerosas tradiciones parenéticas que forman parte de la predicación de Jesús en el sermón de la montaña o en el discurso del llano.

• 1 Cor 1–4 ofrece posibles *referencias* a *dichos sapienciales* de Jesús que tienen paralelos en Q, Mc y EvT[115]; así, una supuesta cita bíblica en 1 Cor 2, 9 cuyo origen no es posible aclarar. El EvT 17 trasmite un dicho de revelación de Jesús muy similar:

1 Cor 2, 9: ...como está escrito: «lo que el ojo no vio ni el oído oyó, ni al hombre se le ocurrió pensar que Dios podía tenerlo preparado para los que le aman» (cf. Mt 13, 16s/Lc 10, 23s).	EvT 17: dijo Jesús: «Yo os daré lo que ningún ojo vio ni ningún oído oyó, lo que ninguna mano tocó y lo que no subió al corazón del hombre»

111. Visión panorámica en D. C. Allison Jr., *Pauline Epistles,* y en H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 52ss.

112. J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* 84-87, interpreta 1 Tes 4,16s como un *logion* apocalíptico de Jesús, modificado ligeramente en la tradición y en Pablo; discrepa O. Hofius, *Unbekannte Jesusworte,* 357-360: se trata presumiblemente de un dicho de revelación dirigido a Pablo.

113. D. B. Deppe, *Sayings;* P. J. Hartin, *James,* y H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 71-75.

114. E. Best, *1 Peter,* y H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 64-66.

115. Cf. H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 55-62.

El intento de descubrir sobre esta base una antología primitiva de dichos sapienciales de Jesús no pasa de ser hipotético, porque se puede pensar igualmente en una trasferencia secundaria de tradiciones a Jesús.

b) *Adiciones tardías a manuscritos del nuevo testamento*

Algunos fragmentos de la tradición jesuática libre fueron agregándose a los evangelios en el curso de la trasmisión manuscrita. Algunos de ellos tienen cabida incluso en ediciones bíblicas actuales.

- La perícopa de la adúltera (hoy Jn 7, 53–8, 11) no se encuentra en los mejores manuscritos, y en los otros ocupa lugares diferentes (después de Jn 7, 52; 7, 36; 21, 24 y Lc 21, 38).
- El códice D (siglo V) añade al *logion* sabático de Lc 6, 5 el siguiente apotegma: «El mismo día vio a un hombre que realizaba un trabajo en sábado. Entonces le dijo: '¡Oh, hombre! Si sabes lo que haces, eres feliz. Pero si no sabes lo que haces, eres maldito y un trasgresor de la ley'»[116].
- Lc 23, 34a («Jesús decía: 'Padre, perdónalos, que no saben lo que hacen'») es posiblemente una ampliación temprana, ya que importantes manuscritos no ofrecen el *logion*[117].
- Después de Lc 9, 55a añaden algunos manuscritos: «Y [Jesús] dijo: '¿No sabéis de qué espíritu sois hijos? El Hijo del hombre no ha venido a quitar la vida a los hombres sino a conservarla'».
- La conclusión del EvMc con el sumario de las apariciones de pascua, el mandato misional y la ascensión (Mc 16, 9-20) es igualmente un añadido secundario. Dentro de este pasaje encontramos en el códice Freerianus, después de Mc 16, 14, un dicho del Exaltado: el *logion* de Freer[118].

c) *Papías y los padres apostólicos*

En la primera mitad del siglo II existen ya algunos escritos sobre la vida y enseñanza de Jesús; pero no cabe hablar de una primacía de los evangelios que más tarde llegarían a ser canónicos. Muchos evangelios descartados más tarde por «apócrifos» y otras tradiciones jesuáticas fueron acogidos y trasmitidos en las comunidades en forma oral y escrita. En esta época surgió un grupo de escritos al que más tarde se daría la denominación global de «padres apostólicos».

116. Citado según J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* 67.

117. En favor de una ampliación se pronuncia J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* 26s; O. Hofius, *Unbekannte Jesusworte,* 369, considera en cambio el versículo como parte originaria del texto.

118. Introducción y traducción de J. Jeremias, NTApo 1, 204s.

1. Papías, que fue obispo de Hierápolis, en Asia Menor, a principios del siglo II, se propuso recoger las tradiciones orales sobre Jesús, aquello que «procede de una voz viva y permanente» (παρὰ ζώσης φωνῆς καὶ μενούσης), interrogando a personas que afirmaban haber conocido a los discípulos de Jesús. Presentó los resultados de sus investigaciones en los cinco libros de su *Exposición de las palabras del Señor* (Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεως συγγράμματα πέντε) que se ha perdido, salvo lo conservado en citas (poco fiables), sobre todo de Ireneo y Eusebio.

2. La 1 Carta de Clemente contiene (13, 2) un sumario catequético de la doctrina de Jesús en siete *logia* que es muy afín al sermón de la montaña o al discurso del llano, pero que no puede depender directamente ni de Mt/Lc ni de Q. Presumiblemente se remonta a un original anterior a ellos.

> «...sobre todo, recordemos las palabras que el Señor pronunció como maestro de benignidad y longanimidad. Porque dijo así: 'Tened misericordia para encontrar misericordia, perdonad para que seáis perdonados. Como hacéis, así os harán a vosotros; como diereis, se os dará a vosotros; como juzguéis, os juzgarán; si os mostráis bondadosos, os tratarán con bondad; la misma medida que utilizáis, os aplicarán a vosotros'» (1 Clem 13, 1b.2)[119].

3. Las cartas de Ignacio se sitúan igualmente junto a los sinópticos en medio del proceso vivo de formación y trasmisión del legado «sinóptico». Ignacio refiere en IgnEsm 3, 2 el encuentro del Resucitado con sus discípulos en términos afines a Lc 24, 36-43, pero con independencia de él[120]:

> «Y cuando se acercó a Pedro y a sus compañeros, les dijo: 'Palpad, tocadme y veréis que no soy un demonio sin cuerpo'. Y seguidamente lo tocaron y creyeron, porque habían llegado a una unión estrecha con su cuerpo y su espíritu. ... Después de la resurrección comió y bebió con ellos como un ser vivo, aunque espiritualmente estaba unido al Padre».

4. En la segunda Carta de Clemente hay citas (mixtas) de Mt y Lc (o de una recopilación de *logia* dependiente de ellos) junto a palabras de la tradición jesuática libre, presumiblemente de un evangelio perdido. Entre ellas está el siguiente *logion:*

> 2 Clem 4, 5: «Por eso... Jesús dijo: 'Aunque estéis junto a mí, recogidos en mi seno, si no cumplís mis preceptos, os arrojaré de mí y os diré: Apartaos de mí,

119. Citado según J. A. Fischer, *Die Apostolischen Vater.* Sobre otras tradiciones jesuáticas independientes de los sinópticos en 1 Clem, cf. H. Köster, *Ancient Christian Gospels,* 66-71.

120. H. Köster, *Synoptische Überlieferung.*

no sé de dónde sois, malhechores'» (cit. según K. Wengst, *Didache;* cf. también 2 Clem 5, 2ss; 8, 5; 12, 2).

5. Los padres apostólicos citan a veces normas comunitarias, sentencias y frases litúrgicas sin atribuirlas a Jesús, aunque los sinópticos las consignen como palabras suyas. Cabe presumir aquí, en ocasiones, que sólo secundariamente llegaron a ser dichos de Jesús.

Mencionemos a este respecto el doble precepto del amor (cf. Bern 19, 2.5 con Mc 12, 30ss par.), la regla de oro (cf. Did 1, 2b y Hech 15, 20.29 D con Mt 7, 12/Lc 6,31 y 1 Clem 13, 2), el poder de la oración (cf. IgnEf 5, 2/Herm s VI, 3, 6b con Mt 18, 19s y Mc 11, 22-24 par.), el pecado contra el Espíritu santo (cf. Did 11, 7 con Mc 3, 28s) y la fórmula trinitaria del bautismo (cf. Did 7, 1 con Mt 28, 19)[121].

d) *Otros «ágrafos» y narraciones sobre Jesús*

Hay «palabras sueltas del Señor» y tradiciones jesuáticas narrativas de creciente carácter legendario en los padres de la Iglesia, en liturgias paleocristianas y en ordenanzas eclesiales, en hechos y cartas de los apóstoles pseudoepigráficos y en muchos otros escritos. No son válidas, salvo raras excepciones, como fuentes para estudiar la formación primitiva de la tradición de Jesús. Citemos como conclusión tres ejemplos de ágrafos que O. Hofius considera fuera de toda sospecha en el contenido y no derivables dentro de la historia de la tradición:

> «Tal como os encuentren, os llevarán [al juicio]» (*Syr. Liber Graduum,* Serm. III, 3; XV, 4).

> «Si pedís lo grande, Dios os concederá lo pequeño» (Clemente de Alejandría, *Strom* I, 24, 158).

> «Sed buenos cambistas» (*Homilías pseudoclementinas* II, 51; 1; III, 50, 2; XVIII, 20, 4).

121. Cf. H. Köster, *Synoptische Überlieferung,* 261ss.

7. *Visión panorámica*

	LUGAR	AÑO	DEPENDENCIA	IMAG. JESUS
FUENTES SINÓPTICAS:				
Fuente de los *logia (Q)*	Palestina	del 50 al 70	Q y Mc = fuentes antiguas inependientes	Jesús, predicador escatológico del reino de Dios
Evangelio de Mc	Siria/Roma?	~ 70		
Evangelio de Mt	Siria	75-100	Mt^{esp} y Lc^{esp} = conjuntos de tradición independientes	
Evangelio de Lc	Egeo/Roma?	75-100		
EVANGELIOS GNÓSTICOS:				
Evangelio de Jn	Siria/Efeso?	75-100	tradiciones independientes	Jesús, mediador de una revelación esotérica
Evangelio de Tomás	Siria oriental	75-140		
EVANGELIOS JUDEOCRISTIANOS:				
Evangelio de los Nazarenos	Siria	s. II	uso de los evangelios sinópticos	(imagen de Jesús con acentos éticos)
Evangelio de los ebionitas	Sur de Siria	s. II		
Evangelio de los hebreos	Egipto	s. II	tradiciones sinópticas y gnósticas	
FRAGMENTOS EVANGÉLICOS CON ELEMENTOS SINÓPTICOS Y JOÁNICOS:				
Papiro Egerton 2	?	s. I/II	combinación de elementos sinópticos o joánicos antes (Egerton 2?) o después de la separación de tradiciones	(sin imagen unitaria de Jesús)
Evangelio de Pedro	Siria	s. II		
Evangelio secreto de Marcos	Egipto	s. I/II		
POx 840	?	s. I/II	tradición independiente	

8. *Síntesis y reflexión hermenéutica*

La visión panorámica de las fuentes cristianas sobre Jesús ofrece un resultado desolador en algunos aspectos. Indica, en primer lugar, que tampoco encontramos al Jesús histórico en las fuentes más antiguas de que disponemos, sino imágenes, recuerdos sesgados por intereses y creencias teológicas y sociales, y por la historia de su grupo soporte. Además, las fuentes más antiguas y extensas que nos han llegado fueron escritas en la segunda generación cristiana. A pesar de algunas tesis contrarias, ninguna de las fuentes no canónicas es más antigua que el EvMc. Es cierto que muchos escritos del cristianismo primitivo se remontan a tradiciones, a veces escritas, que los preceden; pero estas tradiciones se han perdido en la versión original (probablemente para siempre). Podemos reconstruir en parte su forma mediante un análisis riguroso (cf. *supra,* 46ss sobre Q, e *infra,* cap. 4 sobre el método); pero los resultados son hipotéticos, y las fuentes más antiguas sobre Jesús permanecen en realidad desconocidas.

Lo más frustrante es quizá saber que sólo conocemos una pequeña parte de la serie de tradiciones jesuáticas existentes hacia el año 150 d. C., como demuestra el gran número de evangelios conservados fragmentariamente, y que esa pequeña parte no sea un «corte transversal» representativo. Porque la selección hoy disponible se debe escasamente al «ciego azar»; estuvo determinada mucho más por procesos de política eclesiástica y por la canonización de los sinópticos y del EvJn, también por la eliminación deliberada de evangelios «apócrifos». Se ha perdido, por ejemplo, en buena parte la imagen de Jesús que ofrecían algunas corrientes estrictamente judeocristianas. Sólo en muy pocos casos de fortuna se han conservado las tradiciones de grupos cristianos con la amplitud necesaria para una reconstrucción histórica de la vida y la predicación de Jesús (sobre todo, el EvT). A veces ni siquiera se ha intentado esta reconstrucción, bien por actitudes de reserva —muy cuestionables a la luz de la historia— ante las «fuentes heterodoxas» y de excesiva confianza en la bondad del proceso selectivo y trasmisivo de la Iglesia, bien por influencia de una larga tradición exegética. En efecto, desde que F. Chr. Baur calificó el EvJn de escasamente fiable en el aspecto histórico, la exégesis se ha apoyado exclusivamente en los sinópticos para la investigación histórica de Jesús. Por eso, la protesta contra la «tiranía del Jesús sinóptico» (C. W. Hedrick)[122] por parte de investigadores que abogan por una mayor atención a las fuentes extracanónicas, se basa en un análisis correcto y en una aspiración legíti-

122. C. W. Hedrick, *The Tyranny of the Synoptic Jesus.* Introducción al vol. «Semeia» (44/1988): *The Historical Jesus and the Rejected Gospels,* ed. por él (p. 1-8).

ma. Sin embargo, la solución no puede consistir en jubilar alegremente al Jesús sinóptico e introducir la nueva «tiranía del Jesús apócrifo», y más cuando las tradiciones sinópticas aparecen también en muchas tradiciones extracanónicas. «La» tradición sinóptica combina ya un amplio espectro de las más diversas formas y contenidos; de otro modo apenas hubiera alcanzado tan gran influencia en la Iglesia. Pero ha habido siempre imágenes antagónicas de Jesús —en el campo gnóstico y afín a la gnosis, por ejemplo— que se inspiran igualmente en la reelaboración de antiguas tradiciones jesuáticas. Estas tradiciones deben ser utilizadas más razonablemente de lo que se ha hecho hasta ahora. De ello derivan nuevos conocimientos sobre el proceso de trasmisión, que pueden llevar en ocasiones a una revalorización de las tradiciones sinópticas. En algunos puntos básicos se observa una variabilidad mayor aún en las imágenes de Jesús; por ejemplo, en la cuestión de si Jesús compartió (sinópticos) o no (EvT) las ideas apocalípticas. Creemos que, en tales casos, las reflexiones de historia epocal, local o religiosa pueden dar muchas veces una mayor fiabilidad histórica a las fuentes sinópticas. Aunque sólo sea por su abundante material, son las fuentes decisivas en la aproximación histórica a Jesús. Por eso mismo importa no perder de vista su carácter selectivo e incluir en las reflexiones otras fuentes como posible correctivo.

TAREA: *Fuentes extracanónicas e investigación sobre Jesús*

A base de las siguientes citas, recuerde las actitudes posibles ante el valor de las fuentes extracanónicas para la investigación sobre Jesús (aventúrese incluso a indicar quién puede ser el autor). *Cada una* de las posiciones es criticable. Formule objeciones razonables de tipo histórico o metodológico.

Redacte su postura personal ante la pregunta: ¿qué relevancia debe corresponder a las fuentes extracanónicas en la investigación sobre Jesús?

Texto 1: El autor expone su modo de detectar dichos «auténticos» de Jesús: «Con este método de exclusión queda un grupo de dichos que no ofrece mayores reparos ni en el contenido ni desde la historia de la tradición, que puede encajar en el marco de la tradición ofrecida por los evangelios sinópticos y recabar seriamente la autenticidad histórica».

El autor establece como resultado: «La literatura extracanónica adolece, en conjunto, de una asombrosa endeblez. La mayor parte es leyenda y lleva el sello de la invención en la frente. Sólo esporádicamente brilla en medio del escombro y la basura una perla fulgurante. La cuantía del material históricamente útil es muy escasa».

El autor llega al «juicio global de que la importancia de la tradición extraevangélica consiste básicamente en que pone de manifiesto el valor singular de

nuestros evangelios. El que quiera conocer la vida de Jesús y su mensaje, sólo encontrará ambas cosas en los cuatro evangelios canónicos. *Las palabras dispersas del Señor pueden ofrecer complementos*, mas no complementos importantes y valiosos».

Texto 2: «Podemos partir de que en los evangelios se nos han conservado las facetas decisivas y dignas de tenerse en cuenta para nuestra fe, de la actividad y de las palabras de Jesús.

Se han perdido materiales a cerca de Jesús, como vemos por el hecho de que hallamos algunas tradiciones a cerca de él, aunque no muchas, fuera de los evangelios. Se habla de *ágrafa*, de tradiciones no escritas... [sigue un ejemplo de Hech 20, 35]. En los padres apostólicos se encuentran breves agrupaciones de las palabras del Señor que nos hacen sospechar que no están citadas en ningún evangelio, sino que circulaban aún como pequeñas tradiciones independientes. Sin embargo, más tarde se llegó en todo esto a excesos y deformaciones, debidos en parte a la fantasía desplegada en las narraciones y debidos también a las herejías, todo lo cual condujo a la composición de los evangelios apócrifos. El evangelio gnóstico de santo Tomás, descubierto en 1947 en el Alto Egipto, es ejemplo elocuente de ello».

Texto 3: «...pero los escritos apócrifos más antiguos pueden remontarse hasta finales del siglo I como mínimo, y para el siglo II hay un amplio material. Por eso, los apócrifos neotestamentarios son una fuente relevante y de igual valor que los escritos canónicos para la historia del cristianismo primitivo. Contienen tradiciones que alcanzan hasta la aparición del cristianismo, nos dan un espectro más amplio que el de los escritos del canon y permiten conocer lo variado de la espiritualidad y la teología cristianas de la primera época, mientras que la corriente polémica del canon neotestamentario trata de bloquear esta óptica, muchas veces deliberadamente».

3

LAS FUENTES NO CRISTIANAS SOBRE JESUS

J. B. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse* (Kleine Texte 120), Bonn [2]1925; F. F. Bruce, *Ausserbiblische Zeugnisse über Jesus und das frühe Christentum,* Giessen [7]1992; C. A. Evans, *Noncanonical Writings**: P. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΟΥ ΒΑΣΙΛΕΥΣΑΣ (2 vols.), Heidelberg 1929/1930; J. Klausner, *Jesus von Nazareth,* Jerusalem [3]1952; J. P. Meier, *Un judío marginal* I*, 79-129; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad,* Barcelona 1970; H. Windisch, *Das Problem der Geschichtlichkeit Jesu. Die ausserchristlichen Zeugnisse:* ThR 1 (1929) 266-288.

Introducción

Los testimonios no cristianos sobre Jesús corren el doble riesgo de ser infra o sobrevalorados. Son sobrevalorados si se espera encontrar a través de ellos un acceso «neutral» al Jesús histórico que esté libre del «retoque» cristiano. Ni Tácito ofrece un relato que se remonte a las actas de Pilato, ni Josefo una exposición basada en los protocolos del sanedrín. Los testimonios extracristianos son, probablemente, respuestas a unas ideas cristianas; pero tampoco hay que desdeñar su valor documental. Primero, porque entroncan con unas enseñanzas cristianas que pueden ser independientes de nuestros evangelios; las fuentes no cristianas constituyen un testimonio autónomo. Segundo, porque dan fe de la actitud ambivalente de algunos contemporáneos tanto judíos como paganos: de ambos campos nos han llegado actitudes benevolentes (Josefo [?], Mara bar Sarapion) y hostiles (fuentes rabínicas; escritores romanos). Tercero, las fuentes no cristianas indican que los contemporáneos del siglo I/II no vieron razón alguna para dudar de la existencia de Jesús.

PROPUESTA DE LECTURA Y TAREA:

Lea R. Penna, *Ambiente histórico-cultural de los orígenes del cristianismo,* Bilbao 1994, 295-351, que recoge los textos de todas las fuentes sobre los orígenes del cristianismo[1].

Busque, en el estudio de las fuentes sobre Jesús, todo lo que facilite la clasificación histórica y la valoración del alcance de las noticias. Pregunte, por ejemplo:

• ¿Cuándo apareció la fuente? ¿es auténtica o podría ser una falsificación?

• ¿Qué se puede saber sobre el autor (qué corriente religiosa o filosófica profesa, en función de qué estudia a Cristo o los cristianos, etc.)?

• ¿Qué indicaciones da el contexto literario y cuál es la ocasión para mencionar a Jesús?

• ¿De dónde proceden las informaciones? ¿dependen de testimonios cristianos? ¿se remontan a fuentes más antiguas? Etc.

• ¿Qué afirmaciones hacen sobre Jesús, qué relación guardan con las noticias cristianas?

1. *Josefo habla de «Jesús, llamado Cristo»*

E. Bammel, *A New Variant Form of the Testimonium Flavianum,* en *Judaica* (WUNT 37), Tübingen 1986, 190-193; Id., *Zum Testimonium Flavianum,* en O. Betz y otros (eds.), *Josephus-Studien. FS O. Michel,* Göttingen 1974, 9-22 (= E. Bammel, *Judaica* [WUNT 37], Tübingen 1986, 177-189); Z. Baras, *Testimonium Flavianum: The State of Recent Scholarship,* en M. Avi-Yonak-Z. Baras, *Society and Religion in the Second Temple* (= *The World History of the Jewish People* VIII), Jerusalem 1977, 303-313, 378-385; W. Bienert, *Der älteste nichtchristliche Jesusbericht. Josephus über Jesus. Unter besonderer Berücksichtigung des altrussischen «Josephus»*, Halle 1936; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots,* Manchester 1967, 359-368; A. M. Dubarle, *Le témoignage de Josèphe sur Jésus d'après la tradition indirecte:* RevBib 80 (1973) 481-513; L. H. Feldman, *Josephus and Modern Scholarship 1937-1980,* Berlin-New York 1984 (especialmente 679-703); D. Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem,* Stuttgart 1982, 155-163; A. von Harnack, *Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus:* IMWKT 7 (1913) 1037-1068; G. Mayer, *Josephus Flavius,* en TRE 17 (1988) 258-264; J. P. Meier, *Un judío marginal* I*, 79-108; E. Norden, *Josephus und Tacitus über Jesus Christus und seine messianische Prophetie:* Neue Jahrbücher für das klassische Altertum XVI (1913) 637ss (citado aquí según A. Schalit [ed.], *Zur Josephusforschung* [WdF 84], Darmstadt 1973, 27-69); S. Pines, *An Arabic Version of the Testimonium Flavianum and its Implications,* Jerusalem 1971; F. Scheidweiler, *Das Testimonium Flavianum:* ZNW 45 (1954) 230-243; H. Schreckenberg, *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter* (LGHJ 5), Leiden 1972; E. Schürer, *Geschichte* I* ([4]1901); III* ([4]1909); G. Vermes, *The Jesus Notice of*

1. Las citas griegas y latinas de este capítulo están tomadas de J. B. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse*, Bonn [2]1925.

Josephus Re-Examined: JJS 38 (1987) 1-10; P. Winter, *Jesús y Santiago según Josefo*, en E. Schürer, *Historia* I*, 550-567.

El historiador judío Josefo (* 37/38 d. C. – † después del año 100), hijo de un sacerdote y fariseo de familia acomodada, fue comandante en Galilea durante la guerra judía; más tarde cayó prisionero de guerra. Cuando Vespasiano fue proclamado emperador, como había profetizado Josefo, lo dejó en libertad. Desde entonces vivió en Roma como protegido de los Flavios y compuso allí sus escritos históricos y apologéticos. Extrañamente, Josefo no habla de Jesús en *La guerra judía,* pero lo menciona dos veces en *Antiquitates Iudaicae,* su historia universal del pueblo judío, aparecida hacia el año 93 d. C. (*Ant* 18, 63s; 20, 200). Sólo del segundo de estos pasajes consta con alguna seguridad que procede de Josefo, mientras el primero, el «Testimonium Flavianum», es sospechoso de ser una interpolación o, al menos, una reelaboración cristiana.

a) *La mención de Jesús como hermano de Santiago (Ant 20, 200)*

Josefo refiere en *Ant* 20, 200 la condena y lapidación de Santiago y otros por trasgresión de la ley (ὡς παρανομησάντων); la pena fue impuesta por el sanedrín, que presidía el sumo sacerdote Anán, el año 62. Josefo presenta a Santiago como «hermano de Jesús, llamado Cristo» (τὸν ἀδελφὸν Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ); lo identifica, así, por su hermano más conocido o ya mencionado antes[2].

1. La *autenticidad* del pasaje puede considerarse cierta, porque es improbable la existencia de una interpolación cristiana[3].

• El texto va muy ligado a su *contexto;* sin embargo, la precisión «hermano de Jesús, llamado Cristo», podría ser secundaria.

• El apunte no indica un interés por Jesús mismo, que sólo es mencionado para identificar a su hermano, un procedimiento frecuente en Josefo.

• La expresión ὁ λεγόμενος χριστός (llamado Cristo) no implica ni asentimiento ni duda (cf. Mt 1, 16). El título de «Cristo» aparece simplemente para poder distinguir a Jesús de las numerosas personas de igual nombre[4] (cf. en el nuevo testamento Col 4, 11: Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Ἰοῦστος = Jesús, llamado Justo).

2 El texto es citado íntegramente, cf. *infra,* 517s.

3. La autenticidad es admitida por la mayoría de los investigadores; fue una excepción, entre otros, E Schurer, *Geschichte* I* (⁴1901), 581

4. Josefo menciona alrededor de trece personas que llevan el nombre de Jesús, cf P Winter, *Jesús y Santiago según Josefo,* 554, n. 5.

2. La expresión «Jesús, llamado Cristo», refleja *más un uso verbal judío que cristiano,* ya que χριστός pasó a ser pronto en el cristianismo el nombre propio (y en las fuentes romanas aparece como tal).

3. La *actitud* que refleja el apunte sobre Santiago está entre lo neutral y lo amistoso: Josefo sugiere que la condena no fue justa, desagradó a los observantes de la ley (es decir, a los fariseos) y llevó finalmente a la destitución de Anán.

b) *El «Testimonium Flavianum» (Ant 18, 63s)*

El texto del discutido testimonio de Josefo sobre Jesucristo, que todos los manuscritos ofrecen sin desviaciones notables, dice:

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σόφος ἀνήρ, εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· ὁ χριστὸς οὗτος ἦν· καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρῶτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες· ἐφάνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

Por este tiempo vivió Jesús, un hombre sabio, si se le puede llamar hombre. Fue autor de obras increíbles y el maestro de todos los hombres que acogen la verdad con placer. Atrajo a muchos judíos y también a muchos paganos. Era el Cristo. Y aunque Pilato lo condenó a morir en cruz por instigación de las autoridades de nuestro pueblo, sus anteriores adeptos no le fueron desleales. Porque al tercer día se les apareció vivo, como habían vaticinado profetas enviados por Dios, que anunciaron muchas otras cosas maravillosas de él. Y hasta el día de hoy existe la comunidad de los cristianos, que se denominan así en referencia a él.

El TestFlav ha sido, desde el siglo XVI, objeto de fuertes controversias. Se debatió primero si el pasaje era un testimonio auténtico de Josefo o una interpolación cristiana. En el siglo XX la discusión se ha ido desplazando a la pregunta de si el TestFlav se basa en un relato más antiguo de Josefo, reelaborado posteriormente en sentido cristiano, y si cabe reconstruir la letra o la tendencia de ese relato originario de Josefo sobre Jesús. Analizamos a continuación las tres posibles hipótesis (autenticidad, interpolación, retoque).

1. La hipótesis de la autenticidad

La hipótesis de la autenticidad pura tiene muy pocos defensores[5]; pero historiadores tan importantes como L. von Ranke o A. von Harnack consideraron el TestFlav como auténtico *en lo esencial*[6]. Excluyeron sólo el siguiente paréntesis como probable interpolación cristiana: «Al tercer día se les apareció vivo, como habían vaticinado profetas enviados por Dios, que anunciaron muchas otras cosas maravillosas de él». Hay, en efecto, algunos argumentos muy esclarecedores, al menos a primera vista, en favor de la autenticidad sustancial del TestFlav:

1. El *contexto remoto y próximo:* El pasaje sobre Santiago en Ant 20, 200 presupone una mención anterior de Jesús. Ant 18, 55-89 se refiere al período de gobierno de Pilato; éste era el lugar indicado para mencionar a Jesús.

2. El *testimonio de los padres de la Iglesia:* el más antiguo de ellos es el de Eusebio (260-339)[7]. No hay manuscritos o citas seguras de época anterior.

3. *Contenido y lenguaje:* Numerosas formulaciones del texto remiten a Josefo antes que a un autor cristiano:

• El calificativo de σοφὸς ἀνήρ (hombre sabio) aplicado a Jesús no fue corriente entre cristianos, y se ajusta en cambio al lenguaje de Josefo. Dígase lo mismo de la descripción de los milagros de Jesús como παράδοξα ἔργα (obras increíbles)[8].

• La fórmula ἡδονῇ τἀληθῆ δέχεσθαι (acoger la verdad con placer) sería insólita para un cristiano, porque ἡδονή (placer) tiene casi siempre un matiz negativo. ἡδονῇ δέχεσθαι (acoger con placer) es una expresión preferencial de Josefo, empleada aquí quizá con ironía.

• La afirmación de que Jesús atrajo a judíos y paganos no concuerda con las fuentes cristianas; pero se explica con el supuesto de que Josefo tuvo presente el cristianismo de Roma en su tiempo, que contaba con seguidores paganos.

• La referencia al ajusticiamiento de Jesús por Pilato a instancias de las autoridades judías indica un buen conocimiento de las circunstancias jurí-

5. J. P. Meier, *Un judío marginal** I, 82, menciona sus nombres.

6. L. von Ranke, *Weltgeschichte* III, 2, Leipzig 1883, 40s; A. von Harnack, *Geschichtsschreiber,* 1037-1068.

7. Eusebio, *HistEccl* II, 7-8; *DemEv* 3, 5, 105-106; *Theoph* 5, 44; y muchos documentos en otros padres de la Iglesia desde Eusebio; cf. H. Schreckenberg, *Flavius Josephus-Tradition.*

8. Cf. G. Vermes, *Jesus Notice*, aunque sólo considera auténticas estas formulaciones, no el TestFlav íntegro.

dicas de Judea, y contrasta con la tendencia de los relatos cristianos sobre el proceso de Jesús, que descargan la responsabilidad sobre los judíos y eximen de ella a Pilato.

• La designación de los cristianos como φῦλον (linaje) tiene quizá un matiz peyorativo y denota más una perspectiva judía que cristiana.

Los argumentos, con todo, no son definitivos: las coincidencias con el lenguaje y el ideario del judío Josefo podrían ser también una señal de que el falseador imitó al autor (teoría de la interpolación). Igualmente cabría pensar que un censor mantuviera todo lo posible el estilo de Josefo (hipótesis del retoque).

2. La hipótesis de la interpolación

Ya en el siglo XVI, filólogos reformados y luteranos reconocieron que el TestFlav contenía tantas confesiones palmarias de los artículos de fe cristianos que no podía provenir de un judío: «Si enim Josephus ita sensisset..., Josephus fuisset Christianus», opinó Lukas Osiander[9]. Y dado que Josefo fue sin duda judío de por vida, la conclusión era que un copista cristiano falseó e interpoló el pasaje[10]. También cabe aducir buenos argumentos en favor de esta tesis:

1. El *contexto:* E. Norden ha demostrado, en un análisis minucioso del contexto, que el TestFlav rompe, como un bloque suelto, un conjunto cuidadosamente estructurado. Con arreglo a un esquema frecuente en los anales, Josefo describe el período de gobierno de Pilato como una sucesión de revueltas; las palabras clave que aparecen siempre al comienzo y final de los apartados son θόρυβος (sublevación) o el verbo correspondiente θορυβεῖν, y el sinónimo στάσις. Sólo en el apartado sobre Jesús falta este concepto y los términos correspondientes.

2. El *testimonio de los padres de la Iglesia:* Ninguno de los apologetas del siglo II/III cita el TestFlav, aunque recurren a Josefo como autoridad para la exégesis del antiguo testamento. *Orígenes* (hacia 185-254) declara, un siglo antes de Eusebio, que Josefo no creyó que Jesús fuera el Cristo (ἀπιστῶν τῷ Ἰησοῦ ὡς χριστῷ, *Cels* I, 47)[11]. No encontró, por tanto, la frase «era el Cristo». Es difícil inferir conclusiones de más alcance. ¿Pudo

9. «Si Josefo hubiera pensado así, ... habría sido un cristiano». Cit. según R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ, 1, 19.

10. Así H. Conzelmann, *Jesus Christus* [RGG³ III (1959), 622], y E. Norden, *Josephus*.

11. Cf. también el comentario a Mt 10, 17: Ἰησοῦν... οὐ καταδεξάμενος εἶναι Χριστόν ([Josefo] no reconoce que Jesús es el Cristo); citado según P. Winter, *Jesús y Santiago según Josefo,* 555, n. 8.

leer Orígenes, en lugar del TestFlav actual, otro texto crítico, o le bastó *Ant* 20, 200 para su razonamiento? Es obvia, en todo caso, la sospecha de que la imposición general del TestFlav hay que atribuirla a la difusión de las obras eusebianas y no a la integridad del texto.

3. *Contenido y lenguaje:* hay al menos tres frases tan claramente cristianas que no pueden atribuirse a un autor judío:

- La duda sobre la idoneidad de la palabra «hombre» para calificar a Jesús (εἴγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή) sólo es comprensible como rectificación dogmática a la expresión anterior, que no salvaguardaba la divinidad de Jesús[12].
- ὁ χριστός οὗτος ἦν («era el Cristo») no puede ser otra cosa que una confesión expresa de Jesús como el Cristo (cf. Lc 23, 35; Jn 7, 26; Hech 9, 22).
- «Porque al tercer día se les apareció vivo, como habían vaticinado profetas enviados por Dios, que anunciaron muchas otras cosas maravillosas». También aquí habla un cristiano.

3. La hipótesis del retoque

Ni los argumentos en favor de la autenticidad sustancial ni los argumentos en favor de una interpolación son convincentes. Los primeros no explican suficientemente los elementos cristianos; los segundos no tienen en cuenta que existen claras resonancias del lenguaje de Josefo. Por eso se han propuesto, en parte a la luz de las nuevas fuentes descubiertas, diversas teorías sobre un posible retoque. La más simple admite algunas interpolaciones cristianas, muy pocas, en el texto de Josefo. Así, J. P. Meier no reconoce otros añadidos que las tres frases cristianas referidas. Eliminándolas, resulta el siguiente texto[13]:

Γίνεται δὲ κατὰ τὸν χρόνον Ἰησοῦς σόφος ἀνήρ· ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων	En aquel tiempo apareció Jesús, un hombre sabio. Porque fue autor de hechos asombrosos, maestro de gente que recibe

12. A. von Harnack, *Geschichtsschreiber,* 1053, sostiene en cambio que sólo se trata del tópico del θεῖος ἀνήρ (hombre divino) transferido a Jesús. *Ap* 1, 232, 236 puede servir de analogía; Josefo habla aquí de un egipcio al que califica de hombre sabio y adivino (σοφὸς καὶ μαντικὸς ἀνήρ), y del que refiere que por su sabiduría y don profético tenía fama de hombre cercano a la divinidad (θείας δὲ δοκοῦντι μετεσχηκέναι φύσεως κατά τε σοφίαν καὶ πρόγνωσιν τῶν ἐσομένων). En todo caso la formulación, a diferencia de TestFlav, deja sin decidir si el autor comparte esa creencia.

13. Traducción: J. P. Meier, *Un judío marginal** I, 84.

τῶν ἡδονῇ τἀληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο· καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρῶτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες· εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.

con gusto la verdad. Y atrajo a muchos judíos y a muchos de origen griego. Y cuando Pilato, a causa de una acusación hecha por los hombres principales de entre nosotros, lo condenó a la cruz, los que antes lo habían amado no dejaron de hacerlo. Y hasta este mismo día la tribu de los cristianos, llamados así a causa de él, no ha desaparecido.

En favor de esta solución está su simplicidad; pero quedan algunas cuestiones pendientes:

• Con arreglo a esta reconstrucción, Josefo no afirmó que Jesús fuera considerado el Cristo; pero tanto de *Ant* 20, 200 (cf. *supra*) como de la última frase sobre el nombre de «cristianos», se desprende lo contrario.

• El texto actual contiene varias expresiones oscilantes que se pueden entender en sentido positivo o negativo. Según Meier, Josefo redactó el texto polivalente con toda intención; pero esta polivalencia puede ser también resultado de las vicisitudes sufridas por el texto antes de su publicación.

Entre las numerosas reconstrucciones que admiten la existencia de intervenciones cristianas sustanciales en el texto, hay *dos tipos fundamentales* que presentan amplias coincidencias en el método y en el resultado. Según el primero, Josefo habla de Jesús en sentido neutral o levemente positivo; según el segundo, Josefo se expresa en sentido hostil.

– *Reconstrucción de una forma originaria del texto de Josefo hostil a Jesús*

Numerosos investigadores suponen que el contenido originario de *Ant* 18, 63s fue un relato sobre el conato de rebelión de Jesús, líder (seductor) político-religioso, conato que las autoridades judías sofocaron entregando al autor de los desórdenes (R. Eisler; W. Bienert; S. G. F. Brandon)[14].

1. En favor de esta hipótesis aparece el *contexto,* que presenta el período de gobierno de Pilato como una serie de sublevaciones reprimidas (cf. *supra,* 88). En este sentido, los defensores de esta hipótesis han propuesto al comienzo y al final inserciones como estas:

14. R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ; W. Bienert, *Jesusbericht;* S. G. F. Brandon, *Jesus,* 359-368. Con algunas salvedades, incluimos también a E. Bammel, *Testimonium,* en este grupo, aunque procede más reflexivamente en lo metodológico que Eisler y Bienert.

• «Por este tiempo apareció como cabecilla de una nueva revuelta un cierto Jesús» (= Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον ἑτέρας στάσεως ἀρχηγὸς Ἰησοῦς τις)[15].

• El apunte de que «los que antes lo habían querido no dejaron de hacerlo después» (οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες), se convierte en: «los aventureros que lo habían seguido ya al principio, no dejaron de provocar tumultos» (οὐκ ἐπαύσαντο θορυβεῖν οἱ τὸ πρῶτον ἀκολουθήσαντες λῃσταί)[16].

2. El *método de reconstrucción* depende de la hipótesis sobre un relato subyacente de signo negativo. Se supone que el censor cristiano *sustituyó expresiones hostiles por expresiones positivas o neutrales:*

• Así, la calificación de Jesús como σοφὸς ἀνήρ (hombre sabio) se resuelve en un originario σοφιστὴς καὶ γόης ἀνήρ (agitador y mago)[17].

• En lugar de πολλοὺς... ἐπηγάγετο (atrajo a muchos a su causa), el texto sería: πολλοὺς... ἀπηγάγετο (sedujo a muchos)[18].

• Según Josefo, Jesús no había enseñado a sus seguidores la verdad (τἀληθῆ), sino «cosas extrañas» (ἀήθη)[19].

3. El *modelo* que siguió Josefo para caracterizar a Jesús fue el de los líderes del movimiento de resistencia, calificados por él como bandidos, magos y agitadores.

• El repertorio de calificativos aplicados a tales líderes políticos o religiosos es: σοφιστής (aproximadamente: letrado seductor del pueblo)[20]; (ἄνθρωπος) γόης (taumaturgo impostor)[21]; γόητες καὶ λῃστρικοὶ (taumaturgos y bandidos)[22]. Tienen en común el arrastrar a las masas del pueblo (según Josefo, «engañan» y «seducen»), con lo que provocan la irritación de los romanos y motivan la intervención militar.

• Josefo emplea dos veces en tales contextos la expresión ἡδονῇ δέχεσθαι: los incautos «acogieron con placer» tanto el discurso de Judas Ga-

15. W. Bienert, *Jesusbericht,* 252s.

16. W. Bienert, *Jesusbericht,* 252s; algo parecido R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ I, 87s: οὐκ ἐπαύσαντο θορυβεῖν.

17. R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ I, 51-54.

18. R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ I, 39, 87s; E. Bammel, *Testimonium,* 11s.

19. R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ I, 63s.

20. Por ejemplo, Judas Galileo y su hijo Menahem (*Bell* 2, 118, 433); también Judas y Matías son calificados de σοφισταί (*Bell* 1, 648).

21. Como el falso profeta de Egipto que arrastró a sus seguidores hacia monte de los Olivos para iniciar desde allí una revuelta contra los romanos (*Bell* 2, 261-263; *Ant* 20, 167-172), o Teudas (*Ant* 20, 97s), un taumaturgo (γόης τις ἀνήρ) que se hacía pasar por profeta (προφήτης γὰρ ἔλεγεν εἶναι).

22. *Bell* 2, 264; cf. *Ant* 20, 160.

lileo como el relato mendaz del falso Alejandro (un supuesto hijo de Herodes) (*Ant* 18, 6; 17, 328s).

• Siguiendo el modelo del relato sobre un profeta egipcio que planeó desde el monte de los Olivos una sedición contra los romanos (*Bell* 2, 261-263 [citado *infra,* 110]; *Ant* 20, 167-172), Bienert reconstruye el siguiente «texto de Josefo»: «Y este llamado Cristo condujo a muchos judíos y griegos al monte de los Olivos, desde donde maquinaba marchar sobre Jerusalén»[23].

5. El texto como expresión de la *relación entre el judaísmo y el cristianismo primitivo.* Los defensores de esta hipótesis colocan en paralelo la actitud hostil de Josefo con la de las fuentes talmúdicas. Atribuyen además a Josefo motivos apologéticos que lo indujeron a componer un texto hostil a los cristianos: quiso dar a entender a los romanos que los judíos habían hecho lo suyo por combatir la secta de los cristianos[24].

– *La reconstrucción de una forma originaria neutral del «Testimonium Flavianum»*

En los últimos años se multiplican los intentos de reconstruir un texto originario de Josefo que sea neutral o incluso decididamente positivo respecto a Jesús (antes J. Klausner; recientemente P. Winter y G. Vermes)[25].

1. También esta hipótesis encuentra *apoyo en el contexto,* toda vez que el pasaje *Ant* 18, 65, que sigue al TestFlav, comienza con las palabras: «Por este tiempo hubo otra desgracia que conmocionó a los judíos» (καὶ ὑπὸ τοῦς αὐτοῦς χρόνους ἕτερόν τι δεινὸν ἐθορύβει τοὺς Ἰουδαίους). Esto

23. W. Bienert, *Jesusbericht,* 252s. Bienert apoya su reconstrucción en la traducción paleorrusa de *La guerra judía,* el denominado «Josefo Eslavo» (siglo XI/XII), que contiene varias interpolaciones legendarias cuya última reelaboración es cristiana. Una de ellas, el llamado *Testimonium Slavianum* (citado *infra,* 108s), hace recordar claramente, al principio, el TestFlav; por eso, Bienert (y en términos parecidos Eisler) estima que este pasaje conserva, entre un abundante material secundario, algunos restos de la versión original, incluida la referencia a una revuelta planeada en el monte de los Olivos. Pero es mucho más probable que el texto, muy tardío, se base a su vez en una combinación secundaria del episodio del monte de los Olivos de Josefo con los apuntes de los evangelios sobre la estancia de Jesús en el mismo lugar, y presuponga ya el TestFlav cristiano. Cf. F. F. Bruce, *Zeugnisse,* 32-43 y J. Maier, *Jesus,* 46s.

24. S. G. F. Brandon, *Jesus,* 364. Más lejos va E. Bammel, *Testimonium,* que acusa a Josefo de haber formulado «la denuncia literaria más antigua contra los cristianos» con el fin de dar argumentos y mover a las autoridades romanas a eliminar la peligrosa secta de los cristianos (21s, 18).

25. J. Klausner, *Jesus* ([3]1952), 68-72; P. Winter, *Jesús y Santiago según Josefo;* Vermes, *Jesus Notice.*

sugiere que Josefo consideró el ajusticiamiento de Jesús como un δεινόν, un suceso terrible[26].

2. Como *método para la reconstrucción* del texto original, combinan la eliminación y el arreglo de los textos inequívocamente cristianos, ponderando aspectos de contenido y de historia textual.

• Suponen así que el censor se encontró con el texto: «por este tiempo vivió Jesús, un hombre sabio», y mejoró este calificativo respetuoso, pero insuficiente, con el complemento: «si cabe llamarlo hombre».

• Omiten la frase «era el Cristo», como interpolación cristiana, o la trasforman en un enunciado neutral: «fue llamado Cristo» (análogamente a *Ant* 20, 200)[27].

• Lo mismo vale decir del texto sobre la resurrección y sobre el testimonio de los profetas: debe eliminarse o hay que retocarlo de forma que sea plausible en boca de Josefo, presentándolo por ejemplo como un aserto de los discípulos: φάσκοντες ὅτι κτλ. («contaron que...»)[28].

3. El texto que cabe obtener de este modo coincide significativamente con una versión árabe del TestFlav que Agapio, obispo de Hierápolis (siglo X), cita en su historia universal cristiana. Este texto fue alegado por primera vez en el debate sobre el *Testimonium Flavianum,* el año 1971, por S. Pines (*Arabic Version*). Dice así:

> Josefo... refiere... que, por este tiempo, un hombre sabio llamado Jesús mostró un buen comportamiento y fue reconocido como virtuoso (o docto), y tuvo como discípulos a muchas personas de los judíos y de otros pueblos. Pilato lo condenó a la cruz y a la muerte; pero los que se habían hecho discípulos no abandonaron su discipulado (o enseñanza) y contaron que a los tres días se les apareció después de la crucifixión y estaba vivo, y que por eso podía ser el mesías, sobre el cual los profetas habían dicho cosas maravillosas (citado según J. Maier, *Jesus,* 42s).

• Este texto no contiene ninguno de los elementos sospechosos de interpolación cristiana: no cuestiona la humanidad de Jesús; sólo presume su mesianidad, y lo hacen los discípulos; se refiere a la resurrección y al testimonio profético indirectamente, a través del testimonio discipular.

26. Propugna esta solución, entre otros, P. Winter, *Jesús y Santiago según Josefo,* 566; y la solución contraria E. Bammel, *Testimonium,* 18: lo terrible (δεινόν) es para el judaísmo «precisamente la falta de castigo al φῦλον secesionista».

27. En la tradición textual de TestFlav quedan huellas de esta fórmula; así en Jerónimo, que escribe: «credebatur esse Christus»; y en Miguel el Sirio (siglo XII): «fue considerado el mesías/quizá era el mesías». Citado según S. Pines, *Arabic Version,* 40, 26s, 29 con n. 109.

28. Así E. Bammel, *Testimonium,* 20.

• También llama la atención la ausencia de cualquier alusión a una denuncia de Jesús ante Pilato por las autoridades judías; ¿habría que atribuir también este extremo a una interpolación cristiana?[29].

• No cita la última frase del TestFlav griego sin duda porque Agapio se limita a citar, en este contexto, fuentes sobre la vida y muerte de Jesús, y la indicación sobre los cristianos era por tanto superflua.

Ante la imposibilidad de aclarar el origen de la versión de Agapio, no cabe emitir un juicio seguro sobre la autenticidad del texto. Este pudo aparecer en la polémica con el islam; en tal supuesto, su modelo original fue el TestFlav en la forma actual (E. Bammel)[30]. O la versión de Agapio es una variante, reelaborada en sentido levemente cristiano, del texto originario; una forma previa o simultánea, por tanto, del TextFlav. ¿O Agapio ofrece 'cum grano salis' el texto original de Josefo?

4. El *modelo* humano que pudo servir a Josefo para hacer una semblanza positiva de Jesús es *Juan Bautista* (*Ant* 18, 116-118, cf. *infra,* 217s)[31].

• Josefo describe a Juan Bautista como un hombre noble (ἀγαθὸς ἀνήρ) que se ganó a las masas con su doctrina. Paralelamente califica a Jesús como hombre sabio (σοφὸς ἀνήρ) y maestro (διδάσκαλος) de muchos judíos y paganos.

• Josefo refiere que Juan cayó víctima de un asesinato legal de Herodes. Señala como causa de la ejecución del Bautista el temor de Herodes a que protagonizara la rebelión en el pueblo: la ejecución se produce por mera sospecha (ὑποψίᾳ). Es bastante improbable que Josefo no señalase ningún motivo para la crucifixión de Jesús; por eso cabe presumir que el texto original contuviera una referencia análoga a una *temida* sublevación de Jesús o de sus seguidores[32].

• Sería comprensible que los copistas cristianos escamotearan este pasaje, porque les interesaba mucho disipar cualquier sospecha de deslealtad al Estado romano.

5. El texto como expresión de la *relación entre judaísmo y cristianismo primitivo.* Según G. Vermes, la presentación de Jesús como «hombre sabio» y «autor de obras increíbles (milagros)» (παραδόξων ἔργων ποιητής) refleja la imagen de Jesús que circulaba en Palestina en forma de tra-

29. Eso presume D. Flusser, *Tage,* 155-163.

30. Cf. E. Bammel, *Variant Form,* 190-193. Bammel no ha aportado hasta ahora una prueba concluyente de esta tesis, aparte de algunas observaciones sueltas; cf. las notas críticas de Z. Baras, *Testimonium,* 303-313, 378-385, especialmente 305.

31. Así ya J. Klausner, *Jesus,* 71. Cabe recordar también el testimonio, nada hostil, sobre la ejecución ilegal de Santiago (*Ant* 20, 200).

32. D. Flusser, *Tage,* 155-163, con una referencia a Jn 11, 47-53.

dición popular. El fariseo Josefo[33] la recoge sin valorarla, mientras los rabinos interpretaron más tarde la misma tradición como testimonio sobre un mago e impostor[34].

Resumiendo: lo más probable es la hipótesis de un retoque en su segunda versión. Josefo escribió sobre Jesús de modo tan neutral y objetivo como sobre Juan Bautista o sobre Santiago, el hermano del Señor. Su imagen de Jesús recuerda la de los escritos lucanos. Ambos autores aplican a Jesús el calificativo de «hombre» (ἀνήρ); ambos hablan de él en forma sumarial y distinguen entre los acusadores judíos y la responsabilidad de Pilato. Pero la idea de que Jesús tuvo discípulos paganos no se puede inferir de la doble obra lucana. Quizá Josefo tuvo en Roma contacto con un cristianismo de tendencia lucana; pero sus raíces palestinas le permitieron quizá utilizar también noticias y tradiciones populares que circulaban en Jerusalén.

2. *Las fuentes rabínicas: Jesús, un seductor (bSanh 43a)*

J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82), Darmstadt 1978, ²1992; Id., *Jüdische Auseinandersetzung mit dem Christentum in der Antike* (EdF 177), Darmstadt 1982; C. Thoma, *Die Christen in rabbinischer Optik: Heiden, Häretiker oder Fromme?*, en H. Frohnhofen (ed.), *Christlicher Antijudaismus und jüdischer Antipaganismus. Ihre Motive und Hintergründe in den ersten drei Jahrhunderten* (HThSt 3), Hamburg 1990, 23-49.

Mientras Josefo presenta una imagen popular de Jesús cargada de simpatía, los rabinos conservaron una imagen que se caracteriza por el rechazo. Sin embargo, las apreciaciones sobre el valor de las fuentes que sustentan las (escasas) noticias rabínicas sobre Jesús son dispares. Así J. Maier, después de investigar a fondo los pasajes pertinentes, llega a esta conclusión: «El análisis contextual y las observaciones de historia de la tradición, del material, de motivos y de formas, indica... que no hay ningún pasaje rabínico sobre Jesús que proceda de la época tannaíta (hasta el año 220 d. C. aproximadamente)»[35]. A su juicio, el nombre de Jesús se va insertando secundariamente en contextos preexistentes, durante el proceso secular de formación del Talmud, y en respuesta a provocaciones cristianas; de ahí que tales pasajes no tengan ningún valor histórico independien-

33. Grupos judeocristianos y fariseos siguieron manteniendo bastante tiempo unas relaciones amistosas; cf. P. Winter, *Jesús y Santiago según Josefo*, 566.

34. G. Vermes, *Jesus Notice*, especialmente 9s.

35. J. Maier, *Jesus*, 268; cf. también Id., *Auseinandersetzung*.

te. Otros autores en cambio, como J. Klausner[36], creen poder descubrir en el Talmud al menos algunas tradiciones antiguas e históricamente fiables.

Como muestra de muchos otros textos, citemos un pasaje importante sobre el ajusticiamiento de Jesús y de sus cinco discípulos, que procede quizá del período tannaíta (bSanh 43a)[37].

> Jesús fue colgado en víspera de la fiesta de *pesaḥ*. Cuarenta días antes, el heraldo había pregonado: «Lo sacarán para ser apedreado porque practica la magia, seduce a Israel y lo ha hecho apostatar; el que tuviera algo que decir en su defensa debe presentarse y decirlo. Pero si nada se aduce en su defensa, será colgado en víspera de la fiesta de *pesaḥ*...».
> Los rabinos enseñaron que Jesús tuvo cinco discípulos: Mathai, Naqai, Necer, Buni y Thoda. Cuando prendieron a Mathai, él les dijo: «Ajusticiad a Mathai, que el nombre significa: ¿cuándo [*mathai*] entraré a ver el rostro de Dios? [Sal 42, 3]». Ellos le replicaron: «Sí, Mathai será ajusticiado, porque el nombre significa: ¿cuándo [*mathai*] se morirá y se acabará su apellido? [Sal 41, 6]». (El texto contiene juegos de palabras análogos para los otros cuatro «discípulos» de Jesús).

En el supuesto de que este texto proceda de principios del siglo II —tema debatido— y se refiriera siempre a Jesús[38], los siguientes enunciados resultan de interés histórico:

1. El texto indica como *punto temporal del ajusticiamiento* de Jesús la víspera de pascua, lo que contrasta con la cronología sinóptica, pero se ajusta a las indicaciones del evangelio de Juan.

2. Por tratarse de un procedimiento jurídico rabínico, los *acusadores y ejecutores del juicio* son obviamente las autoridades judías, lo cual es históricamente incorrecto.

• Como resultado de la acusación, Jesús debe ser *lapidado* y el cadáver será luego *colgado*. El texto subraya, más que la lapidación, el hecho de «colgar en víspera de la pascua», quizá para un mayor acercamiento a la bien conocida crucifixión de Jesús (por los romanos).

• El texto subraya además que, fuera de lo habitual, un pregonero buscó ya testigos de descargo 40 días antes de la ejecución. Quizá sea una respuesta apologética al reproche cristiano de que a Jesús se le hiciera el proceso precipitadamente.

36. J. Klausner, *Jesus*, 17-57.
37. Cit. según L. Goldschmidt, *Der Babylonische Talmud* VII, 181.
38. J. Maier, *Jesus*, 219-237, llega a la conclusión de que el nombre de Jesús es una inserción secundaria en el relato sobre la muerte del mago y seductor que por azar fue ejecutado en víspera de la pascua. Es obvio que, si se acepta esta opinión, no cabe extraer ninguna conclusión histórica.

3. El texto menciona *dos fundamentaciones del juicio:*

• Jesús practicaba la *brujería*, una acusación que circuló muy pronto, pues se encuentra en la perícopa sobre Belcebú (Mc 3, 22 par.). Era obvio interpretar el milagro de Jesús como arte diabólica y magia, si no se veía en él la acción de Dios. Es muy improbable que esta inculpación se relacione con la muerte de Jesús.

• Jesús *sedujo a Israel y lo hizo apostatar:* esta inculpación no refleja en modo alguno la perspectiva de los acusadores. Más bien se proyecta aquí el momento histórico posterior a la vida de Jesús. Sólo en visión retrospectiva, cuando los cristianos se habían segregado del judaísmo como grupo religioso y abandonaron la observancia de la ley (en especial la circuncisión, la celebración sabática y los preceptos sobre manjares) y honraron a Jesucristo como *Kyrios* y Dios, Jesús pudo aparecer ante la consideración judía como alguien que sedujo a Israel con la idolatría.

4. La mención de sólo *cinco discípulos de Jesús* (en lugar de los doce consabidos), cuyos nombres podrían recordar lejanamente y con mucha fantasía los de la tradición cristiana[39], no parece tener ninguna base histórica. Se trata más bien de un elenco de nombres que se aplicó secundariamente a discípulos de Jesús[40].

3. *Mara Bar Sarapion: un estoico sirio habla del «rey sabio de los judíos»*

A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur,* Bonn 1922; F. Schulthess, *Der Brief des Mara bar Sarapion. Ein Beitrag zur Geschichte der syrischen Literatur:* ZDMG 51 (1897) 365-391.

Si el historiador judío Josefo nos ofrece presuntamente un informe benevolente sobre Jesús, lo mismo ocurre con el filósofo pagano Mara bar Sarapion. Tanto en el ámbito judío como en el pagano, los textos probablemente más antiguos se decantan en una actitiud positiva hacia Jesús; sólo más tarde suenan voces negativas. Extrañamente, es poco conocido el testimonio pagano más antiguo. Se encuentra en una carta privada del estoico sirio Mara bar Sarapion, oriundo de Samosata, que escribió desde la cautividad romana (en un lugar desconocido) a su hijo Sarapion. La carta contiene numerosas exhortaciones y advertencias que Mara hace al hijo ante su posible condena. Le recomienda sobre todo la sabiduría como único bien y tesoro valioso. Cierto que también los sabios son perseguidos en un mundo

39. Mathai se interpretó como Mateo, Naqai como Nicodemo o Nicanor, Thoda como Tadeo; a Necer y Buni se le han atribuido diferentes correspondencias.

40. Así J. Maier, *Jesus,* 234.

lleno de violencia e infamia; pero la sabiduría misma es eterna. Para ilustrar esta idea presenta una serie de modelos en la que, junto a Sócrates y el escultor (!) Pitágoras[41], sitúa también a Jesús, sin mencionar su nombre:

> ...¿de qué sirvió a los atenienses haber matado a Sócrates, crimen que pagaron con el hambre y la peste? ¿o de qué les sirvió a los samios quemar vivo a Pitágoras, cuando todo su país quedó cubierto de arena en un instante? ¿o a los judíos dar muerte a su sabio rey, si desde entonces se han visto despojados de su reino?
> Porque Dios se tomó justa venganza por esos tres sabios: los atenienses murieron de hambre, los samios fueron inundados por el mar, los judíos sucumbieron y fueron expulsados del reino, y viven dispersos en todas partes.
> Sócrates no murió, gracias a Platón; ni Pitágoras, gracias a la estatua de Hera; ni el rey, gracias a las nuevas leyes que promulgó[42].

1. *La datación* de la carta es discutida[43]. Probablemente fue escrita poco después del año 73 d. C.[44].

• En ella, el padre recuerda a su hijo la huida de ciudadanos de Samosata a Seleucia por sus sentimientos antirromanos[45]. Este suceso parece ser idéntico al que refiere Josefo, *Bell* 7, 219-243 sobre el rey Antíoco IV de Comagene (capital, Samosata), destronado y proscrito por los romanos el año 73.

• El «castigo» de los judíos, recordado en el texto, con la pérdida de la propia administración, el asesinato y la dispersión «desde entonces», tiene que referirse a la guerra judía de 66-74 d. C. Y entonces hay que suponer que el autor nada sabe aún de las nuevas revueltas que estallaron en Palestina el año 132 d. C.[46].

2. El *autor* es un estoico sirio, no judío ni cristiano (habla, por ejemplo, con toda naturalidad de «nuestros dioses»); pero está abierto al cristianismo.

41. Las indicaciones sobre Pitágoras, los samios y los atenienses son históricamente muy inexactas. Quizá consideró Mara al Pitágoras filósofo y al Pitágoras escultor como la misma persona.

42. F. Schulthess, *Mara bar Sarapion,* 371s. Más accesible el texto alemán en J. B. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse* II, 5-11.

43. A. Baumstark, *Geschichte,* 10, renuncia a señalar una fecha porque las referencias a la historia de la época no parecen lo bastante precisas.

44. Así J. Blinzler, *Der Prozess Jesu,* Regensburg [4]1969, 53s, y E. Barnikol, *Das Leben Jesu der Heilsgeschichte,* Halle 1958, 251.

45. F. Schulthess, *Mara bar Sarapion,* 368s, l. 47-74.

46. Hay aquí una dificultad: sólo después de la guerra de Bar Kojba (132-135) se prohíbe a los judíos la entrada en Jerusalén. No obstante, ya la guerra judía (66-70) ocasionó tantas deportaciones que se pudo tener la impresión de que los judíos fueron expulsados de su territorio.

3. Lo que dice sobre Jesús *depende* en parte *de fuentes cristianas:*

• El responsabilizar exclusivamente a los judíos de la muerte de Jesús está en consonancia con afirmaciones neotestamentarias como 1 Tes 2, 15; Hech 4, 10 y otros pasajes[47].

• También es una conocida interpretación cristiana la idea de la derrota judía ante los romanos como un castigo por la crucifixión de Jesús (cf. Mt 22, 7; 27, 25).

• Cuando Mara llama a Jesús el «rey sabio» de los judíos, se inspira igualmente en fuentes cristianas. El título de rey es de gran importancia en la tradición del nacimiento de Jesús (Mt 2, 1ss: los sabios buscan al nuevo y recién nacido rey de los judíos) y en la tradición de la pasión (entrada en Jerusalén, escena del escarnio, interrogatorio ante Pilato [Jn], inscripción en la cruz).

4. Sin embargo, Mara denota en algunos momentos una clara *perspectiva externa* en su valoración de Jesús y del cristianismo:

• En la serie de paradigmas, presenta a Jesús como uno de los tres sabios, un hombre superior a los demás.

• En cuanto a la resurrección de Jesús, Mara la ignora o la reinterpreta tácitamente con arreglo a su propia visión del mundo. Expresa esta visión unas líneas antes en su carta: «La vida de los hombres, hijo mío, se acaba en el mundo; pero su elogio y sus dádivas quedan para siempre»[48]. Esto se puede aplicar tanto a Sócrates como a Jesús.

• Jesús es importante sobre todo como legislador, y pervive en sus leyes. Parece que Mara ve a los cristianos como personas que se comportan según las leyes de su «rey sabio», lo que explica la actitud positiva del estoico hacia ellos.

Si preguntamos de dónde obtiene sus noticias sobre Jesús el estoico sirio Mara bar Sarapion, hemos de dirigirnos al *cristianismo primitivo sirio.* Allí apareció, más o menos sincrónicamente con la carta de Sarapion, el EvMt con una imagen parecida de Jesús: también el EvMt presenta la tragedia del judaísmo el año 70 d. C. como un castigo por la muerte de Jesús; también él ve a Jesús como el sabio «rey de los judíos» que da «nuevas leyes» en las antítesis del sermón de la montaña. De este modo, la carta de Sarapion tampoco nos ofrece ningún testimonio sobre Jesús, independiente del cristianismo sinóptico, y sí un testimonio de que el «rey de los judíos» presentado por Mt atrajo también a sabios paganos, exactamente como lo describe Mt 2, 1ss en forma legendaria.

47. Cabe pensar, con todo, que Mara conocía la responsabilidad de los romanos en la crucifixión, pero la pasó por alto debido a su propia situación precaria.

48. F. Schulthess, *Mara bar Sarapion,* 370, l. 106s.

4. *Escritores romanos y hombres de Estado hablan de Cristo, el fundador de la secta cristiana*

R. Freudenberger, *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert dargestellt am Brief des Plinius an Trajan und den Reskripten Trajans und Hadrians,* München 1967; Id., *Christenverfolgungen,* en TRE 8 (1981) 23-29 (Imperio romano); H. Fuchs, *Tacitus über die Christen:* VigChr 4 (1950) 65-93; Id., *Nochmals: «Tacitus über die Christen»*: MusHelv 20 (1963) 221-228 [citado aquí según V. Pöschl, *Tacitus* (WdF 97), Darmstadt 1969, 558-604]; R. Hanslik, *Der Erzählungskomplex vom Brand Roms und der Christenverfolgung bei Tacitus:* Wiener Studien 76 (1963) 92-108; R. Klein (ed.), *Das frühe Christentum im römischen Staat* (WdF 267), Darmstadt 1971; A. N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary,* Oxford 1966; J. Speigl, *Der römische Staat und die Christen. Staat und Kirche von Domitian bis Commodus,* Amsterdam 1970; M. Whittaker, *Jews and Christians: Graeco-Roman Views* (Cambridge Commentaries on Writings of the Jewish and Christian World 220 B. C. to A. D. 200 6), Cambridge 1984; R. L. Wilken, *Die frühen Christen. Wie die Römer sie sahen,* Graz-Wien-Köln 1986; A. Wlosok, *Rom und die Christen. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und römischem Staat,* Stuttgart 1970.

Del período del 110 al 120 d. C. nos han llegado tres referencias a Cristo en las obras de escritores romanos. Plinio el Joven, Tácito y Suetonio hablan de pasada sobre «Cristo» (o «Cresto»), y no parece que se den cuenta de que utilizan un título mesiánico como nombre propio (el nombre de «Jesús» no figura en ellos). Las referencias aparecen siempre a raíz de una intervención pública contra los cristianos; por eso, las fuentes no nos dan informaciones directas sobre Jesús. Los tres romanos, afines entre sí, procedían de cuerpos estatales, ejercían cargos de gobierno y alimentaban además ambiciones literarias. Mientras el filósofo estoico Mara bar Sarapion sintonizaba con Jesús en la cárcel, la opinión coincidente de los tres romanos sobre el cristianismo es que se trata de una superstición abominable y quizá peligrosa para el Estado. A pesar de estas coincidencias, sus breves pronunciamientos sobre Cristo difieren claramente entre sí.

a) *Plinio el Joven (61-hacia 120)*

1. La *persona:* C. Plinius Caecilius Secundus procedía de la nobleza romana (senador), fue abogado y ejerció diversos cargos de Estado. Alcanzó celebridad literaria como epistológrafo; de él nos ha llegado una recopilación de cartas en diez volúmenes[49].

49. Un comentario detallado a las cartas de Plinio lo ofrece A. N. Sherwin-White, *Letters;* para la carta sobre los cristianos y el rescripto de Trajano, cf. 691-712, 772-787.

2. *Ocasión* de su referencia a Cristo: Hacia el año 111 d. C., Plinio fue enviado por el emperador Trajano (98-117) a la provincia de Bitinia y el Ponto como legado imperial con facultades de gobernador. Entre las tareas judiciales que debía realizar en una de las mayores ciudades del Ponto, estaban las denuncias contra los cristianos.

3. *Contexto* literario: Plinio mantuvo una amplia correspondencia oficial con Trajano (vol. X de las *Cartas*). Al aumentar las denuncias contra los cristianos, consultó también esta cuestión al emperador (*Ep* X, 96): «Nunca he participado en procesos contra los cristianos. Por eso, tampoco sé qué y hasta qué punto se suele penalizar e investigar en este terreno»[50].

4. *Manifestaciones sobre los cristianos:* No podemos abordar aquí a fondo las referencias de Plinio a los cristianos y su actuación contra ellos[51]. Plinio llega a hablar de *Cristo* tan sólo en dos ocasiones, y siempre en relación con el culto:

• El que era acusado falsamente de ser cristiano podía desmentirlo rindiendo culto a los dioses y a la imagen del emperador, o con ofrendas de incienso y vino, y maldiciendo a Cristo («Christo male dicere»), ya que los verdaderos cristianos rehusaban ambas cosas.

• Algunos denunciados ante Plinio aseguraban haber dejado ya de ser cristianos, y lo demostraban sacrificando a los dioses y maldiciendo a Cristo. Declaraban a Plinio lo frágil de su fe anterior:

... quod essent soliti stato die ante lucem convenire *carmenque Christo quasi deo dicere* secum invicem seque sacramento non in scelus aliquod stringere, sed ne furta, ne latrocina, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum adpellati abnegarent.	... que solían reunirse un día fijo antes del amanecer, alternándose en las *loas a Cristo como si fuera dios,* y se comprometían con juramento a no cometer delitos, ni hurtos, ni robos, ni adulterios, ni infidelidad, ni malversar los bienes confiados.

5. Las *informaciones* de Plinio provienen de *diversas fuentes:*

• *Rumores sobre los cristianos:* Plinio supuso en un principio que el nombre de «cristiano» iba asociado necesariamente al delito («flagitia cohaerentia nomini»), e investigó especialmente todo lo que pudiera delatarlos como grupo de conjuración política. Estas suposiciones carecían de fundamento, como reconoce Plinio más tarde[52].

50. Traducción según A. M. Ritter (ed.), *Theologiegeschichte* I, 14s.

51. Cf. la visión panorámica de A. Wlosok, *Rom,* 27-39, y la investigación global de R. Freudenberger, *Verhalten.*

52. Cf. A. Wlosok, *Rom,* 28, 32s.

• *Criterio oficial sobre identificación y penalización de los cristianos*[53]. Aunque Plinio no tuvo experiencias personales de procesos contra los cristianos, antes de llegar la respuesta de Trajano impuso un procedimiento (con penas capitales). Para identificar y condenar a los cristianos con acierto, le bastó con la confesión de éstos («die confessio nominis»). Al que sacrificaba a los dioses y maldecía de Cristo, lo absolvía. Plinio pudo recurrir aquí a un *hecho conocido* de las autoridades: los cristianos —según se decía («dicuntur»)— «siempre se negaban».

• Manifestaciones de *(antiguos) cristianos:* Plinio interrogaba a los acusados que aseguraban no ser ya cristianos sobre su fe anterior; pero no se fiaba de sus declaraciones y escuchó además, bajo tortura, a dos esclavas, diaconisas («ministrae») de una comunidad. Sus declaraciones tampoco contenían, a su juicio, más que «superstición miserable y absurda» («superstitio prava et immodica»), cuyo fondo no le pareció digno de interés.

• No hay en Plinio mucha *información* directa *sobre Cristo:* lo considera como el dios cultual de los cristianos, una especie de antítesis de los dioses del Estado romano. Cree saber que el adorado en el culto es un hombre, como indica la fórmula «carmen... *quasi deo* dicere», a tenor de la cual Plinio parece ver en Cristo a un semidiós, precisamente por ser hombre.

b) *Tácito (55/56-hacia 120)*

1. La *persona*: P. Cornelius Tacitus, miembro de la aristocracia senatorial, recorrió el escalafón de los cargos (entre otros, procónsul de Asia en 112/113) y adquirió fama sobre todo por sus dos grandes obras de historia crítica: las *Historias* (hacia 105/110) y los *Anales* (hacia 116/117).

2. La *ocasión* que mueve a Tácito a hablar de los cristianos es el incendio de Roma el año 64 d. C. (*Ann* 15, 38-44), del que Nerón hizo responsables a los cristianos para alejar de sí toda sospecha[54].

3. El *contexto.* Tácito establece en su biografía de Nerón (*Ann* 13-16) un agudo contraste entre los cinco primeros años de gobierno apacible (el quinquenio 54-58 d. C., *Ann* 13) y el siguiente reinado de terror (*Ann* 14-16), que ilustra describiendo en *Ann* 15, 44, 2-5 la cruel ejecución de los cristianos[55]. La valoración que hace Tácito del hecho es ambivalente. Comparte el temor a los cristianos, pero no los acusa del incendio, sino de «odio al género humano» («odium humani generis», *Ann* 15, 44, 4), y condena

53. El fundamento jurídico del proceso contra los cristianos es muy debatido; cf. R. Freudenberger, *Christenverfolgungen,* especialmente 23-26.

54. Cf. H. Fuchs, *Tacitus,* 65-93; e Id., *Nochmals: Tacitus;* A. Wlosok, *Rom,* 7-26.

los móviles de Nerón. «Por eso daban lástima aquellas personas, aunque eran culpables y merecían los peores castigos, porque no fueron sacrificadas por el bien común ('utilitas publica'), sino para satisfacer la crueldad de un individuo» (*Ann* 15, 44, 5)[56].

4. *Manifestaciones sobre Cristo:* Para aclarar el origen de los «christiani/chrestiani»[57], supuestamente odiados en la población por sus vicios, Tácito refiere breve y concretamente lo que sabe sobre el fundador («auctor») de la superstición (*Ann* 15, 44, 3):

Auctor nominis [«christiani»] eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat; repressaque in praesens exitiabilis superstitio rursum erumpebat, non modo per Iudaeam, originem eius mali, sed per urbem etiam, quo cuncta undique atrocia aut pudenda confluunt celebranturque.	Este nombre [«christiani»] viene de Cristo, que fue ejecutado bajo Tiberio por el gobernador Poncio Pilato. Esta superstición abominable fue reprimida de momento, pero más tarde irrumpió de nuevo y se extendió no sólo en Judea, donde había aparecido, sino también en Roma, donde confluyen y se cometen todas las atrocidades y horrores del mundo entero.

5. Sobre la(s) *fuente(s)* de Tácito no hay acuerdo; se entrecruzan varias consideraciones:

• Cabe suponer que Tácito afrontó durante su mandato en Asia Menor (paralelamente a su amigo Plinio) la cuestión de los cristianos y se informó de la situación a través de procesos e indagaciones. Pubo haberse formado así la referida convicción de que «los cristianos eran culpables» y «merecían los peores castigos» en nombre de la «utilitas publica».

• Tácito compuso los *Anales* con material de obras históricas más antiguas que se han perdido. Para el incendio de Roma, por ejemplo, pudo haberse documentado en Plinio el Viejo; pero no existen pruebas. Es bastan-

55. La persecución contra los cristianos bajo Nerón la menciona también Suetonio (*Nero* 16, 2), pero independientemente del incendio de Roma: «Se procedió con penas de muerte contra los cristianos, una secta que se había entregado a una nueva y peligrosa superstición» («Afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae»), cit. según Barrett-Thornton, n.° 12, 17. Suetonio refiere esta medida de Nerón en el apartado que recoge los hechos loables de Nerón, no en la sección posterior dedicada a sus crímenes.

56. Traducción según Barrett-Thornton, n.° 11, 16s.

57. La lectura «christianos» no es segura, porque fue corregida en el manuscrito más antiguo y fiable, en lugar de «chrestianos». «Chrestiani» es el nombre vulgar de los cristianos («los serviciales»), derivado de «Jrestos», nombre griego frecuente entre los esclavos («el útil, servicial»): Tertuliano, *Nat* I, 3, 9; *Apol* 3, 5; Lactancio, *Div Inst* IV, 7, 4s; Justino, *Apol* 1, 4, 5 y *passim*; cf. H. Fuchs, *Tacitus,* 563-569.

te improbable el supuesto de A. von Harnack según el cual Tácito extrajo sus noticias sobre Jesús de las *Antiquitates* de Josefo[58].

• Se ha pensado también en una fuente oficial (actas del senado, etc.) que Tácito pudo haber consultado en un archivo romano. En favor de ello está especialmente el apunte sobre la represión temporal de la superstición, que denota una perspectiva oficial y no se basa desde luego en material cristiano. Sin embargo, Tácito comete un error inesperado en esas circunstancias y en un texto tan exacto, ya que Pilato fue gobernador y no procurador de Judea[59].

6. Resultado: Tácito ofrece prejuicios difundidos sobre los cristianos junto con algunas *informaciones* bastante *precisas sobre Cristo* y el movimiento cristiano, cuyo origen es incierto. Sabe lo siguiente:

• «Cristo» es un judío que fue ajusticiado por malhechor bajo Poncio Pilato.

• «Cristo» es autor de un nuevo movimiento religioso nacido en Judea, cuyos seguidores se llaman, en referencia al nombre del fundador, «cristianos», y eran ya conocidos en Roma durante el reinado de Nerón.

c) *Suetonio (70-ca. 130)*

1. La *persona:* C. Suetonius Tranquillus procedía de la orden ecuestre; trabajó como abogado hasta que su patrocinador Plinio el Joven le despejó el camino para más altas funciones administrativas bajo Trajano y Adriano. Tuvo acceso desde entonces a todos los archivos y se procuró las informaciones necesarias para redactar sus biografías de los emperadores (*De vita Caesarum*). Estos escritos, que se conservan casi completos, narran ininterrumpidamente, en ocho tomos, la vida de los doce emperadores desde César hasta Domiciano. Aparecieron probablemente entre los años 117 y 122.

2. La *ocasión* de la referencia a Cristo es la expulsión de los judíos de Roma por orden de Claudio (41-54), suceso que menciona también Hech 18, 2 como razón explicativa del desplazamiento de Aquila y Priscila a Co-

58. A. von Harnack, *Geschichtsschreiber,* 1058ss. Josefo refiere, exactamente como Tácito, que los cristianos recibieron esta denominación de Cristo, que Cristo fue ajusticiado bajo Poncio Pilato y que el movimiento cristiano no cesó a pesar de ello. Pero las diferencias entre Tácito y Josefo son notables: Josefo no habla de un período de represión del movimiento, y «Cristo» es en Josefo el título mesiánico de una persona cuyo nombre propio («Jesús») reproduce; Tácito, en cambio, usa el sobrenombre de «Cristo» como nombre propio de Jesús.

59. Esto está demostrado sin género de duda por la inscripción sobre Pilato descubierta el año 1961 en Cesarea; cf. Barrett-Thornton, 184s.

rinto: «Claudio había ordenado que todos los judíos abandonaran Roma (διὰ τὸ διατεταχέναι Κλαύδιον χωρίζεσθαι πάντας τοὺς Ἰουδαίους ἀπὸ τῆς Ῥώμης)». Este edicto de Claudio hay que fecharlo probablemente el año 49 d. C.[60].

3. El *contexto:* La *Vita Claudii* se divide, como las de todos los emperadores, en una parte cronológica, que describe el curso de la vida del emperador, y un relato objetivamente ordenado sobre sus actividades. En *Claudius,* 25, Suetonio da cuenta del comportamiento del emperador con diversos pueblos extranjeros, entre los que incluye a los judíos[61].

4. La referencia a Cristo, al que llama «Cresto»[62], reza así (*Claud* 25, 4):

Iudaeos impulsore Chresto assidue tumultuantes Roma expulit.	A los judíos que, instigados por Cresto, causaban constantes desórdenes, los expulsó de Roma[63].

5. La *fuente* de Suetonio es desconocida, pero desde luego no es cristiana. O la noticia se basa en un vago rumor, o Suetonio consultó y malentendió un informe antiguo.

6. Suetonio no demuestra tener *conocimientos* históricamente correctos *sobre Cristo;* parece suponer, en efecto, que «Cresto» fue el causante de los desórdenes de Roma en tiempo de Claudio. Pudo ocurrir que la predicación cristiana sobre el mesías (= Cristo) provocara desórdenes entre los judíos romanos, y que esto moviera a Claudio a expulsar a los responsables.

ANEXO: *Talo*

F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker* II B, Berlin 1929.

Probablemente, ya en el siglo I d. C. un historiador romano o samaritano llamado Talo se refirió a la crucifixión de Jesús[64].

60. Sobre los problemas relacionados con el edicto de Claudio, cf. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten* (WUNT 2, Reihe 18), Tübingen ²1989, 4-8.

61. Cf. Barrett-Thornton, n.° 9, 14s, que expone el contexto más amplio.

62. «Crestiano» fue un término popular para designar a los cristianos (cf. *supra,* nota 57); el desplazamiento fonético desde el «Cristo» desconocido al nombre conocido de «Cresto» es fácil de entender.

63. Traducción basada en P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen,* 6s; «impulsore... tumultuantes» apuesto a «Iudaeos» acota el sector de los judíos exiliados: sólo fueron expulsados los agitadores (Hech 18, 2 habla hiperbólicamente de «todos los judíos»).

64. Cf. E. Schürer, *Geschichte* III* (⁴1909), 494s.

1. El *autor:* De Talo sólo conocemos con certeza que escribió después del año 52 d. C. una historia universal en tres tomos que se perdió casi en su totalidad. Es posible que Talo sea idéntico al [Θ]αλλος Σαμαρεύς mencionado por Josefo, un rico liberto de Tiberio (*Ant* 18,167)[65].

2. *Contexto y ocasión de la referencia a Jesús:* El cronógrafo Julio Africano (hacia 170-240) recoge la interpretación que hizo Talo de las tinieblas que envolvieron Judea y oscurecieron el mundo entero durante la crucifixión de Jesús:

τοῦτο τὸ σκότος ἔκλειψιν τοῦ ἡλίου Θάλλος ἀποκαλεῖ ἐν τρίτῃ τῶν Ἱστοριῶν· ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, ἀλόγως[6].	En su tercer libro de historias, Talo llama a estas tinieblas un eclipse de sol. Contra la sana razón, a mi juicio.

3. *Autenticidad:* No es fácil demostrar que Talo mencionase la crucifixión de Jesús. Pero el contexto de Julio Africano hace suponer que Talo adujo una prueba «racional» contra la afirmación cristiana de unas tinieblas sobrenaturales en la crucifixión de Jesús, postulando un acontecimiento natural explicable y datable[67]. Julio Africano «demuestra» por su parte el milagro, recordando que Jesús fue crucificado en la fiesta de pascua, es decir, en el plenilunio de primavera: en el plenilunio no puede haber un eclipse de sol.

4. *Fuente y valor histórico* del pasaje: Talo se refiere a una tradición cristiana de la pasión, oral o escrita. En la segunda mitad del siglo I, un historiador no cristiano quiso refutar datos históricos «falsos» contenidos en ella.

5. *Resumen*

El valor de unas noticias extracristianas sobre Jesús, independientes entre sí, es doble. Hay que señalar, ante todo, el hecho de unos observadores del cristianismo, tanto hostiles como neutrales o simpatizantes, que admiten la historicidad de Jesús y no dejan lugar a la duda. Además, las noticias no cristianas permiten controlar distintas fechas y datos de la tradición cristiana primitiva. Así, Josefo confirma que Jesús tuvo un *hermano* llamado

65. El texto actual, ἄλλος Σαμαρεύς, carece de sentido; Θάλλος es una conjetura clarificadora, apoyada en inscripciones que mencionan varias veces el nombre de Thallus entre el personal de servicio de Claudio.

66. Citado según F. Jacoby, *Fragmente* II B, 1157.

67. Según Flegón de Trales (principios de siglo II), que obtuvo sus conocimientos de Talo, este eclipse de sol se produjo en la olimpíada CCII; según el cómputo de los astrónomos, el 24 de noviembre del año 29 d. C. (= año XV de Tiberio).

Santiago. La *muerte violenta* de Jesús es recogida por Josefo, Tácito y Mara (y los rabinos): Tácito hace responsable a Pilato; Mara (y las fuentes rabínicas), a los judíos; y Josefo, presumiblemente, a los romanos en cooperación con las autoridades judías. De los *milagros de Jesús* hablan Josefo y los rabinos, el primero en sentido valorativo neutral, los segundos bajo la acusación de brujería. Que Jesús actuó como *maestro* lo saben Josefo, que lo califica de «hombre sabio» y «maestro», y Mara, que menciona las «nuevas leyes» del «rey sabio». Josefo añade a los *títulos* atribuidos a Jesús el de «Cristo/Mesías» —los historiadores romanos emplean ya el término «Cristo» como nombre propio—; y Mara, el de «rey sabio».

Esta imagen, obviamente muy esquemática en consonancia con el escaso interés personal de unos autores no cristianos, se compagina plenamente con la de las fuentes cristianas. Sólo los textos cristianos contienen detalles de la vida y enseñanza de Jesús. ¿Cabe destilar de ellos unos contenidos históricamente fiables bajo la espesa capa de una tradición moldeada desde la creencia en Cristo? El próximo parágrafo se ocupará de esta cuestión.

6. Tareas

a) *El testimonio de Josefo según el «Diálogo sobre la religión en la corte de los sasánidas»*

E. Bratke, *Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden* (TU NF IV, 3), Leipzig 1899; Id., *Ein Zeugnis des Josephus über Christus* I-II: ThL 15 (1894) 183-188, 193-197.

Hay una versión del TestFlav no estudiada hasta ahora y que se conserva en un relato del siglo V ó VI sobre una (supuesta) disputa entre griegos, judíos y cristianos en la corte persa: el llamado «Diálogo sobre la religión en la corte de los sasánidas» (DR)[68]. En esa disputa, los participantes cristianos ofrecen a los interlocutores judíos algunos testimonios judíos (tomados generalmente del nuevo testamento) en favor de la mesianidad de Jesús. El punto central es la siguiente referencia a Josefo:

Ἰώσιππος ὁ συγγραφεὺς ὑμῶν, ὃς εἴρηκε περὶ Χριστοῦ ἀνδρὸς δικαίου καὶ ἀγαθοῦ, ἐκ θείας χάριτος ἀναδειχθέντος σημείοις καὶ τέρασιν, εὐεργετοῦντος πολλούς.	... Josefo, vuestro historiador, que calificó a Cristo como hombre justo y bueno, manifestado por gracia divina con señales y milagros, y haciendo el bien a muchos[69].

68. Comentado y editado por E. Bratke, *Religionsgespräch* (1899).

69. Traducción apoyada en E. Bratke, *Religionsgespräch*, 224. La versión que hace Bratke de «ἐκ θείας χάριτος ἀναδειχθέντος σημείοις καὶ τέρασιν»: «demostrado [mesías]

1. Compare este texto con el TestFlav y con la versión de Agapio (lenguaje, contenido y tendencia).

2. ¿Cabe aducir argumentos en favor de la tesis que lo considera el testimonio original de Josefo? ¿qué detalles lo cuestionan? Señale las posibles relaciones del DR con las otras versiones (TestFlav, Agapio) y con el presunto original de Josefo. Un referencia: compare también Lc 23, 47; Hech 2, 22; 10, 38.

b) *La versión paleoeslava de «La guerra judía», ¿fuente para la doctrina de Jesús y su muerte, y para la forma originaria del TestFlav?*[70]

A. Berendts, *Die Zeugnisse vom Christentum im slavischen «De bello Iudaico» des Josephus* (TU 29, 4), Leipzig 1906, 1-79; A. Berendts-K. Grass, *Flavius Josephus von Jüdischen Kriege nach der slavischen Übersetzung deutsch herausgegeben und mit dem griechischen Text verglichen,* Dorpat 1924-1927; E. Bickermann, *Sur la version vieux de Flavius-Josèphe,* en *Mélanges Cumont,* 1936, 53-84 (= AGJU IX/3, 172-195); W. Bienert, *Jesusbericht* (cf. *supra*); R. Eisler, ΙΗΣΟΥΣ (cf. *supra*); M. Goguel, *Das Leben Jesu* (según la ed. franc. *La vie de Jésus,* Paris 1932), Zürich 1934, 27-33; M. Hengel, *Zeloten**, 17s.

Una variante del testimonio de Josefo sobre Jesús, que alguna vez fue muy discutida, se encuentra en la traducción eslava de *La guerra judía.* Esta traducción, realizada en el siglo XI d. C., contiene algunos pasajes que no figuran en el texto griego. Citamos en recuadro dos textos que hacen referencia a Jesús (cuyo nombre no es mencionado) y a sus seguidores.

El denominado «Testimonium Slavianum» se halla entre *Bell* 2, 174 y 175, es decir, entre dos episodios ligados estrechamente en el texto griego, pertenecientes al período de gobierno de Pilato (el intento malogrado de colocar insignias con imágenes del emperador en Jerusalén y la construcción de un acueducto con fondos del tesoro del templo):

> Entonces apareció un hombre, si es pertinente llamarlo así. Tanto su naturaleza (φύσις) como su forma (εἶδος) eran humanas, pero su aparición (ἀπέκασμα) fue más que humana. Sus obras ciertamente eran divinas, y realizó grandes y asombrosos prodigios. Por eso no puedo llamarlo hombre. Pero viendo su realidad física (κοινὴ φύσις), tampoco (lo) llamaré ángel. Y todo lo que realizaba (lo) hacía por una fuerza invisible, mediante la palabra y el mandato. Unos decían de él que nuestro primer legislador había resucitado de la muerte. Y obró muchas curaciones y prodigios. Otros creían que era un enviado de

por gracia divina mediante señales y milagros», interpreta el texto en una línea excesivamente cristiana, y por eso la hemos modificado con arreglo a la opinión original de Bratke; cf. Id., *Zeugnis,* 183-188, 193-197.

70. Esta tarea es apropiada para iniciados; presupone conocimientos de las cuestiones tratadas en el cap. 14 (uso de las fuentes sobre la pasión de Jesús).

Dios. Se opuso en muchos puntos a la ley y no observaba el sábado según la costumbre de los antepasados; pero tampoco hacía nada vituperable ni delictivo, y lo realizó todo mediante la palabra. Muchos del pueblo lo siguieron y observaron sus enseñanzas, y muchas almas titubeantes llegaron a creer que las tribus judías se librarían así del yugo romano. Aquel hombre acostumbraba a detenerse delante de la ciudad, en el monte de los Olivos. También allí efectuó curaciones, y se le reunieron ciento cincuenta discípulos y una multitud de gente. Viendo su poder, y que obraba con la palabra cuanto quería, le ordenaron que entrara en la ciudad, abatiera a los guerreros romanos y a Pilato y reinara sobre ellos (καὶ βασιλεύειν αὐτούς). Pero él rehusó[71]. Y después, cuando fueron informados los dirigentes judíos, éstos se reunieron con el sumo sacerdote y dijeron: «Somos impotentes y débiles para resistir a los romanos. Y como el arco está tenso, vamos a comunicar a Pilato lo que hemos oído y quedaremos tranquilos, no sea que, si se entera por otros, nos despoje de los bienes y ordene degollarnos y dispersar a los niños». Fueron, y lo comunicaron a Pilato. Este envió tropas, hizo liquidar a muchos del pueblo y mandó llamar a aquel taumaturgo. Y cuando interrogó a los suyos, vio que él era un benefactor y no un malhechor, ni agitador, ni aspirante al reinado, y lo dejó suelto. Y es que había curado a su esposa moribunda. El marchó a su lugar habitual y realizó las obras de costumbre. Entonces se reunió de nuevo más pueblo a su alrededor, porque con sus actos brillaba más que todos. Los letrados se consumían de envidia y dieron treinta talentos a Pilato para que le quitara la vida. Después de ser arrestado, encomendó a los suyos la realización de sus proyectos. Y los letrados, apoderándose de él, lo crucificaron contraviniendo la ley de los antepasados[72].

La muerte de Agripa I (44 d. C.) y la sucesión por Cuspio Fado y Tiberio Julio Alejandro (un error que hace descartar ya a Josefo como autor) dan pretexto a una interpolación sobre los seguidores del taumaturgo (interpolación que sustituye a *Bell* 2, 221s):

En tiempo de aquellos dos [gobernadores], se comprobó que muchos eran siervos del referido taumaturgo y dijeron a la gente que su maestro estaba vivo, aunque había muerto, y que los libraría de la esclavitud. Por eso, muchos del pueblo les hicieron caso y abrazaron sus principios, y no por presumir, porque eran de los humildes: zapateros, fabricantes de sandalias, artesanos. Y ¡qué señales prodigiosas obraban!; en realidad ¡hacían realidad lo que querían! Pero cuando aquellos nobles prefectos vieron la seducción, tramaron con los letrados apoderarse de ellos y darles muerte, para que lo pequeño no fue-

71. Así el texto más probable. La lectura variante «él nos despreció» es sin duda una corrupción.

72. Traducción según W. Bienert, *Jesusbericht;* mapa sinóptico entre p. 128-129; de su retraducción al griego hemos insertado los equivalentes griegos del texto paleorruso para algunos términos dogmáticamente relevantes.

ra pequeño si se realizaba en lo grande[73]. Pero se avergonzaron y sintieron temor ante las señales, porque decían que tales milagros no podían hacerse por procedimientos correctos. Y si ellos no venían de parte de Dios, pronto quedarían en evidencia. Y les dejaron actuar a su albedrío. Pero después, cansados de ellos, remitieron a algunos al emperador, a otros a Antioquía, a otros a países lejanos, para aclarar la situación[74].

La opinión defendida en un principio (por A. Berendts, *Zeugnisse,* 38ss) a favor de la atribución de este texto a Josefo, es insostenible. El texto sufrió sin duda, al menos, un retoque cristiano, si no procede de pluma cristiana en su totalidad.

1. Razone esta posición: señalando las afirmaciones a) que Josefo no pudo hacer como judío y contemporáneo crítico, y b) que denotan un interés claramente cristiano.

2. Los textos parecen, en buena medida, un «montaje» a base de temas y formas expresivas neotestamentarias y extracanónicas[75]:

a) Mencione los pasajes y frases más importantes del nuevo testamento (un ejercicio de conocimiento de la Biblia).

b) ¿Dónde se detectan acentuaciones de unas tendencias que caracterizan ya a las fuentes neotestamentarias?

3. Llaman la atención, en fin, los estrechos contactos con otros textos de Josefo. Compare el TestEsl con el TestFlav de *Ant* 18, 63s (cf. *supra,* 86) y con *Bell* 2, 261-263:

Más daño aún causó a los judíos el falso profeta de Egipto. Llegó al país un taumaturgo impostor que presumía de profeta y reunió a su alrededor a treinta mil víctimas de su impostura. Los llevó por vericuetos del desierto al monte de los Olivos; desde allí hubiera podido irrumpir en Jerusalén con la ayuda de sus acompañantes armados, sorprender a la guarnición romana y erigirse en soberano del pueblo. Pero Félix se anticipó al ataque y le salió al encuentro con soldados romanos; todo el pueblo participó en la defensa, y durante el combate que siguió, el egipcio pudo huir con unos pocos; pero la mayoría de sus seguidores cayeron o fueron capturados. El resto se dispersó y cada cual trató de refugiarse en su casa.

4. ¿Qué teoría sobre la génesis del TestEsl y del otro texto sobre los discípulos de Jesús sugieren las observaciones reunidas bajo 1-3? ¿cómo definir la relación con el TestFlav? ¿qué cabe objetar a la reconstrucción de W. Bienert según la cual el Test Esl es la reelaboración cristiana de un texto auténtico de Josefo que presentaba a Jesús como agitador político?

73. Texto posiblemente corrompido. A. Berendts, *Zeugnisse,* 61, estima que el sentido es que «lo pequeño no debe considerarse pequeño, porque puede realizarse en lo grande».

74. Citado según A. Berendts, *Zeugnisse,* 10s.

75. En el apartado de las soluciones se indica el material extracanónico para la comparación; se puede consultar la carta apócrifa de Pilato reproducida en *infra,* 520.

4

EL USO DE LAS FUENTES: ESCEPTICISMO HISTORICO Y LA INVESTIGACION SOBRE JESUS

E. M. Boring, *The Influence of Christian Prophecy on the Johannine Portrayal of the Paraclete and Jesus:* NTS 25 (1978) 113-123; Id., *Sayings of the Risen Christ. Christian Prophecy in the Synoptic Tradition* (MSSNTS 46), Cambridge 1982; F. Buri, *Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie,* en H.-W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos* 2, Hamburg 1954, 85-101; E. Fuchs, *Zur Frage nach dem historischen Jesus,* en *Ges. Aufs.* II, Tübingen 1960; Id., *Jesus, Wort und Tat,* Tübingen 1971; B. Gerhardsson, *Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabinic Judaism and Early Christianity* (ASNU 22), 1961; W. Grimm, *Die Verkündigung Jesu und Deuterojesaja,* Frankfurt-Bern [2]1981; F. Hahn, *Methodologische Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus,* en *Rückfrage nach Jesus* (QD 63), Freiburg 1984, 29-77; M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung,* Stuttgart 1979; G. Hölscher, *Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13:* ThB1 12 (1933) 193-202; J. Jeremias, *El problema del Jesús histórico,* en Id., *Abba. El mensaje central del nuevo testamento,* Salamanca [4]1993, 199-214; M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus,* 1892 [= ThB 2, München 1953]; S. J. Patterson, *The Gospel of Thomas and Jesus,* Sonoma, CA 1993; H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and its Beginnings:* Studia Evangelica 73 (1959) 43-65 [= Id., *The Gospel Tradition,* Oxford 1970, 1-29]; R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung* (WUNT 2, Reihe 7), Tübingen 1981, [4]1993; J. A. T. Robinson, *Redating the New Testament,* London 1976 (= *Wann entstand das Neue Testament?,* Paderborn/Wuppertal 1986); J. Roloff, *Das Kerygma und der irdische Jesus,* Göttingen 1970; H. Schürmann, *Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des «Unähnlichkeitskriteriums»,* en Id., *Jesus – Gestalt und Geheimnis,* Paderborn 1994, 420-434; G. Strecker, *Die historische und theologische Problematik der Jesusfrage:* EvTh 29 (1969) 453-476; G. Theissen, *Radicalismo itinerante**; D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (fzb 17), Würzburg 1977.

Introducción

La investigación sobre Jesús se ha visto envuelta constantemente en oleadas de escepticismo radical... hasta llegar a la negación de su existencia histórica. Recordemos tres nombres a modo de ejemplo[1]. El teólogo Bruno Bauer (1809-1882), antiguo profesor en Bonn, vio en el evangelio más antiguo un arte literario: en lugar de exponer la historia, la inventa[2]. Abert Kalthoff (1850-1906), pastor protestante de Bremen, consideró a Jesús como un producto de las demandas religiosas de un movimiento social que había sintonizado con la expectativa judía mesiánica[3]. Arthur Drews, profesor de filosofía en Karlsruhe, presentó a Jesús como la concreción de un mito que existía ya antes del cristianismo[4]. Encontramos aquí tres motivos de escepticismo que asoman incluso en personas que no niegan la historicidad de Jesús: Jesús como producto de la fantasía literaria, de demandas sociales o de tradiciones míticas. Hay un escepticismo histórico dentro y fuera de la teología, a veces con gran énfasis científico y ético, y endosa a sus críticos el papel ominoso de apologistas interesados. Sin razón. En el debate sobre el Jesús histórico, nada escapa a los deseos e intereses; tampoco el escepticismo. Fuera de la teología, el escepticismo pretende quitar legitimidad al cristianismo; dentro de la teología es utilizado para legitimar al cristianismo. Se dice, por ejemplo: como sólo poseemos de Jesús unas fuentes guiadas por la fe, el acceso por la vía de la fe es el único modo de aproximación legítima a él; la única alternativa es la increencia. El trabajo histórico sereno debe atajar tales extorsiones con una única alternativa: apostando por la libertad, estudiar a Jesús con imparcialidad, sin tener que legitimar la propia fe o increencia con los resultados de la investigación. Pero toda investigación científica sobre Jesús comienza con el problema de la utilización histórica objetiva de las fuentes (generalmente cristianas) que hablan de Jesús.

Para dejar patente la problemática metodológica en toda su crudeza, reproducimos a continuación trece objeciones del escepticismo histórico que pretenden mostrar la imposibilidad de hacer un uso histórico de las fuentes cristianas actuales. Se trata sin duda de una perspectiva extremadamente unilateral que rara vez es defendida en esa forma; pero la hemos expuesto

1. Cf. A. Schweitzer, *Investigación**, 210-222 (sobre B. Bauer); *Geschichte**, 361-365 (sobre A. Kalthoff); 486-498 (sobre A. Drews). Un defensor contemporáneo de la tesis de que Jesús no existió aparece reseñado en «Tarea 2», *infra,* 147-148.

2. *Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker* (3 vols.), 1841-1842; *Kritik der Evangelien,* 1850-1851.

3. *Das Christusproblem. Grundlinien einer Sozialtheologie,* 1902.

4. *Die Christusmythe,* 1909-1911.

aquí para plasmar en un esquema ideal las reservas del escepticismo histórico.

TAREA: *Recurriendo a lo expuesto en los últimos capítulos, procure situar las objeciones en la historia de la investigación y de la teología, y formular posibles réplicas.*

1. *El «silencio» de las fuentes no cristianas:* las fuentes no cristianas de aquella época (por ejemplo, Filón de Alejandría) guardan silencio sobre Jesús en circunstancias que harían esperar alguna referencia a él.

2. *El Cristo «mítico» de las cartas de Pablo:* los escritos cristianos más antiguos, que son las cartas de Pablo, presentan a Jesús como un ser casi mítico cuya existencia terrena sólo parece ser una etapa intermedia entre la preexistencia y la elevación. Esto lleva a preguntar si la tradición sinóptica existía en tiempo de Pablo.

3. *La imagen ahistórica del Cristo joánico:* entre la imagen sinóptica de Jesús y el Cristo joánico hay contrastes insalvables (cronología, fe en la preexistencia, estilo de los discursos de revelación).

4. *El foso pascual:* La fe pascual modificó de tal manera la tradición prepascual, que el culto pospascual y la memoria histórica se fundieron entre sí inseparablemente.

5. *La distancia de los evangelios sinópticos:* los sinópticos fueron escritos a gran distancia del Jesús histórico: entre 40-70 años después de su muerte, fuera de Palestina y en lengua griega, no en la lengua materna de Jesús y de los primeros seguidores.

6. *La intencionalidad de la tradición jesuática:* la tradición de Jesús es intencionalmente kerigmática, es decir, se dirige al presente (su interés se centra en la predicación) y no tiene ningún interés en mantener el recuerdo histórico.

7. *La impronta del contexto vital:* la tradición jesuática está definida primariamente por su situación pragmática (el contexto vital). Las demandas comunitarias modificaron la imagen de Jesús en la tradición hasta desfigurarla.

8. *La productividad de la prueba escrituraria:* los primeros cristianos no se limitaron a interpretar los recuerdos de Jesús a la luz del antiguo testamento; muchas veces fueron ellos mismos quienes los generaron. Los libros sagrados de Israel eran para ellos, como testimonio de Dios, más fiables que la palabra de los testigos humanos.

9. *Formaciones analógicas:* sobre el modelo de la tradición jesuática cristalizada en las pequeñas unidades de formato típico, aparecieron nuevas formaciones de la comunidad. Estas formaciones presentan idénticas estructuras y, por eso, es muy difícil distinguirlas de las tradiciones auténticas de Jesús.

10. *La tradición de los dichos, fruto del profetismo cristiano primitivo:* la tradición de los *logia* contiene dichos proféticos cristianos que fueron formulados en nombre del Exaltado, y no es posible ya distinguirlas en Q de los dichos del Jesús terreno.

11. *Relatos de milagros:* la tradición narrativa contiene relatos donde los temas típicos de lo maravilloso en la antigüedad distorsionan el recuerdo histórico. Posiblemente se aplicaron a Jesús relatos enteros de milagros sin tener un apoyo concreto en su vida.

12. *Elementos míticos:* el marco de la historia de Jesús (nacimiento, tentaciones, transfiguración y resurrección) se caracteriza por los temas míticos. Esto indica que el Jesús histórico quedó «succionado» por su mito.

13. *Criterios unilaterales en la investigación del Jesús histórico:* los criterios utilizados en la investigación para determinar el material del Jesús histórico no pueden alcanzar su objetivo de modo fiable.

El *criterio de la desemejanza* se apoya en la imposibilidad de que el material jesuático se derive del judaísmo y del cristianismo primitivo. Presupone así la posibilidad de un enunciado histórico general negativo; pero la limitación de las fuentes no permite tales postulados en la ciencia histórica, y siempre pueden neutralizarse con nuevos hallazgos de fuentes (recuérdese el caso de Qumrán).

El *criterio de coherencia* es problemático, porque ciertas tradiciones jesuáticas aisladas y difíciles de encasillar pueden contener algo auténtico que contraste con la imagen general de Jesús.

1. *Trece objeciones del escepticismo histórico contra el uso histórico de la tradición jesuática, y argumentos para su refutación*

1.ª OBJECIÓN: *El «silencio» de las fuentes no cristianas*

Las fuentes no cristianas apenas hablan de Jesús. Callan incluso cuando cabría esperar alguna referencia a él.

Filón de Alejandría († 42/50 d. C.), contemporáneo de Jesús, dice sobre Pilato: «No podemos abordar aquí su disposición al soborno, su violencia, sus rapiñas, malos tratos, ofensas, constantes ejecuciones sin proceso judicial, y su crueldad incesante e insoportable» (*LegGai* 302). Ninguna referencia a Jesús.

Justo de Tiberíades, contemporáneo de Flavio Josefo, escribió una *Crónica de los reyes judíos* y una *Historia de la guerra judía.* Según Focio de Constantinopla (*ca.* 820-886 d. C.), que conoció la obra hoy perdida, este autor tampoco mencionaba a Jesús (Focio, cod. 13).

Argumentos en contra

1.° *Las fuentes antiguas guardan silencio sobre muchas personas cuya historicidad es indudable.*

Juan Bautista es mencionado por Josefo (*Ant* 18, 116-119) y en textos mandeos, mas no por Filón ni por Pablo, ni en escritos rabínicos.

Pablo de Tarso es testificado por sus cartas auténticas; pero no figura en Josefo, ni en autores no cristianos.

El *Maestro de justicia* sólo es conocido por los escritos de Qumrán; los relatos antiguos sobre los esenios que nos han llegado (Josefo, Filón, Plinio el Viejo) no hablan de él.

Rabí Hillel, fundador de la escuela hermenéutica de los hillelitas, nunca es mencionado en Josefo, aunque éste profesa el fariseísmo.

Bar Kojba, el caudillo mesiánico de la revuelta judía contra los romanos 132-135 d. C., no figura en el relato de Dión Casio.

2.° *Las referencias a Jesús en historiadores antiguos disipan las dudas sobre su historicidad.*

Las referencias a Jesús por parte de escritores judíos y paganos —especialmente Josefo, la carta de Sarapion y Tácito— señaladas en el capítulo 3, indican que los escritores antiguos admitieron la historicidad de Jesús, y con todo fundamento, como se desprende de estas dos observaciones:

- Las referencias a Jesús son independientes entre sí. Tres escritores de diversa procedencia hablan de Jesús con total autonomía: un aristócrata e historiador judío, un filósofo sirio y un senador e historiador romano.
- Los tres conocen la condena a muerte de Jesús, pero en versiones diferentes: Tácito hace responsable a Poncio Pilato, Mara bar Sarapion al pueblo judío, el *Testimonium Flavianum* (probablemente) a la confabulación entre aristócratas judíos y el gobernador romano. La muerte en cruz era un obstáculo para adorar a Jesús; un «escándalo», algo incomprensible (cf. 1 Cor 1, 18ss).

2.ª OBJECIÓN: *El Cristo «mítico» de las cartas de Pablo*

Los escritos cristianos más antiguos, que son las cartas de Pablo, presentan a Jesús como un ser casi mítico cuya existencia terrena sólo parece ser una etapa intermedia entre la preexistencia y la elevación a Dios.

Siendo los sinópticos posteriores a las cartas de Pablo, el hecho de que éste apenas mencione tradiciones sobre Jesús hace sospechar que una buena parte de la tradición jesuática no existía aún en tiempo de Pablo.

Argumentos en contra

> 1.° *Pablo atestigua la existencia de algunas tradiciones sinópticas por los años 40/50. Como él los cita simplemente por motivos circunstanciales, podría haber conocido además otras tradiciones sobre Jesús.*

Pablo aduce circunstancialmente los siguientes dichos del Señor: sobre el matrimonio 1 Cor 7, 10s, en respuesta a una consulta de los corintios; sobre la manutención 1 Cor 9, 14, con ocasión de la crítica suscitada en la comunidad corintia; las palabras institucionales en 1 Cor 11, 23-25, a propósito de las reuniones para la cena del Señor; el texto sobre la parusía de 1 Tes 4, 16, para aclarar un problema comunitario: la muerte de algunos cristianos antes de la parusía[5].

Pablo recoge, quizá como citas anónimas, dos tradiciones jesuáticas que podrían corresponder a dos preceptos capitales del discurso del llano:

- El precepto del amor a los enemigos (Lc 6, 27-36) en Rom 12, 14.17: «Bendecid a los que os persiguen; bendecid, no maldigáis... No devolváis a nadie mal por mal».
- La prohibición de juzgar (Lc 6, 37ss) en Rom 14, 13: «Por tanto, dejemos de juzgarnos los unos a los otros».

Pablo insiste sobre todo en la crucifixión de Jesús (1 Cor 1, 18ss). Cuando introduce las palabras de la última cena con la frase «la noche en que iban a entregarlo» (1 Cor 11, 23), demuestra saber de la pasión de Jesús, de la noche anterior a su muerte y de la traición, bastante más de lo que manifiesta.

> 2.° *Factores personales —la experiencia de la aparición de Cristo y la «rivalidad» con otros apóstoles— hacen que Pablo se concentre en la cruz y la resurrección.*

5. Sobre el pasaje 1 Tes 4, 16s como posible dicho del Señor, cf. *supra,* 74.

El hecho de que el «Elevado» o «Exaltado» dé la tónica en Pablo es *comprensible a la luz de su biografía.* Cristo le salió al encuentro en una aparición. El contraste entre este ser celestial «elevado» y el Crucificado pasa a ser el tema básico de la cristología paulina.

Como Pablo debía *defender* su *apostolado* frente a otros apóstoles que habían conocido al Jesús terreno y por eso podían aducir tradiciones jesuáticas para su propia legitimación, se permite en 2 Cor 5, 16 desdeñar el recurso al Jesús histórico, incluso por principio: εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν, ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν («Si conocimos a Cristo según la carne, ya no lo conocemos así»).

3.° *Las convicciones teológicas impiden a Pablo recurrir al Jesús terreno. El monoteísmo judío podía rendir culto a un ser celestial, hechura directa de Dios, pero no a un hombre terreno que alcanzó la dignidad divina por sus palabras y obras.*

En la época del cristianismo primitivo, los judíos admitían la existencia de personajes celestiales próximos a Dios (el «Hijo del hombre», la Sabiduría o el Logos, por ejemplo). Para ellos era posible que Dios elevara un ser humano a su altura (como en el caso de Henoc). Lo que no toleraban era que un hombre se proclamara Dios (Jn 5, 18; 10, 33) y fuera objeto de culto (cf. Hech 12, 21-23; 14, 8-18). Por eso, la fe del judío Pablo se centra en la cruz y la resurrección: Dios con su propia acción elevó al Crucificado a su altura. Las tradiciones que parecían envolver ya los dichos y hechos del Terreno en el fulgor del Elevado, no le interesaban.

4.° *Razones de historia de las formas e historia social explican la parquedad de la tradición jesuática en Pablo; en realidad, esa tradición se va difuminando en toda la literatura epistolar del cristianismo primitivo.*

Las cartas joánicas presuponen, al parecer, el EvJn, pero nunca lo citan; el mandamiento del amor, que ocupa el lugar central en el EvJn como καινὴ ἐντολή (mandamiento nuevo), no figura en ellas como tradición jesuática. De este silencio de las cartas joánicas sobre el Jesús joánico no cabe inferir la inexistencia de tradiciones sobre Jesús en la comunidad joánica... algo que tampoco se puede inferir del «silencio» de las cartas paulinas.

Igualmente, el resto de la literatura epistolar en el cristianismo primitivo, hasta los padres apostólicos, cita muy pocas tradiciones de Jesús. Quizá la radicalidad de la tradición sinóptica en el plano ético se compaginaba mal con la vida de unos cristianos no itinerantes. ¿Hubo aquí un *umbral sociológico* frente a esa tradición? Sólo en el marco de una narración retrospectiva, es decir, en forma de evangelios, se difundió la tradición de Jesús en el conjunto del cristianismo primitivo.

3.ª OBJECIÓN: *La imagen ahistórica del Cristo joánico*

Entre la imagen joánica de Cristo y la tradición sinóptica hay contrastes insalvables.

Las contradicciones afectan a los siguientes apartados:

• *Cronología:* la vida pública de Jesús duró tres años como mínimo (tres fiestas de pascua) según el EvJn, y Jesús fue crucificado *antes de* la fiesta. Los sinópticos parecen presuponer un solo año de vida pública de Jesús, y hablan de su crucifixión *en la* fiesta de pascua.

• *Preexistencia:* Jesús es, en el EvJn, un ser divino que pasa por la tierra, el creador de todas las cosas, consciente de su preexistencia. Los sinópticos no recurren a la idea de preexistencia.

• *Estilo de los discursos de revelación:* los largos discursos de revelación, presididos por el «yo soy» parabólico, contrastan con los breves dichos y parábolas de la tradición sinóptica.

Argumentos en contra

1.º *La imagen de Cristo en el EvJn es el resultado de un proceso evolutivo especial que se ciñe al círculo joánico, mientras que el material de carácter sinóptico aparece en diversos ámbitos de tradición.*

Las tradiciones de carácter sinóptico aparecen en varias fuentes independientes entre sí: Mt^{esp}, Q, Mc, Lc^{esp} y EvT. Las parábolas trasmitidas en todos los ámbitos de tradición armonizan perfectamente en cuanto al contenido (la oveja perdida de Q, el hijo pródigo de Lc^{esp} y los hijos antagónicos de Mt^{esp}, por ejemplo). De ahí que los rasgos joánicos específicos en la

imagen de Cristo puedan considerarse como «desviaciones» de una tradición ampliamente testificada, desviaciones que sólo existen en el área joánica (una excepción: Mt 11, 27). El valor histórico de los sinópticos es indudablemente superior al del EvJn. En este aspecto, la tradición de los dichos y la tradición narrativa pueden considerarse por separado.

2.° *El evangelio de Tomás permite un cierto control sobre la tradición de los dichos sinópticos: aunque también este evangelio ofrece una imagen unilateral de Jesús, deja traslucir siempre la marca sinóptica de sus palabras.*

También el EvJn contiene una serie de dichos de Jesús en la línea sinóptica[6]. Sus amplios discursos de revelación, que presentan una cierta «afinidad gnóstica», se desvían estilísticamente de las breves sentencias sinópticas. Los dichos breves de sabor gnóstico contenidos en el EvT difieren también de las tradiciones de cuño sinóptico, pero de otro modo que los largos discursos de revelación del EvJn. Así pues, cuando los dos evangelios filognósticos acentúan al máximo sus tendencias «gnósticas», mantienen formas estilísticas diferentes; cuando se aproximan a los sinópticos en el estilo, coinciden también estilísticamente entre sí. Esto indica que existió, previa a ambos evangelios, una tradición de dichos de carácter sinóptico.

3.° *Es posible que el EvJn haya conservado en sus relatos algunos datos históricos objetivos, no afectados por la estilización específicamente joánica de la imagen de Jesús.*

Así, el EvJn coincide con Mc 14, 1s al fijar la fecha de la crucifixión de Jesús antes de la fiesta de pascua. Los sumos sacerdotes y letrados aconsejaron el momento de la ejecución de Jesús y acordaron: «Durante la fiesta no, no vaya a haber un tumulto en el pueblo» (Mc 14, 2).

Los motivos políticos resaltan más en el EvJn que en los sinópticos:

• Jn 6, 14s: las esperanzas mesiánicas se transfieren a Jesús: la multitud quiere proclamarlo βασιλεύς (rey), pero Jesús se evade.

6. Cf. Jn 2, 19 = Mc 14, 58 par.; 3, 3 = Mt 18, 3; 4, 44 = Mc 6, 4 par.; 13, 20 = Lc 10, 16/Mt 10, 40; 13, 16 y 15, 20 = Mt 10, 24; 15, 7b = Mc 11, 24 par.; 16, 32 = Mc 14, 27 par.; 18, 11 = Mc 14, 36 par.; 20, 23 = Mt 18, 18.

• Jn 11, 45-53: la decisión del sanedrín sobre la pena capital tiene motivación política: «Si dejamos que siga, todos van a creer en él, y vendrán los romanos y nos destruirán el lugar santo y la nación» (11, 48).

• Jn 19, 12: Pilato es apremiado con la insinuación de deslealtad a Roma: «Si sueltas a ése, no eres amigo del César».

4.ª OBJECIÓN: *El foso pascual*

El foso pascual modificó tanto la tradición prepascual, que el culto pospascual a Jesús y la memoria histórica se fundieron entre sí inseparablemente.

Es indudable que los discípulos vieron de otro modo la memoria histórica de Jesús a la luz de su experiencia pascual. Según el EvJn, el Espíritu que acompaña a esa experiencia les recordará todo lo que Jesús ha enseñado (Jn 14, 26). Después de pascua es cuando los discípulos comprenden las palabras de Jesús (cf. Jn 2, 22; 12, 16). También los sinópticos «desplazan» a la vida de Jesús determinados temas e ideas vinculados a la pascua:

• El episodio de la pesca milagrosa aparece en Jn 21, 1-14 (y presumiblemente en el evangelio de Pedro) como un relato pascual, y en Lc 5,1ss como un relato de vocación prepascual.

• En una aparición pascual de Jesús, los discípulos temen estar viendo un «fantasma» (Lc 24, 36-43). Mc ofrece el mismo tema cuando narra el milagro de Jesús caminando sobre el lago, episodio que en sus orígenes fue quizá una aparición de pascua (Mc 6, 45-52).

• Según Rom 1, 3s, desde la resurrección (o por razón de ella), Jesús fue adorado como «Hijo de Dios» con plenitud de poder. En Mt 11, 27 (= Q), el Terreno se presenta ya como el Hijo de Dios a quien el Padre se lo ha entregado todo.

• Hech 13, 33 cita Sal 2, 7 («Mi hijo eres tú, yo te he engendrado hoy») como prueba veterotestamentaria de la resurrección. Los evangelios ofrecen el mismo versículo bíblico como voz que viene del cielo durante el bautismo de Jesús (cf. Mc 1, 11 par.).

• Según Jn 20, 23, la facultad para perdonar pecados es dada a los discípulos por el Resucitado; según Mt 18, 18, por el Terreno.

• El envío de los discípulos es obra del Resucitado, según Jn 20, 21: «Como el Padre me ha enviado, os envío yo». Un *logion* de contenido similar aparece en Mt 10, 40; Mc 9, 37b; Lc 10, 16 en boca del Terreno.

• Según los relatos de pascua, Jesús es un ser que no está atado a un lugar y tiempo; atraviesa las puertas cerradas para estar con los discípulos (cf. Jn 20, 19ss). En Mt 18, 20, el Terreno promete ya ese género de presencia: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos».

Argumentos en contra

1.° *Algunas proyecciones del período pospascual al período prepascual están motivadas sin duda por unos contenidos prepascuales. Todavía hoy es posible separar los materiales de ambos períodos.*

• La vocación de Pedro se produjo, según Mc 1, 16ss, durante las faenas de pesca. Este nexo asociativo es lo que permitió conectar el relato de la vocación con el tema de la «pesca milagrosa» (Lc 5, 1ss).

• Jesús cruzó sin duda a menudo con sus discípulos, entre los que había también pescadores, el lago de Genesaret en barca. Esto permitió anticipar experiencias pascuales al tiempo prepascual bajo la figura de Jesús caminando sobre el lago.

• El perdón de los pecados había sido una experiencia vital para Jesús. El bautismo de Juan era administrado «para el perdón de los pecados» (Mc 1, 4). Jesús alternó con publicanos y pecadores (comunión de mesa...). Esto permitió atribuir al Jesús terreno, en Mt 18, 18, la plena autoridad para perdonar pecados.

2.° *Las retroproyecciones del período pospascual no pudieron encubrir ni suplantar las actitudes prepascuales respecto a Jesús.*

• La opinión de los parientes de Jesús sobre su trastorno mental (Mc 3, 20ss) no es, desde luego, una retroproyección, habida cuenta del prestigio de la familia de Jesús después de pascua.

• La acusación de que Jesús era un comilón y un bebedor, amigo de publicanos y pecadores (Mt 11, 19), no es posible referirla al Elevado.

• La insidia de que Jesús estaba aliado con Belcebú sólo puede referirse a los exorcismos del Jesús terreno (Mt 12, 22ss).

• El rumor de que Jesús era el Bautista redivivo (Mc 6, 14) presupone que el nacimiento y el origen de Jesús de Nazaret eran aún desconocidos.

La fe pascual influyó sin duda en la versión que nos ha llegado de las tradiciones jesuáticas; pero esta influencia hay que demostrarla en cada caso y no puede afirmarse globalmente. No es admisible la tesis de que el foso pascual convirtió las tradiciones en un todo ahistórico indiferenciado. El recuerdo prepascual se mantiene tenazmente.

3.° *Las retroproyecciones del período pospascual inciden sobre todo en la persona de Jesús y en el significado de su muerte. Por eso cabe acotarlas en sus puntos esenciales y relativizarlas, demostrando la existencia de «vestigios» prepascuales incluso en esos ámbitos.*

La fe pospascual se retrotrae a la vida prepascual cuando Jesús es proclamado ya en ella como «Hijo de Dios» (Mc 1, 9-11; Mt 11, 27; cf. en cambio Rom 1, 3s), todopoderoso (Mt 11, 27) y omnipresente (Mt 18, 20). Hay, no obstante, elementos prepascuales que se conservaron en la tradición: Jesús rechaza ser calificado de «bueno» porque sólo Dios lo es (Mc 10, 18); se hace bautizar para el perdón de los pecados (Mc 1, 9 con 1, 4); y no siempre es capaz de curar (Mc 6, 5).

El escándalo de la muerte ignominiosa provocó las interpretaciones pospascuales (como Mc 10, 45) y los vaticinios de la pasión (como en Mc 8, 31 y *passim*); pero Lc 13, 34 deja traslucir aún que Jesús presentía, más bien, que iba a morir lapidado como un profeta, y no crucificado como pretendiente de rey.

5.ª OBJECIÓN: *La distancia de los evangelios sinópticos*

Los evangelios sinópticos fueron escritos a gran distancia del Jesús histórico: entre 40-70 años después de su muerte, fuera de Palestina y en un lenguaje diferente al de la tradición jesuática originaria.

Argumentos en contra

1.° *Algunas tradiciones y conjuntos tradicionales parecen ser muy anteriores al tiempo de aparición de los evangelios sinópticos.*

No sólo hay «pequeñas unidades»[7], sino también «grandes unidades» —posiblemente en forma escrita— que se remontan a los años 40/50:

• El *«apocalipsis sinóptico»* (Mc 13) tiene su origen entre el año 30 y el 40, durante la crisis de Calígula[8].

• *El relato de la pasión* data probablemente de los años 40; así lo sugieren diversos indicios, como el anonimato para proteger a personas en vida: aunque el relato de la pasión suele designar a las personas por el nombre, los dos personajes que entran en conflicto con la «guardia» permanecen anónimas: el que desenvaina la espada en el arresto de Jesús y el joven que huye desnudo entre la multitud (Mc 14, 47.51s)[9].

• La *fuente de los logia,* en fin, refleja en su relato de las tentaciones de Jesús la superación de la crisis de Calígula. La imagen de los fariseos que dibuja Q cuadra con el judeocristianismo palestino anterior a 58/62 d. C. mejor que con épocas posteriores[10].

2.° *Algunas tradiciones (y complejos tradicionales) ofrecen tanto «colorido local» y tantos «indicios de proximidad», que tienen que haber surgido en Palestina.*

Mt 11, 7-9: Lo que los *logia* llaman «caña sacudida por el viento» es probablemente una alusión irónica a las monedas de Herodes Antipas, que representaban una «caña» y circularon en sus Estados[11].

Mc 7, 24-30: el relato de la sirofenicia está marcado por las tensiones existentes en el territorio limítrofe de Galilea y Tiro[12].

Mc 1, 4: El paradójico «bautismo en el desierto» sólo se comprende recordando que el Jordán, antes de llegar al mar Muerto, fluye por el desierto (y alimenta allí una estrecha vega fluvial).

3.° *El tránsito desde el espacio lingüístico arameo al griego no fue una ruptura brusca merced al bilingüismo extendido en Siria.*

7. Unidades «pequeñas» que cabe perseguir largo trecho en el tiempo son, por ejemplo, las tradiciones comunes de Mc *y* Q.
8. Así ya G. Hölscher, *Ursprung*. También G. Theissen, *Colorido local**, 145-187.
9. Cf. en detalle G. Theissen, *Colorido local**, 189-222.
10. Cf. en detalle G. Theissen, *Colorido local**, 225-258.
11. Cf. en detalle G. Theissen, *Colorido local**, 38-56.
12. Cf. en detalle G. Theissen, *Colorido local**, 74-95.

Hay muchos indicios de que los primeros seguidores de Jesús conocían ya el griego elemental. Un recaudador como Leví difícilmente podía ejercer su profesión sin estos conocimientos idiomáticos. Por lo demás, la superación de las fronteras lingüísticas no tiene que llevar necesariamente a la pérdida del sentido original. El Evangelio de Tomás fue escrito en griego; pero la traducción copta permite reconocer con claridad los dichos sinópticos.

4.° *Observación final: La investigación neotestamentaria ha explorado muchas veces otros caminos para reducir la distancia temporal, espacial y lingüística entre Jesús y los evangelios.*

La tesis de la «*tradición cultivada*» parte del supuesto de que Jesús hacía aprender de memoria las tradiciones a sus discípulos. La tradición estaría controlada por unas «autoridades conocidas» que garantizaban en buena medida su trasmisión auténtica (escuela escandinava)[13].

La *datación temprana* de los evangelios (J. A. T. Robinson[14]) o su atribución a autoridades conocidas del cristianismo primitivo (M. Hengel[15]) en coincidencia con la tradición de la Iglesia antigua (según la cual, el autor del EvLc es Lucas, médico; y el del EvMc, Juan Marcos), es otro intento de reducción de distancias.

El camino explorado en *Colorido local y contexto histórico en los evangelios* prosigue la labor de la historia de las formas y las tradiciones (R. Bultmann-M. Dibelius), y la amplía con el uso de «documentos externos» (geografía, contexto histórico, arqueología). La tesis de la «tradición cultivada» es inverificable, y la tradición de la Iglesia antigua tiene muchos resultados de la exégesis histórico-crítica en su contra; en el caso del EvMt no puede sostenerse en absoluto, y en el del EvJn sólo con matices.

6.ª OBJECIÓN: *La intencionalidad de la tradición jesuática*

La tradición de Jesús habla a su público en lenguaje kerigmático y no se interesa por el recuerdo histórico.

13. Representantes de esta escuela: H. Riesenfeld, *Gospel-Tradition;* B. Gerhardsson, *Memory.* Algo parecido en Alemania, R. Riesner, *Jesus.*

14. J. A. T. Robinson, *Redating.*

15. M. Hengel, *Geschichtsschreibung.*

En su *Historia de las formas evangélicas,* M. Dibelius defendió la tesis de que «los primeros misioneros cristianos no contaban la vida de Jesús, sino que anunciaban la salvación manifestada en Jesucristo»[16]. El relato y el anuncio son aquí casi antagónicos. Según esta opinión, la tradición cristiana primitiva debe su existencia y su forma exclusivamente al «interés por la predicación», una predicación orientada a la realidad del momento[17].

Argumentos en contra

1.° *Las tradiciones jesuáticas se presentaron con la denominación expresa de «recuerdos».*

Justino (*Apol* I, 67) se refiere a la lectura bíblica en el culto como lectura de las ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων («memorias de los apóstoles»).

Papías (en Eusebio, *HistEccl* 3, 39, 15) presenta al evangelista Marcos como ἑρμενευτὴς Πέτρου («traductor de Pedro») que escribió los dichos y hechos de Jesús ὅσα ἐμνημόνευσεν («tal como los recordaba»).

En *Hech 11, 16*, Pedro recuerda un dicho del Señor: «Me acordé (ἐμνήσθην) de lo que había dicho el Señor: 'Juan bautizó con agua, pero vosotros seréis bautizados con Espíritu santo'» (cf. algo parecido en Hech 20, 35).

Esta *intención rememorativa*, claramente testificada en las fuentes, no demuestra la evocación efectiva de un legado auténtico de Jesús —como se constata en Hech 11, 26, que trasfiere a Jesús un dicho del Bautista (cf. Mc 1, 8)—, pero sí un interés en guardar memoria de la vida de Jesús.

2.° *Los evangelios presentan las tradiciones jesuáticas como recuerdos: relatos biográficos con elementos históricos y señas de identificación.*

Los evangelios siguen la *tradición biográfica* de la antigüedad: «La biografía helenística... es tan heterogénea que hasta los evangelios tienen cabida en ella»[18]. El género implica la intención de hablar de un personaje histórico.

16. *Historia**, 27.
17. La predicación cristiana es «propaganda» de la fe (*Historia**, 48.
18. K. Berger, *Formgeschichte**, 346.

Todos los evangelios contienen *elementos de historicidad* que son como signos de distanciamiento y permiten diferenciar el pasado y el presente (cf. Mc 2, 20)[19]. En el EvMc es, sobre todo, el tema del secreto el que desaparece después de pascua (cf. Mc 9, 9s). El EvMt presenta a Jesús organizando la misión en Israel, que después de pascua se amplía en misión entre los paganos (cf. Mt 10, 5s.23 con 28, 19s). En el EvLc, por último, el discurso del envío Lc 10 contiene un radicalismo ético que es derogado para el tiempo pospascual (Lc 22, 35s)[20].

Todos los evangelios contienen asimismo *«señas de identificación»:* Jesús y sus discípulos son presentados de suerte que el lector puede incorporarse al «rol» que ellos ejercen. Los discípulos son paradigmas de seguimiento, pero también de fracaso. Jesús ofrece un modelo de ἐξουσία (autoridad) para todo cristiano, y es además dechado de sufrimiento. Los «roles» ofrecidos contienen un amplio espectro de elevación y postración, de éxito y fracaso[21].

No se puede, pues, contraponer el interés por la predicación, evidente en los evangelios, a la intención rememorativa. Los evangelios son relatos biográficos con marcas de distanciamiento y señas de identificación. Quieren rememorar para hacer posible la identidad cristiana en el presente.

3.° *La tradición jesuática de los evangelios contiene referencias a otros personajes en los que la intencionalidad del recuerdo histórico y la facticidad son indiscutibles: Juan Bautista, Herodes Antipas y Poncio Pilato. De las tradiciones sobre ellos cabe inferir una fiabilidad histórica análoga a la de la tradición de Jesús.*

Los evangelios hablan sin duda del Bautista, de Antipas y de Pilato con la conciencia y la intención de referirse a personajes de la historia real; Josefo habla también de los tres en el libro 18 de *Antiquitates;* además, Dión Casio habla de Antipas (55, 27, 6; 59, 8, 2), y Filón (*LegGai* 302, citado *supra,* 114) y Tácito (*Ann* 15, 44, cf. *supra,* 103) de Pilato. De los dos últi-

19. Se trasmiten asimismo tradiciones históricamente «superadas»; por ejemplo, el dicho de Jesús sobre el juramento por el templo (Mt 23, 16ss).

20. J. Roloff, *Kerygma,* investiga los elementos de referencia histórica en los evangelios sinópticos.

21. La historiografía antigua declaró expresamente la intención de ofrecer a los lectores señas de identificación; cf. Plutarco en su introducción a la biografía de Alejandro: «Yo no escribo historia; me limito a dibujar imágenes de vida, y la honradez o la vileza no se manifiestan desde luego en los hechos llamativos» (*Alex.* 1).

mos personajes se conservan monedas e inscripciones. Lo que interesa a los evangelios en estos personajes no es lo mismo que les interesa en Jesús; pero, de un lado, la estrecha asociación del recuerdo jesuático a ellos demuestra la intención histórica que hay en todo relato kerigmático sobre Jesús; y, de otro, si podemos admitir la historicidad de la tradición evangélica en lo tocante al Bautista, a Antipas y a Pilato, podremos también presuponer un trasfondo histórico en la tradición de Jesús.

7.ª OBJECIÓN: *La impronta del contexto vital*

La tradición jesuática está determinada primariamente, como tradición oral, por demandas de la comunidad, y sólo secundariamente por el Jesús histórico. No es Jesús sino un movimiento social el que nos habla a través de las fuentes.

El escepticismo (apoyado en la historia de las formas literarias) sobre el uso histórico de la tradición de Jesús nace de la conciencia de que los textos están muy influidos por la situación en que son utilizados (el «contexto vital»)[22]. Y si la tradición está marcada por su grupo social, hay sólo un paso al postulado de que es una creación de este grupo: un producto comunitario.

Argumentos en contra

1.° *No todas las demandas comunitarias demostrables en los años 30/60 encontraron su precipitado en la tradición sinóptica.*

El *tema de la circuncisión,* debatido por los años 40 en Palestina y Siria, según testimonio de Gál y Hech 15, no es mencionado en ningún dicho de los evangelios sinópticos (sólo el EvT 53 ofrece una sentencia de Jesús al respecto).

Las *estructuras de autoridad* no aparecen legitimadas. No hay ningún dicho de Jesús que respalde a los πρεσβύτεροι, a los ἐπίσκοποι o a los διά-

22. Lo procedente, en todo caso, es el «escepticismo ante el escepticismo», porque no podemos determinar inequívocamente estas situaciones de uso como sería de desear.

κονοι (presbíteros, obispos y diáconos), aunque habría sido perfectamente lógico; los presbíteros existían desde los años 40 en Jerusalén (cf. Hech 11, 30; 15, 6).

La *familia de Jesús* formó parte de la comunidad cristiana después de pascua (Hech 1, 14) y ocupó puestos directivos, en especial Santiago, el hermano del Señor (Gál 1, 19; 2, 9; Hech 15, 13; 21, 18ss). Esta posición especial no aparece reflejada en los evangelios canónicos; al contrario, éstos hablan de tensiones entre Jesús y su familia (Mc 3, 20ss par.); el EvJn sabe del escepticismo de los hermanos de Jesús (Jn 7, 5). Sólo el EvT otorga una primacía a Santiago (EvT 12); el Evangelio de los hebreos menciona la aparición del Resucitado al hermano del Señor (fragm. 7; cf. 1 Cor 15, 7).

2.° *El movimiento de Jesús es similar a los movimientos milenaristas que han podido observarse durante los siglos XIX y XX en las antiguas colonias europeas de Africa y Asia. El eje de todos ellos es una figura profética relevante.*

La comparación supracultural entre el movimiento jesuático y otros movimientos milenaristas tiene sus límites[23]. No obstante, es similar en ambas situaciones el choque de una cultura imperialista con una cultura indígena que reacciona con visiones de un cambio radical e inminente. Estos movimientos se desencadenan y encauzan por la acción de personajes proféticos carismáticos. Ellos marcan los movimientos mucho más de lo que éstos marcan la imagen del carismático. Algo parecido puede afirmarse en la relación de Jesús con el movimiento jesuático. El enfoque sociológico, que tanto ha contribuido al escepticismo histórico ante la tradición de Jesús, mueve en este punto a preguntar por el Jesús histórico. Lo mismo se desprende de la siguiente reflexión:

3.° *Una parte de la tradición sinóptica sobre los dichos jesuáticos no responde a las demandas de las comunidades locales, sino de carismáticos itinerantes del cristianismo primitivo que prolongaron el estilo de vida de Jesús y trasmitieron y modelaron los dichos con arreglo a ese estilo.*

23. Cf. sobre estos movimientos W. E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus*, Berlin 1961, [2]1964; V. Lanternari, *Religiöse Freiheits- und Heilsbewegungen unterdrückter Völker*, Neuwied 1968.

La ruptura entre el Jesús histórico y el cristianismo primitivo se agravó en la investigación neotestamentaria con el postulado tácito de que Jesús, «predicador itinerante», y las «comunidades locales» del cristianismo primitivo tuvieron un contexto vital muy diferente.

La tesis del «carismatismo itinerante» detecta, en cambio, un *continuum* sociológico entre Jesús y el cristianismo primitivo[24]. Este carismatismo itinerante subyace sobre todo en las tradiciones reunidas en la fuente de los *logia* y en el Evangelio de Tomás, mientras los evangelios sinópticos elaboran estas tradiciones radicales para el uso de las comunidades locales.

8.ª OBJECIÓN: *La productividad de la prueba escrituraria*

Los primeros cristianos no se limitaron a interpretar los recuerdos de Jesús a la luz del antiguo testamento; muchas veces fueron ellos mismos quienes los generaron: los libros sagrados de Israel eran para ellos, como testimonio de Dios, más fiables que la palabra de los testigos humanos.

La productividad de la prueba escrituraria se puede constatar en los malentendidos del *parallelismus membrorum*. Lo que en poesía hebrea es descripción del mismo hecho en otros términos, el nuevo testamento lo distribuye a veces en dos actos:

- Zac 9, 9 describe la entrada del rey mesiánico «cabalgando un asno, una cría de borrica». Hace referencia a un solo animal (igualmente Jn 12, 13s). El EvMt lo convierte en dos; habla en 21, 7 de «la borrica y el pollino», sobre los cuales los discípulos ponen sus mantos; habla de animales en plural (ἐπ' αὐτῶν).
- En Sal 22, 19 se lamenta el justo doliente: «Se reparten mi ropa, se sortean mi túnica». Se refiere (como Mc 15, 24) a un solo hecho. El EvPe lo desdobla en dos actos (EvPe 12); el EvJn refiere los dos actos a diversos objetos: la ropa es repartida y la túnica sorteada; y a esto último le da plausibilidad (secundariamente) indicando que la túnica es inconsútil (Jn 19, 23s).

Si el uso de pasajes del antiguo testamento conformó evidentemente la realidad narrada, hay que admitir que el antiguo testamento no sirvió tan sólo para aclarar detalles del acontecer, sino también para producir el acontecer mismo.

24. Cf. G. Theissen, *Radicalismo itinerante**; S. J. Patterson, *Gospel.*

Argumentos en contra

> 1.° *El antiguo testamento fue utilizado productivamente por los primeros cristianos porque así podían dar un sentido a los hechos (a veces, escandalosos): el ajusticiamiento de Jesús, la huida de los discípulos, también la expulsión violenta de los mercaderes del templo, el origen galileo de Jesús. El recurso al antiguo testamento presupone aquí un suceso necesitado de interpretación.*

Mencionemos algunas citas bíblicas que no generaron el hecho interpretado, sino que lo presentan a una nueva luz.

• Zac 13, 7: «Heriré al pastor y dispersaré las ovejas», es interpretado en Mc 14, 27s como vaticinio de la huida de los discípulos. Esta huida los pone en mal lugar, señal de que es un hecho histórico y no inventado.

• Lc 22, 37 cita a Is 53, 12: «lo tuvieron por un criminal»; pero de esto no se sigue que la crucifixión de Jesús entre dos «ladrones» sea un dato ahistórico, como tampoco se sigue la inexistencia de las acusaciones que presentaban a Jesús como un malhechor violento. La cercanía a los ladrones resultaba escandalosa, y la cita pretende paliar el escándalo.

• Is 56, 7 sirve para interpretar la expulsión de los mercaderes del templo: «Mi casa es casa de oración para todos los pueblos». Este texto no pudo generar, desde luego, el episodio de la expulsión de los mercaderes del templo. La actitud agresiva de Jesús contrasta con la imagen del Jesús «pacífico y manso»; por eso mismo, el episodio es histórico.

• Is 8, 23–9, 1 anuncia una «gran luz» para la Galilea de los paganos, y legitima así —en interpretación de Mt 4, 12-16— el origen galileo de Jesús. Tal origen no era una buena recomendación (cf. Jn 7, 52; 1, 46). No fue, desde luego, esta cita la que creó la tradición sobre el origen de Jesús.

A la inversa, a veces resulta extraño que no se utilicen algunos temas del antiguo testamento. El Salmo 22 aflora en el relato de la pasión (cf. Mc 15, 24 = Sal 22, 19; Mc 15, 29 = Sal 22, 8; Mc 15, 34 = Sal 22, 2). El v. 17 dice: «Me han traspasado (LXX: taladrado) las manos y los pies». Aunque la crucifixión de Jesús se describió muy pronto como un taladrar las manos y los pies (documento más antiguo: Jn 20, 25: las manos; Lc 24, 39s, quizá indirectamente, las manos y los pies), el pasaje Sal 22, 17 fue utilizado mucho más tarde para interpretar la crucifixión (cf. Justino, *Dial* 97, 3). Por lo demás, el hallazgo del crucificado en Giv'at ha-Mivtar el año 1968 dio probabilidad histórica a la crucifixión de Jesús con clavos.

2.° *Jesús y sus discípulos vivieron inmersos en la Biblia. No está excluido que se produjeran coincidencias entre el antiguo testamento y la biografía de Jesús por el empeño consciente de éste en «cumplir las escrituras».*

• Nunca se podrá aclarar del todo si la cita de Zac 9, 9 es una interpretación tardía de la entrada de Jesús en Jerusalén o si el Jesús histórico se guió por la imagen del «rey» (al que Zac 9, 9 no llama «mesías») cabalgando a lomos de un asno.

• Es probable que el pasaje de Is 40, 3 citado por Juan Bautista, aparte de ser una interpretación secundaria de su estancia en el desierto, hubiera servido de motivación a éste. Porque también en Qumrán justificaron la estancia de la comunidad en el desierto con el mismo pasaje (cf. 1QS VIII, 12-14).

• En lo que respecta a Jesús, no se ha demostrado hasta ahora algo similar. Es frecuente la opinión de que él consideró su persona y su obra como cumplimiento de los vaticinios de Isaías: mensajero de la alegría del tiempo final[25].

3.° *Hay una clara diferencia entre la capacidad reinterpretadora de la prueba escrituraria en el relato de la pasión y su capacidad productiva en el relato de la infancia (especialmente en el EvMt): en la infancia de Jesús había que colmar un «déficit de información»; en la muerte de Jesús, un «déficit de sentido».*

La productividad del argumento bíblico es innegable en el relato de infancia del EvMt. Is 7, 14 LXX sirve de fundamento al nacimiento virginal (Mt 1, 23); Miq 5, 1ss, al nacimiento en Belén (Mt 2, 6); Os 11, 1, a la estancia en Egipto (Mt 2, 15), etc. Todo esto se entreteje en torno a unos pocos hechos: el nacimiento a finales del reinado de Herodes, los nombres de los padres, la procedencia de Nazaret.

En el relato de la pasión, en cambio, la prueba escrituraria viene en apoyo de unos hechos «escandalosos» (1 Cor 1, 23). En 1 Cor 15, 3ss, el postulado del cumplimiento bíblico se refiere de entrada sólo a la pasión (cf. igualmente Lc 24, 26s.44). El ajusticiamiento era un hecho, y sólo las cir-

25. Cf. W. Grimm, *Verkündigung.*

cunstancias próximas podían «rellenarse» con el antiguo testamento. De ahí que no se pueda aplicar la indiscutible capacidad productiva de la prueba escrituraria en los relatos de infancia a toda la tradición jesuática.

9.ª OBJECIÓN: *Formaciones analógicas*

La tradición jesuática se halla recogida en pequeñas unidades de contextura típica. Las estructuras literarias detectables en ellas facilitaron otras formaciones análogas; por eso es muy difícil distinguir entre formaciones genuinas y formaciones secundarias.

La clásica historia de las formas combinó estrechamente el conocimiento de las estructuras literarias típicas con la existencia de un determinado contexto vital. No hay, sin embargo, una coordinación clara entre género literario y situación social de uso. Un mismo género literario puede aparecer en diversas situaciones de uso. Pablo utiliza por primera vez las palabras institucionales de 1 Cor 11 en el marco de una parénesis comunitaria. A la inversa, diversos géneros literarios pueden tener el mismo contexto vital. Por eso cabe distinguir entre la productividad de los géneros literarios y la productividad de la «comunidad», aunque ambas cosas se relacionan estrechamente. Es indudable la existencia de formaciones por analogía con las tradiciones jesuáticas. Estas formaciones, ¿hacen que nos sea imposible reconocer al Jesús histórico?

Argumentos en contra

1.° *Aunque sea dudosa la posibilidad de atribuir determinados dichos a Jesús, conocemos sin embargo con gran probabilidad el «lenguaje formal» de Jesús*[26].

En la mayoría de las formas literarias de la tradición jesuática hay *al menos un dicho que puede considerarse auténtico...* y con ello queda demos-

26. Conocemos la «langue» de Jesús, pero no siempre sus «parole», por usar la terminología de Saussure.

trado que Jesús utlizó el género literario correspondiente[27]. Consta con suficiente fundamento que Jesús formuló exhortaciones sapienciales y proverbios, bienaventuranzas y amenazas proféticas, dichos sobre el reino de Dios y sobre el juicio, mandatos para los discípulos (llamada al seguimiento), preceptos legales, probablemente también antítesis. A ello se añaden diversas clases de parábolas. Los dichos en primera persona del singular son objeto de especial debate[28].

2.° *Muchas formas de la tradición jesuática conectan con formas literarias existentes, pero adquieren en Jesús un acento nuevo que sólo puede atribuirse al mismo Jesús.*

- Las exhortaciones suelen aparecer formuladas en plural (salvo cuando el tema es la Sabiduría)[29].
- Jesús dio un sesgo paradójico a las bienaventuranzas, remodelándolas en anti-bienaventuranzas (dichosos los pobres...).
- No cuenta las parábolas para ilustrar sentencias de la Escritura, sino por su contenido evidente en sí.
- En los dichos proféticos falta el «yo identificatorio» con el que el profeta se presenta en nombre de Yahvé[30].

Podemos, por tanto, atribuir distintas formas literarias a Jesús; y, además, podemos reconocer la impronta de Jesús en su contextura.

3.° *La combinación de las formas presentes en la tradición jesuática es singular, aunque haya quizá analogías esclarecedoras con distintos géneros y formas literarias. La globalidad del lenguaje formal de Jesús permite conocer su individualidad.*

La singularidad es difícil de demostrar en la historia. Cuanto más complejo es un objeto, mayor es la posibilidad de encontrar algo singular en él. En la tradición jesuática hay combinaciones improbables de formas, en es-

27. A este resultado llega incluso un investigador tan escéptico sobre la autenticidad de las tradiciones como R. Bultmann, *Historia**, *passim.*
28. Cf. *infra,* objeción 10.
29. Cf. D. Zeller, *Mahnsprüche,* especialmente 77-143, 170-172.
30. Cf. *infra,* objeción 10.

pecial el enlace de relatos taumatúrgicos (en la tradición narrativa) con dichos profético-apocalípticos (en la tradición doctrinal). Por eso, el incipiente reinado de Dios (βασιλεία) se hace visible en curaciones y exorcismos.

A continuación vamos a examinar por separado la tradición doctrinal y la tradición narrativa. Una distinción importante entre ambas es que los relatos sobre Jesús son siempre relatos de otros sobre él; las estructuras de este género literario se remontan a los discípulos, a las comunidades o al pueblo, mientras que las estructruas literarias de la tradición doctrinal pueden remontarse hasta el propio Jesús.

10.ª OBJECIÓN: *La tradición de los dichos, fruto del profetismo cristiano primitivo*

La tradición de los dichos contiene sentencias proféticas del cristianismo primitivo que fueron pronunciadas en nombre del Elevado, pero no es posible distinguirlas de los dichos del Jesús terreno[31].

Argumentos en contra

1.° *Las sentencias proféticas del cristianismo primitivo difieren de los dichos de Jesús por un* ἐγώ *divino identificatorio.*

El yo divino es corriente, sobre todo, en el antiguo testamento; cf., por ejemplo, Am 3, 1: «Escuchad lo que dice el Señor contra vosotros, hijos de Israel, y contra todas las familias que yo hice subir del país de Egipto. De todas las familias de la tierra os escogí a vosotros, por eso yo os tomaré cuentas de todos vuestros pecados». Este «yo», en el que habla un sujeto divino sin límites humanos, es *raro en la tradición sinóptica;* lo encontramos:

- en una *cita del antiguo testamento:* «Mira, yo te envío mi mensajero por delante...» (Mt 11, 10 = Ex 23, 20/Mal 3, 1);
- en un *dicho sapiencial:* «Por eso dijo la sabiduría de Dios: les enviaré profetas y apóstoles» (Lc 11, 49 par. Mt 23, 34);

31. Esta tesis es defendida sobre todo por E. M. Boring, *Sayings.*

• en una *promesa:* «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre, allí estoy yo en medio de ellos» (Mt 18, 20).

Precisamente este ἐγώ divino es característico del profetismo cristiano primitivo:

• los *pseudoprofetas* recaban autoridad presentándose con la expresión ἐγώ εἰμι («yo soy») (Mc 13, 6);

• las misivas del Ap (2–4) lo emplean a menudo; por ejemplo: «Yo conozco tus obras, tu esfuerzo y tu entereza...; pero tengo en tu contra...» (2, 2.4);

• los *profetas montanistas* se presentaban así: «Ni un ángel ni un enviado; he venido yo, el Señor, Dios Padre» (Epifanio, *Pan* 48, 11, 9);

• esta forma expresiva consta igualmente en profetas (quizá) no cristianos: Celso dice de ellos: «Cualquiera puede decir: 'Yo soy dios, o hijo de dios, o espíritu divino; pero he venido porque el mundo va a desaparecer... y yo quiero salvaros, y vosotros me veréis volver con poder celestial'...»[32].

El estilo en primera persona, específico de los discursos joánicos de revelación, se puede explicar teniendo en cuenta que los profetas del cristianismo primitivo hablaron así en nombre del Elevado[33].

Este estilo en primera persona, que caracteriza al profetismo cristiano primitivo, no falta en los sinópticos; pero no es frecuente; por eso cabe suponer que la influencia de los profetas protocristianos en la tradición de los dichos no fue de importancia decisiva. Pero es indiscutible que existe en algunos pasajes, como el mandato de misión del Resucitado en Mt 28, 18-20: «Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra...», y en la ya referida promesa Mt 18, 20: «Donde están dos o tres reunidos en mi nombre...».

1.ª OBJECIÓN: *Relatos de milagros*

En la tradición narrativa, los aspectos taumatúrgicos ahogaron la memoria histórica.

Es una opinión extendida que «la jungla salvaje de la religiosidad milagrera» (H. Klein)[34] ahogó la imagen de Jesús; esta imagen quedó deforma-

32. Orígenes, *Cels* VII, 9, citado según NTApo 2, 579.
33. Cf. E. M. Boring, *Influence.*
34. G. Klein, *Wunderglaube und Neues Testament,* en *Ärgernisse,* München 1970, 13-28.

da con el brillo dorado del taumaturgo que recubre los colores originales. Los argumentos y temas milagrosos de los evangelios ofrecen muchas analogías en tradiciones no cristianas[35]. De Jesús se narraron prodigios con arreglo a los mismos parámetros formales y en temas similares a los de otros taumaturgos.

Argumentos en contra

1.° *Los relatos taumatúrgicos del cristianismo primitivo son, en parte, tradiciones populares que están sujetas a unas condiciones diferentes a las de la tradición jesuática trasmitida en la comunidad cristiana.*

Los relatos taumatúrgicos basados en tradiciones populares exceden del marco de los discípulos de Jesús y de las primeras comunidades locales. Esto vale especialmente para lo que M. Dibelius llama «Novellen», cuentos o relatos cortos de temas profanos[36]. Los milagros de Jesús encontraron ya durante su vida el máximo interés en todas partes —otra cuestión es saber si tal interés se centraba en su mensaje ético y escatológico—. Esta raíz popular de los relatos taumatúrgicos explica dos fenómenos:

Primero, el *«desplazamiento popular» de la imagen de Jesús* en dichos relatos: faltan en ella los rasgos específicos de su predicación:

- *anuncio de la* βασιλεία (reinado inicial de Dios)... a pesar de la relación entre βασιλεία y exorcismos en Mt 12, 28s;
- *ética de seguimiento* (ἀκολουθεῖν, seguir): sólo aparece en Mc 10, 52, y posiblemente es redaccional; en lugar de la llamada al seguimiento, lo frecuente es la invitación a volver a casa;
- *metáfora de Dios Padre:* sólo figura en los relatos joánicos (Jn 5, 17; 6, 32; 11, 41);
- *fórmulas amén,* que caracterizan el resto de la tradición jesuática.

Segundo, los *milagros superlativos:* se atribuyen a Jesús prodigios que superan los hechos milagrosos de «divinidades» o semidioses rivales (extremo demostrable en el EvJn):

- Jn 2, 1ss: sobrepasa un milagro de Dioniso; en templos de Dioniso se narraban también milagros referidos al vino.

35 Exposición amplia en G. Theissen, *Wundergeschichten**. Cf. *infra,* capítulo 10.
36. Cf. G. Theissen, *Colorido local**, 112-128.

• Jn 5, 1ss: superación de los cultos terapéuticos (Esculapio, Serapis). El episodio se desarrolla en la «piscina de las ovejas»; contigua a ella se ha desenterrado una estatua cultual de Esculapio (!).

Es probable, por tanto, que también los sinópticos trasfiriesen a Jesús relatos enteros o utilizaran en ellos temas de otras tradiciones antiguas; pero esto no significa que no hubiera un núcleo histórico en torno al cual se formó la tradición:

> 2.° *La tradición taumatúrgica sobre Jesús no habría surgido sin una taumaturgia efectiva de Jesús.*

En la antigüedad, los sujetos de los relatos taumatúrgicos fueron unos pocos personajes; el común de los predicadores itinerantes no suscitó tradiciones taumatúrgicas. De la época neotestamentaria conocemos a Ḥanina ben Dosa (hacia el año 70 d. C.), Eliezer ben Hircano (hacia el 90 d. C.) y al exorcista Eleazar, que el año 68/69 d. C. pronunció un exorcismo en presencia de Josefo y de Vespasiano, narrado por el primero veinticinco años después (*Ant* 8, 45s). Hay que recordar, en fin, a Apolonio de Tiana (*ca.* 4-96 d. C.), al que se atribuían nueve grandes milagros. Ningún personaje de la antigüedad atrajo sobre sí tantos relatos de milagros como Jesús.

La tradición taumatúrgica está, además, doblemente testificada: en dichos y en narraciones[37]; y ya en el nuevo testamento los milagros fueron objeto de reprobación por los adversarios de Jesús (Mc 3, 22ss par.). En cuanto a la condición de exorcista y terapeuta carismático, nadie puede discutírsela a Jesús.

12.ª OBJECIÓN: *Elementos míticos*

> *El marco de la historia de Jesús (nacimiento, tentaciones, transfiguración y resurrección) se caracteriza por los «temas míticos». Esto indica que el Jesús histórico quedó «succionado» por su mito.*

37. En la tradición de los dichos, Mt 12, 28 glosa exorcismos, y Mt 11, 2ss milagros.

Argumentos en contra

1.° *Textos biográficos antiguos contienen igualmente en su marco (especialmente en el nacimiento y la muerte) elementos míticos: la acción de los dioses se manifiesta en signos, sueños, etc. Ese marco mítico no autoriza a negar radicalmente la historicidad de las tradiciones trasmitidas dentro del mismo.*

Dos ejemplos que valen por muchos:

Plutarco narra de *Alejandro Magno*[38]: Olimpia, su madre, soñó en la noche de bodas que «tronaba y un rayo hirió su vientre; surgió de golpe una gran llamarada, ardió en muchos focos y se propagó por todos los lados». El sueño hace referencia a Júpiter como progenitor: éstos y otros signos hicieron que la madre enviara a Filipo camino de Delfos. El oráculó ordenó a Filipo que sacrificara a Amón y rindiera un culto especial a ese dios[39]. Esta leyenda no es una mera ficción. El núcleo histórico podría residir en que, más tarde, los sacerdotes del santuario de Amón, en el desierto, saludaron a Alejandro como «hijo de Amón». Esta «filiación divina» fue retrotraída en forma mítico-legendaria a una fecha temprana: sería el germen del relato sobre la generación milagrosa.

Suetonio describe la cremación de *Augusto* en el campo de Marte[40]: «Un antiguo pretor juró haber visto subir al cielo la imagen del incinerado». Antes, Tiberio había pronunciado una oración fúnebre delante del templo de César, ya acogido entre los dioses. Ahora tocaba a Augusto ser «divinizado». ¡La expectativa de la deificación genera las tradiciones correspondientes!

2.° *Los elementos míticos de los evangelios tienen su fundamento real en las apariciones de pascua. En estas apariciones se reconoce la condición trascendente de Jesús, que luego es retrotraída más y más al pasado.*

38. Plutarco, *Alejandro*, 2.
39. Plutarco, *Alejandro*, 3.
40. Suetonio, *Aug* 100.

Las apariciones de pascua están testificadas doblemente: en las fórmulas de fe (1 Cor 15, 3-5) y en los relatos de apariciones (evangelios)[41]. Es tradición antigua, ya que 1 Cor 15, 3-5 es una fórmula prepaulina (se sitúa, por tanto, entre los años 30/40). Además, Pablo habla también como testigo ocular de la aparición que tuvo de Cristo. La duda sobre la *autenticidad subjetiva* de las apariciones es infundada.

La filiación divina basada en la pascua (Rom 1, 3s) es retrotraída a momentos más o menos remotos: la transfiguración y el bautismo (Mc), el nacimiento (Mt/Lc), la preexistencia (Jn/Pablo). El «Aparecido» es visto como un ser divino, e interpretado siempre, más globalmente, como «divinidad».

13.ª OBJECIÓN: *Los criterios unilaterales en la investigación del Jesús histórico*

Faltan criterios fiables para distinguir entre la tradición jesuática auténtica e inauténtica. Ni el criterio de desemejanza ni el de coherencia pueden llevar a cabo esta tarea.

En la pregunta por el Jesús histórico, la exégesis ha seguido los siguientes criterios:

Criterio de desemejanza: Es legado auténtico de Jesús lo que no puede derivar del judaísmo ni del cristianismo primitivo, o lo que no puede «encajar ni en el pensamiento judío ni en la mentalidad de la comunidad posterior»[42]. Por esta vía de exclusión se creyó poder conservar un mínimo críticamente seguro.

Criterio de coherencia: es legado auténtico de Jesús lo que coincide en el contenido con las tradiciones mantenidas a partir del criterio de desemejanza (aunque se ajuste al pensamiento judío y cristiano primitivo).

Criterio del testimonio múltiple: diversos testimonios de una tradición, si son independientes entre sí, elevan la probabilidad de poder identificar un legado auténtico de Jesús.

Estos criterios encuentran hoy serios reparos:

El criterio de la desemejanza es una dogmática encubierta: la singularidad e inderivabilidad de Jesús es un *a priori*. El criterio de la desemejanza es un prejuicio que conduce a una distorsión de la historia, eliminando o de-

41. Cf. por extenso, *infra*, capítulo 15, parágrafo 2.
42. Así la formulación ya clásica de H. Conzelmann, *Jesus*, en RGG³ III, 623.

valuando lo que une a Jesús con el judaísmo y el cristianismo primitivo. Favorece así, por ejemplo, la aparición de una imagen antijudía de Jesús.

El criterio de la desemejanza no es viable: los postulados históricos negativos apenas son verificables, ya que no podemos conocer todas las fuentes al haberse conservado tan sólo una selección aleatoria. Es posible constatar una derivación positiva en historia; pero es casi imposible establecer la «inderivabilidad».

El criterio de coherencia no es un hilo conductor seguro: se basa en el criterio de desemejanza y prolonga así su falso postulado. Olvida, además, los posibles contrastes y cambios en Jesús, y pasa por alto la posibilidad de que unas tradiciones extrañas y anodinas contengan algo auténtico.

El criterio del testimonio múltiple no es censurable; pero sólo puede ser eficiente asociado a otros indicios.

Argumentos en contra

> 1.° *El criterio de desemejanza debe sustituirse por el criterio de plausibilidad histórica, que admite la influencia de Jesús en el cristianismo primitivo y su inserción en un contexto judío. Es histórico en las fuentes lo que cabe entender como influencia de Jesús y, al mismo tiempo, sólo puede haber surgido en un contexto judío.*

El criterio de desemejanza fue la base metodológica de la «nueva pregunta» por el Jesús histórico. Los nuevos postulados de la «third quest» exigen una reformulación de los métodos: un personaje histórico difiere de un personaje de novela en que sólo es concebible en un determinado *contexto* histórico (cf. *infra*, arg. 3) y puede ser reconocido en sus *efectos* históricos, a saber: las fuentes que testifican sobre él (cf. *infra*, arg. 2.)[43].

> 2.° *Las tradiciones jesuáticas poseen plausibilidad histórica efectual si se pueden entender como efectos de la vida de Jesús —en parte por coincidencia de fuentes independientes y en parte por los elementos en tensión existentes en ellas—. La coherencia y la contratendencia son criterios complementarios de la plausibilidad histórica efectual.*

43. Estas consideraciones se apoyan en D. Winter, *Das Differenzkriterium in der Jesusforschung* (disertación teológica), Heidelberg 1995.

En principio es válido este postulado: lo que se puede interpretar coherentemente en tradiciones independientes a pesar de todas las diferencias, se puede considerar histórico, coincida o no con lo singular en la historia de las religiones. Si la metodología de la «nueva pregunta» aplicó el criterio de la coherencia dependiendo del criterio de desemejanza (cf. *supra*), ahora el primer criterio debe poder aplicarse independientemente del segundo: las diferencias entre fuentes independientes pueden ser efecto del Jesús histórico. Cabe distinguir más en concreto:

• El *testimonio múltiple de la misma tradición* en fuentes independientes indica que la tradición es más antigua que la más antigua de las fuentes en que se encuentra.

• Ese testimonio múltiple de la misma tradición hay que distinguirlo de la *coincidencia real:* dos dichos claramente distintos pueden armonizar realmente entre sí y aparecer cada uno de ellos documentado una sola vez. Por eso, *los testimonios múltiples sobre temas y contenidos reales* en corrientes de tradición independientes (Q, Mc, Mt^{esp}, Lc^{esp}, EvT, Jn) constituyen un criterio importante. Algunos hablan aquí de *prueba transversal*[44].

• Hay que mencionar, en fin, los testimonios múltiples sobre temas y contenidos reales *en formas y géneros literarios diferentes.* La testificación de milagros en la tradición narrativa y en la tradición doctrinal (dichos, sentencias) es un indicio importante de historicidad. Esa *diversidad de género literario* incrementa la probabilidad de incidir en lo histórico[45].

• Los temas, contenidos y tradiciones de testimonio múltiple pueden resultar plausibles como efecto del Jesús histórico en las fuentes, especialmente cuando no se pueden explicar desde las tendencias del cristianismo primitivo, o son expresamente contratendenciales.

Un ejemplo: la expresión «reino de Dios» aparece en todas las corrientes de tradición (desde el Mt^{esp} al EvT). Podemos hacer una demostración transversal: numerosos dichos sobre el reino de Dios se han trasmitido en varias fuentes (Mc 10, 15; Mt 18, 3; Jn 3, 3.5; EvT 22, por ejemplo); y del reino de Dios se habla en diversos géneros literarios: parábolas (Lc 13, 18-21), exhortaciones (Mt 6, 33), bienaventuranzas (Mt 5, 3), oración (Mt 6, 10), diálogo escolar (Mc 12, 34), relato de la pasión (Mc 15, 43). No se detecta una tendencia específicamente cristiana: la expresión «reino de Dios» no aparece en algunos sectores del cristianismo (en Pablo, por ejemplo).

44. Cf. H. Schürmann, *Kritische Jesuserkenntnis. Zur kritischen Handhabung des «Unahnlichkeitskriteriums»*, 420-434, *ibi* 425.

45. Este criterio aparece en E. Fuchs como postulado: cuando la palabra y la conducta de Jesús coinciden, estamos ante algo histórico. Cf. E. Fuchs, *Frage,* especialmente 155; Id., *Jesus.*

Junto a las coincidencias en las diversas tradiciones, cabe utilizar también elementos no coincidentes con la imagen general de Jesús (aunque sólo aparezcan en una tradición). Porque algunas incoherencias son vestigios históricos que se han conservado a contracorriente de poderosas tendencias hacia el culto de Jesús (Jesús bautizado por Juan, conflicto con la familia, acusación de pacto con el diablo, traición y huida de los discípulos, crucifixión). Al criterio de coherencia se suma como complemento el *criterio de contratendencia*. La aparente paradoja de utilizar tanto lo coherente como lo incoherente de las fuentes como efecto de Jesús, se puede resolver cuando hay otro criterio disponible: aquello que cabe interpretar de modo plausible a la luz del *contexto* puede atribuirse al Jesús histórico.

3.° *Las tradiciones jesuáticas poseen plausibilidad contextual histórica si encajan en el contexto judío de Jesús y se pueden identificar como fenómenos individuales dentro de ese contexto. La correspondencia contextual y la individualidad contextual son criterios complementarios de la plausibilidad contextual histórica.*

Mientras el criterio de desemejanza exige que las tradiciones jesuáticas no se puedan derivar del judaísmo —cosa que nunca se puede demostrar rigurosamente—, el criterio de plausibilidad contextual histórica requiere tan sólo la prueba de unas relaciones positivas entre la tradición jesuática y el contexto judío, es decir, entre Jesús y el paisaje, los grupos, las tradiciones y mentalidades del judaísmo de la época. Tal prueba es posible en algunos casos. Se exige aquí lo contrario de lo que exigía el antiguo criterio de desemejanza: lo que no puede encajar en el judaísmo de la época, probablemente no es histórico. Dicho de otro modo: Jesús sólo pudo haber dicho y hecho lo que un judío carismático del siglo I hubiera podido decir y hacer. Jesús puede, obviamente, entrar en conflicto con su entorno. El judaísmo está lleno de ejemplos de crítica acerba por parte de personajes carismáticos, y de polémicas entre grupos; pero esta crítica ha de ser contextualmente viable.

La individualidad de Jesús puede manifestarse sobre el fondo de la inserción positiva en el entorno. Individualidad no significa inderivabilidad, sino diferenciabilidad en un contexto común. Jesús no cobra aquí su perfil frente al judaísmo, sino dentro de él. Su individualidad no es una inderivabilidad independiente del contexto, sino una peculiaridad ligada a él.

Un ejemplo: La *Asunción de Moisés,* que puede situarse temporal y espacialmente no lejos del Jesús histórico, indica (en su forma actual) que en la primera mitad del

siglo I d. C. había una gran expectativa ante el reino de Dios. Esa expectativa presenta en el escrito una forma no militante. Los más religiosos aguardan la llegada del Reino a través del sufrimiento voluntario y en el retiro de una cueva (AscMois 9). Junto a los enemigos de Israel, el mayor enemigo del reino de Dios es Satanás (AscMois 10, 1). Sobre el trasfondo de estas conexiones y similitudes sorprende más la actitud de Jesús: el reino de Dios comienza ya ahora; no se impone contra los enemigos exteriores de Israel, sino que rehabilita a los grupos olvidados y marginales del pueblo.

Obtenemos así *cuatro criterios parciales* en los que se articula el *criterio de plausibilidad histórica:*

	coherencia y coincidencia	*incoherencia y no-coincidencia*
plausibilidad efectual	coherencia plausible efectual	contratendencia plausible efectual
plausibilidad contextual	correspondencia contextual	individualidad contextual

2. *Reflexión hermenéutica*

Aun con la mejor metodología, el saber histórico es hipotético, lastrado por la reserva de que las cosas pueden ser (algo) diferentes. La fe es, en cambio, incondicional. Entre las hipótesis históricas y la confianza incondicional se abre un abismo que desde Lessing suele llamarse «foso profundo»[46]. ¿Qué caminos ha recorrido la teología para salvar ese foso en términos argumentativos? Esbocemos cuatro de ellos:

1. La *orientación en la imagen bíblica de Jesús.* Todas las reconstrucciones del Jesús histórico van envueltas en un halo de hipótesis. ¿Por qué no preferir a estos constructos de la fantasía científica la imagen bíblica de Jesús... confiando en que sea efecto del Jesús histórico? ¿no es verdad que encontramos al «Jesús real» en la «impresión que nos causa»? El Jesús real, ¿no es el Jesús efectivo? En favor de esta solución «biblicista» se pronunció Martin Kähler el año 1892 en su escrito clásico *El llamado Jesús histórico y el Cristo histórico y bíblico.*

2. La *garantía histórica de la imagen de Jesús.* Confirmar la imagen bíblica de Jesús mediante una investigación histórica es una demanda que se

46. Cf. G. E. Lessing, *Über den Beweis des Geistes und der Kraft,* en Gotthold Ephraim Lessing, *Werke* VIII, München 1979, 9-14.

deja sentir una y otra vez. Esta labor ha sido realizada programáticamente por investigadores «crítico-positivos», como J. Jeremias, L. Goppelt y W.-G. Kümmel. Ellos esperan obtener de la investigación histórica unos conocimientos contrastados, frente a la maraña de las hipótesis e incertidumbres: «Tan sólo el Hijo del hombre y su palabra pueden dar autoridad a la predicación»[47].

3. La *reducción teológico-kerigmática de la imagen de Jesús.* El que confía menos en unos resultados de la investigación histórica capaces de generar consenso, y no quiere hacer depender la fe cristiana de las hipótesis cambiantes de la ciencia, puede asumir la teología kerigmática de R. Bultmann y reducir el contenido de la fe cristiana al «hecho» formal de la venida de Jesús: la predicación y la fe han de referirse a la imagen bíblica de Jesús; pero la argumentación y reflexión teológica ha de tener un punto de referencia no intuitivo.

4. La *interpretación simbólica de la imagen de Jesús* se desliga más claramente aún de la historia. Los textos poéticos y figurados (como las parábolas de Jesús) poseen su propia verdad independientemente de la historicidad y la autenticidad. ¿Por qué no interpretar el testimonio neotestamentario sobre Jesús como imagen y parábola de unas verdades atemporales... por ejemplo, encontrando en él la intuición de que el ser humano, con su existencia y su libertad, vive de la gracia indisponible? Esta verdad interior no necesita de una confirmación externa. Es la manera, no sólo de «desmitologizar» la imagen de Jesús, sino de «deskerigmatizarla»: un mensaje enraizado en una situación histórica determinada pasa a ser así una cifra atemporal. En favor de esta solución aboga F. Buri[48], apoyándose en el filósofo Karl Jaspers.

Sea cual fuere la opción, hay algo indiscutible: se dan certezas en el campo histórico, a pesar del carácter hipotético de todos nuestros enunciados. Nadie niega que César y Lutero existieron, que el primero extendió el imperio romano hasta las Galias y el segundo introdujo la Reforma. Más importante que construir una certeza inexistente sería hacer comprensible la certeza existente. La cuestión es, pues, saber si podemos alcanzar alguna certeza sobre Jesús en el plano histórico[49].

Para dar una respuesta, es decisivo recordar que la certeza no nace únicamente de los datos externos ni de convicciones apriorísticas. La certeza

47. J. Jeremias, *El problema del Jesús histórico,* 214.

48. Cf. F. Buri, *Entmythologisierung.*

49. La exposición que sigue aparece desarrollada en G. Theissen, *Historical Scepticism and the Criteria of Jesus Reseach or My Attempts to Jump over Lessings Ugly Ditch:* SJTh 1995-1996.

surge de la correspondencia entre unas convicciones axiomáticas, que poseemos antes del encuentro con las fuentes, y los datos externos de estas fuentes. Justamente las tres ideas axiomáticas de la conciencia histórica —falibilidad humana, relatividad histórica y distancia hermenéutica— constituyen la base, tanto del escepticismo histórico como de la certeza histórica alcanzable en el manejo de las fuentes. Porque las tres contienen una dialéctica interna:

a) Si todas las fuentes proceden de personas limitadas y falibles, hay un poderoso motivo para mostrarse escéptico ante ellas. Pero es posible la confianza: si son muy pocas las personas capaces de trasmitir la verdad en toda su pureza, también son pocas las capaces de tergiversarla del todo. El comité más poderoso creado para inducir a error a futuros historiadores de Palestina no hubiera podido controlar todos los azares que nos informan sobre acontecimientos y personas del pasado. Ese comité no podría convencer a la vez a Josefo, Tácito y los evangelistas para que difundieran noticias divergentes sobre Pilato. No podría ocultar las monedas de Pilato que circularon en Palestina, y preocuparse a la vez de una inscripción que será utilizada más tarde, por azar, en el teatro de Cesarea como material de construcción, etc. Lo aleatorio de las fuentes históricas nos cerciora de que tomamos contacto con un personaje histórico y no sólo con la fantasía sobre tiempos pretéritos.

b) Si la historia es relativa, es decir, derivable de tradiciones y hechos anteriores, la singularidad de Jesús queda también muy relativizada. También él ha de entrar en el proceso evolutivo, también sobre él hay que establecer analogías. Pero la idea de relativismo histórico contiene una dialéctica propia: si todo debe ordenarse en series evolutivas, hemos de poder distinguir lo anterior de lo posterior para establecer un orden no arbitrario. Pero esto sólo es posible si los distintos momentos del proceso evolutivo poseen su «individualidad», es decir, pueden diferenciarse inequívocamente de otros momentos del mismo proceso. La idea axiomática de desarrollo implica, pues, la individualidad de los fenómenos que enlazamos en una línea evolutiva. Cuando preguntamos por el desarrollo, ya poseemos la idea de la individualidad. Ambas ideas históricas, que guían el conocimiento, fueron formuladas al mismo tiempo en el siglo XIX.

c) La convicción axiomática sobre la extrañeza hermenéutica del pasado es quizá la idea más reciente de la conciencia histórica; y, una vez surgida, no podemos acercarnos al pasado sin sentir una profunda aversión a juzgarlo con arreglo a modelos y parámetros del presente. Pero si todo en la historia fuese extraño, ningún personaje de ella podría ser significativo para el presente sin ser «forzado». También aquí, la idea de «conciencia histórica» que guía el conocimiento encierra una dialéctica. Hagamos el si-

guiente experimento mental: en el supuesto de que sólo encontráramos en el pasado nuestro propio mundo vital, nunca llegaríamos a la idea de que ese mundo era histórico. Lo tomaríamos por simple naturaleza, por algo inmutable y fáctico. Sólo comparando con mundos vitales ajenos conocemos lo que más nos une a través de los siglos: la poderosa actividad del ser humano, dispensadora de sentido, con la que construye sus diversos mundos vitales. Sólo ahora advertimos que calificar de «endemoniados» algunos trastornos de la vida encierra una actividad hermenéutica del ser humano. Sólo ahora entendemos que las esperanzas apocalípticas del juicio final son imágenes proyectadas por los seres humanos.

Resumiendo: la certeza humanamente posible en el tema del Jesús histórico es que, al ocuparnos de él, no entramos en diálogo con un producto de la fantasía, sino con un fenómeno histórico concreto. Todos los enunciados concretos que vamos formulando dentro de una semblanza de Jesús, tienen distinto grado de probabilidad. Lo hipotético constituye necesariamente el halo que envuelve cualquier imagen de Jesús. Por eso tendríamos que reconciliarnos con el carácter hipotético de nuestro saber. Porque no sólo nuestras imágenes de Jesús, sino toda nuestra vida se puede concebir como hipótesis, como un intento de ajustarnos a una realidad incondicionada. Toda la corriente de la vida y del ser se puede entender como una cadena de «trial and error». Si lo hipotético arraiga tan hondamente en la estructura de la realidad, ¿por qué vamos a escandalizarnos? ¿no deberíamos aceptarlo? Tres argumentos pueden servir de ayuda:

Un *argumento ético:* el saber hipotético nos une a todas las criaturas; un ilusorio saber incondicional nos aleja de ellas.

Un *argumento estético:* el saber hipotético puede configurarse convincentemente en formato estético. Una exposición de Jesús que sea estéticamente sugerente, conserva su valor aunque sus hipótesis hayan caducado.

Un *argumento religioso:* La fe cristiana consiste en la convicción de que Dios acepta los intentos fracasados de nuestra vida. ¿No aceptará también nuestras hipótesis sobre Jesús si las planteamos con la mejor voluntad y con nuestro leal saber y entender?

3. Tareas

a) *El dicho de «los violentos», ¿un logion auténtico de Jesús?*

El dicho denominado de «los violentos», un *logion* de Jesús sobre el reino de Dios muy discutido en su interpretación, se conserva en tres variantes: Mt 11, 12s; Lc 16, 16; Justino, *Dial* 51, 3[50]. Después de descartar las redacciones específicas de Mateo y de Lucas, queda una versión originaria de la sentencia para Q que es casi idéntica al *logion* de Justino:

ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται ἕως Ἰοάννου ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ βιάζεται καὶ βιασταί ἁρπάζουσιν αὐτήν.	La ley y los profetas (llegan) hasta Juan; desde entonces, el reino de Dios padece violencia, y los violentos lo arrebatan.

El término «los violentos» designa probablemente a Jesús y sus discípulos (sólo a ellos cuadra la referencia cronológica «desde Juan» y la ganancia del Reino, como indica el verbo). El texto emplea una metáfora extremadamente negativa para describir la conducta de Jesús y sus discípulos, aunque se trate de una magnitud positiva (el reino de Dios).

Reúna los argumentos a favor de un juicio sobre la autenticidad del *logion:*

1. ¿Se puede entender el *logion* en el contexto de la vida y la predicación de Jesús (*plausibilidad histórica efectual*)?

—¿Qué calidad tiene el testimonio?

—¿Hay coincidencias reales con otras tradiciones en corrientes de tradición independientes, incluso en diversos géneros literarios? Distinga entre el contenido (anuncio del reino de Dios) y la forma literaria (la metáfora negativa de la violencia).

—¿Hay (en referencia al contenido y a la forma) elementos contratendenciales («no-coincidentes») que hacen improbable el origen pospascual del dicho?

2. ¿Qué decir de la *plausibilidad contextual histórica*? ¿se puede entender el *logion* en el contexto judío de Jesús? ¿ofrece un perfil individual dentro de ese contexto?

b) *¿Es Jesús un invento de la tercera generación cristiana?*

La tesis de que Jesús no existió ha sido propuesta recientemente por G. A. Wells en varios libros[51]. El autor estima que toda la historia de Jesús, sus milagros, doctrina y crucifixión bajo Poncio Pilato, fueron un invento de los cristianos posterior al

50. Sobre la fundamentación de las opciones exegéticas, cf. G. Theissen, *Jünger als Gewalttäter (Mt 11, 12s; Lk 16, 16). Der Stürmerspruch als Selbststigmatisierung einer Minorität*, en *Mighty Minorities? FS J. Jervell*: Studia Theologica 49 (1995) 183-200.

51. Esta exposición se apoya en el artículo sintético *The Historicity of Jesus,* en R. J. Hoffmann-G. A. Larue (eds.), *Jesus in History and Myth*, N.Y. 1986, 27-45.

año 70 d. C; antes, Jesús era anunciado como Sabiduría humanada que fue crucificada por los pecados de los hombres en circunstancias desconocidas, y volvió a la vida. Esta tesis descansa en tres líneas de argumentación:

a) *Los documentos extracristianos* referidos a la existencia de Jesús son demasiado tardíos para otorgarles un peso demostrativo independiente de la tradición cristiana (Wells niega autenticidad a las referencias de Josefo).

b) *Los evangelios* no son fuentes con las que se puedan reconstruir hechos históricamente fiables, porque aparecieron demasiado tarde —después del año 70, que significó una fractura total de las eventuales tradiciones palestinas—, porque dependen entre sí en amplios tramos y, en ese sentido, no contienen testimonios múltiples de la historia de Jesús, porque son manifiestamente legendarios y por estar impregnados de las ideas teológicas de sus autores, que no eran judíos y escribieron fuera de Palestina.

c) Las *cartas de Pablo* son documentos tempranos, pero no hablan de la vida de Jesús, no hablan concretamente de sus milagros, doctrina y circunstancias concretas de la muerte; Welles concluye que el autor nada sabía de todo esto. Los documentos paulinos se limitan a presentar a Jesucristo como un redentor preexistente, hecho hombre, que fue crucificado como justo doliente por los pecados de su pueblo en un tiempo desconocido. Este mito es, según Wells, el difundido mito de la Sabiduría preexistente que hizo morada en Israel (= se hizo hombre); a ese mito se sumaron las referencias a la muerte ignominiosa del Justo (representante de la Sabiduría, Sab 2, 20), ampliadas con pasajes proféticos (cánticos del siervo de Dios, Zac 12, 10), hasta fundirse en la escena de la crucifixión. Este mito es lo que predicaron Pedro, Pablo y los otros apóstoles a partir de las apariciones (1 Cor 15, 3ss), en las que el Crucificado se les dio a conocer como Resucitado.

1. Al hilo de este esquema puede usted aplicar gran parte de los conocimientos históricos y metodológicos facilitados en los cap. 2-4: ¿qué se puede aducir contra G. A. Wells? (no ofrecemos respuesta en el apartado final de las soluciones, cf. cap. 2-4).

2. Frente a otras posiciones de escepticismo histórico extremo, es interesante que Wells considere las cartas paulinas como auténticas y tempranas; pero cuestiona que Jesús aparezca en ellas como *contemporáneo* de Pedro, Santiago, Pablo, etc. Tiene que explicar, obviamente, por qué Santiago es llamado en Gál 1, 19 «el hermano del Señor» y por qué aparecen en 1 Cor 9, 5 «hermanos del Señor» (casados). Su respuesta es que «hermano del κύριος» no significa «hermano (carnal) de Jesús», sino «miembro de la hermandad del κύριος (exaltado)»; en este sentido, el Resucitado llama a sus sucesores, en Mt 28, 9s y Jn 20, 17, «mis hermanos».

a) ¿Qué impide, en Gál 1, 19 y en 1 Cor 9, 5, tomar el término «hermano» en sentido figurado? Fíjese en los grupos o personas mencionados en el contexto próximo.

b) Repase todas las tradiciones cristianas y extracristianas relevantes sobre la cuestión de los hermanos de Jesús. Tenga presente el espectro de la tradición (testimonio múltiple, diversidad de géneros literarios), la coherencia plausible efectual y el factor «no-coincidencia» (tensión) en las tradiciones.

SEGUNDA PARTE

EL MARCO DE LA HISTORIA DE JESUS

5

EL MARCO HISTORICO Y RELIGIOSO DE LA VIDA DE JESUS

P. W. Barnett, *The Jewish Sign Prophets – A.D. 40-70. Their Intentions and Origins:* NTS 27 (1981) 679-697; G. Baumbach, *Jesus von Nazareth im Lichte der jüdischen Gruppenbildungen,* Berlin 1971; A. I. Baumgarten, *The Name of the Pharisees:* JBL 102 (1983) 411-428; P. R. Callaway, *The History of the Qumran Community,* Sheffield 1988; P. Davies, *Ḥasidim in the Maccabean Period:* JJS 28 (1977) 127-140; M. Hengel-R. Deines, *E. P. Sanders' «Common Judaism», Jesus and the Pharisees:* JThS 46 (1995) 1-70; R. A. Horsley-J. S. Hanson, *Bandits, Prophets, and Messiahs,* San Francisco 1985; J. Maier, *Entre los dos testamentos. Historia y religión en tiempos del segundo templo,* Salamanca 1996; R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa,* Leipzig 1940; J. Neusner, *Judentum in frühjüdischer Zeit,* Stuttgart 1988; A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society,* Edinburgh 1989; E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief 63 BCE-66 CE,* London-Philadelphia 1992; P. Schäfer, *Der vorrabbinische Pharisäismus,* en M. Hengel-U. Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum,* Tübingen 1991, 125-175; H. Stegemann, *Esenios**; G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener* (SBS 144), Stuttgart 1990 (cf. también la bibliografía del capítulo 7).

Introducción

Al personaje histórico hay que entenderlo siempre *en* su contexto histórico. La investigación de Jesús ha procedido a menudo contra este principio de la ciencia histórica. Muchas exposiciones pretenden ver a Jesús *en contraste con* su contexto judío; el judaísmo de la época les sirve de cara negativa para diferenciar más a Jesús. Pero incluso autores que contemplan más positivamente la relación de Jesús con el judaísmo incurren en distorsiones de perspectiva: hacen de Jesús el centro y eje del judaísmo, como si todas las líneas apuntaran hacia él. Pero Jesús, visto desde fuera, es un «fenómeno marginal»[1]. Su movimiento es parte de un judaísmo en trasforma-

1. Cf. ya el mismo título de la monografía de J. P. Meier, *Un judío marginal**.

ción que, pese a algunas constantes —creencia en un solo Dios, en la obligatoriedad de la *torá* y en la santidad del templo— incluye muchas direcciones y corrientes. En lo que sigue, tras una reseña de las creencias comunes a todos los judíos, intentaremos inscribir a Jesús en esta variedad de corrientes y direcciones.

LECTURA DE FUENTES Y TAREA: Lea Josefo, *Bell* 2, 117-166; *Ant* 18, 11-23 (cf. Apéndice), y conteste la pregunta: ¿a qué «partido religioso» está Jesús más próximo?

1. *Rasgos fundamentales del judaísmo general («common Judaism») en la época helenística y en la época romana*

A pesar de su pluralismo interno, el judaísmo profesaba algunas creencias básicas y compartía ciertas formas expresivas de esas creencias en tiempo de Jesús: el monoteísmo y la alianza de Dios con Israel; el templo y las sinagogas, el culto sacrificial y el servicio de la palabra de Dios, los libros sagrados y las tradiciones (orales y escritas). Jesús participó en las creencias básicas y en las formas expresivas del judaísmo, de eso que se llama «common Judaism» (E. P. Sanders)[2].

• *Monoteísmo:* Los judíos recitaban dos veces al día el *Shema Israel,* la profesión de fe en el Dios uno y único (Dt 6, 4ss). Algunos filósofos griegos llegaron también a la fe en el único Dios, pero la hacían compatible con la práctica politeísta del pueblo. Sólo Moisés se atrevió, según Josefo, a imponer esa fe a todo el pueblo (*Ap* 2, 168s). Este monoteísmo judío comporta la negación de todos los otros dioses; no es un monoteísmo «sintético» que entrevé detrás de las divinidades al Dios uno y único, sino un monoteísmo exclusivista. Es, además, un monoteísmo ético. De muchos dioses paganos se contaban episodios inmorales. «Nuestro legislador mostró, en cambio, que Dios posee la virtud (ἀρετήν) pura y creyó que los humanos debían aspirar a participar en ella...» (*Ant* 1, 23). Dios es en el judaísmo el paradigma de la voluntad ética. La fe judía, en suma, es un monoteísmo exclusivista y ético.

• *Nomismo aliancista*[3]: Entre este Dios único e Israel se da una relación especial: la alianza. Dios hizo del pueblo una propiedad suya a través de la

2. E. P. Sanders, *Judaism* (1992), traza una imagen de este «common Judaism» cargada de simpatía.

3. La expresión «covenantal nomism» fue acuñada por E. P. Sanders para designar la estructura básica de la fe judía. Cf. Id., *Paul and Palestinian Judaism,* London-Philadelphia 1977 (en alemán *Paulus und das palästinische Judentum* [StUNT 17], Göttingen 1985, especialmente 397ss).

elección y de los actos fundamentales de la alianza, la vocación de Abrahán, el éxodo y la promulgación de la ley en el Sinaí. La alianza es un don. La *torá* fue dada para que el pueblo pudiera mantenerse en la alianza, no para ser fuente de alianza mediante la observancia de los preceptos.

La *torá* abarca, en primer lugar, los deberes de los hombres y los medios para salvaguardar la alianza, en los casos de incumplimiento, mediante la expiación, la conversión y la oferta de misericordia por parte de Dios. Abarca, en segundo lugar, preceptos cultuales y preceptos éticos, con normas de mayor o menor relevancia. Todas las esferas de la vida, incluido lo que en otros pueblos era mero uso y costumbre, quedaban así bajo la autoridad de Dios. Hay que destacar la revaloración de los preceptos éticos que esto supone. Estos preceptos éticos aparecen anclados en el centro de la fe. El judaísmo no equiparó los preceptos cultuales y rituales a los preceptos éticos, sino más bien a la inversa: consideró los preceptos éticos tan «sagrados» como todo lo que facilita la aproximación a Dios.

Todas las religiones poseen formas de expresión materiales, operativas y lingüísticas[4]. Las encontramos también en el judaísmo:

• El *templo y las sinagogas* son las formas materiales de la religión judía. El judaísmo de la época de Jesús fue una religión del templo, con dos peculiaridades: Dios se hacía adorar en *un solo lugar,* Jerusalén, y en un templo *sin imágenes de dioses.* La gran estima del templo iba asociada internamente al monoteísmo: cuanto más trascendente, invisible e irrepresentable era el Dios único, más se orientaba la religiosidad a aquel único lugar donde Dios hacía habitar «su nombre» (cf. Dt 12, 5 y *passim*). Las sinagogas, en cambio, era numerosas. En Palestina solían ser, por aquella época, recintos privados que los dueños ponían a disposición de la comunidad. Mientras los sacerdotes mandaban en el templo, las sinagogas fueron promoviendo la religiosidad de los laicos: Jesús pudo enseñar y encontrar audiencia en ellas (cf. Mc 1, 21.39 y *passim*); pero acudía obviamente a Jerusalén para la pascua. Allí se produjo el conflicto de Jesús con el templo y los sacerdotes; pero este conflicto era ya algo intrínseco al judaísmo de la época.

• *El culto sacrificial y el servicio de la palabra* eran las formas operativas del judaísmo de la época. El núcleo del culto sacrificial en el templo de Jerusalén era la fiesta de la reconciliación. Sólo ese día, una vez al año, entraba el sumo sacerdote en el lugar santísimo para llevar a cabo la expiación por el pueblo. Junto al culto sacrificial (como forma obvia de adoración divina en toda la antigüedad), los judíos desarrollaron una forma de

4. Cf. F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (KVR 1527), Göttingen 1988, 101ss.

culto no sacrificial: el servicio de la sinagoga, cuyo centro era la lectura y comentario de la Biblia, una de las innovaciones religiosas más fecundas que debemos al judaísmo. La lectura de la Biblia, permitida a todos, era una fuerte motivación para aprender a leer (y esribir), incluso para procurarse una cierta «cultura bíblica». Por eso, muchos observadores antiguos consideraron a los judíos como un «pueblo filósofo»[5]: toda una colectividad aspiraba a orientar su vida con arreglo a una doctrina que estudiaba constantemente y estaba resumida en un libro.

• *Sagrada Escritura y tradiciones* constituyen así las formas de expresión lingüística del judaísmo. El canon constaba de la Ley, los Profetas y los Escritos, y en tiempo de Jesús estaba de hecho cerrado, aunque el Eclesiastés y el Cantar de los cantares sólo fueron aceptados mayoritariamente a finales del siglo I. Había además otros escritos (apócrifos) y tradiciones orales que eran elemento diferenciador de las diversas corrientes del judaísmo.

Como hemos visto antes, la impregnación de la vida entera por los preceptos divinos fue una característica del judaísmo. Esto valía para las normas éticas, compartidas por la mayoría de los otros pueblos (como la prohibición del asesinato, el adulterio y el robo); pero valía también para los preceptos rituales, por los que el pueblo judío difería del resto de los pueblos. Los elementos más importantes en este lenguaje de signos rituales son la circuncisión, la observancia del sábado, preceptos sobre manjares y normas de purificación. Este lenguaje de signos rituales tenía la función de proteger el monoteísmo: la fe en el Dios uno y único era un elemento discordante en un mundo politeísta. Aquella minoría disidente sólo pudo conservar y trasmitir su fe evitando la introducción del culto de otros dioses en las familias a través de los matrimonios mixtos de judíos y no judíos, y de la participación en cultos foráneos. Los numerosos preceptos eran así una valla protectora en torno a la *torá*. La carta de Aristeas, después de caracterizar a los judíos como personas que dedican toda la vida a meditar en la soberanía de Dios (uno y único), continúa: «Para no ser contaminados y pervertidos por los malos contactos, nos rodeó de normas de purificación en manjares y bebidas, en el tocar, oír y ver» (Arist 142). El lenguaje de signos rituales de la *torá* se convirtió así en el rasgo de identidad del judaísmo, que lo distinguía, como se sabe, del entorno.

Este judaísmo se vio envuelto, desde el año 200 a. C. aproximadamente, en una serie de movimientos de renovación, inscritos generalmente en el marco de estas convicciones básicas comunes, pero que cuestionaban a veces algunas formas de expresión. El factor determinante fue siempre, en

5. Teofrasto (Porfirio, *Abst* II, 26 = GLAJJ n.° 4); Megastenes (Clemente de Alejandría, *Strom* I, 15, 72 = GLAJJ n.° 14); Clearjo de Soloi (Josefo, *Ap* I, 176-183 = GLAJJ n.° 15).

última instancia, el reto lanzado al judaísmo por la cultura helenística. Hay que distinguir dos fases capitales en la helenización del judaísmo palestino. Las reseñamos sumariamente antes de analizar los movimientos de renovación que aparecen en ellas.

1. La cultura griega penetró en oriente con los conquistadores macedonios y, en un intercambio con las culturas indígenas, se trasformó allí en «helenismo». El año 322 a. C., Alejandro conquistó Palestina. El país supo lo que era un poder extranjero superior en lo militar, lo económico y lo cultural, que desató un gran proceso de asimilación en las clases altas. Cuando el dominio sobre Palestina pasó de los tolomeos a los seléucidas (desde el año 200 a. C.), la helenización de oriente quedó paralizada. Por una parte, la Roma que ascendía a «potencia mundial» por el triunfo sobre Cartago (201 a. C.) debilitó desde fuera los reinos helenísticos; por otra, las culturas orientales autóctonas experimentaron un renacer (no sin el apoyo de Roma). La respuesta de Palestina al helenismo fue un movimiento de resistencia vital y la formación de un Estado judío independiente con «rasgos antihelenísticos» (entre los años 140-63 a. C.). En este tiempo de crisis que fue la primera fase de la helenización, germinó el judaísmo. Las antiguas clases aristocráticas se escindieron en partidos rivales; la rebelión fundamentalista de los macabeos llevó al poder una nueva clase dominante que se alió con restos de la antigua aristocracia (los saduceos), mientras relegaba el movimiento religioso del pueblo (los fariseos), asociado inicialmente a ella, y obligaba a los sectores marginados de la antigua aristocracia a buscar una coalición con nuevas fuerzas religiosas que cristalizó en los esenios. Los tres partidos religiosos «clásicos» de los judíos surgieron así en el curso del siglo II a. C. pero continuaron en la siguiente fase de helenización y marcaron el judaísmo de la época de Jesús.

2. En la época de crisis del helenismo, durante los siglos II/I a. C., la cultura helenística parecía destinada a desaparecer de oriente. El panorama cambió con la intervención de los romanos. Comenzó así un segundo brote de helenización, esta vez duradero. El año 63 a. C., Pompeyo conquistó Palestina. La nación judía perdió la independencia alcanzada trabajosamente. La cultura helenística, apoyada en la disciplina militar de las legiones, se difundió irresistiblemente en oriente. También durante esta segunda fase de helenización podemos observar en Palestina una primera época de relativo avance que culminó en el reinado de Herodes I (40-4 a. C.). La helenización impuesta por él encrespó a las fuerzas contrarias. Los disturbios producidos después de su muerte iniciaron un período de crisis que derivó en las tres guerras judeo-romanas de los años 66-74, 115-117 y 132-135 d. C. A diferencia de la primera fase de helenización, el movimiento de resistencia no tuvo esta vez ningún éxito; fracasó la restauración de la in-

dependencia política, y el judaísmo vivió una serie de desastres; el mayor de ellos, la destrucción del templo el año 70 d. C.

El movimiento jesuático se inscribe en el comienzo de este tiempo de crisis. Le preceden los movimientos de rebelión mesiánica tras la muerte de Herodes I, y el movimiento teocrático radical de protesta de Judas el Galileo después de la destitución de su sucesor en Judea, Arquelao, el año 6 d. C. Con Juan Bautista comienza una serie de movimientos proféticos de protesta, de los que Jesús forma parte. El sueño de todos estos movimientos, un vuelco de la historia a favor de Israel, no se cumplió. Los romanos continuaron siendo los amos del país. Pero de uno de estos movimientos de protesta surgió el cristianismo, que en el curso de varios siglos iba a superar al imperio romano desde dentro.

2. *Los primeros movimientos judíos de renovación en el siglo II a. C.*

En el siglo III a. C., tras la conquista de Palestina por los ejércitos macedonios, los tolomeos iniciaron una helenización progresiva de Palestina. No llegó a crear aún grandes problemas internos. El libro de Jesús ben Sirá, que apareció hacia el año 200 a. C. —último documento de una cultura no escindida aún en diversas corrientes— deja traslucir un judaísmo con conciencia propia, que está influido por la cultura helenística, pero se le enfrenta desarrollando una tradición sapiencial autóctona[6]. Un sumo sacerdote sadóquida regía pacíficamente los destinos del pueblo judío. Pero el tránsito desde la soberanía tolomea a la soberanía seléucida sacó a la luz las tensiones latentes de la aristocracia: ésta se escindió en un ala protolomea conservadora, en torno a la familia de los oníades, y un ala proseléucida modernista, que incluía la mayor parte de los miembros de los tobíades. La división en la elite dirigente favoreció la rebelión fundamentalista de los macabeos (y de los «jasidim» o «piadosos», aliados con ellos), una rebelión enraizada profundamente en el pueblo.

a) *La división de la aristocracia tradicional en tiempo de la reforma helenística*

1. *Los reformadores helenísticos:* Con el apoyo del rey seléucida, el ala de la aristocracia sacerdotal orientada a la modernidad inició el año 175 a.

6. Cf. O Wischmeyer, *Die Kultur des Buches Jesus Sirach* (BZNW 77), Berlin-New York 1995.

C., bajo el sumo sacerdote Jasón, un ensayo de reforma: Jerusalén debía integrarse, organizada como una *polis*, en la red de la cultura helenística internacional. La aristocracia aceptó en parte un estilo de vida claramente helenístico. Los reformadores promovieron un movimiento de conversión típicamente judío; preconizaban la vuelta a los verdaderos orígenes. Los adversarios presentaron su programa con las palabras: «Vamos a hacer un pacto con las naciones vecinas, pues desde que nos hemos aislado nos han venido muchas desgracias» (1 Mac 1, 11). Probablemente soñaban con la restauración de un culto mosaico puro, con una concepción espiritual de Dios sin imagen, pero sin los ritos segregacionistas como la circuncisión, el descanso sabático y los preceptos sobre manjares. Consideraban a estos usos como un añadido tardío a la ley de Moisés. Tal es, al menos, el perfil histórico que se desprende del informe de Estrabón sobre los judíos (*Geogr* XVI, 2, 34-46 = GLAJJ n.º 115). Los reformadores helenísticos se desgastaron muy pronto por la escisión en un ala moderada en torno al sumo sacerdota Jasón (sadóquida) y un ala radical en torno al sumo sacerdote Menelao (no legitimado por el origen sadóquida). El ala radical trató de imponerse con ayuda del rey sirio, pero se desacreditó sin remedio cuando éste pretendió apoderarse del tesoro del templo (para pagar las contribuciones a los romanos) y entró en el santuario junto a Menelao (1 Mac 1, 20-28). Por eso el ala moderada, conducida por Jasón, se impuso sobre el ala radical y tomó el mando en Jerusalén temporalmente; pero el rey sirio Antíoco IV Epífanes, el año 168 (ó 167) a. C., reaccionó prohibiendo el ejercicio de la religión judía, en concreto la circuncisión y la observancia sabática. Hizo quemar los rollos de la *torá* e introdujo en el templo de Jerusalén el culto a *Zeus Olympios* o *Ba'al hashamaim.* Cabría suponer que estas medidas le fueron propuestas por sectores de los reformadores radicales, no por los reformadores moderados; pero no fue así: el edicto religioso de Antíoco IV iba dirigido (también) contra los reformadores moderados, sacerdotes en su mayoría, que se vieron así privados de la base de su existencia: el culto tradicional. Esa reforma impuesta tenía que fracasar. Los macabeos conquistaron Jerusalén el año 164 y volvieron a consagrar el templo. Sus adversarios se retiraron a la fortaleza de Jerusalén levantada por los seléucidas, la acrópolis, conquistada por ellos el año 141 a. C. Sabemos muy poco de estos reformadores, y eso poco, generalmente, de fuentes hostiles, que los tachaban de sacrílegos. La ciencia histórica no puede admitir estos juicios. Lo cierto es que la reforma fue el primer ensayo de ampliación de la identidad judía. En su forma moderada no significó ninguna renuncia a la identidad judía, ningún intento de asimilación, sino una simple aculturación de cara al helenismo. Fue una reforma desde arriba, sustentada por una parte del estamento superior. Sólo el cristianismo pri-

mitivo lanzó un nuevo proyecto, esta vez iniciado en el pueblo, «desde abajo» y sin coacción. Y consistió, de nuevo, en el intento de formar un judaísmo universalista sin ritos segregadores. A muchos judíos les evocaría la malograda reforma helenística y, por eso, opusieron una feroz resistencia, como en el caso de Pablo precristiano.

2. Los *oníades conservadores:* Los adversarios de los reformadores helenísticos en la aristocracia tampoco pudieron imponerse. Cuando el macabeo Jonatán fue nombrado sumo sacerdote el año 152, estaba claro que los oníades habían perdido en la lucha por el sumo sacerdocio. Partidarios como eran de los tolomeos, se retiraron hacia el año 150 a. C. a Egipto; allí construyeron, en Leontópolis, un segundo templo judío, un santuario émulo del templo jerosolimitano que perduró hasta el año 73 d. C., en que fue destruido por Vespasiano durante la guerra judeo-romana.

No fueron sólo los oníades los que sufrieron la represión. Posiblemente el primer sumo sacerdote macabeo, Jonatán, desposeyó del cargo, el año 152 a. C., a un sumo sacerdote sadóquida cuyo nombre desconocemos: el «maestro de justicia» de los escritos de Qumrán, que luego concertaría la «alianza» esenia con otros círculos tradicionalistas... como pacto oposicional contra el culto «sacrílego» del templo, cuya dirección habían usurpado los macabeos.

b) *La rebelión contra los reformadores helenísticos y contra los soberanos seléucidas*

La reforma apoyada por el rey seléucida provocó una insurrección en el país, como queda dicho. La rebelión comenzó en Modín, la ciudad natal de los macabeos, apodados también «asmoneos», por su antepasado Asmón. Como familia sacerdotal, tuvieron razones sobradas para soliviantarse por la profanación del templo y la pérdida de su posición social y económica. Formaron el ala político-militar del movimiento de resistencia, pero se aliaron con grupos de fuerte motivación religiosa: los 'jasidim' (asideos).

1. Los *macabeos:* Cuando un funcionario real de Modín exigió ofrecer sacrificios paganos, fue degollado por Matatías, el padre de los macabeos. Esta fue, en 168/167, la señal para la rebelión (1 Mac 2, 15-30). Sus hijos y sucesores tomaron sucesivamente la dirección de la lucha. A pesar de los vaivenes en los resultados, lograron paulatinamente restablecer un Estado judío autónomo y, más tarde, políticamente independiente. El esquema de la tabla adjunta indica las etapas más importantes de este proceso. La trayectoria de los macabeos indica que se fueron alejando gradualmente de su base de poder, que era el pueblo judío con sus grupos religiosos. Su carre-

ra ascendente los llevó a configurar un Estado análogo a los reinos helenísticos, aunque los orígenes habían sido los de una rebelión antihelenística.

LA DINASTÍA MACABEA	SUS ÉXITOS
Matatías, de la familia de los asmoneos	Comienzo de la rebelión en Modín 168/167
Judas Macabeo 166-160	Conquista de Jerusalén y purificación del templo (164)
Jonatán 160-143	Jonatán es nombrado sumo sacerdote por el rey seléucida (153-152)
Simón 143-134	Simón es nombrado etnarca y sumo sacerdote por una asamblea del pueblo, hasta la llegada de un profeta fiable
Juan Hircano 134-104	Juan Hircano ambiciona tres cargos: etnarca, sumo sacerdote y profeta. Conquista Samaria e Idumea
Aristóbulo 105-104	Aristóbulo se proclama «rey». Conquista Galilea
Alejandro Janeo 103-76	Alejandro conquista las ciudades helenísticas circundantes

2. Los *jasidim* (asideos): Aparecen junto a los macabeos como aliados (1 Mac 2, 42). Los libros de los Macabeos los mencionan sólo tres veces —nada extraño si pretenden magnificar a los macabeos, separados ya de sus antiguos aliados—. A pesar de ello, consideran a estos *jasidim* como el eje de la resistencia: son los genuinos impulsores de la guerra (2 Mac 14, 6). Ellos son, por otra parte, los primeros dispuestos a la paz una vez alcanzados los objetivos religiosos: la restauración del culto en el templo y el nombramiento de un sumo sacerdote legítimo: Alcimo (1 Mac 7, 13s). Los macabeos, en cambio, siguieron luchando. Según la creencia tradicional, los asideos son los precursores de los fariseos y de los esenios, que se desmembraron de ellos. Recientemente se ha cuestionado que las tres refe-

rencias escuetas a los asideos ofrezcan informaciones relevantes para la prehistoria de los fariseos y los esenios[7]. Lo cierto es que los asideos contribuyeron a una revitalización de la cultura judía que se manifiesta también en los fariseos y los esenios.

c) *El origen de los tres partidos religiosos en la época macabea*

1. Los *esenios:* Aunque el origen de los esenios (y de la comunidad de Qumrán, que constituía probablemente su centro) está rodeado de muchos enigmas históricos[8], la versión tradicional sigue siendo la más probable: en el siglo II, un sumo sacerdote macabeo (el «sacerdote sacrílego» de los escritos de Qumrán) relevó del cargo a otro sumo sacerdote sadóquida. Este sumo sacerdote destituido se alía después con grupos fundamentalistas que existían ya (como asideos) independientemente de él (cf. CD I, 9). Como «Maestro de justicia», hizo de la comunidad formada por aquellos grupos un templo vivo, destinado a sustituir el culto de Jerusalén, que consideró ilegítimo por haber sido profanado. En esta comunidad cultual dominan los «hijos de Sadoc», es decir, parientes de familias de sumos sacerdotes legítimos. Por eso, las cuestiones de pureza sacerdotal desempeñan un papel central; junto con las cuestiones de calendario y de las distintas normas rituales, se convierten en rasgos de identidad social, diferenciadores de los grupos (cf. la carta del «Maestro de justicia», 4QMMT). La nueva comunidad celebra con los ángeles el culto celestial y le incumbe una función expiatoria para todo el país. Dado que los hallazgos arqueológicos de Qumrán permiten situar el origen del asentamiento, lo más tarde, el año 100 a. C. (según otros, el 125 a. C.), el sumo sacerdote sacrílego (promocionado ilegítimamente) sólo puede ser uno de los tres macabeos: Jonatán, Simón o Juan Hircano. Lo más probable es la identificación con Jonatán (cf. *supra*). Además, el Escrito de Damasco (CD I, 5-11) data la refundación de la comunidad en 390+20 años después de la caída de Jerusalén (587 a. C.). Es una cifra «redonda», pero apunta también al siglo II. Por eso son insostenibles los intentos de identificar al «Maestro de justicia» con posteriores personajes (como Juan Bautista o Santiago, el hermano del Señor)[9].

2. Los *saduceos:* Con la separación de los oníades y del «Maestro de justicia» (los primeros construyen el nuevo templo de Leontópolis; el se-

7. Cf. G. Stemberger, *Pharisäer,* 91ss.

8. P. R. Callaway, *History,* refiere y analiza diversas teorías sobre la historia de la comunidad de Qumrán.

9. Cf. *infra,* 175s (tarea 2 sobre el «Maestro de justicia»).

gundo, el templo espiritual de la comunidad esenia), la unidad interna de los sadóquidas residuales quedó restablecida: al retirarse del santuario de Jerusalén los sacerdotes conservadores, permanecieron aquellos otros que un día habían sido pilares de la reforma helenística moderada. De estos «sadóquidas» vienen probablemente los «saduceos», a los que favoreció Juan Hircano, condenando a sus antiguos aliados, los fariseos, a la oposición. El cambio de rumbo de Juan Hircano tenía razones de política interior y exterior.

• *En política interior,* Juan Hircano (134-104 a. C.) fue pretendiente a tres cargos: etnarca, sumo sacerdote y profeta. Con la pretensión del cargo de profeta canceló flagrantemente la reserva «escatológica», que se había respetado en el nombramiento de Simón como etnarca y sacerdote: «hasta que aparezca un profeta fiable» (1 Mac 14, 41). No podía esperar el apoyo de los círculos fundamentalistas para sus ambiciones, pero sí el de los grupos sacerdotales tradicionales, preocupados por el futuro del templo (y por su propio *status*). Los fariseos fueron contrarios a Juan Hircano; criticaban la unificación del cargo político y el cargo sacerdotal, sobre todo con el argumento de que su madre había sido prisionera de guerra y, por ello, los descendientes no estaban cualificados para el oficio sacerdotal (el abuso sexual de mujeres prisioneras de guerra por parte de los vencedores era tolerado; esto hacía dudosa la ascendencia sacerdotal «pura» de Juan Hircano; cf. Josefo, *Ant* 13, 288-292).

• En *política exterior,* Juan Hircano se propuso reunir a todos los judíos y a los grupos de Palestina afines en un solo Estado. Conquistó Samaria, que se había separado cultualmente de los otros judíos bajo Alejandro Magno, y destruyó el templo samaritano del monte Garizim; además, hizo circuncidar a los edomitas entroncados con los judíos (restableciendo un uso allí tradicional). Para realizar el programa utilizó una «teología» minimalista: los saduceos sólo admitían la *torá* mosaica y los samaritanos sólo el Pentateuco (samaritano); unos y otros rechazaban las nuevas creencias religiosas sin base en esos escritos (escatología, existencia de los demonios). Tales novedades religiosas enseñadas por los fariseos tendían a «dividir» la nación judía, ampliada con los samaritanos y los edomitas emparentados, que no compartían las peculiaridades religiosas de los habitantes de Judea.

Josefo, al criticar la legitimidad de los asmoneos, se refiere tanto a Juan Hircano (*Ant* 13, 288-296) como a Alejandro Janeo (*Ant* 13, 372) (cf. bQuid 66a); por eso, algunos suponen que el conflicto abierto entre saduceos y fariseos hay que situarlo en la época de Alejandro Janeo[10]. Pero es más probable que Alejandro Janeo, considerado en la tradición como un notorio

10. G. Stemberger, *Pharisaer,* 98-102.

truhán, atrajera sobre sí la crítica dirigida contra su padre. Para entender la actitud de Jesús es importante este extremo: Galilea fue conquistada por los macabeos bajo el reinado de Aristóbulo (105/104); es decir, cayó de nuevo bajo influencia judía cuando los saduceos estaban en el ápice de su poder. Los «fariseos» alcanzaron allí el poder más tarde. La crítica saducea contra ellos encontró a veces mayor eco en Galilea que en otras partes.

3. Josefo presenta a los *fariseos*, en época temprana, como oposición política a los asmoneos reinantes... después de haber sido aliados de ellos. Las conexiones con los asideos (*jasidim*) son más que probables, porque también éstos fueron al principio aliados de los macabeos (1 Mac 2, 42) y, exactamente como los fariseos, se mostraban escépticos ante una forma de poder político-militar. Pero ¿cuándo recibieron el nombre de «fariseos»? Quizá ellos mismos se autodenominaban פָּרוּשִׁים (*pārošim*), decir, «los que distinguen con precisión». Esto armoniza con la caracterización que hace de ellos Josefo, el cual insiste en su ἀκρίβεια (exactitud). פְּרוּשִׁים (*pᵉrušim*), es decir, «segregadores», podría ser un calificativo ajeno y peyorativo (así A. I. Baumgarten, *Name*). Los escritos de Qumrán parecen referirse a ellos cuando hablan de la «comunidad del impostor» y de los «maestros de lo fácil» (דּוֹרְשֵׁי חֲלָקוֹת, *dōrᵉše ḥalaqot*, cf. 4QpNah I, 2). Esta última designación parece derivar igualmente de un juego de palabras; satiriza el interés de los fariseos por la fijación y observancia exacta de las normas de la práctica religiosa cotidiana, de los *ḥalakot* (הֲלָכוֹת). Cabe identificar a este grupo adversario, según el «Comentario a Nahún», con los adversarios de Alejandro Janeo que acudieron en ayuda del rey seléucida Demetrio (cf. *Ant* 13, 376). Alejandro Janeo hizo crucificar a 800 de ellos (4QpNah I, 7; *Ant* 13, 308s). Aunque Josefo no llama fariseos a los adversarios de Janeo ejecutados, hay datos que apuntan en esa dirección: después de la muerte de Alejandro Janeo, los fariseos incrementan su poder bajo la reina Alejandra Salomé (76-67), y persiguen cruentamente a los responsables de la ejecución en masa (*Bell* 1, 113; *Ant* 13, 410). Con Alejandra Salomé fueron, por tanto, los fariseos —un movimiento oposicional en los orígenes— los que se aliaron con la elite del poder mediante un pacto; desde entonces tomaron asiento en el «sanedrín». Parece que el rey Herodes reforzó su poder, ya que postergó a los saduceos en el sanedrín, como aliados de los asmoneos. Quizá el baño de sangre que Herodes causó entre los miembros del sanedrín, afectó sobre todo a los saduceos (cf. *Ant* 14, 175; 15, 6). Lo cierto es que, en la época neotestamentaria, ambos partidos antes rivales, saduceos y fariseos, están representados en el sanedrín.

El siguiente esquema puede ilustrar sintéticamente la compleja génesis de los tres «partidos religiosos» clásicos:

Reformadores helenísticos
Reforma 175

Oposición antihelenística

Reformadores radicales: Menelao, sumo sacerdote sin legitimación sadóquida 172-163

Reformadores moderados: Jasón, sumo sacerdote con legitimación sadóquida 175-172

El edicto de Antíoco IV sobre religión (¿inspirado por éstos?) 168-167 lleva a la profanación del templo

El edicto va dirigido (también) contra los reformadores moderados

La rebelión de los macabeos, sacerdotes rurales, culmina el año 164 en la nueva consagración del templo. Más tarde, la oposición se divide:

Asmoneos, que luchan por la independencia política frente al rey

El sumo sacerdote aarónida Alcimo (164-170)

Jasidim, satisfechos con la restauración del culto y el nombramiento de Alcimo como sumo sacerdote

Círculos sacerdotales conservadores sadóquidas que están en la oposición.

Usurpación del cargo de sumo sacerdote el año 152 por Jonatán (¿sacerdote sacrílego?)

El *Maestro de justicia,* sumo sacerdote expulsado el año 152 (?), funda los

Evolución de los asmoneos hacia una monarquía helenística, especialmente desde Juan Hircano (134-104)

Saduceos apoyan a los asmoneos y su proceso hacia la monarquía helenística

Fariseos, aliados al principio con los asmoneos en la oposición desde Juan Hircano

Esenios, coalición de jasidim y sacerdotes sadóquidas contra los asmoneos

d) *Diferencias entre saduceos, fariseos y esenios según Josefo (siglo I d. C.)*

Josefo hace en varios pasajes un diseño comparativo de los tres «partidos religiosos» más importantes de los judíos: *Ant* 13, 171-173.297s; 18, 11-25; *Bell* 2, 118-166. Los presenta a sus lectores de formación helenística en analogía con las escuelas filosóficas de los griegos: los esenios, como pitagóricos (*Ant* 15, 371); los fariseos, como estoicos (*Vita* 12); para los saduceos sugiere la equiparación con los epicúreos, sin explicitarla. Sus puntos de comparación más importantes son: la actitud ante la εἱμαρμένη (destino, detrás del cual está obviamente Dios), la actitud ante la libre voluntad y la actitud ante la cuestión de la inmortalidad del alma. De Josefo podemos inferir, además, otras diferencias, válidas para la época de Josefo, siglo I d. C.:

	Saduceos	*Fariseos*	*Esenios*
Determinismo y voluntad libre (*Ant* 13, 171-173; *Bell* 2, 162-166)	*Indeterminismo:* El hombre es la causa de su destino.	*Sinergismo:* Dios (εἱμαρμένη) y hombre cooperan.	*Determinismo:* todo está determinado por Dios (εἱμαρμένη).
Escatología y doctrina sobre el alma	*Negación del más allá*: rechazan la pervivencia del alma y los premios y castigos (*Bell* 2, 165; *Ant* 18, 16).	*Resurrección de los justos*: el alma es inmortal, pero sólo el alma de los buenos pasa a un cuerpo nuevo. Los malos son castigados eternamente (*Bell* 2, 163)	*Inmortalidad del alma* (*Bell* 2, 150ss): los buenos liberados del cuerpo disfrutan de una vida gozosa; los malos sufren penas.
Escritura y tradición	*Principio de la Escritura:* sólo admiten las leyes escritas y rechazan la tradición (oral) de los antepasados (*Ant* 13, 297).	*Escritura y tradición:* a las leyes escritas de Moisés añaden leyes de la tradición de los antepasados (*Ant* 13, 297).	*Literatura secreta:* poseen libros secretos (*Bell* 2, 142); dedicación intensa a los escritos de los antepasados (*Bell* 2, 136).
Contexto vital	*Adhesión a la clase superior:* están con los ricos (*Ant* 13, 298), pero en el cargo se rigen por las enseñanzas de los fariseos (*Ant* 18, 17).	*Proximidad a la clase baja:* dan al pueblo sus leyes y lo tienen de su parte (*Ant* 13, 297s; 18, 15).	*Comunidad segregada:* compuesta de esenios rígidos y moderados (*Bell* 2, 160s); mantienen secretas sus enseñanzas (*Bell* 2, 141).
Comportamiento	*Cultura conflictiva:* contestan a sus maestros (*Ant* 18, 16) y se avienen mal entre sí (*Bell* 2, 166).	*Principio de autoridad:* veneran a los ancianos (*Ant* 18, 12) y aprecian la armonía mutua (*Bell* 2, 166).	*Ideal comunitario:* viven en comunidad (de bienes), por lo general célibes (*Bell* 2, 119ss; 160s).

e) *La evolución en el curso del siglo I d. C. y la relación de Jesús con los antiguos «correligionarios»*

De los tres «partidos religiosos» de los judíos, ninguno sobrevivió a la guerra judía sin sufrir cambios. Los saduceos estaban estrechamente ligados al templo; con su destrucción el año 70 d. C., se vieron privados del soporte material y espiritual. Los esenios desaparecieron igualmente de la historia: su centro de Qumrán fue demolido probablemente por los romanos (o los rebeldes) en la guerra. La relevancia de los fariseos para el judaísmo del siglo I d. C. es hoy un tema muy debatido. Señalemos tres controversias:

1. *La controversia sobre su posición central o marginal*

• La visión tradicional es defendida por M. Hengel (en la recensión a *Judaism* de E. P. Sanders, por ejemplo): a su juicio, los fariseos marcaron decisivamente el judaísmo del siglo I. Fueron más de seis mil los que rehusaron el juramento a Herodes (*Ant* 17, 42). Pretendían, sobre todo, influir en el pueblo y contaban con muchos adictos (*Ant* 13, 297s). Una delegación de cuatro personas, dirigentes de la rebelión jerosolimitana, enviada a Galilea, incluía a tres fariseos (cf. *Vita* 197); este detalle indica la situación en las relaciones de poder.

• E. P. Sanders (*Judaism*), entre otros, sostiene una visión alternativa. En la época del segundo templo, el judaísmo estuvo bajo la dirección de sus sacerdotes. Lo propuesto por éstos, una vez asimilado por el pueblo, conformó un judaísmo general («common Judaism») cuya relevancia hay que considerar muy superior a la influencia de los pequeños «partidos religiosos». Los sinópticos trasmiten una falsa imagen con la controversia (de escasa base histórica) entre Jesús y los fariseos.

2. *La controversia sobre el carácter político o religioso de los fariseos*

• J. Neusner ha lanzado la tesis de que los fariseos de la época de los asmoneos fueron un partido de oposición política, y los del siglo I un movimiento religioso. Sufrieron, a su juicio, un cambio «from Politics to Piety»[11].

• Cabe objetar a esa tesis que los fariseos crearon efectivamente en el siglo I d. C. un espacio privado, y precisamente así crearon el espacio de libertad de que gozaba un pueblo sojuzgado. Ello indica un afán de autoconservación política (A. J. Saldarini, *Pharisees*, 213). Por otra parte, el problema de las relaciones con los paganos generó agrias disputas y conflictos: un fariseo fundó, junto con Judas el Galileo, el movimiento de resistencia (*Ant* 18, 4). Hillelitas y sammaítas —dos escuelas fariseas— sostuvieron un encarnizado debate en torno a los 18 *halakot* que debían regular la segregación frente a los paganos[12].

11. Cf. J. Neusner, *From Politics to Piety*, New York 1973, [2]1979.
12. Cf. M. Hengel, *Zeloten**, 204ss.

3. *La controversia sobre continuidad y discontinuidad entre los fariseos y el judaísmo rabínico*

• La visión tradicional dice: de los diversos partidos religiosos, sólo el fariseísmo sobrevivió sin cambio a la primera guerra judía y pasó a ser así el fundamento del judaísmo rabínico. Los fariseos pudieron asimilar teológicamente la pérdida del templo mejor que otros, debido a sus principios internos. Un rasgo característico de su espiritualidad es la extensión de la idea sacerdotal de santidad a toda la vida. Esto hizo posible la identidad judía independientemente del templo. El estudio de la *torá* pudo ocupar el lugar del culto sacrificial.

• Una visión alternativa dice: En los textos rabínicos, los fariseos aparecen como un simple grupo ascético, nunca como el grupo patrio y originario de los rabinos. Por eso no hay testimonios en favor de la tesis de una continuidad entre los fariseos anteriores al año 70 d. C. y el movimiento rabínico posterior. El judaísmo posterior al año 70 descansa en una base más amplia que la corriente farisea (P. Schäfer, *Pharisäismus*). Según H. Stegemann (*Esenios**, 293ss), los esenios de inspiración sacerdotal pudieron aportar su legado al movimiento rabínico, lo que explica el gran interés de los rabinos por el culto jerosolimitano (ya inexistente).

¿Qué actitud adopta Jesús ante los tres «partidos religiosos»?

• La tradición sinóptica guarda silencio sobre los *esenios*. Es posible que no hubiera esenios en Galilea; entonces, este extraño silencio reflejaría el mundo vital angosto de la vida galilea. También es posible que los esenios aparezcan en la tradición sinóptica bajo el nombre de «fariseos». El Maestro de justicia, en efecto, dice en su carta (4QMMT) que se «apartó» con sus seguidores, utilizando el verbo פרש, que tiene el mismo radical que la palabra פרושים (= fariseo). Más probable es que los esenios no pretendieron influir en la masa del pueblo (a diferencia de los fariseos). Mantenían secretas sus doctrinas (*Bell* 2, 141; 1QS VIII, 11s) y evitaban discutir con la gente de fuera (1QS IX, 16). Por eso encontramos en la tradición jesuática debates con fariseos, pero no con esenios. Hay, en todo caso, evidentes diferencias entre ellos y Jesús: aunque encontramos la «enfatización de la *torá*» en ambos lados, sólo Jesús ofrece un contrapeso de moderación. El apartamiento de los pecadores y los impuros entre los esenios contrasta con el acercamiento que observamos en Jesús.

• La diferencia respecto a los *saduceos* se acentúa en la tradición jesuática: Jesús esperaba, como los fariseos, la resurrección de los muertos y desaprobó en este punto la doctrina saducea (Mc 12, 18ss). La fracción saducea del sanedrín le fue probablemente más hostil que la farisea. Sólo así se explican las tradiciones sobre los fariseos Nicodemo (cf. Jn 7, 45-52), José de Arimatea (que esperaba el reino de Dios, Mc 15, 43) y Gamaliel (Hech 5, 33ss). Los fariseos (o personas próximas a ellos) muestran aquí mayor comprensión hacia Jesús que los otros miembros del sanedrín. Pero,

al mismo tiempo, Jesús pudo haber aprendido de los saduceos: su crítica al principio fariseo de la tradición (Mc 7, 1ss) podría ser un uso nuevo de los argumentos saduceos contra los fariseos.

• La mayor proximidad se da sin duda entre Jesús y los *fariseos*. La crítica de éstos a Jesús denota que lo juzgan con criterios especiales... como si fuera un maestro próximo a ellos. K. Berger (*Jesus**) ha expresado la nota de oposición y la nota de proximidad en esta fórmula: los fariseos representan una idea defensiva de la pureza; de ahí que traten de evitar el contagio de la impureza. Jesús representa una idea ofensiva de la pureza: no es lo impuro sino lo puro lo que contagia. Pero el tema subyacente es el mismo: unos y otros pretenden santificar la vida cotidiana a partir de la voluntad de Dios.

3. *La génesis de los últimos movimientos de renovación judía en el siglo I d. C.*

El movimiento jesuático no se produce en el contexto de los «partidos religiosos» más antiguos, sino en el de una serie de iniciativas de renovación que surgieron una vez tomado el poder por los romanos. Estos ejercieron al principio una influencia estabilizadora. Herodes I, su *rex socius*, logró mantener el país bajo control, pero sólo a base de una extraordinaria represión y una asombrosa habilidad. Después de su muerte el año 4 a. C., las tensiones latentes salieron a la superficie.

a) *Los movimientos mesiánicos en la «guerra de conquista» del año 4 a. C.*

La primera ola de abierta oposición se manifestó en unas revueltas descoordinadas. Nicolás de Damasco vio en ellas una insurrección de signo antihelenístico: «El pueblo se alzó contra estos hijos [de Herodes] y contra los griegos» (*De vita sua*, GLAJJ n.° 97). El peligro fue tan grande que el legado en Siria, Quintilio Varo (6-3 a. C.), tuvo que intervenir. Sólo la acción de varias legiones pudo restablecer la paz. Los grupos rebeldes se movían por un anhelo mesiánico, el anhelo de un libertador autóctono con carisma. Dos personajes gozaron especialmente de un aura mesiánica:

• *Simón*, antiguo esclavo de Herodes, se puso la diadema y fue proclamado rey (*Ant* 17, 273s). Josefo sólo sabe explicarlo por la nostalgia del pueblo hacia un «rey autóctono» (*Ant* 17, 277). El reinado del idumeo Herodes, que se había distanciado de las tradiciones judías (aunque las mantuvo en público por razones políticas) había provocado esta nostalgia.

• *Atronges*, un pastor, se presentó como nuevo David. También él se puso la diadema (*Ant* 17, 278-280) y nombró sátrapas y generales a sus hermanos. Aparte la fuerza física y una cierta irradiación carismática, no tenía mucho que ofrecer para hacer plausible su pretensión.

• *Judas*, hijo de Ezequías (al que Josefo no identifica con Judas el Galileo), fue un personaje diferente. Josefo le atribuye en *Ant* 17, 272 una aspiración a la realeza, pero nunca afirma que se hubiera proclamado rey; *Bell* 2, 56 dice más bien que combatió a todos los que buscaban la dominación. Posiblemente *Ant* 17, 272 le atribuye ambiciones regias por mera asociación con Simón y Atronges. Parece que defendió ideas teocráticas radicales y, por tanto, la exclusión de cualquier soberanía, salvo la de Dios.

Más tarde, *La guerra judía* hace referencia a varios pretendientes reales. Menciona a tres hombres que usan vestimenta regia (*Bell* 2, 433s). Simón ben Giora fue uno de los aspirantes a la dignidad real. Los romanos lo trataron como tal... y lo ajusticiaron después del desfile triunfal en Roma (*Bell* 4, 510.575; 7, 26-31.118.154s). Es posible que existieran más pretendientes[13]. Pero importa tener presente, para la comprensión de la historia de Jesús, que las expectativas sobre un rey mesiánico estaban vivas entonces en el pueblo... y que estas expectativas tuvieron un signo político. Sería improbable que Jesús no se hubiera encontrado en su vida con tales expectativas mesiánicas.

b) *La doctrina teocrática radical de Judas el Galileo (6 d. C.)*

En lugar de una sedición violenta, la segunda ola de resistencia trajo consigo una doctrina que tuvo consecuencias mucho mayores que cualquier insurrección. Tras la destitución de Arquelao el año 6 d. C., Judea y Samaria pasaron a la administración romana inmediata. Desde entonces, los impuestos debían pagarse directamente a los romanos. Un censo tributario hecho por Quirino sentó las bases para esos impuestos. Contra ellos polemizó un «maestro», Judas el Galileo, con dos tesis: primero, sobre la *soberanía de Dios,* de la que infiere que no es lícito reconocer a ningún soberano fuera de Dios; segundo, la tesis del *sinergismo revolucionario:* el ser humano está obligado a cooperar activamente en el rechazo de los impuestos. Josefo cree que esta doctrina, que él considera una «cuarta filoso-

13. C. A. Evans, *Jesus**, 53-81, incluye también en su panorámica sobre todos los «messianic claimants» a Judas, hijo de Ezequías, Judas el Galileo y Juan de Giscala entre los pretendientes a mesías. Del tiempo posterior al 70 d C incluye a Lucuas de Cirene (115 d. C.) y a Simón bar Kojba (132/135 d C.).

fía» junto a las tres «filosofías tradicionales» de los judíos, es la causa de la rebelión judía de los años 66-74 (*Bell* 2, 117s; *Ant* 18, 4ss.23-25). Parece, en efecto, que fue esta doctrina la que movió más tarde a algunos sectores de la aristocracia (más joven) a la rebelión. Aunque Judas el Galileo no hubiera organizado ningún movimiento de resistencia (un extremo discutido), lo cierto es que sentó la base ideológica para muchos grupos de resistencia. Y fue considerado peligroso. De hecho murió de forma violenta, según Hech 5, 37.

Su doctrina prendió de nuevo después del año 44 d. C. Entonces, tras la muerte de Agripa I, también Galilea pasó a la administración romana directa, con la inevitable consecuencia de que, también allí, los tributos debían pagarse directamente a los romanos. No puede ser casual que, en esa época, dos hijos de Judas el Galileo causaran disturbios, presumiblemente apoyados en la misma doctrina que su padre: rechazo del pago de tributos a los romanos. Ambos fueron crucificados por el procurador romano Tiberio Alejandro (*ca.* 46-48) (*Ant* 20, 102). Hech 5, 36-37 ve en su «rebelión» la verdadera rebelión de Judas Galileo. Así se explica que considere a Judas el Galileo como posterior en el tiempo a la rebelión de «Teudas» (inmediatamente después del año 44 d. C.).

Pero también en el período intermedio influyó la doctrina de Judas el Galileo: Jesús es preguntado sobre la legitimidad o no del pago de los impuestos al emperador (Mc 12, 13-17). Que sean los herodianos los que le formulan la pregunta, tiene perfecto sentido: los pequeños príncipes herodeos eran preferidos por la administración romana porque facilitaban el problema del pago. Si ellos cobraban los impuestos y pagaban a su vez un tributo a los romanos, ningún judío tenía que pagar directamente impuestos al César. En este sentido, los herodianos estaban interesados en el fondo por el rechazo teocrático radical de los impuestos. Según Mc 12, 13-17, Jesús desaprobó claramente la doctrina de Judas el Galileo: la fe en el Dios uno y único no impone la resistencia al emperador. Pero también en Jesús encontramos una alternativa de teocracia radical: entre Dios y el dinero (*mammon*) sólo hay una tajante disyuntiva: o el uno o el otro; en este ámbito no podemos servir a dos señores (Mt 6, 24/Lc 16, 13). Como el César está en definitiva detrás del dinero, hay también en Jesús una tensión política.

La investigación del pasado solía llamar «zelotas» a los secuaces de Judas el Galileo. Pero Josefo no ofrece ningún dato al respecto. Los «zelotas» sólo aparecen en él como grupo en relación con el templo, después de estallar la guerra judía del año 66 d. C. Se ha concluido de ello que los «zelotas» no existían como grupo antes de la guerra judía, y que su radio de acción no se extendió más allá de Jerusalén; pero hay un dato relevante contra esta opinión: entre los doce discípulos de Jesús figuraba un «Simón

el zelota» (Lc 6, 15). El texto de Lucas habla de un «zelota» ya en la primera mitad del siglo I... y, además, ¡en Galilea!

c) *La oposición profética: los movimientos de Juan Bautista y otros profetas*

1. *Juan Bautista*

Una tercera ola de oposición surge en los años 20. Esta vez no actúa directamente contra los romanos, sino contra sus *reges socii*, los herodeos. La predicación del Bautista[14] recoge una crítica muy común al estilo de vida de la casa reinante. Podemos constatar efectivamente en los herodeos una *alienación cultural de las normas del pueblo judío:*

- Herodes Antipas, al fundar la nueva capital de Tiberíades, quebrantó las *normas de pureza*, ya que asentó la ciudad sobre un cementerio (*Ant* 18, 37s). En eso y en la conciencia de la «amenaza» cultural que suponía el estilo de vida helenístico de la clase superior radicaba el atractivo del movimiento de conversión del Bautista: el imperativo del bautismo indica que se percibe el peligro de profanación.
- Herodes Antipas no respetó en su palacio la *prohibición de las imágenes.* Al comienzo de la guerra judía, diversos grupos subversivos rivalizaron en destruir las imágenes de animales que adornaban la mansión real (*Vita* 65ss). No encontramos en el Bautista ninguna crítica en este sentido; pero Jesús contrapone en Mt 11, 8 la vida ascética del Bautista a la vida cortesana de los príncipes herodeos (cf. G. Theissen, *Colorido local**, 38-56).
- Herodes Antipas incumplió las *leyes conyugales* de la tradición al casarse con Herodías. Es lo que censura directamente el Bautista, y esta crítica, según Mc 6, 17-29, le costó la vida.

Es innegable que el movimiento baptista se inscribe en la serie de movimientos de renovación que, ante el proceso de asimilación helenística, intentaron preservar y redefinir la identidad judía.

2. *Los profetas judíos posteriores a Juan Bautista*

El Bautista y Jesús son el comienzo de una sucesión de profetas que reactivan la esperanza escatológica. Estos profetas, de los que en general sabemos poco, solían anunciar un gran milagro y convocaban a sus seguido-

14. La figura de Juan Bautista es analizada en cap 8 parágrafo 4; aquí hacemos referencia a su obra como movimiento de oposición política

res para presenciarlo en un lugar determinado. Las autoridades políticas recelaban de estos profetas y procedían violentamente contra ellos. El siguiente resumen ofrece una visión panorámica de estos personajes denominados «profetas de señales»[15]:

• Hacia el año 36 d. C., cierto *profeta samaritano* promete a una multitud mostrarles en el monte Garizín los objetos del templo que Moisés había enterrado allí. Reúne a sus partidarios para dirigirse al lugar; pero Pilato interviene y los manda degollar. Pilato es destituido por las protestas contra su acción brutal (*Ant* 18, 85-87).

• Bajo el procurador Cuspio Fado (44-46 d. C.), un tal *Teudas* convence a una multitud para que le «siga» con todas sus pertenencias al Jordán. Promete que el Jordán dividirá sus aguas para que puedan cruzarlo a pie enjuto. De nuevo interviene el procurador y pone fin con un baño de sangre a este intento de una nueva «conquista de la tierra prometida» (*Ant* 20, 97-99; cf. Hech 5, 36).

• Bajo el procurador Antonio Félix (52-60 d. C.) aparecen varios *profetas anónimos* que invitan a sus seguidores a «seguirles» al desierto; allí verán una señal o milagro (signo de la libertad). Esta salida hacia un nuevo éxodo fue también sangrientamente sofocada (*Ant* 20, 167s; *Bell* 2, 258-260).

• Por el mismo tiempo aparece *un egipcio* que se dirige con sus adeptos al monte de los Olivos. Promete que los muros de Jerusalén se desplomarán a su voz de mando, en un intento de reproducir en Jerusalén el milagro de Jericó (*Ant* 20, 169-172; *Bell* 2, 261-263 [citado *supra,* 110]; cf. Hech 21, 38).

• Bajo el procurador Porcio Festo (60-62 d. C.), *un profeta* promete la «liberación» y el fin de los males si le siguen al desierto. Los romanos exterminan a los integrantes del movimiento (*Ant* 20, 188).

• Bajo Albino (62-64?), un profeta llamado *Jesús, hijo de Ananías,* llega del campo a Jerusalén con un mensaje amenazador para la ciudad, el templo y el pueblo. Es arrestado por la aristocracia judía, que lo entrega al procurador. Este comprueba en el proceso su estado delirante y lo deja en libertad. El continúa anunciando la desgracia hasta la destrucción de Jerusalén; durante el asedio pierde la vida (*Bell* 6, 300-309 [citado *infra,* 518]).

• En los últimos días de sitio de Jerusalén siguieron apareciendo profetas que prometían la salvación. Uno de ellos comunicó el mandato divino de acudir al templo a esperar la señal divina. Josefo lo hace responsable del gran número de personas que perdieron la vida en el incendio del templo (*Bell* 6, 285s).

15. P. W. Barnett, *Sign Prophets;* R. Meyer, *Prophet,* especialmente 82ss, 108ss.

Jesús de Nazaret presenta algunos rasgos que recuerdan a estos «profetas de señales» judíos. Anuncia la destrucción y posterior reedificación milagrosa del templo de Jerusalén (Mc 14, 57s). Recurre así, como los otros profetas de señales, a eventos de la historia sagrada: el éxodo, la conquista de la tierra prometida o la construcción del templo. Jesús se dirige, como los demás profetas, al lugar del milagro prometido; como ellos, invita al «seguimiento». Intervienen los romanos, como de costumbre. En todos estos casos, el profeta (y generalmente muchos de sus seguidores) pierde la vida. El profeta suele traer un mensaje que va dirigido de hecho contra la «potencia de ocupación». El que promete un nuevo éxodo, considera que el pueblo está oprimido. Sólo en los casos de Juan Bautista, Jesús de Nazaret y Jesús, hijo de Ananías, influido éste posiblemente por el anuncio de Jesús sobre el templo, encontramos un mensaje de castigo contra el propio pueblo.

4. *Síntesis y reflexión hermenéutica*

Jesús comparte las creencias básicas del judaísmo: la fe en el Dios uno y único que selló una alianza especial con Israel. Estas creencias básicas tuvieron que ser reformuladas en nueva perspectiva durante la época del helenismo. Jesús y su movimiento forman parte de una larga cadena de movimientos de renovación judía que, ante la presión de la cultura helenística dominante, intentaron conservar o replantear la identidad judía. En el caso de Jesús, esta identidad está definida de modo relativamente «abierto».

- Frente a otros movimientos de renovación y protesta y de esperanza escatológica en un cambio fundamental, unido al triunfo de Israel sobre los paganos, la tradición jesuática prevé la entrada de los paganos en el reino de Dios. Jesús activa la tradición judía universalista de la peregrinación de las naciones a Sión, contra las tendencias segregacionistas (Mt 8, 10s).
- Mientras otros movimientos de renovación suelen reforzar las normas específicamente judías, encontramos en Jesús una insistencia en las normas éticas generales de la *torá* y, al mismo tiempo, una atenuación de las normas rituales segregadoras (el descanso sabático y los preceptos sobre pureza ritual).
- Mientras otros movimientos de renovación «segregan» del pueblo a los elegidos, encontramos en la tradición jesuática un acercamiento expreso a los que no observan las normas tradicionales y viven marginados. Jesús fomenta aquí la fe judía en el Dios misericordioso y clemente frente a otras tendencias.
- Mientras otros movimientos de renovación expresan una protesta directa contra los dominadores militarmente superiores y optan por la resis-

tencia contra los extranjeros, el movimiento jesuático evita la confrontación directa: formula la identidad judía en términos que eviten fundamentalmente la intervención de las legiones.

El movimiento jesuático se caracteriza por una fuerte *tendencia integradora* hacia fuera y hacia dentro. Lo que al comienzo de aquella época histórica fue quizá el objetivo de algunos reformadores helenísticos radicales de la aristocracia, lo realiza Jesús de otro modo: no contra el pueblo llano, sino a partir de él. Lo que caracteriza al movimiento jesuático es que ofrece unos rasgos aristocráticos en un entorno no aristocrático.

Después de la muerte de Jesús, su movimiento de renovación judía pasó a ser en un primer momento una secta judía. La primera generación mantuvo aún viva la esperanza de que la separación de los otros judíos fuese pasajera (cf. Rom 11, 26ss). Esta «secta» judía es una de las pocas sectas que difieren del tronco originario por una mayor apertura y no por una mayor rigidez. Desde el año 70 d. C aproximadamente, la «secta» deriva en un cisma definitivo, debido a la destrucción del templo y a la evolución interna tanto del judaísmo como del cristianismo primitivo. Dado que la mayor parte de los textos cristiano-primitivos surgieron en este tiempo (después del año 70), tienden a retrotraer la separación de judíos y cristianos, que sólo fue efectiva entonces, a la época de Jesús. Por eso consideran a menudo los conflictos de Jesús con otros grupos como conflictos con el judaísmo. La investigación histórico-crítica debe mostrar esta tendencia de las fuentes, y va reconociendo con creciente claridad, a veces frente a la propia tradición, que Jesús forma parte del judaísmo.

Este reconocimiento histórico tiene dos consecuencias hermenéuticas en orden al conocimiento y valoración del Jesús histórico. Primero: todas las reconstrucciones del Jesús histórico dependen de nuestra imagen del judaísmo en la época del segundo templo. Ya el juicio sobre aquello que en la tradición jesuática es histórico y lo que no lo es, depende de esa imagen, ora utilicemos el criterio de la diferencia ora su nueva versión, el criterio de la plausibilidad histórica. El conocimiento del judaísmo y el conocimiento de Jesús se condicionan recíprocamente. Segundo: esta relativización del conocimiento incide en la valoración de Jesús. A primera vista puede parecer un factor muy relativizante que Jesús sea encasillado sin más en el judaísmo y en sus movimientos de renovación; pero sólo a primera vista. La estima de Jesús no sufre mengua por mostrar su condición judía; al contrario, sólo podemos estimar a Jesús incluyendo al judaísmo en esta estima. Y esto no puede resultar penoso mirando las cosas sin prejuicios: el judaísmo se manifiesta en toda su historia, pero sobre todo en tiempo de Jesús, como una realidad fascinante de gran vitalidad interna. Así, para el cristianismo, la referencia al Jesús histórico es un acceso permanente al judaísmo.

5. Tareas

a) *Jesús en el marco de los profetas del siglo I d. C.*

	Contenido de la predicación	Procurador/ príncipe	Mención en el NT
Juan el Bautista			
Jesús de Nazaret			
El profeta samaritano			
Teudas			
Un profeta anónimo			
El «Egipcio»			
Jesús, hijo de Ananías			
Profetas en el asedio de Jerusalén			

Asigne a los diversos profetas del siglo I d. C. el contenido básico de su predicación o el de los milagros anunciados por ellos, los *reges socii* o procuradores bajo cuyo mandato aparecieron y, eventualmente, los pasajes donde son mencionados en el nuevo testamento (no ofrecemos respuesta en el apartado final de las soluciones).

b) *El «Maestro de justicia» y el «sacerdote sacrílego»*

Para el debate sobre Qumrán: K. Berger, *Qumran und Jesus. Wahrheit unter Verschluss?*, Stuttgart 1993; O. Betz-R. Riesner, *Jesus, Qumran und der Vatikan. Klarstellungen*, Giessen 1993; J. A. Fitzmyer, *Qumran: Die Antwort. 101 Fragen zu den Schriften vom Toten Meer*, Stuttgart 1993; H. Stegemann, *Esenios**. Sobre el «Maestro de justicia»: G. Jeremias, *Der Lehrer der Gerechtigkeit* (StUNT 2), Göttingen 1963.

Los libros de revelación que enlazan la comunidad de Qumrán con Jesús y con el cristianismo primitivo tienen su coyuntura más alta en esta época. Despiertan la curiosidad, especialmente, el fundador de la comunidad, el «Maestro de justicia», y su contrincante antagonista, el «hombre de la mentira» y «sacerdote impío» (traducido también por «sacerdote sacrílego»). Porque se trata sin duda de personajes históricos de gran relevancia, aunque nunca se mencione su nombre. En los últimos años, publicaciones de ciencia popular (muchas veces pseudocientíficas) han identificado a Juan Bautista o a Santiago, el hermano de Jesús, por sobrenombre «el Justo», con el «Maestro de justicia». Esas publicaciones asignan a Jesús y/o a Pablo los roles del «hombre de la mentira» o «sacerdote sacrílego»[16]. En el marco del presente libro no podemos ni necesitamos detenernos a refutar esas tesis insostenibles, puesto que hay ya varias exposiciones solventes (cf. *supra*). Sin embargo, conviene tener una idea de los textos que sirven de base a tesis de este tipo. Por eso ofrecemos a continuación algunos extractos del «Comentario a Habacuc» (1QpHab)[17], que contiene la mayor parte de las noticias sobre el «Maestro de justicia» y que por sus muchas o, al menos, polivalentes referencias a la época, constituye la fuente principal para la reconstrucción de la historia de la comunidad. El rollo de pergamino, muy bien conservado, hay que fecharlo paleográficamente alrededor del año 50 a. C. Se trata de un *pesher* o comentario, una forma de exégesis propia de Qumrán, que cita un escrito (a menudo un libro profético) versículo a versículo y lo aplica al pasado reciente, al presente y al futuro.

I [16][...*Mirad a las naciones, ved* [17]*y espantaos, porque en vuestros días él hará una obra tal que no la creeríais si*] II, [1]*os la contasen* (Hab 1, 5) [La interpretación del texto se refiere a] los apóstatas junto con el hombre [2]de la mentira, porque no [oyeron las palabras] del Maestro de justicia de la boca [3]de Dios; (se refiere también) a los após[tatas de la] nueva [alianza]; [por]que n[o] [4]confiaron en la alianza de Dios [y profanaron] su [san]to [nom]bre. [5]E igualmente la interpretación del texto se refiere [a todos los ap]óstatas al final [6]de los días. Ellos son los infrac[tores] de la [ali]anza, que no creen [7]al oír todo lo

16. Sólo dos ejemplos: M. Baigent-R. Leigh, *Verschlussache Jesus. Die Qumranrollen und die Wahrheit über das frühe Christentum*, München 1991 (identifican a Santiago con el «Maestro de justicia» y a Pablo con el «predicador sacrílego», apoyados sobre todo en publicaciones de R. Eisenmann); B. Thiering, *Jesus von Qumran. Sein Leben – neu geschrieben*, Gütersloh 1993 (Juan Bautista = «Maestro de justicia»; Jesús = «hombre de la mentira» y «sacerdote sacrílego»).

17. Citado según E. Lohse, *Texte*, 227ss.

que ven[drá sobre] la última generación, de la boca [8]del sacerdote, [cuyo corazón] Dios ha [iluminado] para interpretar todas las [9]palabras de sus siervos, los profetas, [mediante] las cuales anunció [10]todo lo que vendrá sobre su pueblo y [su tierra...
Cf. VII [4-5]...(el) Maestro de justicia, al que Dios reveló todos los misterios de las palabras de sus siervos, los profetas.

1. ¿Qué sabemos del «Maestro de justicia»?

IX [8]*Por la sangre del hombre y la violencia a la ti[e]rra, a la ciudad y a to[dos] los que la habitan* (Hab 2, 8). [9]Su interpretación se refiere al sacerdote [imp]ío, al que Dios entregó en man[os] de sus [en]emigos por la [culp]a cometida contra el Maestro [10]de justicia para humillarlo [11]con torturas hasta destruirlo, con amarguras del alma, [po]r haber atentado contra su elegido...
XI [2]*¡Ay del que emborracha a sus vecinos, del que vierte* [3]*su ira, del que los embriaga para mirar su desnudez* (Hab 2, 15). [4]Su interpretación se refiere al sacerdote impío, que [5]persiguió al Maestro de justicia para devorarlo con la ira [6]de su furor en el lugar de destierro. Y en la fiesta de descanso, [7]el día de la reconciliación, apareció entre ellos para devorarlos [8]y hacerlos caer el día del ayuno, el sábado de su descanso...
XII [6]...Y cuando leemos: *Por la sangre derramada* [7]*en la ciudad y la violencia a la tierra* (Hab 2, 17), su interpretación es: la ciudad que es Jerusalén, [8]donde el sacerdote impío cometió atrocidades y profanó el [9]santuario de Dios. Y la violencia a la tierra, que son las ciudades de Judá, donde él [10]saqueó los bienes de los pobres...

2. a) ¿Qué sabemos del «sacerdote impío»? ¿quién podría ser?

2. b) ¿Qué dice el texto sobre el encuentro entre el «Maestro de justicia» y el «sacerdote impío» (qué finalidad tuvo, cuándo y dónde aconteció el encuentro, qué cabe concluir de las circunstancias)?

3. Debido a la imprecisión de las indicaciones, no hay acuerdo entre los investigadores sobre el tiempo de los hechos y la identidad de los participantes. Hay que excluir, en todo caso, que que el «Maestro de justicia» sea Juan Bautista o Santiago, el hermano del Señor. Tampoco Pablo o Jesús pueden ser el «hombre de la mentira» y/o el «sacerdote impío». Proponga argumentos partiendo de las informaciones ofrecidas en el presente capítulo y en esta tarea.

6

EL MARCO CRONOLOGICO DE LA VIDA DE JESUS

J. Blinzler, *Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannesevangeliums:* Bib 36 (1955) 20-35; Id., *Chronologie des NT,* en LThK[2] (1958) 422-424; Id., *Der Prozess Jesu,* Stuttgart 1951, [4]1969; W. Hinz, *Chronologie des Lebens Jesu:* ZDMG 139 (1989) 301-309; H. Braunert, *Der römische Provinzialzensus und der Schätzungsbericht des Lukas-Evangeliums:* Historia 6 (1957) 192-241; C. Cichorius, *Chronologisches zum Leben Jesu:* ZNW 22 (1923) 16-20; J. Finegan, *Handbook of Biblical Chronology,* Princeton N.Y. 1964; U. Instinsky, *Das Jahr der Geburt Christi,* München 1957; A. Jaubert, *La date de la Cène,* Paris 1957; J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús,* Madrid 1980; J. P. Meier, *Un judío marginal* I*, 379-439 (bibl.); E. Ruckstuhl, *Die Chronologie des letzten Mahles und des Leidens Jesu* (Biblische Beiträge NF 4), Einsiedeln 1963; A. Strobel, *Ursprung und Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders* (TU 121), Berlin 1977; Id., *Weltenjahr, grosse Konjunktion und Messiasstern. Ein themageschichtlicher Überblick,* en ANRW II, 20.2 (1987) 988-1187; A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* Oxford 1963, 162-171; F. X. Steinmetzer, *Census,* en RAC 2 (1954) 969-972; W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad,* Barcelona 1970.

Introducción

Lo que mejor aclara la marcha ascendente del cristianismo desde una religión minoritaria, sospechosa de superstición, en la periferia del poder y de la historia, hacia una religión estatal y finalmente mundial, es quizá el hecho de que hoy esté vigente el calendario cristiano en amplias zonas del mundo[1]. El comienzo de este calendario es una fórmula confesional que los relatos sobre mártires cristianos trasmiten con clara intención polémica contra el cómputo del tiempo de sus verdugos: «El bienaventurado Apolonio el Asceta padeció tres veces: con arreglo al cómputo romano, el día 11

1. Cf. sobre todos los aspectos relevantes H. Maier, *Die christliche Zeitrechnung,* Freiburg-Basel-Wien 1991.

antes de las calendas de mayo; con arreglo al calendario asiático, en el mes octavo; y con arreglo al nuestro, bajo el reinado de Jesucristo, a quien sea rendido honor por toda la eternidad»[2]. Dionisio el Exiguo, abad escita, cuyo cómputo de los ciclos pascuales es la base de nuestro calendario actual, justificó la sustitución de la era diocleciana por la era de Cristo con el argumento de borrar el recuerdo de un impío perseguidor de cristianos. Después de las numerosas reformas del calendario efectuadas en la edad media, sólo poco antes de la revolución francesa se impuso un calendario cristiano unitario. Algunos se preguntaron ya entonces, con razón, si ese paso no implicaba una pretensión anacrónica de absolutismo cristiano. Pero no hace falta compartir esta pretensión para considerar idóneo el calendario tradicional. El año cero, como sabemos hoy, es en realidad una cifra arbitraria: Dionisio se equivocó en algunos años y, además, los datos de la vida de Jesús sólo se pueden determinar aproximativamente; Jesús no fue como uno de aquellos soberanos cuyo reinado iniciaba el cómputo del tiempo en la antigüedad. La fe en Jesucristo como verdadero dueño del espacio y el tiempo debe compatibilizarse con el hecho histórico de un Jesús que nació, vivió y murió tan al margen de la historia universal, que no conocemos con exactitud ni un solo dato cronológico de su vida.

TAREA Y PROPUESTA DE LECTURA:

Las indicaciones cronológicas más importantes sobre la vida de Jesús se encuentran en los evangelios de la infancia de Lc y Mt (Lc 1, 5; 2, 1s; Mt 2, 1ss.19ss) y en los relatos de la pasión (Mc 14, 1s.12.17.26; 15, 1.25.33.42; Jn 13, 1s.30; 18, 1.12s. 28; 19, 14.31-36.42); hay otras indicaciones en Lc 3, 1s.23; Jn 2, 20. ¿Qué sugerencias contienen estos textos para la confección de una cronología relativa y una cronología absoluta de la vida de Jesús?

Lea W. Trilling, *Jesús y los problemas de su historicidad,* 75-97, 148-155, o un comentario exegético sobre los textos mencionados.

1. *El marco de la historia de Jesús (cronología relativa)*

Antes de buscar los datos absolutos de la vida de Jesús (cf. *infra,* apartados 2-4), conviene reunir en este primer apartado lo que podemos saber sobre el marco cronológico de su actividad. El resultado es bastante negativo: los evangelios no permiten inferir conclusiones fiables sobre las fechas que serían necesarias para confeccionar una cronología relativa:

2. Citado según H. Maier, *Zeitrechnung,* 17.

1. No conocemos la *duración de la actividad de Jesús;* las posibilidades abarcan desde algunos meses hasta varios años, y esto originó fuertes debates ya en la Iglesia antigua (A. Strobel, *Ursprung,* 100-109):

• Los sinópticos no informan expresamente sobre la duración de la vida pública de Jesús[3].

• El EvJn menciona al menos tres fiestas de pascua (Jn 2, 13; 6, 4; 11, 55), quizá una cuarta en Jn 5, 1. Parece sugerir que Jesús enseñó durante dos o tres años. El valor histórico de esta cronología joánica es, en todo caso, muy problemático, ya que puede ser un mero recurso literario[4].

2. El *repertorio cronológico de las distintas actividades de Jesús* está supeditado igualmente a la intención teológica de los evangelistas y no es fiable históricamente. Dos ejemplos:

• Según los sinópticos, Jesús comienza su actividad pública *después del* arresto del Bautista (Mc 1, 14 par.); según Jn, ambos actuaron *simultáneamente* durante algún tiempo (Jn 3, 22ss).

• La expulsión de los mercaderes del templo aparece encuadrada en períodos muy diversos de la actividad de Jesús: Jn la sitúa al comienzo (Jn 2, 13ss); los sinópticos, al final de su vida pública (Mc 11, 15ss par.).

3. Resultado: sólo es posible trazar un diseño temporal y geográfico aproximativo de la vida de Jesús. Su actividad pública comenzó en Galilea y acabó en Jerusalén. En los siguientes apartados veremos que cada una de las fechas propuestas ofrece un margen de algunos años.

2. *El año del nacimiento de Jesús*

1. Jesús nació durante el reinado del emperador Augusto (37 a. C.-14 d. C.) (Lc 2, 1); muy probablemente, en Nazaret (cf. *infra,* 191ss). No hay referencias seguras al año exacto. Es cierto que Mt y Lc coinciden en afirmar que Jesús nació *en vida de Herodes el Grande* (Mt 2, 1ss; Lc 1, 5), es decir, a tenor de los datos de Josefo (*Ant* 17, 167.213; *Bell* 2, 10), antes de la primavera del año 4 a. C. Este *terminus ad quem* se considera probable, pero no deja de ser discutido, ya que están justificadas las dudas sobre la fiabilidad de las indicaciones cronológicas de los «evangelios de la infancia» tanto de Mt como de Lc.

3. Algunos pretenden inferir de las tradiciones citadas, como mínimo, un tiempo global de algo más de un año (por ejemplo, el episodio de la perícopa Mc 2, 23ss trascurre en época de siega, pero no inmediatamente antes de la pascua en que Jesús murió; Lc 13, 1ss podría referirse a una matanza entre los peregrinos de pascua.

4. J. Blinzler, *Bemerkung,* defiende la fiabilidad histórica del marco joánico.

2. Lc crea problemas cuando hace coincidir el nacimiento de Jesús durante el reinado de Herodes (Lc 1, 5) con el censo de Quirino (2, 1s). Según el relato lucano, el emperador Augusto mandó realizar un primer censo en todo el imperio, siendo Quirino gobernador de Siria, poco antes del nacimiento de Jesús. No es posible armonizar estos datos[5].

• Las fuentes no cristianas no dan la menor referencia sobre una recaudación de impuestos a escala imperial bajo el reinado de Augusto. Sí hubo en los años 74/75 d. C. un censo tributario universal. Probablemente, el evangelista transfirió esta experiencia a un censo local.

• Quirino sólo fue gobernador de Siria desde el año 6 d. C. Entre la indicación de que Jesús nació bajo su gobierno *y* la indicación de que nació bajo Herodes se abre, por tanto, un foso de al menos diez años[6].

Quirino realizó el primer censo romano público el año 6/7 d. C., en el curso de la incorporación de Judea a la provincia de Siria. Los judíos lo tomaron como una drástica limitación de su libertad, y el hecho provocó la resistencia de Judas el Galileo (cf. *supra,* 168ss), que probablemente fue derrotado por Quirino[7] (Josefo, *Bell* 2, 117s; 7, 253; *Ant* 17, 355; 18, 1ss)[8].

Ante esta situación de las fuentes hay dos posibles respuestas:

• Se supone que Lc armonizó erróneamente, por inadvertencia, unas indicaciones cronológicas inconciliables[9].

• Se formulan hipótesis que permitan considerar como básicamente correctas las indicaciones lucanas; es decir, se admite la existencia de un censo romano en la Judea de Herodes el Grande con intervención relevante de Quirino. Hay que recurrir para ello a hechos no testificados por fuentes extracristianas. Los intentos de solución varían considerablemente; señalemos uno de ellos: Según Tertuliano, el censo se realizó siendo gobernador Sentius Saturnus (año 9/8-4 a. C.)[10] (*Marc* 4, 19). Quirino pudo haber or-

5. Sobre el censo, cf. F. X. Steinmetzer, *Census;* H. Braunert, *Provinzialzensus,* y los comentarios a Lc 2, 1ss.

6. Se conoce el nombre de los gobernadores de los últimos años de reinado de Herodes (10-4 a. C.), por lo que cabe excluir que Quirino ejerciera ese cargo en un período anterior.

7. A esta rebelión motivada por el censo (ἀπογραφή) se refiere Lc en Hech 5, 37; se trata sin duda del mismo suceso mencionado en Lc 2, 1s.

8. Además, no era corriente que en un censo todos necesitaran viajar a «su ciudad» (esto ocurría sólo en Egipto), ni era obligatorio que las mujeres se presentaran ante los funcionarios, sino que las representaban los padres o esposos. El relato del viaje desde Nazaret a Belén con motivo del censo (Lc 2, 3-6) es seguramente un recurso para situar el nacimiento de Jesús en la ciudad de David.

9. E. Schürer, *Geschichte* I*, [4]1901, 543, señala errores de este tipo en Lc; por ejemplo, Teudas, al que Lc presenta como anterior a Judas el Galileo (Hech 5, 36ss), vivió en realidad unos 40 años después (cf. *Ant* 20, 97s). Cf. sin embargo la consideración *supra,* 168s.

10. Josefo, *Ant* 12, 277; 17, 89 confirma el cargo (no el censo).

ganizado este censo como delegado especial del emperador[11]; pero la falta de documentos fehacientes suscita dudas[12]; cabe preguntar, además, si es verosímil semejante restricción de la autonomía en política fiscal del *rex socius*, Herodes, por parte de los romanos[13].

3. Las opiniones sobre el *valor cronológico de la «prehistoria» mateana* son muy dispares: la noticia de que Herodes mandó degollar a todos los niños hasta los dos años de edad, ¿permite concluir que Jesús nació, lo más tarde, el año 6 a. C.? Se ha intentado repetidamente identificar y datar la estrella de los magos (Mt 2, 2.9s) con ayuda de cálculos astronómicos. Hay tres actitudes posibles al respecto:

• El *valor* cronológico del «evangelio de la infancia» de Mt es *cuestionado* desde *consideraciones de historia de las formas:* los relatos sobre la matanza de los inocentes y sobre los magos son leyendas que no pueden utilizarse en sentido histórico directo. Mt 2 habla de una estrella milagrosa, no de un fenómeno que pueda describirse con categorías astronómicas. Teniendo en cuenta, además, los numerosos *lugares paralelos en la historia de las religiones* sobre el anuncio del nacimiento de un rey mediante una estrella, sobre la persecución contra un rey niño e incluso sobre la ofrenda de dones a un dios nacido de madre virgen[14], muchos exegetas consideran absurdo buscar un núcleo histórico detrás de Mt 2.

• No se puede excluir la *posibilidad de un recuerdo histórico;* las especulaciones astronómicas y astrológicas estaban muy difundidas en la antigüedad, y cabe suponer que detrás de los prodigios astrales de ciertos personajes helenísticos hubiera unas observaciones reales. Mt 2 podría ser la figuración popular de un hecho astronómico: un fenómeno astral extraordinario habría coincidido aproximadamente con el nacimiento de Jesús. Se contemplan, sobre todo, dos posibilidades[15]: una gran conjunción observada tres veces el año 7 a. C. entre Júpiter y Saturno en el signo Piscis o un

11. Se ha encontrado una inscripción en lápida sepulcral (el denominado *Titulus venutus:* CIL Suppl 6687) sobre un censo organizado por Quirino como legado de Siria en la ciudad libre de Apamea del Orontes. La conclusión de que Quirino gobernara en oriente «como un viceemperador» y dirigiera todo el censo, carece de base sólida (contra E. Stauffer, *Jesus. Gestalt und Geschichte,* Bern 1957, 32s).

12. Cabe preguntar si el apunte de Tertuliano no será una construcción apologética para subsanar las incoherencias lucanas.

13. Otras hipótesis cuestionan los datos de Josefo y apuestan por Lc: datan el censo de Quirino en el año 4 a. C.; postulan una doble actividad censual de Quirino o un censo que duró del año 4 a. C. al 6 d. C.

14. Cf. R. Bultmann, *Historia**, cap. 2, comentario de Mt 2, 1-23; y los comentarios.

15. Información más amplia en A. Strobel, *Weltenjahr;* J. Finegan, *Handbook,* 238-248, y en los comentarios.

cometa visible durante bastante tiempo que, según los registros de astrónomos chinos, fue visto en marzo del año 5 a. C. y en abril del 4 a. C.

• *Cálculo exacto* del año (o incluso día) de nacimiento de Jesús a partir de datos astronómicos. Tales cálculos, realizados a veces con gran precisión, confunden las meras posibilidades históricas con los hechos, y sobreestiman el valor probatorio de las fuentes.

4. Resultado: no es posible precisar el año de nacimiento de Jesús; hay una cierta probabilidad en favor de los últimos años de reinado de Herodes el Grande.

3. *La actividad pública de Jesús*

Hemos señalado ya la imposibilidad de establecer con certeza la duración de la actividad pública de Jesús. ¿Cabe al menos datar ciertos episodios? Encontramos en los evangelios algunas indicaciones cronológicas que parecen exactas:

1. El *sincronismo de Lc 3, 1,* que fija el momento de aparición del Bautista (y de Jesús) es la indicación temporal más exacta del evangelio: «En el año quince del reinado de Tiberio César, siendo Poncio Pilato gobernador de Judea...». Pero deja pendientes algunas cuestiones:

• El origen de esta indicación no está claro; algunos investigadores presumen que se basa en el cálculo personal del evangelista.

• El espacio de tiempo en cuestión no se puede establecer con seguridad, ya que «el año quince del reinado de Tiberio César» es una determinación polivalente. Tiberio compartió primero con Augusto, durante tres años, la soberanía en el este del imperio (desde octubre del año 12 d. C); su reinado singular comienza en septiembre del año 14 d. C. No es seguro que Lc incluya los tres años de soberanía compartida en las provincias. Teniendo en cuenta la diversidad de calendarios, el «año quince» puede oscilar entre enero del 26 y abril del 30[16]. Lo más plausible parece que Lc se refiera al tramo de agosto del 28 a agosto del 29; también es posible el tramo de octubre del 27 a octubre del 28[17] e, incluyendo el tiempo de soberanía compartida, el 26/27[18].

16. Cf. J. Finegan, *Handbook,* 259-273; en p. 262-269 señala dieciséis posibilidades distintas de traducir a fecha el «año quince de Tiberio», posibilidades que difieren entre sí desde algunos meses hasta algunos años.

17. Así, tomando por base el cómputo sirio de los años de reinado; cf. C. Cichorius, *Chronologisches.*

18. A juicio de A. Strobel, *Ursprung,* 84-92, entre otros.

2. Según Lc 3, 23, Jesús contaba 30 años (ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα) al comienzo de su vida pública. Esta indicación es vaga en un doble aspecto: contiene la partícula indefinida ὡσεί (= aproximadamente) y alude probablemente a personajes bíblicos como David (2 Sam 5, 3), José (Gén 41, 46) y Ezequiel (Ez 1, 1), que iniciaron su actividad pública a la edad ideal de los 30 años. Hay que contar, pues, con un amplio margen hacia arriba y hacia abajo.

3. En el marco de la expulsión de los mercaderes del templo, que en Jn aparece al comienzo de la actividad de Jesús, los judíos hacen constar que el templo fue construido en 46 años. Según Josefo (*Ant* 15, 380), Herodes empezó a edificarlo el año 18 de su reinado, es decir, entre 20/19 a. C. Entonces, la fiesta de pascua mencionada en Jn 2, 13ss cayó en la primavera del año 27 ó 28 d. C.[19].

4. Resultado: la primera aparición pública de Jesús se produce entre los años 27 y 28 d. C.

4. *La muerte de Jesús*

a) *El día de la muerte (día de la semana y del mes)*

1. Según afirmación unánime de los cuatro evangelistas, Jesús murió un *viernes*[20]; pero se discute si este viernes, como presupone el EvJn, era el día preparatorio de la fiesta de pascua (14 de Nisán), en cuya «tarde» eran sacrificados los corderos pascuales (Jn 18, 28; 19, 31) antes de empezar la fiesta con las primeras sombras, o si cayó el primer día de la fiesta de pascua (15 de Nisán), como señalan los sinópticos.

2. Según el relato sinóptico, Jesús murió el *primer día de la fiesta de pascua* (el 15 de Nisán). La última cena de Jesús y de sus discípulos fue una cena pascual, que se celebraba en la noche del 14 al 15 de Nisán[21]. En favor de esta cronología aboga, sobre todo, Joachim Jeremias (*La última cena,* 13-92):

• Los evangelios coinciden en afirmar que la última cena de Jesús tuvo lugar en *Jerusalén* (Mc 14, 13 par.; Jn 18, 1) y que se celebró *de noche* (1

19. Pero Josefo ofrece además otra fecha: en *Bell* 1, 401 señala el año 15 de Herodes como inicio de la construcción de templo, aunque muchos lo atribuyen a un error de transcripción.

20. Mc 15, 42; Mt 27, 62; Lc 23, 54; Jn 19, 31.42.

21. Sobre la interpretación pascual de la última cena de Jesús, cf. la exposición detallada del capítulo 13, apartado 3. No hay que olvidar en el debate que, según la distribución judía de la jornada, el nuevo día comienza con la salida del sol.

Cor 11, 23; Jn 13, 30; Mc 14, 17). Ambos extremos son extraordinarios, porque la ciudad estaba tan abarrotada en tiempo pascual que Jesús tenía que pernoctar fuera, en Betania[22], y porque la comida principal solía hacerse al atardecer; pero la cena pascual se celebraba preceptivamente de noche y dentro de los muros de Jerusalén.

• En la última cena se bebió *vino*. Era un rito usual en convites festivos, y estaba prescrito en el de pascua.

• Las *palabras interpretativas* sólo pueden pertenecer, según J. Jeremias, al contexto de la celebración pascual, donde se glosaban los elementos de la cena.

• Según la cronología joánica, que muchos exegetas consideran históricamente fiel, el viernes en que Jesús murió fue el *día preparatorio de la fiesta de pascua*, y el día festivo cayó por tanto ese año en sábado (Jn 19, 14.31)[23]. La cena y el lavatorio de los pies durante la noche anterior no ocurrieron, por tanto, en el marco de un convite pascual (cf. Jn 13, 1). En favor de esta cronología cabe aducir lo siguiente:

• La amnistía pascual mencionada por todos los evangelios sólo tiene sentido si el preso liberado podía participar en el convite pascual.

• La introducción de Mc al relato de la pasión (Mc 14, 1s) parece contener vestigios de esta cronología cuando refiere que los sumos sacerdotes y los letrados no quisieron prender a Jesús y darle muerte («durante la fiesta no») para no provocar un tumulto.

• La misma reflexión es válida para Pilato: la ejecución en la fiesta de pascua ponía en peligro el mantenimiento del orden público.

4. En Jn y en los sinópticos, los *intereses teológicos* se conjugan con la cronología ofrecida.

• Jesús muere, según el relato joánico, á la hora en que se sacrifican los corderos pascuales en el templo. La intención teológica es, probablemente, la de presentar a Jesús como el verdadero cordero de Dios (cf. 1 Cor 5, 7). En efecto, Jn entiende el hecho de que los soldados no quebraran las piernas a Jesús después de haber expirado, a diferencia de los crucificados con él, como cumplimiento del texto bíblico sobre el cordero pascual: «no le quebrarán ni un hueso» (Jn 19, 36; cf. Ex 12, 46.10 LXX).

• Un interés primordial de la cronología sinóptica parece residir en presentar la cena conmemorativa de la nueva alianza como sustitución legítima del convite pascual. Jesús asume también aquí, en cierto modo, la función del nuevo cordero pascual.

22. Mc 11, 11.19; 14, 3/Mt 21, 17; 26, 6 (Betania); Lc 21, 37 (monte de los Olivos).

23. El Evangelio de Pedro (2, 5) y la tradición tannaíta bSanh 43a testifican igualmente la ejecución de Jesús en víspera de la fiesta de pascua.

5. De los numerosos *intentos de armonizar* las cronologías joánica y sinóptica señalemos únicamente el de A. Jaubert (*La date de la Cène,* 1957)[24]. Las aparentes contradicciones entre Jn y los sinópticos se deben, según él, al uso de diferentes calendarios. Los evangelistas parten del calendario lunar oficial; pero Jesús se orientó por el calendario solar de los esenios[25].

• A tenor del calendario solar de Qumrán, el convite pascual debía caer siempre en el atardecer de un martes. Jesús celebró la pascua esenia, según A. Jaubert, y los sinópticos traspusieron este convite, erróneamente, a la noche del jueves debido a su orientación en el calendario oficial.

• Jesús murió, como refiere Juan correctamente, el día preparatorio de la fiesta oficial de pascua.

• La cronología de la pasión cursa, a tenor de esta teoría, en tres días, desde la tarde del martes a la tarde del viernes. Esto encuentra apoyo en algunas fuentes cristianas antiguas[26]; además, deja mayor margen de tiempo a las audiencias y procesos ante el sanedrín y ante Pilato que la apretada secuencia sinóptica de la última cena, el prendimiento durante la noche y la crucifixión ya a la mañana siguiente en la hora tercia.

Contra esta teoría de los dos calendarios y la cronología de los tres días cabe alegar lo siguiente[27]:

• Es inverosímil que Jesús hubiera seguido el calendario esenio: la tradición jesuática no deja traslucir el menor interés por cuestiones de calendario; parece que Jesús celebró las fiestas judías oficiales y enseñó en el templo de Jerusalén, lo cual es difícil de compaginar con el radical distanciamiento de los esenios respecto al templo.

• Todos los evangelios coinciden en condensar los acontecimientos de la pasión en un solo día: Jesús fue arrestado de noche y ajusticiado ya al día siguiente. Esto es históricamente verosímil, porque las autoridades judías se limitaban a interrogar y luego denunciaban ante Pilato, que difícilmente se detendría mucho tiempo con el caso[28].

• Las fuentes de la Iglesia antigua que apoyan la cronología de los tres días persiguen una finalidad concreta: fundamentar históricamente el ayuno cristiano del miércoles y del viernes.

6. Resultado: las diferencias entre Jn y los sinópticos no se pueden allanar. Es difícil la opción; pero los argumentos en favor de la cronología joánica son de mayor peso.

24. J. Finegan, *Handbook,* 288-291, documenta otros intentos de armonización.
25. Ofrecen documentos en favor de este calendario Jub, Henet, CD, 1QS y los fragmentos de calendario de 4Q.
26. *Didascalia* sir 21; Epifanio, *Pan* 51, 26; Victorino de Petovio, *De fabr mundi,* 3s.
27. Refutación detallada en J. Blinzler, *Tod,* 109-126.
28. Cf. una amplia exposición en el capítulo 14.

b) *El año de la muerte*

1. El marco temporal está delimitado por la *duración del mandato* de Pilato en el cargo: Jesús murió entre el año 26 y el 36 d. C. (cf. *Ant* 18, 35. 89). Si añadimos a la fecha más temprana y más tardía posible de la aparición de Jesús (año 26 ó 29) la duración más breve y más larga posible de su actividad, resulta un lapso de tiempo entre el año 27 y el 34 d. C.

2. Cabe hacer otra acotación mediante cálculos de calendario o astronomía, sin alcanzar una seguridad total[29]. La pregunta después de lo explicado en el apartado a) es qué año cayó el 14 ó el 15 de Nisán en viernes[30].

• En los años 27 y 34 d. C. el 15 de Nisán fue viernes; estos años cumplirían, por tanto, la cronología sinóptica; lo mismo puede decirse, con menor probabilidad, del año 31.

• En la cronología joánica encajan las circunstancias de los años 30 y 33; en ellos el 14 de Nisán, día preparatorio de la pascua, fue viernes.

3. Resultado: El 30 d. C. es el año más probable de la muerte de Jesús; pero no se excluye que puedan ser otros años.

5. *Síntesis y reflexión hermenéutica*

Jesús nació entre los años 6/4 a. C., todavía en vida de Herodes I; actuó públicamente, por breve tiempo, en los inicios del mandato del gobernador Poncio Pilato (26-36 d. C.); y fue ajusticiado, probablemente, en la fiesta de pascua del año 30 d. C. Ninguno de sus jueces hubiera soñado que el tiempo empezaría a computarse a partir de aquel personaje. Este nuevo calendario (cronológicamente inexacto) contiene el mensaje implícito de que la figura de Jesús trae consigo un giro radical de la historia. Esto es independiente de que Jesús naciera el año 4 a. C o el 6 d. C., como también lo es de la interpretación que hicieran los que en vida de Jesús lo esperaron todo de este personaje. Tanto el mensaje de Jesús como las esperanzas de sus contemporáneos eran escatológicos: apuntaban al fin de los tiempos. Cuando el calendario cristiano hace de Jesús el «centro del tiempo», esta concepción se desvía del sentido que Jesús dio a su actividad. Semejante reinterpretación de Jesús comenzó ya, posiblemente, en el cristianismo pri-

29. Un factor de inseguridad que los cálculos astronómicos actuales, de exactitud absoluta, no pueden despejar es el tiempo atmosférico: el comienzo del mes se establecía en la antigüedad a la vista del novilunio; si la luna estaba nublada, el comienzo podía demorarse.

30. Cf. J. Jeremias, *La última cena,* 38-42; J. Finegan, *Handbook,* 291-298; A. Strobel, *Ursprung,* 70-78.

mitivo. El propio evangelista Lucas hace seguir a su relato sobre Jesús un relato sobre la historia de la Iglesia primitiva; Jesús aparece así como «centro del tiempo», como elemento de un proceso que puede describirse en línea historiográfica. Pero sólo capta el sentido originario el que percibe en Jesús algo que es transversal a cualquier tiempo y que no es posible expresar cronológicamente.

6. TAREA: *El día de la muerte de Jesús*

El debate sobre el día de la muerte de Jesús se plantea entre la cronología joánica (Jesús murió el día preparatorio de la fiesta de pascua) y la cronología sinóptica (Jesús murió el primer día de la fiesta de pascua). Alguien podría sugerir la posibilidad de que la cronología correcta no sea ni la joánica ni la sinóptica. Jesús podría haber muerto antes, durante o después de la fiesta. ¿Qué cabe oponer a esto en el aspecto metodológico y de contenido?

7

EL MARCO GEOGRAFICO Y SOCIAL DE LA VIDA DE JESUS

. Applebaum, *Judea as a Roman Province: The Countryside as a Political and Eco-*
ɔmic Factor, en ANRW II, 8 (1977) 355-396; R. A. Batey, *Jesus and the Forgotten*
'ty. New Light on Sepphoris and the Urban World of Jesus, Grands Rapids 1991; W.
ıuer, *Jesus der Galiläer* (1927), en *Aufsätze und kleine Schriften,* Tübingen 1967,
-108; W. Bösen, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu,* Freiburg 1985,
)90; J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism. New Light from Exciting Archaeo-*
'ical Discoveries, New York 1988, 103-130; V. C. Corbo, *Capernaum,* en ABD 1,
ɔ-869; Id., *The House of Saint Peter at Capharnaum,* Jerusalem 1969; J. A. Fitz-
er, *The Languages of Palestine in the First Century A.D.:* CBQ 32 (1970) 501-531;
Dalman, *Jesus-Jeschua. Die drei Sprachen Jesu,* Leipzig 1922 = Darmstadt 1967;
Orte und Wege Jesu, Gütersloh [3]1924 = Darmstadt [4]1967; D. Fiensy, *The Social*
'ory of Palestine in the Herodian Period, Queenston 1991; S. Freyne, *Galilee from*
'ander the Great to Hadrian, Notre Dame 1980; Id., *Galilee, Jesus and the Gos-*
Philadelphia 1988; Id., *Hellenistic/Roman Galilee,* en ABD 2, 895-899; Id., *The*
ɜraphy, Politics, and Economics of Galilee and the Quest for the Historical Je-
*ɜn Studying**, 75-121; M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12,*
im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse: ZNW 59 (1968)
J. Herz, *Grossgrundbesitz in Palästina im Zeitalter Jesu:* PJ 24 (1928) 98-113;
emias, *Jerusalén en tiempos de Jesús,* Madrid 1985; O. Keel-M. Küchler-C.
ɲger, *Orte und Landschaften der Bibel. Ein Handbuch und Studienreiseführer*
leiligen Land I. *Geographisch-geschichtliche Landeskunde,* 1984; II: *Der Sü-*
982; L. Levine (ed.), *Ancient Synagogues Revealed,* Jerusalem 1981; Id., (ed.),
alilee in Late Antiquity, New York-Jerusalem 1992; S. Loffreda-V. Tsateris, *Ca-*
ım, en NEAEHL 1, 291-296; E. M. Meyers-E. Netzer-C. L. Meyers, *Sepphoris,*
a Lake 1992; E. M. Meyers-J. F. Strange, *Archaeology, the Rabbis and Early*
anity, London 1981; D. E. Oakman, *Jesus and the Economic Questions of His*
ewiston-Queenston 1986; E. Otto, *Jerusalem – die Geschichte der Heiligen*
ɔn den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit, Stuttgart 1980; S. E. Porter, *Jesus and*
of Greek in Galilee, en *Studying**, 123-154; J. McRay, *Archaeology and the*
stament, Grand Rapids 1991; Id., *Gabbatha,* en ABD 2, 861s; S. Safrai-M.
ds.), *The Jewish People in the First Century. Historical Geography, Political*
Social, Cultural and Religious Life and Institutions (Compendia Rerum Iu-

daicarum ad Novum Testamentum I/1-2), Asen, NL 1974, 1976; T. Schmeller, *Jesus im Umland Galiläas:* BZ 38 (1994) 44-66; J.E. Stambaugh-D. L. Balch, *Das soziale Umfeld des Neuen Testaments* (NTD Erg. 9), Göttingen 1992, especialmente 59-102; J. F. Strange, *Archaeology and the Religion of Judaism in Palestine,* en ANRW II 19.1 (1979) 646-685; Id., *Sepphoris,* en ABD 5, 1090-1093; J. F. Strange-H. Shanks, *Has the House Where Jesus Stayed in Capernaum Been Found?:* BAR 8 (1982) 26-37 (en alemán: C. P. Thiede [ed.], *Das Petrusbild in der neueren Forschung,* Wuppertal 1987, 145-162); Id., *Synagogue Where Jesus Preached Found at Capernaum:* BAR 9 (1983) 25-31; D. Urman-P. V. M. Flesher (eds.), *Ancient Synagogues. Historical Analysis and Archaeological Discovery,* Leiden 1995; Z. Weiss, *Sepphoris,* en NEAEHL 4, 1324-1328; P. Welten, *Jerusalem* I, en TRE 16 (1987) 590-609.

Introducción

Jesús procedía de Nazaret, en Galilea. Cuando las fuentes enfatizan su condición de «galileo», quieren significar algo más que el simple origen. Así, en la investigación moderna es frecuente segregar a Jesús, en cuanto «galileo», de Judea y del judaísmo en general. Esto ocurrió (y ocurre) en tres variantes: en lo étnico, en lo cultural y en lo histórico-social.

En la primera variante, Jesús «el Galileo» significa fundamentalmente... «Jesús el Ario». Galilea es en Is 8, 23 la «Galilea de los paganos», y esto induce a preguntar si era una tierra puramente judía. En el período del nacionalsocialismo se buscó un Jesús que pudiera superar el examen de pureza aria: Jesús, el Galileo, tuvo un origen no judío. Es la tesis de W. Grundmann en su libro *Jesus der Galiläer und das Judentum* (1940). Este capítulo oscuro antisemita pertenece también a la historia de la investigación en torno a Jesús.

Pero «Jesús el Galileo» ha significado a veces el judío abierto a las influencias helenísticas. Con independencia de las teorías racistas antes referidas, muchos se han preguntado si Galilea, con ciudades paganas en su vecindad y en su propio territorio, no recibió el influjo helenístico mucho más que Judea. Esto ha dado pie a la tesis de W. Bauer: «El Jesús galileo representó al judaísmo en una forma orientada hacia lo humano en general o, si se prefiere, en sentido ligeramente sincretista» (*Jesus der Galiläer* [1927], 104). Hoy se discute si Jesús fue una especie de cínico judío que se guiaba por los mismos principios que el entorno helenístico de Galilea[1].

«Jesús el Galileo» puede significar, en fin, un profeta al margen de los conflictos políticos y sociales. Según W. Bauer, en Galilea había escasa materia explosiva para una revolución. «De ahí que la conciencia suprema

1. Cf. B. Mack, *The Lost Gospel,* San Francisco 1993.

de Jesús no se envuelva en formas políticas. Jesús no se siente en modo alguno un rey mesiánico destinado a exterminar a los paganos, sino un 'Hijo del hombre' celestial» (*Jesus der Galiläer,* 105). Especialmente S. Freyne ha defendido la tesis de una diversidad estructural de Galilea frente a Judea (cf. *infra,* 201-203): Galilea es un mundo que ha recuperado la paz. La consecuencia es clara, a su juicio: no debemos interpretar a Jesús desde el ángulo de los conflictos sociales de la época. La visión del movimiento jesuático a la luz de las crisis sociohistóricas es incorrecta, según Freyne.

Señalemos ya, no obstante, que hay otros modos de valorar el origen y la condición galilea de Jesús. Grupos étnicos en situación marginal amenazada se aferran en ocasiones con especial intensidad al núcleo de su cultura. Tienen que preservar su identidad frente a la presencia avasalladora de los foráneos. Al mismos tiempo, el «núcleo» los menosprecia: «De Galilea no sale un profeta», argumenta el sanedrín en Jn 7, 52. ¿Fue, por tanto, el origen galileo de Jesús un «estigma» para el profeta de Nazaret?[2]. Vale la pena preguntar qué significa el origen galileo, la nacionalidad galilea, para la predicación y el destino de Jesús.

TAREA: Galilea puede dividirse en tres zonas: la alta Galilea (con altitud entre los 600 y los 1200 metros), la baja Galilea (cubierta de colinas, con alturas entre los 100 y los 600 metros) y el entorno del lago de Genesaret. Abarcaba territorios políticos diferentes. Utilizando los topónimos mencionados en los evangelios sinópticos y un mapa, indique (1) en qué zonas actuó Jesús y (2) qué territorios políticos tocó (según datos de los sinópticos)[3].

PROPUESTA DE LECTURA: Es interesante leer como preparación a este capítulo G. Vermes, *Jesús el judío,* Barcelona 1977, 47-62: «Jesús y Galilea», que analiza la imagen de Galilea en F. Josefo y en los escritos rabínicos. Desde el punto de vista arqueológico, lea J. González Echegaray, *Arqueología y evangelios,* Estella 1994, 79-89 (sobre Cafarnaún y otras ciudades de Galilea), 138-140 (una mirada ecológica a la flora y fauna de Galilea).

1. *El lugar de nacimiento de Jesús: Nazaret*

1. Toda la tradición evangélica coincide en afirmar que Jesús procedía de *Nazaret*[4]. Mc y Jn presuponen implícitamente que Jesús nació allí.

2. M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten,* Tübingen 1987.
3. Sobre el nombre de Galilea, la extensión del país y sus fronteras, las condiciones climáticas y geofísicas, informa W. Bösen, *Galiläa,* 13-53.
4. Cf. Mc 1, 9.24; 10, 47; 14, 67; 16, 6; Mt 21, 11; Jn 1, 45s; 18, 5.7; y *passim.*

• El EvMc aplica a Jesús el sobrenombre de «el Nazareno» (ὁ Ναζαρηνός: Mc 1, 24; 10, 47; 14, 67; 16, 6), y llama a Nazaret «su pueblo» (πατρὶς αὐτοῦ) (Mc 6, 1). Lc evita la afirmación lógica de que Jesús nació allí, diciendo que Nazaret era la localidad donde se había criado (οὗ ἦν τεθραμμένος, Lc 4, 16).

• El EvJn señala además que el hecho, bien conocido, de que Jesús procedía de Nazaret, en Galilea, restaba credibilidad al mensaje cristiano de su mesianidad: Cuando Felipe refirió a Natanael que Jesús de Nazaret, el hijo de José, era el anunciado por Moisés y los profetas, Natanael contesta: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1, 45s). A Nicodemo le replicaron en términos parecidos: «Estudia y verás que de Galilea no puede salir un profeta» (Jn 7, 52).

2. Las tradiciones Mt 2 y Lc 2, independientes entre sí, refieren en cambio que Jesús nació en *Belén*, la ciudad de David. La tradición aparece en ambos casos conformada por la fe en un Jesús que es mesías y, por tanto, hijo de David.

• El *relato del nacimiento* del EvLc está elaborado con temas de la tradición davídica: José procede de la casa y estirpe de David (2, 4). Un censo decretado por el emperador le obligó a viajar con María a la ciudad de David, donde según el vaticinio de Miq 5, 1 debía nacer el mesías (cf. Lc 2, 11). El evangelista logra así una estrecha conexión entre la historia profana y la historia sagrada, y explica a la vez por qué Jesús no nació en Nazaret. El episodio de los pastores recuerda también a David.

• El EvMt ofrece elementos de la tradición davídica en el relato del *homenaje de los magos:* el tema de la estrella procede quizá del vaticinio mesiánico Núm 24, 17. Como los magos no encuentran en la corte de Herodes al «rey de los judíos que ha nacido», los letrados indagan dónde debe nacer el mesías, encuentran el pasaje Miq 5, 1 y señalan la ciudad de David.

En suma, Jesús procede de Nazaret. La transposición del lugar de nacimiento a Belén es fruto de la fantasía y la especulación religiosa: como el mesías debía nacer en Belén según las Escrituras, Mt 2 y Lc 2 desplazan allí el nacimiento de Jesús.

3. Nazaret era en el siglo I d. C. un poblado judío que se alzaba, lejos de las vías comerciales, sobre una ladera en la zona montañosa de Galilea meridional; el poblado era de tan escasa relevancia política y económica que nunca aparece mencionado en las fuentes antiguas (antiguo testamento, Josefo, Talmud). No obstante, excavaciones arqueológicas han descubierto allí un asentamiento que se remonta al año 2000 a. C. aproximadamente. En tiempo de Jesús los habitantes, ocupados generalmente en la agricultura (se estiman entre los 50 y los 2000) vivían en cuevas, unas veces naturales y otras excavadas en piedra de cal, algunas ampliadas con un

salidizo cubierto. No hay hasta ahora vestigios arqueológicos de la sinagoga mencionada en los evangelios (Mc 6, 1; Mt 13, 54; Lc 4, 16).

4. Nazaret dista sólo 6 km de *Séforis*, una ciudad que fue destruida totalmente el año 4 a. C. por el legado en Siria, Quintilio Varo. Herodes antipas (4 a. C.-39 d. C.) la construyó como capital, hasta que el año 19 d. C. aproximadamente edificó Tiberíades como nueva capital de Galilea. Las excavaciones muestran que Séforis fue una ciudad próspera, inmersa en la cultura helenístico-judía. Se discute si su gran teatro, con capacidad para 5000 personas, surgió durante el reinado de Antipas. En cualquier caso, Jesús creció en el ámbito de influencia de una ciudad helenística[5]. Siendo él (como su padre) τέκτων, artesano, trabajó posiblemente en la construcción de Séforis; pero se trata de una conjetura. Algunas imágenes de sus parábolas y dichos apuntan al mundo de la vida urbana:

- Jesús critica la falsa religiosidad como simple espectáculo o exhibición (Mt 6, 2.5.16; Mc 7, 6; Lc 13, 15).
- La parábola de los talentos denota cierta familiaridad con los asuntos bancarios (Lc 19, 11ss par.).
- Mt 5, 25s presupone que deudores y acreedores tenían que recorrer un camino hasta la audiencia. Gabinio (57-55 a. C.) había instaurado en Séforis el tribunal de justicia competente para Galilea (*Ant* 14, 91).

Pero tampoco hay que sobrevalorar este extremo. A medida que la arqueología muestra la importancia de Séforis, resulta más elocuente el silencio de la tradición jesuática sobre esta ciudad. Jesús tuvo que haberla conocido; pero actuó muy poco en ella, al igual que en Tiberíades: se dirigió a la gente del campo, donde encontró respuesta.

2. *El centro de la actividad de Jesús: Cafarnaún*

El centro de la vida pública de Jesús fue la ribera septentrional del lago de Genesaret: en Cafarnaún llamó a los primeros discípulos (Mc 1, 16ss). Allí encontró acogida en casa de Pedro (Mc 1, 29; 9, 33), y también una base para la actividad itinerante. Hasta la fuente de los *logia,* tan parca en topónimos, menciona la localidad dos veces: en el relato del capitán de Cafarnaún (Lc 7, 1ss) y en la recriminación a las ciudades galileas (Lc 10, 13-15 par.). Según Mt 4, 12s, Jesús trasladó su domicilio de Nazaret a Cafarnaún; así, este evangelio puede llamar a Cafarnaún «su ciudad» (Mt 9, 1).

5. Cf. R. A. Batey, *Jesus and the Forgotten City;* J. F. Strange, *Sepphoris.* Sobre las excavaciones más recientes en Séforis informan E. M. Meyers y otros, *Sepphoris* (1992), y Z. Weise, *Sepphoris.*

La historia territorial y la arqueología pueden aclarar, sorprendentemente, las tradiciones jesuáticas ligadas a Cafarnaún.

1. A la luz de la *historia territorial*, Cafarnaún se hallaba en la frontera entre el territorio de Herodes Antipas y el de Filipo. Esto explica quizá la presencia de una guarnición (Lc 7, 1ss par.) y de un despacho de impuestos (Mc 2, 14). Este despacho fiscal sólo tenía sentido en un momento histórico limitado[6]. La frontera existió en Cafarnaún desde el año 4 a. C. hasta el 39 d. C. Después de la destitución de Herodes Antipas, sus dominios fueron incorporados a otros territorios. La tradición sobre el recaudador de Cafarnaún llamado por Jesús se remonta, pues, a la hora más temprana. Posiblemente Cafarnaún perdió, junto con la situación fronteriza, la relevancia política. Josefo, en efecto, menciona la localidad sólo dos veces: una, con ocasión de haberse caído del caballo en sus inmediaciones, con rotura de huesos (*Vita* 403), y otra en el marco de una descripción paisajística, como nombre de una fuente (*Bell* 3, 516-524). Aunque el propio Josefo organizó en Galilea la defensa contra los romanos, a su juicio Cafarnaún carecía entonces (hacia los años 66-68) de importancia política. Algunos suponen que la situación fronteriza favoreció a Jesús, porque así podía escapar de tensiones políticas explosivas marchando a otro territorio. Es posible (cf. Lc 13, 31ss), pero no hay pruebas.

2. Los descubrimientos *arqueológicos* realizados en Cafarnaún son sorprendentes. La tradición jesuática habla de una sinagoga y una casa de Pedro. Es posible que las excavaciones efectuadas hayan localizado ambas cosas[7].

• La *sinagoga* que fundó el capitán de Cafarnaún según Lc 7, 5, no se identifica con la sinagoga del siglo IV/V, cuyos vestigios podemos admirar hoy en Cafarnaún. En el siglo I d. C. parece que las «sinagogas» (συναγωγαί significa asambleas) eran generalmente dependencias de casas privadas. Así, de las pocas sinagogas del siglo I descubiertas en Palestina (en Gamala, Herodión y Masada), al menos dos (Herodión y Masada) son espacios reconvertidos, sin una arquitectura sinagogal específica[8]. No obstante, puede que los restos actuales de sinagogas estén emplazados en puntos don-

6. Cf., para lo que sigue, G. Theissen, *Colorido local**, 136s. Las aduanas no estaban sólo en las fronteras. Los recaudadores cobraban muchos impuestos, además de peajes. Mc 2, 13s, con todo, sugiere claramente una aduana situada fuera de la ciudad para el cobro de derechos de tránsito y de frontera.

7. Cf. S. Loffreda-V. Tsateris, *Capernaum.*

8. Sobre la historia de las sinagogas en Palestina basada en testimonios literarios y excavaciones arqueológicas, cf. L. Levine (ed.), *Ancient Synagogues* (1981), y D. Urman-P .V. M. Flesher, *Ancient Synagogues* (1995), especialmente los trabajos de L. L. Grabbe, 17-26, y P .V .M. Flesher, 27-39.

de en el siglo I existía ya una sinagoga (es la llamada «ley de constancia de los lugares sagrados»). Al menos los autores de las excavaciones están convencidos de haber dado con restos de esta sinagoga neotestamentaria[9].

• Más importante aún es la denominada *casa de Pedro.* Bajo una espléndida iglesia octogonal de la época bizantina se han encontrado restos de viviendas: casas humildes que se remontan hasta el siglo I a. C. Anzuelos encontrados allí sugieren que estuvieron habitadas por pescadores. Una de estas casas fue «restaurada», al parecer, entre el año 50 y el 100 d. C. Sus toscas paredes habían pasado por una operación de limpieza, y el suelo fue revestido varias veces con una capa de cal. El revoque deteriorado ostenta símbolos e inscripciones que hacen referencia a una iglesia doméstica cristiana primitiva. Las inscripciones aplican a Jesús diversos títulos mayestáticos; figura también, posiblemente, el nombre de Pedro. Todo indica que, ya en el siglo I, los cristianos localizaban aquí la casa de Pedro, posiblemente sobre la base de una tradición local fidedigna. ¿Hemos encontrado, pues, la casa de Pedro?[10].

3. *Los viajes de Jesús: Galilea y su entorno*

Jesús fue un predicador itinerante. No es posible ya reconstruir los lugares de su actividad y sus rutas de viaje: K. L. Schmidt ha demostrado que las indicaciones topográficas y cronológicas de los evangelios forman parte, muchas veces, del marco redaccional que los evangelistas crearon al recibir las distintas tradiciones, y que se basan en intereses teológicos, no historiográficos (*Rahmen**).

• El esquema de Mc de la actividad de Jesús, concentrada primero en Galilea y territorios limítrofes y que comprende un solo viaje a Jerusalén para sufrir allí la pasión y muerte, está determinado por criterios teológicos[11]; lo mismo ocurre con el esquema del EvJn, que habla de varios viajes festivos de Jesús a Jerusalén[12]. No es posible emitir un juicio categórico sobre el número de veces que Jesús estuvo en Jerusalén.

• Aunque algunas perícopas contienen indicaciones topográficas tradicionales, no es posible confeccionar con ellas un itinerario de los viajes de

9. Cf. V. Corbo, *Capernaum,* 866-869, y J. F. Strange-H. Shanks, *Synagogue.*

10. Cf. V. Corbo, *House,* y la síntesis de J. H. Charlesworth, *Jesus,* 109-115.

11. Cf. R. Bultmann, *Historia**, 402-416; W. Marxsen, *El evangelista Marcos,* Salamanca 1981, 49ss.

12. Estos viajes son considerados por la mayoría de los exegetas como un artificio redaccional.

Jesús, ni saber si una indicación topográfica concreta es una reminiscencia histórica veraz o viene de una tradición local muy temprana. Cabe señalar, en todo caso, algunos centros de la predicación de Jesús; los más notorios son Cafarnaún (cf. *supra*) y la región del lago de Genesaret. Aparte los lugares situados en la baja Galilea, como Nazaret, Caná y Naín —este último ya en la llanura de Jezrael—, todos los lugares de la tradición jesuática apuntan a las cercanías del lago galileo: Cafarnaún, Magdala, Corozaín, Betsaida, o en la vecindad inmediata de Galilea: Tiro y Sidón, Cesarea de Filipo (Mc 8, 27ss) y la Decápolis (Mc 5, 1ss).

Para comprender la predicación de Jesús es de gran importancia conocer las circunstancias sociales de Galilea, especialmente las posibles tensiones entre paganos y judíos, ciudad y campo, ricos y pobres, dominadores y dominados. Nuestra imagen de Jesús se modifica notablemente según lo representemos en un mundo relativamente estable y apaciguado o en una sociedad marcada por conflictos latentes y abiertos[13].

a) *Las tensiones etno-culturales entre judíos y paganos*

Galilea es llamada en Is 8, 23 (citado en Mt 4, 14) «Galilea de los paganos». Isaías alude probablemente al asentamiento de población extranjera que se produjo allí después de la conquista asiria del reino del Norte (721 a. C.). Hay constancia de esto en lo que respecta a Samaria; en lo que respecta a Galilea, sólo cabe inferirlo. Durante la rebelión de los macabeos en el siglo II a. C. aparece a cada paso el nombre de «Galilea de los extranjeros» (Γαλιλαία ἀλλοφύλων): la minoría judía de allí pide ayuda a los judíos de Judea (cf. 1 Mac 5, 14s). Uno de los hijos de Judas Macabeo, Simón, los recogió y llevó de Galilea a Judea (1 Mac 5, 21ss). Bajo el reinado de uno de sus sucesores, Aristóbulo I (104-103 a. C.), Galilea fue conquistada y unificada con Judea. El país volvió a ser judío; los itureos asentados pudieron permanecer en el país a condición de hacerse circuncidar (*Ant* 13, 318s). Esta política de rejudaización parece haber tenido éxito. En efecto, cuando Pompeyo dispuso un nuevo ordenamiento de Palestina el año 63 a. C. y «liberó» las ciudades Estado helenísticas existentes en ella de sus soberanos judíos, sólo dejó al sumo sacerdote los territorios cuyos habitantes eran adictos al culto en el templo de Jerusalén: Judea, Perea y Galilea. En tiempo de Jesús, Galilea era sin duda un país de condición judía.

La lengua autóctona de Palestina era el arameo, y en Galilea se hablaba un *dialecto arameo*. Este dialecto puso en evidencia a Pedro (Mt 26, 73).

13. Cf para lo que sigue la exposición, más amplia, de G Theissen, *Sociología**, 33-111

El Talmud refiere la anécdota de un galileo que quiso comprar en el mercado de Jerusalén algo que él llamaba *amar.* Se burlaron: «Galileo estúpido, ¿quieres algo en qué montar (un burro = *hamār*)? ¿o algo para beber (vino = *hamar*)? ¿o algo para vestirte (lana = *'amar*)? ¿o algo para un sacrificio (cordero = *immar*)?» (bEr 53b, citado según G. Vermes, *Jesús**, 57s). Parece que los galileos no sabían pronunciar las diversas guturales del arameo. Algunos, presumiblemente, hablaban también el *griego*, al menos en las dos grandes ciudades de Séforis y Tiberíades. El gran teatro de Séforis indica la existencia de un público con algún conocimiento del griego. Un recaudador como Leví tenía que saber algo de griego para ejercer su profesión. Numerosos testimonios epigráficos (monedas, papiros, inscripciones en sepulcros y otros escritos en griego) testifican la amplia difusión de esta lengua en Palestina. También se escribía *hebreo* en tiempo de Jesús (textos de Qumrán, inscripciones de Osuar, archivo de Bar Kojba), y hasta se hablaba en determinados círculos religiosos[14].

¿En qué lengua o lenguas predicó Jesús? Sólo una minoría de los estudiosos del nuevo testamento cree que expuso su doctrina total o parcialmente en hebreo; pero hay un vivo debate sobre si Jesús habló en griego. No parece probable, teniendo en cuenta la clara orientación de Jesús hacia la población sencilla de las aldeas y pequeñas ciudades de Galilea (cf. *infra,* 198s).

Sólo una población minoritaria de paganos vivía en el campo. Esa población fue exterminada al comienzo de la guerra judía (*Vita* 67), como, a la inversa, las minorías judías fueron liquidadas en las repúblicas-ciudad vecinas (*Bell* 2, 457s.466ss.477s.559ss). Nunca fue muy fluida la relación entre judíos y paganos. Los dos relatos de un encuentro de Jesús con paganos —con la sirofenicia (cf. G. Theissen, *Colorido local**, 73-95) y con el capitán de Cafarnaún— reflejan las tensiones entre judíos y paganos. Se trata en ambos casos de curaciones a distancia. Había que salvar siempre una distancia.

b) *Tensiones socio-ecológicas entre ciudad y campo*

En la época del nuevo testamento, Galilea estaba rodeada de repúblicas-ciudad helenísticas. Por la costa mediterránea limitaba con las ciudades de Sidón, Tiro y Tolemaida; al oeste con la Decápolis, confederación de unas

14. Sobre la cuestión de las lenguas de Palestina, cf. J. A. Fitzmyer, *Languages;* E. Schürer, *Historia* II*, 19-53, 111-119; S. E. Porter, *Use of Greek;* E. M. Meyers-J. F. Strange, *Archaeology,* 62-91.

diez ciudades Estado helenísticas: al sur, Samaria separaba todo el territorio galileo de Judea; Sebaste, el centro de Samaria, era una ciudad de marcada influencia helenística. Dicho de otro modo, Galilea era un enclave judío.

Pero no sólo en el entorno de Galilea se había extendido la cultura helenística. Herodes Antipas promovió esta cultura en el corazón de Galilea[15]. Hizo de Séforis una ciudad judeo-helenística floreciente. Tiberíades rivalizaba con ella. Ya su fundación, el año 19 d. C., fue discutida. Se cometieron dos infracciones contra las normas judías. Primero, contra el precepto de pureza legal: Tiberíades fue edificada sobre un cementerio (*Ant* 18, 37s). Además, contra la prohibición de las imágenes: en el palacio que hizo construir en Tiberíades, Herodes Antipas había colocado figuras de animales; al comienzo de la guerra judía fueron destruidas por grupos rebeldes de Tiberíades y por galileos del entorno, que esperaban además conseguir grandes tesoros (*Vita* 65s). También Séforis, que apoyó a los romanos y fue conquistada temporalmente por Josefo para los rebeldes, sintió la furia destructiva de la población campesina de Galilea (*Vita* 375-380). Estos sucesos indican que las ciudades de influencia helenística mantenían una relación conflictiva con el entorno judío por su cultura helenística y la riqueza concentrada en ellas. Había diferencias de mentalidad, que en tiempos de paz no impedían un intenso intercambio comercial (como consta por documentos arqueológicos), pero en momentos de crisis podían inducir reacciones imprevistas. Así en la guerra judía, Séforis, a diferencia de su entorno, fue leal a los romanos y recibió temporalmente el nombre de «ciudad de paz» (Eirenópolis). Dada esta diferencia de mentalidad entre la ciudad y el entorno, es muy improbable que Jesús hubiera recibido en su juventud un influjo profundo de la cultura helenística a través de Séforis, aunque se adviertan algunos puntos de contacto con la filosofía cínica, por ejemplo (cf. *infra,* 245ss).

No es casual, por eso, que la tradición jesuática de los sinópticos no mencione las dos ciudades galileas más importantes. Esa tradición no menciona a Séforis, a sólo 6 km de Nazaret, ni a Tiberíades, a sólo 16 km de Cafarnaún. Ambas ciudades parecen no existir. Cabe concluir, pues, que Jesús se orientó sobre todo a la población del campo, presente en las numerosas localidades menores.

Sus viajes a la región pagana vecina son interpretados por Mc y Mt como un anticipo de la apertura del evangelio a los paganos. Lo pospascual es retrotraído aquí al tiempo prepascual, si bien con algún respaldo en la vi-

15. S. Freyne, *Geography,* 104-121, explica los cambios sociales que acompañaron el auge de las dos ciudades helenizadas, que concentraban el mercado, las finanzas y la administración.

da del Jesús histórico. Porque Jesús tocó efectivamente las zonas rurales de las ciudades Estado helenísticas vecinos, mas no con la intención de ganarse allí a los paganos para su mensaje. Se dirigió más bien a las minorías judías de la región. Estas minorías eran cuestionadas en su identidad religioso-cultural por el dominio de la cultura helenística urbana, exactamente igual que la población judía del campo en Galilea. El medio social donde actuó Jesús fue, por tanto, concretamente la población judía de Galilea y su entorno, sobre todo en lugares donde la irradiación de la cultura helenística urbana cuestionaba la identidad judía. Aquí encontró Jesús la acogida a su predicación, mientras guardaba una relación distante con las ciudades (cf. T. Schmeller, *Umland*).

c) *Tensiones socioeconómicas entre ricos y pobres*

Como el campo constituía la fuente primaria de ingresos, la estructura social estaba muy ligada a la propiedad rural. *Grandes terratenientes* y *pequeños labradores* convivían en Galilea en tiempo de Jesús. Consta la existencia de extensas fincas en la llanura de Jezrael; así, la reina Berenice poseía haciendas junto al torrente Quisón, donde Galilea limita con el territorio de Tolemaida (*Vita* 119). De los papiros de Zenón se desprende la existencia de grandes fincas en la llanura septentrional de Séforis. Josefo refiere que las aldeas de la región de Giscala debían almacenar su cosecha para el emperador (*Vita* 71). Se presume que la fértil ribera septentrional y noroccidental del lago de Genesaret era zona de grandes propiedades rústicas[16].

En cuanto a los *pequeños agricultores*, consta que los hubo en la familia de Jesús. Hegesipo dice al respecto (citado por Eusebio, *HistEccl* 3, 20, 1-6):

> De los parientes del Señor vivían aún los nietos de Judas, que debió de ser un hermano carnal del Señor. Fueron denunciados judicialmente como descendientes de David. Un encargado los llevó ante el emperador Domiciano. Porque, al igual que Herodes, éste recelaba de la venida de Cristo. Domiciano les preguntó si descendían de David. Ellos lo confirmaron. Luego les preguntó por la extensión de sus fincas y la cuantía de su fortuna. Ellos contestaron que los dos juntos poseían 9000 denarios y a cada uno tocaba la mitad; pero añadieron que esta fortuna tampoco consistía en dinero, sino en el valor de un campo de sólo 39 fanegas que ellos cultivaban con sus propias manos para pagar los im-

16. Cf. J. Herz, *Grossgrundbesitz*, 98-113; S. Applebaum, *Judea*, 355-396; W. Bösen, *Galiläa*, 183ss; y D. Fiensy, *Social History*, 21-73.

puestos y cubrir las necesitades vitales. Entonces le enseñaron las manos y demostraron por el cuerpo curtido y los callos, consecuencia del duro trabajo, que eran trabajadores manuales. Domiciano les preguntó por Cristo y por el estilo, lugar y tiempo de su reino, y contestaron que ese reino no era de este mundo y esta tierra, que era un reino del cielo y de los ángeles que sólo llegaría con el fin del mundo, cuando Cristo apareciese glorioso para juzgar a vivos y muertos, y sancionar a cada uno según su conducta. Domiciano no los condenó, se limitó a despreciarlos como gente vulgar. Los dejó en libertad y ordenó suspender la persecución de la Iglesia. Después de ser liberados, les fueron confiados puestos directivos en la Iglesia por haber sido confesores y por su condición de parientes del Señor. Una vez restablecida la paz, vivieron hasta el tiempo de Trajano.

Como estos parientes de Jesús, parece que la mayoría de sus seguidores trabajaban en la agricultura. Los pescadores y artesanos eran la excepción; justamente por eso sabemos algo de ellos. Jesús fue τέκτων, como su padre. Según Justino (*Dial* 88), τέκτων era alguien que fabricaba arados y yugos. En el área de Palestina, pobre en madera, se entendía por tal el que trabajaba la madera y la piedra: un artesano.

Las parábolas dan a entender la existencia de tensiones socioeconómicas entre pobres y ricos. Los *grandes terratenientes* practicaban el absentismo; vivían (probablemente) en la ciudad. El campo era para ellos una fuente de explotación. Los *colonos* dependientes entregaban las rentas con mal disimulado rencor. La parábola de los viñadores homicidas confirma su actitud rebelde (Mc 12, 1ss). Los papiros de Zenón (del siglo III a. C.) demuestran que el cobro de los impuestos solía generar conflictos (cf. M. Hengel, *Gleichnis*). En peor situación aún que los colonos estaban los *jornaleros*, que eran contratados por horas o días para recoger la cosecha. Mt 20, 1-16 describe su situación: contra el tratamiento injusto sólo les quedaba el recurso de la «murmuración»; dependían del «favor» de los ricos[17]. También los *pequeños agricultores* vivían en situación precaria. Estaban siempre amenazados por el endeudamiento cuando la cosecha escasa no bastaba para pagar los impuestos y asegurar la subsistencia de la familia y la siembra del siguiente año. Hay dos parábolas que tienen como trasfondo la prisión por deudas (Mt 5, 25s; 18, 23ss), señal de que Palestina había caído bajo la influencia del derecho extranjero, ya que el derecho judío no contemplaba esa figura penal, sino tan sólo la esclavitud temporal por impago. Los pequeños agricultores que perdían sus tierras pasaban a ser co-

17. Cf. C. Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse* (NTOA 15), Freiburg (Suiza)-Gottingen 1990, 50-97.

lonos, emigraban o engrosaban la legión de jornaleros, mendigos y salteadores de caminos, en el último escalón de la jerarquía social.

Ante la dificultad de encontrar datos comparativos en la antigüedad, no es fácil saber si todo eso era «normal», o si entonces se produjo en Galilea y en Palestina una situación especialmente opresiva. Es seguro que el mensaje «dichosos los pobres, porque vuestro es el reino de Dios» encontró sus destinatarios, personas que eran realmente pobres y anhelaban un cambio radical de la situación.

d) *Tensiones sociopolíticas entre dominadores y dominados*

Durante el siglo I reinaban en Galilea los herodeos como «reges socii». Los romanos optaron por esta forma indirecta de ejercicio del poder cuando las circunstancias no permitían aún confiar el país a ciudades república semiautónomas y colocarlas bajo la administración romana. Después de la muerte de Herodes I, el país quedó dividido entre sus tres hijos. Arquelao (4 a. C.-6 d. C.) recibió los territorios de Judea y Samaria, colindantes en el espacio, pero disociados en lo religioso; Filipo (4 a. C.-34 d. C.) adquirió un territorio de población mayoritariamente no judía, en el nordeste de Palestina (Gaulanítide, Traconítide y Batanea). Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.) dominó sobre dos territorios étnicamente homogéneos, pero geográficamente separados: Galilea y Perea. La división del país fue una obra maestra de aplicación del lema «divide et impera». Pero este esquema dio malos resultados en Judea y en Samaria. Ya a los diez años, Arquelao era depuesto por las quejas de samaritanos y judíos. Desde entonces, su territorio estuvo sujeto a los gobernadores romanos, entre ellos Poncio Pilato desde el año 26 al 36 d. C.

S. Freyne ha defendido la tesis de que Galilea estaba mucho más libre de tensiones que Judea[18]. Así lo demuestra, a su juicio, el reinado insólitamente largo de Herodes Antipas (4 a. C.-39 d. C.). Freyne observa que el movimiento de resistencia cundió sobre todo en Judea, donde gobernaban los romanos directamente, y que en Galilea y en Perea, por el contrario, el régimen herodeo de *reges socii* pudo reducir los peores efectos de la opresión romana. Señalemos a continuación algunos indicios que denotan una

18. Con particular relieve en el artículo *Hellenistic/Roman Galilee,* en ABD, 897s; cf. más extensamente en *Galilee* (1980), 68-71, 208-247; *Galilee* (1988), 135-175, 190-198. Pero Freyne observa también crecientes tensiones en Galilea, sobre todo en el plano económico, que él relaciona estrechamente con la desigualdad entre la ciudad y el campo, agravada con la construcción de Séforis y Tiberíades (*Geography,* 104ss).

situación política inestable incluso para Galilea... a pesar del largo reinado de Antipas.

• Galilea fue uno de los focos de desorden en la denominada «guerra de los bandidos» tras la muerte de Herodes I. Un tal Judas de Gamala, hijo de Ezequías, se apoderó del arsenal de armas en Séforis. La ciudad se vio implicada en la rebelión. El legado en Siria, Quintilio Varo, la hizo destruir totalmente; los habitantes fueron vendidos como esclavos (*Bell* 2, 56.68; *Ant* 17, 271s.289). Ninguna otra ciudad judía fue tratada con tanta crueldad. ¿Sería que el tetrarca Antipas, nombrado por los romanos, se había encontrado desde el principio con la resistencia de la población?

• Según Estrabón (*Geogr* XVI, 2, 46 = GLAJJ n.° 115), la destitución de Arquelao el año 6 d. C. pesó también como una amenaza sobre Antipas y Filipo, hijos de Herodes. A duras penas lograron regresar a casa y conservar su tetrarquía.

• Cuando Judea y Samaria, tras la destitución de Arquelao, pasaron directamente a la administración romana, un tal Judas de Galilea (quizá idéntico al ya referido Judas de Gamala) se alzó contra el pago de impuestos a los romanos (*Bell* 2, 118; *Ant* 18, 4-10.23)[19]. La zona de disturbios no fue Galilea, pero sus raíces conducen allí. Así lo indican los siguientes acontecimientos: Una generación después, pasado el año 44 d. C., también Galilea fue transferida a la administración romana directa. Aparecieron entonces dos hijos de Judas el Galileo, Simón y Jacob, y fueron crucificados por el procurador romano Tiberio Alejandro (*Ant* 20, 102). Si defendieron el mismo mensaje que su padre —resistencia al pago de impuestos a los romanos—, después del año 44 d. C. este mensaje sólo era actual en Galilea, ya que sólo allí se pasó entonces al pago directo de los impuestos a los romanos. Por lo demás, Lc considera estos disturbios causados por los hijos de Judas, erróneamente, como la verdadera «rebelión» de Judas el Galileo; por eso sitúa a éste cronológicamente después de Teudas, que actuó entre 44/45 (Hech 5, 36s).

• En el período que va del 6 al 30 d. C. aproximadamente salió a la luz el escrito apocalíptico *Assumptio Mosis* en Palestina. Una parte del mismo, referido a este período, predice a los hijos de Herodes que reinarán menos tiempo que su padre (*AssMos* 6, 7). Como Arquelao estaba ya depuesto y Filipo reinaba en territorios muy apartados, el interés real del escrito se centra en Herodes Antipas: si circularon por el país las profecías de su pronta desaparición, no se podrá calificar la situación política de «estable».

• Tales expectativas no fueron alimentadas sólo por escritos, sino también por un profeta influyente. En los años 20 apareció en los dominios de

19. Cf. *supra*, 180 y 168ss.

Herodes Antipas Juan Bautista y criticó el comportamiento conyugal del monarca del país. Según Josefo, Antipas lo hizo ajusticiar para prevenir una insurrección (*Ant* 18, 118).

• No sabemos lo que hay detrás del baño de sangre que Pilato causó, según Lc 13, 1ss, entre los peregrinos galileos; pero cabe suponer que Pilato los consideró como una amenaza para el orden público.

• Entre los luchadores de la resistencia en la guerra judía sobresalieron dos grupos: los «galileos» acaudillados por Juan de Giscala, que defendieron el recinto exterior del templo, y los zelotas, que tuvieron ocupado el santuario. Los investigadores señalan con razón, desde hace algún tiempo, que estos «zelotas» sólo aparecieron con la guerra judía (por tanto, a partir del año 66 d. C.) y sólo actuaron en la propia Jerusalén; pero existían ya antes. Para el tiempo anterior a 66 d. C. sólo consta con seguridad la existencia de uno de ellos: Simón el Zelota, un seguidor de Jesús que lo acompañó por Galilea (cf. Lc 6, 15; Hech 1, 13). Probablemente era oriundo de Galilea. Hay otro documento, una inscripción, que parece referirse a un «zelota» sepultado en Roma: la inscripción indica la Séforis galilea como su lugar natal (CIJ I n.° 362). La prehistoria de los grupos de resistencia más radicales lleva, pues, a Galilea.

• Herodes Antipas, probablemente, no se sintió seguro. A ello apunta el traslado de la capital desde Séforis a Tiberíades: la fundación de Tiberíades va unida al intento de asentar allí una población leal (cf. *Ant* 18, 240-256).

En términos generales no cabe hablar de una situación pacífica en Galilea. El largo reinado de Herodes Agripa no es un indicio de paz. También su padre, Herodes I, reinó muchos años, pero en ellos se fueron acumulando grandes tensiones que estallaron inmediatamente después de su muerte.

Resumiendo, Galilea sufría tensiones estructurales profundas, tensiones entre judíos y paganos, entre la ciudad y el campo, entre ricos y pobres, entre dominadores y dominados. Si Jesús anunció aquí el comienzo de un cambio de todas las cosas, su mensaje encontró oyentes que tenían motivo sobrado para anhelar ese cambio. No obstante, la aparición de Jesús entendida como respuesta a una crisis estructural es sólo una faceta de la verdad. Es igualmente cierto que, en un tiempo marcado por las crisis (desde los desórdenes consiguientes a la muerte de Herodes hasta la guerra judía), el tiempo de Jesús fue relativamente sosegado. Tácito enjuicia la Palestina de la época: «sub Tiberio quies» («bajo Tiberio reinó la paz», *Hist* 5, 9, 2). En comparación con Judea, la situación de Galilea pudo haber sido menos convulsa. Y esto explica, sobre todo, que la respuesta de Jesús a las crisis de su tiempo pudiera ser tan «pacífica». El reino de Dios que él anunció estaba ya oculto en el presente, es decir, pudo coexistir (provisionalmente) con el dominio de los romanos y los herodeos.

situación política inestable incluso para Galilea... a pesar del largo reinado de Antipas.

• Galilea fue uno de los focos de desorden en la denominada «guerra de los bandidos» tras la muerte de Herodes I. Un tal Judas de Gamala, hijo de Ezequías, se apoderó del arsenal de armas en Séforis. La ciudad se vio implicada en la rebelión. El legado en Siria, Quintilio Varo, la hizo destruir totalmente; los habitantes fueron vendidos como esclavos (*Bell* 2, 56.68; *Ant* 17, 271s.289). Ninguna otra ciudad judía fue tratada con tanta crueldad. ¿Sería que el tetrarca Antipas, nombrado por los romanos, se había encontrado desde el principio con la resistencia de la población?

• Según Estrabón (*Geogr* XVI, 2, 46 = GLAJJ n.º 115), la destitución de Arquelao el año 6 d. C. pesó también como una amenaza sobre Antipas y Filipo, hijos de Herodes. A duras penas lograron regresar a casa y conservar su tetrarquía.

• Cuando Judea y Samaria, tras la destitución de Arquelao, pasaron directamente a la administración romana, un tal Judas de Galilea (quizá idéntico al ya referido Judas de Gamala) se alzó contra el pago de impuestos a los romanos (*Bell* 2, 118; *Ant* 18, 4-10.23)[19]. La zona de disturbios no fue Galilea, pero sus raíces conducen allí. Así lo indican los siguientes acontecimientos: Una generación después, pasado el año 44 d. C., también Galilea fue transferida a la administración romana directa. Aparecieron entonces dos hijos de Judas el Galileo, Simón y Jacob, y fueron crucificados por el procurador romano Tiberio Alejandro (*Ant* 20, 102). Si defendieron el mismo mensaje que su padre —resistencia al pago de impuestos a los romanos—, después del año 44 d. C. este mensaje sólo era actual en Galilea, ya que sólo allí se pasó entonces al pago directo de los impuestos a los romanos. Por lo demás, Lc considera estos disturbios causados por los hijos de Judas, erróneamente, como la verdadera «rebelión» de Judas el Galileo; por eso sitúa a éste cronológicamente después de Teudas, que actuó entre 44/45 (Hech 5, 36s).

• En el período que va del 6 al 30 d. C. aproximadamente salió a la luz el escrito apocalíptico *Assumptio Mosis* en Palestina. Una parte del mismo, referido a este período, predice a los hijos de Herodes que reinarán menos tiempo que su padre (*AssMos* 6, 7). Como Arquelao estaba ya depuesto y Filipo reinaba en territorios muy apartados, el interés real del escrito se centra en Herodes Antipas: si circularon por el país las profecías de su pronta desaparición, no se podrá calificar la situación política de «estable».

• Tales expectativas no fueron alimentadas sólo por escritos, sino también por un profeta influyente. En los años 20 apareció en los dominios de

19. Cf. *supra,* 180 y 168ss.

Herodes Antipas Juan Bautista y criticó el comportamiento conyugal del monarca del país. Según Josefo, Antipas lo hizo ajusticiar para prevenir una insurrección (*Ant* 18, 118).

• No sabemos lo que hay detrás del baño de sangre que Pilato causó, según Lc 13, 1ss, entre los peregrinos galileos; pero cabe suponer que Pilato los consideró como una amenaza para el orden público.

• Entre los luchadores de la resistencia en la guerra judía sobresalieron dos grupos: los «galileos» acaudillados por Juan de Giscala, que defendieron el recinto exterior del templo, y los zelotas, que tuvieron ocupado el santuario. Los investigadores señalan con razón, desde hace algún tiempo, que estos «zelotas» sólo aparecieron con la guerra judía (por tanto, a partir del año 66 d. C.) y sólo actuaron en la propia Jerusalén; pero existían ya antes. Para el tiempo anterior a 66 d. C. sólo consta con seguridad la existencia de uno de ellos: Simón el Zelota, un seguidor de Jesús que lo acompañó por Galilea (cf. Lc 6, 15; Hech 1, 13). Probablemente era oriundo de Galilea. Hay otro documento, una inscripción, que parece referirse a un «zelota» sepultado en Roma: la inscripción indica la Séforis galilea como su lugar natal (CIJ I n.° 362). La prehistoria de los grupos de resistencia más radicales lleva, pues, a Galilea.

• Herodes Antipas, probablemente, no se sintió seguro. A ello apunta el traslado de la capital desde Séforis a Tiberíades: la fundación de Tiberíades va unida al intento de asentar allí una población leal (cf. *Ant* 18, 240-256).

En términos generales no cabe hablar de una situación pacífica en Galilea. El largo reinado de Herodes Agripa no es un indicio de paz. También su padre, Herodes I, reinó muchos años, pero en ellos se fueron acumulando grandes tensiones que estallaron inmediatamente después de su muerte.

Resumiendo, Galilea sufría tensiones estructurales profundas, tensiones entre judíos y paganos, entre la ciudad y el campo, entre ricos y pobres, entre dominadores y dominados. Si Jesús anunció aquí el comienzo de un cambio de todas las cosas, su mensaje encontró oyentes que tenían motivo sobrado para anhelar ese cambio. No obstante, la aparición de Jesús entendida como respuesta a una crisis estructural es sólo una faceta de la verdad. Es igualmente cierto que, en un tiempo marcado por las crisis (desde los desórdenes consiguientes a la muerte de Herodes hasta la guerra judía), el tiempo de Jesús fue relativamente sosegado. Tácito enjuicia la Palestina de la época: «sub Tiberio quies» («bajo Tiberio reinó la paz», *Hist* 5, 9, 2). En comparación con Judea, la situación de Galilea pudo haber sido menos convulsa. Y esto explica, sobre todo, que la respuesta de Jesús a las crisis de su tiempo pudiera ser tan «pacífica». El reino de Dios que él anunció estaba ya oculto en el presente, es decir, pudo coexistir (provisionalmente) con el dominio de los romanos y los herodeos.

e) *La peculiaridad religiosa de Galilea*

La situación aislada de Galilea en medio de territorios no judíos, la lejanía del centro religioso de Jerusalén y la forma de gobierno diferente a la de Judea hasta el año 44 d. C., tuvieron que influir en las actitudes religiosas de los galileos. Es difícil, sin embargo, hacerse una idea correcta de la mentalidad religiosa en Galilea. Esto obedece, en el fondo, a la perspectiva de las fuentes, marcada unilateralmente en una línea judía. La *literatura rabínica*, escrita por letrados judíos que fueron desplazados a Galilea después del 135 —año de la derrota en la tercera guerra judía—, presenta a los galileos como incultos en lo religioso, ignorantes en cuestiones rituales y hasta detractores de la *torá*. Este juicio se refleja ya en la imprecación «¡Galilea, Galilea, tú odias la *torá*!»[20], atribuida a Yojannán ben-Zakkay (hacia el 70) y trasmitida por los maestros del siglo II; expresa la frustración del movimiento rabínico, de creciente tendencia absolutista, ante la resistencia de la población galilea a adaptarse. Pero ya en el siglo I consta una reacción análoga contra Galilea en el *EvJn*: los dirigentes judíos se sienten molestos con la predicación de Jesús en Jerusalén; es imposible que el Cristo proceda de Galilea; sólo el pueblo vil, «desconocedor de la ley», puede creer eso (Jn 7, 41-49). Cuando el letrado Nicodemo intenta proteger a Jesús, le replican: «¿También tú eres galileo?» (Jn 7, 52). Estamos de nuevo ante una perspectiva externa, propia de miembros de la elite religiosa de la capital, que estaba interesada en mantener su preeminencia moral y religiosa.

Hay, sin embargo, pocas fuentes que permitan conocer la *conciencia religiosa* de los judíos galileos. Sólo cabe trazar algún esbozo de su actitud ante los referentes básicos: el templo, la tierra judía y la *torá*, en orden descendente.

1. *El templo:* De las fuentes se desprende claramente la vivencia religiosa del templo en los galileos y la estrecha vinculación de los habitantes de la periferia al centro del culto judío y a las instituciones articuladas en él. Se advierten asimismo las actitudes críticas de algunos (cf. *infra*, 206s) desde este compromiso intenso con el templo (hacia el que sienten todo menos indiferencia). Una expresión externa de esto era el pago del tributo anual al templo: medio *shekel*, que en las localidades galileas recaudaba la autoridad central, pero sobre base voluntaria, como correspondía a la *halaká* saducea, frente a la tradición farisea (cf. Mt 17, 24-27); otra expresión externa era el impuesto de los diezmos. Añádanse las peregrinaciones[21] pe-

20. jShab 15d, citado según G. Vermes, *Jesús**, 62.

21. Sobre los peregrinos, cf. S. Safrai, en S. Safrai-M. Stern (eds.), *Jewish People* I/1, 191-201; I/2, 898-904; S. Freyne, *Galilee* (1980), 259-304; J. Jeremias, *Jerusalén*, 75-102.

riódicas en alguna de las fiestas anuales (cf. Lc 2, 41s). En momentos de crisis se contrastaba la fidelidad al templo: el año 39 d. C., judíos y galileos protestaron masivamente en Tiberíades contra la amenaza de profanación de su capital por la colocación de una estatua de Calígula en el templo (*Ant* 18, 269ss, citado *infra,* 210). Cuando Josefo organizó la resistencia en Galilea al comienzo de la guerra judía, enarboló con éxito su abolengo sacerdotal, como se desprende del relato en *Vita,* y apeló a la lealtad de la población a Jerusalén, que él llama «nuestra gran ciudad», y al templo, «nuestro santuario común». La negación de la ayuda solidaria por parte de Séforis fue una excepción memorable (*Vita* 348).

2. *La tierra judía:* El amor a la libertad de los galileos es destacado por Josefo (*Bell* 3, 41) y por los rabinos (jKet 29b); y hemos hablado ya de los combatientes de la resistencia de origen galileo (cf. *supra,* 201s). Esta actitud se basa teológicamente en la creencia tradicional de que Dios es el único propietario de la tierra que cultiva su pueblo. Por eso hay una fuerte conciencia de que su régimen agrario viene de Dios y no admite ninguna «contaminación» por pueblos extranjeros, conciencia que posiblemente aumentó con la proximidad de los territorios paganos de Galilea. Tampoco hay que olvidar un cierto «nacionalismo» en Jesús, como se desprende de la comparación de una niña pagana con un perro (Mc 7, 27), de instrucciones como Mt 10, 5 o de la macabra señal que le atribuye Mc 5, 11-13: el ahogo colectivo de una piara de cerdos. Aunque el reino de Dios anunciado por Jesús ofrece rasgos universalistas, debe instaurarse obviamente en la tierra prometida como pueblo de las doce tribus reconstituido.

3. *La torá*: La mayoría de la población de Galilea era judía, y el fundamento de la vida judía en todas sus formas es la 'torá'. La cuestión no era la validez del principio, sino cómo debía realizarse. La *halaká* farisea (que incluía diversas expresiones, unas más rígidas y otras más liberales) no tenía gran peso en Galilea en tiempo de Jesús. Parece que el movimiento fariseo del siglo I se extendió lentamente y con fuerte apoyo de Jerusalén en esta zona, que había sido reconquistada en tiempos de hegemonía saducea. De los esenios galileos no se sabe nada. ¿Qué enseñaban los presidentes de sinagogas y los letrados que leían, traducían e interpretaban la *torá* los sábados en las numerosas sinagogas de Galilea? Junto a Jesús de Nazaret, sólo nos han llegado algunos nombres de letrados galileos del siglo I. Entre ellos está Judas el Galileo (cf. *supra,* 168ss), cuya doctrina tuvo consecuencias políticas radicales. Hay que mencionar además a un cierto Eleazar, que enseñó en la corte de Izates, rey de Adiabene (*Ant* 20, 43), y a José el Galileo, entre los sabios de Jabne. En realidad, apenas conocemos nada sobre la *halaká* galilea. ¿Podemos suponer que se ajustaba a las exigencias de la vida campesina (como la *halaká* farisea respondía más bien al

ambiente urbano)? Las fuentes sólo dan pistas esporádicamente; así, Josefo cuenta (*Vita* 74-76) que los judíos de Cesarea de Filipo, en momentos de escasez, estaban dispuestos a pagar un precio desorbitado por el aceite judío, procedente de Giscala, «por no transgredir sus normas utilizando aceite griego». Como queda reseñado, la población campesina destrozó en Tiberíades estatuas de animales del palacio de Herodes; y las protestas de Juan Bautista contra la interpretación liberal de las leyes conyugales por los herodeos tenían eco en el pueblo. Todo esto indica que la Galilea supuestamente alejada de la ley buscaba la observancia de la *torá*. Josefo reprocha al caudillo de los zelotas, Juan de Giscala, haber comido manjares prohibidos por la ley y quebrantado las reglas tradicionales de pureza legal (*Bell* 7, 264); pero quizá esto significa tan sólo que observaba otros *halakot* (galileos). También los rabinos acusaban a los sabios galileos de laxitud en materia de pureza legal (G. Vermes, *Jesús**, 62). Esto explica, posiblemente, la actitud liberal de Jesús ante las normas sobre manjares y en cuestiones de pureza ritual.

No hay que olvidar que los rabinos ahormaron más tarde la religiosidad galilea y que el cristianismo, por su parte, difuminó el contexto galileo de la enseñanza de Jesús. Pero es indudable que Galilea fue una tierra marcada por el espíritu judío en tiempo de Jesús, que sus habitantes eran adictos al templo, guardaban las distancias frente a las naciones y observaban los preceptos de la *torá* oral y escrita, al parecer en forma específicamente local.

4. *El lugar de la pasión: Jerusalén*

Al final de su vida, Jesús se encaminó con los discípulos a Jerusalén para la fiesta de pascua. Tomaron el camino que cruzaba la Perea (Mc 10, 1). Quizá Lc deja traslucir que Jesús eligió en un principio el itinerario directo, cruzando Samaria (Lc 9, 51s); pero la hostilidad de una aldea samaritana le obliga a viajar «entre Samaria y Galilea» (Lc 17, 11). Si Lc entiende por 'Galilea' el territorio de Herodes Antipas (incluyendo la Perea), puede referirse a un viaje a través de Perea bordeando la frontera de Samaria. En realidad, el itinerario a través de Perea es el más probable. Jesús evitaba así pisar tierra no judía.

a) *El contraste estructural de ciudad y campo en el relato de la pasión*

Jesús se presentó en Jerusalén formulando una profecía contra el templo que él subrayó con la acción simbólica, típicamente profética, de la expul-

sión de los traficantes. Este vaticinio y el destino de Jesús se hacen más comprensibles teniendo en cuenta el contraste entre la capital y el campo, entre Jerusalén y Galilea (cf. G. Theissen, *Profecía sobre el templo**).

• La crítica al templo tenía raíces campesinas. Los profetas del antiguo testamento que vaticinaron contra el templo, procedían del campo: Miqueas, de Moreset (Miq 1, 1); Urías, de Quiryat (Jer 26, 20); Jeremías, de Anatot (Jer 1, 1). En tiempos del nuevo testamento, Jesús procede de Nazaret, en Galilea. Después de él profetizó otro Jesús, hijo de Ananías, antes de la guerra judía (*ca.* 62-70), contra Jerusalén y el templo (*Bell* 6, 300s, citado *infra,* 518); también él procedía del campo (τῶν ἰδιοτῶν ἄγροικος, «uno de los analfabetos del campo»). El año 35 d. C. apareció un profeta en Samaria que pretendió descubrir en el monte Garizín los objetos desaparecidos del templo, sin duda para demostrar la santidad de aquel lugar frente al templo de Jerusalén. Reunió a sus seguidores en una aldea (*Ant* 18, 85-89).

• Jesús lanzó su profecía contra el templo durante una fiesta de peregrinación, cuando la ciudad de Jerusalén estaba invadida de gentes del campo. Sabemos que en esta situación se producían a menudo tensiones entre los habitantes de Jerusalén y la población campesina (por ejemplo, *Ant* 20, 106s.225). Por eso, el gobernador romano estaba presente en Jerusalén durante aquellas fiestas. Repárese en que Jesús no es saludado con el 'hosanna' por la población urbana, sino por los peregrinos que se dirigen con él a Jerusalén (Mc 11, 8s). La población urbana parece más bien estar irritada por el vaticinio sobre el templo. Su vida económica dependía estrechamente del templo; aquella crítica tuvo que parecerles una crítica a la base de su existencia. A la aristocracia del templo no podía gustarle que una parte de la población urbana simpatizara con Jesús. Así resulta más comprensible el cambio del «hosanna» al «¡crucifícalo!», si la escena de Barrabás tiene un fundamento histórico.

b) *Lugares y caminos en el relato de la pasión*

La historia de la pasión, además de revelarnos las grandes tensiones estructurales, nos informa sobre lugares y caminos de Jesús más que otras tradiciones. También K. L. Schmidt estima que sus referencias topológicas son más relevantes que las de las perícopas anteriores. Y afirma, con razón, haber encontrado en la historia de la pasión, y sólo en ella, un relato antiguo y coherente. Nombres de lugar como Betfagé y Betania (Mc 11, 1), monte de los Olivos (13, 3), Getsemaní (14, 32), el pretorio de Pilato (15, 16), el Gólgota (15, 22) y, probablemente, también el sepulcro de Jesús evocaban sin duda unos recuerdos concretos. En algunos casos podemos

concretar mediante los hallazgos arqueológicos lo que las fuentes literarias nos trasmiten:

a) *El pretorio* es la residencia oficial del gobernador romano. Se ha intentado localizarlo a menudo en la torre Antonia, que está adosada al ángulo nordeste del templo. Pero probablemente el gobernador residía en el palacio de Herodes, que se alza al oeste de la Jerusalén de la época (cerca de la actual puerta de Jafa) (cf. Filón, *LegGai,* 299; Josefo, *Bell,* 2, 301). El palacio se eleva por encima del templo; desde él se podía controlar lo que ocurría en éste. El «Lithóstroto» (posiblemente, «suelo de mármol») situado delante del pretorio es denominado en arameo «Gabbatha» (Jn 19, 13), que significa «altura», «lugar elevado»[22]. Como la parte occidental se llamaba «ciudad alta» (cf. *Bell* 1, 402; *Ant* 15, 318) y en ella se ha descubierto durante los años 70 una plataforma de piedra, el «lugar elevado» hay que buscarlo probablemente allí[23]. Después de la condena, Jesús fue conducido desde el «Lithóstroto» al lugar de la ejecución; el itinerario no fue, por tanto, lo que hoy se llama «vía dolorosa».

b) El lugar de la ejecución, *Gólgota,* se encontraba fuera de la ciudad según el relato coincidente de los evangelios: sólo allí cabe pensar la ubicación de semejante lugar impuro. La iglesia actual del Santo Sepulcro, dentro de la cual localiza la tradición el Gólgota y el sepulcro de Jesús[24], se hallaba durante la época bizantina en medio de la ciudad. Hay, no obstante, indicios para suponer que el terreno quedaba en los años 30 fuera de los muros de la ciudad. Josefo habla de tres murallas levantadas en torno a Jerusalén (*Bell* 5, 136.142ss). La más reciente, calificada como tercera, comenzó a ser construida por Herodes Agripa I entre los años 41-44, pero quedó inacabada por decisión de los romanos. Interesaría conocer por tanto el trazado, difícil de reconstruir, de la segunda muralla, que en tiempo de Jesús era la muralla exterior de la ciudad. Si la iglesia del Santo Sepulcro está fuera de ella, la localización del Gólgota en ella podrá ser una antigua tradición anterior al año 70. Si la iglesia se halla, en cambio, dentro de esta muralla, se trata de una localización tardía —quizá posterior a la guerra judía, en que Jerusalén fue destruida—. Los arqueólogos se inclinan hoy por situar el Gólgota fuera de la segunda muralla[25]. El Gólgota pudo ser entonces, durante la época neotestamentaria, una roca que emergía unos tre-

22. Esta interpretación no es del todo segura. Se ha pensado también en *gabbaḥta* («frente calva») (así G. Dalman, *Jesus-Jeschua,* 13),

23. Cf. J. McRay, *Gabbatha;* Id., *Archaeology,* 114-119.

24. Sobre el sepulcro de Jesús, cf. *infra,* 548ss.

25. Cf. J. H. Charlesworth, *Jesus,* 123s; E. Otto, *Jerusalem,* 153-159; P. Welten, *Jerusalem,* 598.

ce metros sobre el fundamento rocoso, resto de una cantera abandonada del tiempo preexílico. Aquí podría haber sido crucificado Jesús.

5. *Reflexiones hermenéuticas*

El camino de Jesús conduce desde Nazaret, en la baja Galilea, al lago de Genesaret, en cuya ribera septentrional inició una intensa actividad como predicador itinerante. El centro de su actividad fue Cafarnaún. De aquí se dirigió a la población judía campesina de Galilea y su entorno, que entonces presentaba una identidad desdibujada por la cultura urbana helenística. Su mensaje llegó a un mundo lleno de tensiones sociales, económicas y políticas. Cuando se encaminaba a Jerusalén, fue víctima de estas tensiones. La historia territorial puede iluminar ciertas huellas de su itinerario. A veces, esas huellas pueden detectarse también en vestigios arqueológicos: la casa de Pedro en Cafarnaún, el pretorio de Jerusalén, el Gólgota como lugar de la ejecución, podrían basarse en tradiciones que alcanzan hasta el siglo I y, posiblemente, conectaron en los orígenes con los vestigios hoy visibles.

El entronque del Jesús histórico con los hallazgos arqueológicos y con la realidad material (visible todavía hoy) de la tierra de Israel ejerce siempre una especial fascinación. Un material arqueológico conservado por azar es más auténtico que las fuentes escritas desde una determinada perspectiva. Pero la arqueología del nuevo testamento se acompaña, además, del deseo humano, demasiado humano, de alcanzar la verdad incuestionable. Por eso hay que insistir en la provisionalidad de todas nuestras conclusiones. Nuevas fechas, nuevos hallazgos, nuevas interpretaciones pueden cuestionar en cualquier momento la imagen adquirida. Debemos suponer que los lugares y caminos de Jesús fueron identificados, a hora muy temprana, con determinados parajes y vestigios... probablemente ya en el siglo I d. C. Tales identificaciones no son necesariamente acertadas, pero tampoco necesariamente erróneas.

La investigación histórico-crítica de los evangelios y de la historia de Jesús ha descuidado durante mucho tiempo (al menos en Alemania) la arqueología y la historia territorial. Era frecuente dejar ambas cosas en manos de estudiosos conservadores... o de exegetas americanos. Ha sido una tendencia lamentable, ya que el problema no es la arqueología o la historia territorial, sino su utilización sin sentido crítico. Este sentido crítico no deshace la fascinación que ejercen Galilea y Jerusalén: cuando encontramos «huellas» supuestas o genuinas de la historia de Jesús, sabemos que él actuó en ese pequeño espacio. En algún lugar de la ribera septentrional del la-

go galileo, invitó a determinadas personas a seguirle. En algún lugar de Jerusalén fue condenado. En algún lugar no inventado por la fantasía religiosa fue torturado y ajusticiado. La Palabra se hizo carne; esto significa que se pudo localizar y datar, que participó de los conflictos y las tensiones de su tiempo. Pero ¿quién fue este Jesús? Hasta ahora hemos presentado el contexto de su actividad. En el capítulo siguiente nos volvemos hacia su persona.

6. Tareas:

a) *Petronio y la resistencia a la estatua imperial*

Gayo Calígula ordenó el año 39 colocar su estatua en el templo de Jerusalén, y dio instrucciones al legado en Siria, Petronio, para utilizar la fuerza militar si fuera necesario. Tras el fracaso de una primera instancia de los judíos de Tolemaida, Petronio alojó la tropa en Tiberíades (*Ant* 18, 261-268) (*Colorido local**, 158ss).

> «Pero los judíos, sabiendo que la guerra con los romanos era un gran peligro para ellos (aunque preferían arrostrar ese peligro antes que transgredir la ley), salieron de nuevo por millares, camino de Tiberíades, al encuentro de Petronio, y le suplicaron no condenarlos a ese trance y no profanar su capital colocando la estatua... Se arrojaron a tierra, ofrecieron sus cabezas y se declararon dispuestos a sufrir la muerte en el acto. Perseveraron durante cuarenta días en esta petición y dejaron de labrar la tierra, aunque era la temporada alta de la siembra, dispuestos a morir antes que ver la estatua colocada en el templo. Así las cosas, Aristóbulo, hermano del rey Agripa, Helquías el Grande y los demás notables de la estirpe, junto con los más nobles de los judíos, acudieron a Petronio y le encarecieron, ante la firme actitud del pueblo, que no lo abocara a la desesperación, que informara al César sobre la fuerte resistencia de los judíos a la colocación de la estatua, cómo abandonaron el cultivo de las tierras en señal de protesta, cómo no querían la guerra por falta de medios, pero morirían gustosos por no consentir la transgresión de la ley. Y que no dejara de advertirle que el abandono de las tierras tendría como consecuencia el bandidaje, ante la imposibilidad de pagar la contribución». Petronio prometió interceder por ellos ante Calígula. Luego «despidió la asamblea de los judíos y pidió a los senadores que retuvieran al pueblo en el cultivo de las tierras y le dieran la esperanza de un futuro mejor» (*Ant* 18, 269-274.284).

De las tensiones estructurales reseñadas, ¿cuáles se reflejan en este relato sobre los sucesos de Tiberíades el año 39 d. C.?

b) *Jesús y Séforis*

Analice las dos hipótesis de W. Bösen y S. Freyne para explicar el silencio que guarda la tradición jesuática sobre Séforis, el «orgullo de toda Galilea» (*Ant* 18, 27), situada a poca distancia de Nazaret:

W. Bösen razona su tesis de que «los evangelios callan porque Jesús había actuado en Séforis *sin resultado*» (*Galiläa,* 74) en estos términos:

> «La presencia de Jesús en Séforis es algo obvio por ciertas consideraciones geográficas y teológicas. Galilea es un pequeño país que desde cualquier punto puede cruzarse en dos o tres días... No hay una razón plausible... para mantenerse alejado [de la antigua capital]. Al contrario, si [Jesús] no quiere ser desleal a sí mismo y a su programa, no puede pasar de largo. Sin duda, en aquella época el campo estaba lleno de 'marginados', de pobres y enfermos, de desclasados en lo social y lo religioso; pero la mayoría de ellos se aglomeraban... en las ciudades. También Séforis... estaba invadida de pobres en el sentido más amplio de la palabra. Pasar a su lado sin hacerles la nueva oferta de salvación desacreditaría a Jesús, y no sólo a los ojos de los seforianos» (p. 74). Ante los fracasos documentados de Jesús en Nazaret (Mc 6, 1-6a), Cafarnaún, Corozaín y Betsaida (Mt 11, 20ss/Lc 10, 12ss), observa W. Bösen: «Un fracaso de Jesús en Séforis no es, por tanto, nada insólito, y resulta verosímil en las cercanías de Nazaret» (p. 75).

S. Freyne, *Galilee* (1988), 139s, cree en cambio que Jesús evitó deliberadamente Séforis y Tiberíades:

> «It es quite unlikely that Jesus' avoidance of either place [Sepphoris or Tiberias] was due to religious attitudes, in view of his apparent disregard for the purity laws and his oppeness to gentiles, even to the point of travelling in their territory —something that is well attested in all the narratives. His avoidance of the main Herodian centres of Galilee is best explained, therefore, in the light of a conscious decision not to become directly embroiled in a confrontation with Herodian power. The fate of the Baptist must surely have been a salutary warning (see Mt 14:13). It was possible to conduct an itinerant ministry adopting the strategy of avoiding open confrontation».

Tarea sobre los capítulos 5-7: sinopsis cronológica[26]

Ordene los siguientes nombres de la sinopsis: Agripa I; Arquelao; Claudio; Gayo Calígula; Herodes I (el Grande); Herodes Antipas; Octavio Augusto; Filipo; Pilato; Quintilio Varo; Quirino; Tiberio.

EMPERADORES ROMANOS	SOBERANOS DE PALESTINA			LEGADOS DE SIRIA
	(5)	(-37 – -4)		
(1) (-30 – +14)	Judea + Samaria	Galilea + Perea	Gaulanítide + Traconítide + Batanea	(11) (-6 – -3)
	(6) (-4 – +6)	(9) (-4 – +39)	(10) (-4 – +34)	(12) (6 – 11)
(2) (14 – 37)	PREFECTOS ROMANOS			
	(7) (26 – 36)			
(3) (37 – 41)		(8) (39/41 – 44)		
(4) (41 – 54)				

26. Cf. W. Bösen, *Galiläa,* 150.

TERCERA PARTE

LA ACTIVIDAD Y LA PREDICACION DE JESUS

8

JESUS, CARISMATICO: JESUS Y SUS RELACIONES SOCIALES

A. I. Baumgarten, *The Name of the Pharisees:* JBL 102 (1983) 411-428; M. J. Borg, *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus,* New York-Toronto 1984; M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten* (WUNT 45), Tübingen 1987; C. Burger, *Jesus als Davidssohn* (FRLANT 98), Göttingen 1970; M. Hengel, *Seguimiento y carisma,* Santander 1981; H. G. Kippenberg, *Das Gentilcharisma der Davididen in der jüdischen und gnostischen Religionsgeschichte Palästinas,* en J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie* III. *Theokratie,* Paderborn-München 1987, 127-147; H.-W. Kuhn, *Nachfolge nach Ostern,* en D. Lührmann-G. Strecker (eds.), *Kirche. FS G. Bornkamm,* Tübingen 1980, 105-132; W. Lipp, *Stigma und Charisma,* Berlin 1985; E. Lohse, *«Ich aber sage euch»,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias,* Göttingen 1970, 189-203; D. Lührmann, *Die Pharisäer und die Schriftgelehrten im Markusevangelium:* ZNW 78 (1987) 169-185; H. Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums* (NTOA 28), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1994; U. B. Müller, *Vision und Botschaft. Erwägungen zur prophetischen Struktur der Verkündigung Jesu:* ZThK 74 (1977) 416-448; J. Neusner, *The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70* (3 vols.), Leiden 1971; Id., *From Politics to Piety. The Emergence of Pharisaic Judaism,* New York 1973, [2]1979; R. Otto, *Lo Santo,* Madrid [2]1985; Id., *Reich Gottes und Menschensohn,* München [2]1934; A. J. Saldarini, *Pharisees, Scribes and Sadducees in Palestinian Society,* Edinburgh 1989; G. Theissen, *La investigación de la tradición sinóptica desde R. Bultmann,* en R. Bultmann, *Historia**, Salamanca 1999, epílogo; M. Weber, *Economía y sociedad,* México 1992; H. Windisch, *Jesus und der Geist nach synoptischer Überlieferung,* en S. J. Case (ed.), *Studies in Early Christianity,* New York-London 1928, 209-236.

Introducción

La pregunta «¿quién fue Jesús?» ha sido formulada a menudo en la investigación moderna como una pregunta por la conciencia mesiánica de Jesús. ¿Jesús se consideró mesías, Hijo del hombre o Hijo de Dios? La in-

vestigación se ha ido desligando lentamente de esa pregunta por la conciencia de Jesús. Más importante ha sido definir objetivamente su autoridad. Para ello se ofrecía el término religioso-científico de «carisma», que es independiente de los títulos cristológicos y cuya aplicación a Jesús no presupone la confesión cristiana, pero puede ser aceptada por ella. El «carisma», en efecto, armoniza con ciertas ideas bíblicas: cuando se atribuye a Jesús una «autoridad» (ἐξουσία) que es patente en su enseñanza y en sus milagros (Mc 1, 21ss), se le atribuye en realidad un «carisma»[1]. Carisma es una capacidad de irradiación hacia otras personas al margen de la esfera racional. Un carismático depende de las expectativas, esperanzas y adhesiones de las personas que lo rodean. El carisma se desarrolla siempre en las interacciones. Así, el carisma de Jesús se manifiesta en su relación con la familia, con el maestro, con los discípulos y las discípulas, con las multitudes y con los adversarios. Las fuentes dan a conocer muchas de estas relaciones. Son una clave para la comprensión de Jesús.

TAREAS:

a) *El término «carisma»*

M. Weber, apoyado en investigaciones del canonista Rudolf Sohm, introdujo en sociología el concepto de «carisma» y de «poder carismático» como categoría para el análisis. Para definirlo, se inspira parcialmente en la historia del cristianismo primitivo. Aclara algunos elementos de la siguiente definición de M. Weber a la luz de la historia de Jesús y de sus relaciones con los discípulos y seguidores según los evangelios.

> Debe entenderse por «carisma» la cualidad, que pasa por extraordinaria, de una personalidad, por cuya virtud se la considera en posesión de fuerzas sobrenaturales o sobrehumanas —o por lo menos específicamente extracotidianas y no asequibles a cualquier otro—, o como enviado de Dios, o como ejemplar y, en consecuencia, como *jefe,* caudillo, guía o líder... Sobre el valor del carisma decide el *reconocimiento* por parte de los dominados; reconocimiento que se mantiene por «corroboración» de las supuestas cualidades carismáticas —siempre originariamente por medio del prodigio—... Este «reconocimiento» es, psicológicamente, una entrega plenamente personal y llena de fe surgida del entusiasmo o de la indigencia y la esperanza... El *cuadro administrativo* de los imperantes carismáticos no es ninguna «burocracia»... es elegido a su vez [por el carismático] por sus cualidades carismáticas: al profeta corresponden los discípulos, al príncipe de la guerra el «séquito», al jefe en general, los «hombres de confianza». No hay ninguna «colación» ni «destitución»... sino sólo

1. La palabra χάρισμα sólo figura en Pablo y designa en él las facultades sobrenaturales de las personas en profecía, taumaturgia, enseñanza, etc. (cf. Rom 12, 6; 1 Cor 12, 30).

llamamiento por el señor según su propia inspiración fundada en la calificación carismática del vocado... No hay «sueldo»... Los discípulos o secuaces viven (originariamente) con el señor en comunismo de amor o camaradería, con medios procurados por mecenas. No hay ninguna «magistratura» firmemente establecida, sino sólo misioneros comisionados carismáticamente. No existe reglamento alguno, preceptos jurídicos abstractos, ni aplicación racional del derecho orientada por ellos, mas tampoco se dan arbitrios y sentencias orientados por precedentes tradicionales, sino que formalmente son lo decisivo las *creaciones* de derecho de caso en caso, originariamente sólo juicios de Dios y revelaciones. Sin embargo, en su aspecto material rige en toda dominación carismática genuina la frase: «estaba escrito, pero yo en cerdad os digo...» (*Economía y sociedad,* 193-195).

b) *Juan Bautista (Ant 18, 116-119)*

La vida pública de Jesús comienza cuando es bautizado por Juan. Sobre este personaje, aparte las noticias cristianas, se conserva un relato de Josefo (*Ant* 18, 116-119):

Τισὶ δὲ τῶν Ἰουδαίων ἐδόκει ὀλωλέναι τὸν Ἡρώδου στρατὸν ὑπὸ τοῦ θεοῦ καὶ μάλα δικαίως τιννυμένου κατὰ ποινὴν Ἰωάννου τοῦ ἐπικαλουμένου βαπτιστοῦ.	Pero algunos judíos creyeron que el ejército de Herodes había sido exterminado por Dios, castigándolo muy justamente y tomando venganza por Juan, llamado el Bautista.
κτείνει γὰρ δὴ τοῦτον Ἡρώδες ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοῖς Ἰουδαίοις κελεύοντα ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν καὶ τὰ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένοις βαπτισμῷ συνιέναι·	Porque a éste le dio muerte Herodes, aunque era buena persona y exhortaba a los judíos (primero) a practicar la virtud y ser justos unos con otros y obedientes a Dios, y (después) a recibir el bautismo[2].

2. La sintaxis de esta frase permite diversas interpretaciones y traducciones: del participio κελεύοντα sólo depende directamente la construcción en infinitivo βαπτισμῷ συνιέναι («*un hombre bueno que pidió a los judíos que acudieran a bautizarse*»). Las dos construcciones en participio intercaladas, ἀρετὴν ἐπασκοῦσιν y τὰ πρὸς ἀλλήλους... χρωμένοις, se refieren a τοῖς Ἰουδαίοις y no son objeto de debate en su coordinación real. ¿Afirma Josefo que sólo *los judíos que* practicaban (habitualmente) la virtud, la justicia y la piedad debían ir a bautizarse? J. P. Meier, *John the Baptist in Josephus: Philology and Exegesis:* JBL 111 (1992) 225-237, propone —por analogía con la frase siguiente, donde la construcción participial con el mismo verbo χράομαι tiene un sentido claramente restrictivo— resolver los participios en modo condicional: «he was a good man and [simply] bade the Jews to join in baptism, PROVIDED THAT they were cultivating virtue and practicing justice toward one another and piety toward God» (p. 233). Sin embargo, ¿podemos considerar esta interpretación, que sólo retrospectivamente emana de la frase siguiente, originaria del autor? También es posible gramaticalmente la resolución paratáctica, como hace J.

οὕτω γὰρ δὴ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης.

Porque creía que el bautismo era grato [a Dios] si lo practicaban, no para renunciar al pecado, sino para limpiar el cuerpo una vez que el alma está ya limpia por (una vida de) justicia.

καὶ τῶν ἄλλων συστρεφομένων, καὶ γὰρ ἥρθησαν ἐπὶ πλεῖστον τῇ ἀκροάσει τῶν λόγων, δείσας Ἡρώδης τὸ ἐπὶ τοσόνδε πιθανὸν αὐτοῦ τοῖς ἀνθρώποις μὴ ἐπὶ στάσει τινὶ φέροι, πάντα γὰρ ἐῴκεσαν συμβουλῇ τῇ πράξοντες, πολὺ κρεῖττον ἡγεῖται πρίν τι νεώτερον ἐξ αὐτοῦ γενέσθαι προλαβὼν ἀνελεῖν τοῦ μεταβολῆς γενομένης [μὴ] εἰς πράγματα ἐμπεσὼν μετανοεῖν.

Pero como los otros[3] acudían a él y se enardecían oyéndole, Herodes temió que su enorme influencia en la gente indujera una especie de revuelta (pues, al parecer, seguían en todo su consejo), y consideró mucho mejor liquidarlo antes de afrontar una situación difícil con la revuelta y lamentar (la indecisión).

καὶ ὁ μὲν ὑποψίᾳ τῇ Ἡρώδου δέσμιος εἰς τὸν Μαχαιροῦντα πεμφθεὶς τὸ προειρημένον φρούριον ταύτῃ κτίννυται. τοῖς δὲ Ἰουδαίοις δόξα ἐπὶ τιμωρίᾳ τῇ ἐκείνου τὸν ὄλεθρον ἐπὶ τῷ στρατεύματι γενέσθαι τοῦ θεοῦ κακῶσαι Ἡρώδην θέλοντος.

Por la sospecha de Herodes, [Juan] fue enviado preso a Maqueronte —la ya mencionada fortaleza— y allí fue ejecutado. Pero cundió entre los judíos la creencia de que el ejército pereció en venganza por él [Juan], ya que Dios quiso castigar a Herodes.

Señale las coincidencias con los relatos cristianos primitivos sobre el Bautista (especialmente Mc 1, 2-9; Mt 3, 1-12; Lc 3, 1-18; Mc 6, 14-29).

1. *Fases en la historia de la investigación*

a) *La descripción fenomenológica de Jesús como carismático*

A principios del siglo XX, cuando la investigación de la vida de Jesús entró en una vía muerta y se cuestionó la conciencia mesiánica de Jesús (W. Wrede, cf. *supra*, 22), Rudolf Otto buscó un nuevo acceso (hoy olvidado) al misterio de su persona: enmarcó la figura de Jesús en un «tipo» religioso bastante frecuente. Definió a Jesús en su libro *Lo Santo*, aparecido el año

Ernst, *Johannes* (cf. *infra*, 226s), 253, n. 1: «exhortaba a los judíos a practicar la virtud y la justicia recíprocamente, ejercitar la piedad con Dios y recibir el bautismo».

3. No está claro a quién se refiere aquí Josefo. Posiblemente quiere significar que, en un principio, la predicación del Bautista iba dirigida a las personas que practicaban la justicia y la piedad; pero pronto acudieron otros a él (con intenciones menos sanas).

1917, como «lo santo manifiesto», algo que goza de evidencia intrínseca en virtud de un *a priori* religioso (*Lo Santo,* 206). En el escrito *Reich Gottes und Menschensohn* («El reino de Dios y el Hijo del hombre») reconstruyó la conciencia de Jesús a partir de la escatología y consideró como su carisma personal la presencia del reino de Dios en él: «El reino de Dios en su inicio es *dynamis,* poder milagroso y súbito de lo trascendente. Es efectivo en la *dynamis* exorcista de su mensajero, y no menos en la *exousia* y la *jaris* de su predicación. El mismo es carisma» (*Reich,* [2]1934, 286). Jesús es, para Otto, el «carismático originario» (*Reich,* 296)[4].

b) *La búsqueda teológica de una «cristología implícita»*

La teología kerigmática de R. Bultmann dejó de lado, en un principio, la pregunta de R. Otto por la «autoridad» del Jesús histórico. La relevancia de Jesús para la fe cristiana (primitiva) residía sólo, a juicio de Bultmann, en lo que Dios había obrado en él, no en lo que él pudiera haber dicho o hecho. Sólo con los discípulos de Bultmann volvió a plantearse el tema de una interpretación predogmática de la autoridad de Jesús como pregunta por una «cristología implícita». Pero, a diferencia de la vía fenomenológico-religiosa, ellos no intentaron descubrir esta autoridad del Jesús histórico insertando a éste en la historia de la religión (y considerándolo como representante de un tipo religioso muy difundido). Ahondaron más bien en la autoridad que Jesús recababa para sí, contrastándolo con el judaísmo a la luz de la historia de la religión. Es significativo en este sentido cómo define G. Bornkamm la «inmediatez» de Jesús a través de una triple comparación con el entorno[5]:

- La primera comparación se refiere a la *comprensión de la historia:* El judaísmo de la época tenía detrás un gran pasado en el que Dios había intervenido, y esperaba una nueva acción divina en el tiempo final. Vivía así en un «mundo entre el pasado y el futuro, aferrado al uno y al otro *tan* intensamente que la fe judía no pudo encontrar ya ninguna presencia inmediata» (*Jesús**, 58). En Jesús, por el contrario, Dios actúa de nuevo directamente; en él comienza el esperado tiempo final.
- La segunda comparación se refiere al *fundamento de la autoridad:* Los letrados judíos la recababan para sí como intérpretes de las Escrituras. «La doctrina de Jesús, en cambio, nunca es simple exégesis de un texto sagrado dotado de autoridad como

4. Igualmente, H. Windisch había visto ya (*Jesus und der Geist,* 1928) en los relatos sobre la autoridad de Jesús una «interpretación predogmática de Jesús» (p. 226) y, en consecuencia, una «continuidad» con la fe pospascual en Cristo (p. 236).

5. Cf. G. Theissen, *Theologie**, 319-325.

tal... La realidad de Dios y la autoridad de su querer están presentes de modo inmediato, y se convierten así en acontecimiento. Esta inmediatez con la que Jesús enseña no tiene parangón en el judaísmo de la época» (*Jesús**, 60).

• Lo anterior lleva a comparar la *idea de la ley* en Jesús y en su entorno: Los rabinos habían levantado una «valla alrededor de la *torá*» para proteger ésta mediante disposiciones casuísticas. Pero esa casuística confiere un peso propio a la ley. Esta se desvincula de Dios y pasa a ser «el verdadero referente del hombre; en lugar de facilitar el encuentro con Dios, la ley amenaza bloquearlo» (*Jesús**, 109-110), Jesús habla, en cambio, de la voluntad de Dios en exhortaciones sapienciales que son de evidencia inmediata.

Con su categoría interpretativa central, la «inmediatez», G. Bornkamm expresa un punto decisivo: el carisma de Jesús. Hace consistir lo característico del carisma en su capacidad para influir sin mediación ni apoyo en autoridades, instituciones y tradiciones ya reconocidas. Sin embargo, el contraste que establece Bornkamm con el judaísmo no deja de ser problemático. El judaísmo de la época tuvo sin duda experiencias de una presencia inmediata de Dios: precisamente en la *torá*, en el templo o en la creación[6]. Hubo, obviamente, carismáticos judíos junto a Jesús y después de él.

c) *Jesús carismático en el marco de la «third quest»*

Con el declive de la teología kerigmática a finales de los años 60, la investigación de Jesús recuperó la categoría hermenéutica del «carisma», enriquecida a veces con la idea (propia de la sociología comprensiva) de que el poder carismático es una forma especial junto al poder tradicionalista y el poder burocrático (M. Weber)[7]. Esa forma especial se nutre de la presencia de una cualidad extracotidiana en la persona del carismático, presencia evidente en los milagros y las revelaciones, entre otras cosas. Tres rasgos del carismático poseen especial relevancia en la nueva investigación de Jesús: su autoridad, sus milagros y su aceptación del conflicto.

1. Se estudió primero la relación de Jesús con los discípulos como una forma de *autoridad carismática.* Martin Hengel mostró en *Seguimiento y carisma,* 1968, que la autoridad de Jesús, a pesar de sus analogías en los profetas taumaturgos, infringe normas elementales, como la piedad hacia el padre difunto (cf. Mt 8, 21). G. Theissen, en *Radicalismo itinerante,* de 1973, y en *Sociología del movimiento de Jesús,* de 1977, enmarcó a Jesús en un círculo de «carismáticos itinerantes» que practicaban un estilo de vi-

6. Sobre otras formas de búsqueda de una «cristología implícita» cf. *supra,* 24s.
7. Cf. M. Weber, *Economía y sociedad,* 192-204.

da disidente, pero influyeron en las comunidades precisamente con ese estilo de vida radical.

2. Por los mismos años, el historiador judío G. Vermes interpreta a Jesús (*Jesús el judío,* 1973) como un *taumaturgo y terapeuta carismático.* Lo insertó en un entorno carismático dentro del judaísmo de la época, un judaísmo que él ve representado por Ḥoni el Trazador de círculos en el siglo I a. C. y por el galileo Ḥanina ben Dosa en el siglo I d. C. Este último combinó la taumaturgia con la doctrina sapiencial... y se desinteresó de las normas jurídicas. Esto lo asemeja a Jesús.

3. El *conflicto* de Jesús *con el entorno* ha sido objeto de particular atención. En *Conflict, Holiness and Politics in the Teaching of Jesus* (1984), M. J. Borg habla de Jesús como «hombre santo». Jesús apostó su santidad en sustituir el paradigma judío de una santidad («exclusiva») orientada a la *torá* y al templo por el paradigma de una misericordia («inclusiva») que acoge a los pecadores. M. N. Ebertz dio un paso más en el libro *Das Charisma des Gekreuzigten* («El carisma del Crucificado»), publicado el año 1987: el carisma no sólo lleva a conflictos sino que nace de la asunción voluntaria de ellos. Justamente esta autoestigmatización, es decir, esta asunción inequívoca de roles marginales, social y moralmente mal vistos, impone en la sociedad nuevos valores y orientaciones vitales. Ebertz presenta aquí a Jesús en fuerte contraste con el entorno. Esta visión la ha retocado Helmut Mödritzer con su investigación *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt* («Estigma y carisma en el nuevo testamento y su entorno»), mostrando el fenómeno de la autoestigmatización no sólo en Jesús, sino también en Juan Bautista, en Pablo y en Ignacio, y encuadrándolos en su entorno judío (en la teología judía del martirio, entre otras cosas).

2. *Las fuentes: los apotegmas*

Toda la tradición jesuática presenta a Jesús como carismático; pero esto ocurre especialmente con los apotegmas en sus dos variantes: como dichos de Jesús enmarcados en una narración, y como diálogos escolares o controversias. Los apotegmas muestran a Jesús en interacción con secuaces y adversarios. Hacen aflorar su carisma, que es un fenómeno relacional: una capacidad de irradiación al margen de lo racional, que fascina a los seguidores e irrita a los adversarios.

En lugar de «apotegmas» (literalmente, dichos), algunos proponen otros términos: «crías»[8] (de χρεία = uso) o dichos que se pueden «emplear» en

8. Cf. G. Theissen, *La investigación,* § 2, parte 3: los apotegmas.

la vida y se formulan en determinadas «situaciones de uso». Encontramos además en esta línea, y de acuerdo con la función que ejercieron supuestamente en la predicación cristiana primitiva, el término «paradigma» y el concepto general de «pronouncement story». El ya consagrado «apotegma» ofrece la ventaja de que los apotegmas, a diferencia de las sentencias, se atribuyen siempre a determinadas personas; subrayan así la vinculación del dicho a la persona de Jesús. Además, los apotegmas pueden aparecer con o sin marco narrativo. También esto encaja en la tradición cristiana primitiva, donde el dicho sobre el profeta en su patria, por ejemplo, aparece en Mc 6, 1-5 con marco narrativo y en el EvT sin marco narrativo.

En contra del valor histórico directo de los apotegmas está: (1) la posibilidad de que algunos interlocutores de Jesús sólo aparezcan en una concreción secundaria, como «fariseos», por ejemplo; (2) el hecho de que algunas situaciones narradas representen «escenas ideales» y sean, por tanto, en el mejor de los casos, situaciones típicas tomadas de la vida de Jesús; finalmente (3), la posibilidad de que algunas escenas y debates enmarcados en esas situaciones se hubieran producido en la comunidad pospascual: sus polémicas y conflictos con el entorno fueron quizá proyectados a la vida de Jesús, especialmente cuando no se critica la conducta de éste, sino la de sus discípulos (Mc 2, 23ss; 7, 1ss).

No obstante, es indudable que los apotegmas conservan algo de la idiosincrasia de Jesús. Ya la aparición de esta forma literaria lo da a entender. No consta su existencia anterior en el judaísmo. Las analogías más cercanas son los apotegmas y «crías» helenísticos paganos. Bajo la inspiración de éstos nació entonces una forma análoga en el judaísmo, que más tarde encontramos también en los escritos rabínicos y en la Iglesia antigua (apotegmas de los Padres)[9]. Es siempre una evocación literaria de la impresión que producen las personas carismáticas. Aunque algunos dichos no procedan de Jesús, no deja de ser significativo para el Jesús histórico que se le atribuyeran tales dichos y aforismos, y que incluso su ejemplo impulsara la narración de apotegmas en el judaísmo: breves anécdotas sobre personas que se desviaban del entorno y ofrecían un perfil inconfundible.

El contenido de muchos apotegmas sugiere también un trasfondo histórico. En el evangelio más antiguo los encontramos reunidos en tres grupos: Mc 2, 1–3, 6 en Galilea; 10, 1-45 en el viaje desde Galilea a Jerusalén; 12, 13-44 en Jerusalén. En el primer ciclo sorprenden algunas *imágenes* generales con las que Jesús visualiza su *autoridad:* él es «médico» (2, 17), es como un «novio» (2, 19); en cuanto «Hijo del hombre», es ejemplo para to-

9. Cf. C. Hezser, *Die Verwendung der hellenistischen Gattung Chrie im frühen Christentum und Judentum,* publicado *ca.* 1996 en JSJ.

do ser humano y tiene potestad sobre el sábado (2, 27s): el término «hijo del hombre» apenas sabe aquí a título mayestático. Aunque la autoridad de Jesús parece manifestarse con claridad, la cristología pospascual permanece aún en estado latente.

En las controversias y los diálogos escolares, desarrollados camino de Jerusalén, resulta significativo el *uso libre* de las Escrituras. La perícopa sobre el divorcio contrapone dos pasajes bíblicos (Dt 24, 1ss y el relato de la creación). El episodio del joven rico va más allá de los preceptos del decálogo; el joven debe hacer más de lo que éstos exigen. Por otra parte, Jesús rechaza en la misma perícopa el calificativo de «bueno», porque sólo Dios es bueno. Se yuxtaponen aquí la relativización de la persona de Jesús por su distancia frente a Dios y su invitación a algo que supera las exigencias del precepto divino; no es verosímil que esto sea una adición secundaria.

En las controversias de Jerusalén llama la atención el *razonamiento teocéntrico:* la imposición fiscal del emperador se contrapesa con las exigencias de Dios; la esperanza de la resurrección tiene como fundamento la fe en Dios, en el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob; el precepto supremo es contemplado a la luz de la superioridad del amor a Dios y al prójimo sobre el culto. No se dice ni piensa aquí nada ajeno al judaísmo; pero tampoco nada que en él no pudiera provocar controversia.

Los apotegmas nos revelan sin duda algo sobre el Jesús histórico, concretamente sobre Jesús en sus relaciones. Podemos distinguir cinco relaciones diferentes, que estudiaremos una por una en los siguientes apartados, al tiempo que analizamos algunas ideas que no figuran en los apotegmas.

1. La relación con su familia:
   los parientes de Jesús y la *familia dei* (Mc 3, 20s.31-35 par.)
   el rechazo en Nazaret (Mc 6, 1-6a par.)
   la felicitación a la madre de Jesús (Lc 11, 27s)
2. La relación con Juan Bautista:
   la pregunta del Bautista (Mt 11, 2-6 par.)
   palabras de Jesús sobre el Bautista (Mt 11, 7-15 par.)
   los niños caprichosos (Mt 11, 16-19 par.)
   la cuestión de la autoridad (Mc 11, 27-33 par.)
3. Las relaciones con sus discípulas y discípulos, y con los seguidores sedentarios:
   los relatos de vocación (Mc 1, 16-18.19-20; 2, 14 par.)
   la vocación malograda del rico (Mc 10, 17-27 par.)
   el premio del seguimiento (Mc 10, 28-31 par.)
   el envío de los discípulos (Mc 6, 7-13 par.)

la confesión de Pedro (Mc 8, 27-33 par.)
el diálogo con los Zebedeos (Mc 10, 35-45 par.)
tradiciones sobre la *familia dei*

4. Las relaciones con mujeres de su entorno:
   la unción en Betania (Mc 14, 3-9 par.)
   Marta y María (Lc 10, 38-42)
   las seguidoras de Jesús (Lc 8, 1-3; Mc 15, 40s: apuntes sumarios)
   la unción por una mujer en casa de Simón (Lc 7, 36-50)
5. Las relaciones de Jesús con sus adversarios:
   con los fariseos (Mc 2, 23–3, 6; 7, 1ss; 10, 2-9; 12, 13-17 par.)
   con los saduceos (Mc 12, 18-27 par.)
   con los letrados (Mc 12, 28-34.35-37.38-40 par.)
   con los herodianos (Mc 3, 4-6; 12, 13-17)

3. *Jesús y su familia*

Carisma es la presencia de lo no cotidiano, y la familia, precisamente, se mueve en la cotidianidad. No es extraño que los carismáticos puedan entrar en conflicto con su familia; es también el caso de Jesús. Según Mc 3, 20s.31-35, sus parientes lo tenían por loco; según Jn 7, 5, sus hermanos no creían en él. No obstante, más tarde encontramos a varios familiares como miembros de la comunidad cristiana. La madre de Jesús formó parte de la comunidad de Jerusalén (Hech 1, 14). Santiago fue uno de los testigos de la resurrección (1 Cor 15, 7; Evhebr fragm. 7); llegó a ser en los años 40 el dirigente de la comunidad jerosolimitana. Otros hermanos del Señor (cf. Hech 1, 14; 1 Cor 9, 5) fueron asimismo cristianos.

Sobre la orientación religiosa de la familia podemos decir poco. Sus nombres evocan la historia bíblica: José, María (= Miriam), Santiago (Jacob), Joset (= José), Judá, Simón (Mc 6, 3). También el nombre de Jesús (otra forma de 'Josua') es bíblico. Esto sugiere una familia piadosa. Algunos consideran posible la afinidad con el fariseísmo, ya que el prestigio alcanzado más tarde por Santiago, hermano del Señor, entre los más fieles a la ley los llevó a protestar contra su ejecución (62 d. C.) por orden de un sumo sacerdote saduceo (*Ant* 20, 200, cit. *infra,* 517s).

Para hacernos una idea del Jesús carismático sería decisivo saber si su familia se atribuía o no la descendencia davídica, si Jesús, por tanto, además del carisma personal, gozó de un «carisma gentilicio» en virtud del origen dinástico, con influencia en las expectativas que despertó. Caben dos posibilidades, sin que podamos optar resueltamente por una de ellas.

a) *Jesús, descendiente de David*

Si la familia de Jesús procedía de David, se comprende que Pablo presuponga en Rom 1, 3s como algo obvio el origen davídico de Jesús. Cita una fórmula que es más antigua que la fecha de aparición de Rom (*ca.* 55 d. C.). Pablo conoció personalmente a miembros de la familia de Jesús (Gál 1, 19). Se comprende, además, que muchos miembros de la familia se sumaran a la comunidad cristiana (y gozaran de prestigio en ella): parece que daban por supuesto que el mesías procedía de su linaje. También es difícil de creer que afirmasen una falsa descendencia que podía traerles dificultades, como demuestra el proceso a parientes de Jesús por orden del emperador Domiciano (Eusebio, *HistEccl* 3, 20, 1-6, citado *supra,* 190-200). Pero ¿cómo explicar entonces los dos pasajes que niegan la filiación davídica de Jesús?

• Mc 12, 35-37 par. hace referencia al contrasentido de que David llame al mesías su «señor» en Sal 110, 1. A tenor del texto, el mesías no puede ser hijo de David (que era considerado autor del Salmo). Si esta perícopa tiene un núcleo histórico, hay que decir que Jesús —supuesta su descendencia davídica— rechazó para sí el título de mesías: como descendiente de David, no podía ser el mesías esperado por los letrados, según Mc 12, 35ss.

• En Jn 7, 42 se objeta, contra la mesianidad de Jesús, que el mesías debe ser descendiente de David y haber nacido en Belén. Se sobreentiende que Jesús no cumple ninguno de los dos requisitos. El que defienda la conciencia davídica de la familia de Jesús como dato histórico, deberá presuponer que muchos la desconocían o que la familia la negaba expresamente. Había razones para ello: mientras reinaban otras dinastías, no era desde luego oportuno subrayar la pertenencia a una casa real. Sobre todo durante la guerra judía, en que esa confesión habría significado un peligro.

Las genealogías divergentes de Jesús (Mt 1, 1ss; Lc 3, 23ss) no deben ser ningún argumento contra la realidad de la conciencia davídica de la familia. Indican únicamente que esa conciencia no puede inferirse de las genealogías, sino que éstas la presuponen. Sólo había registros genealógicos correctos en los círculos de sacerdotes y levitas. Pero también las familias no sacerdotales poseían sus tradiciones familiares (cf. las listas de los que regresan del exilio en Esd 2, 1ss; 8, 1ss; Neh 7, 6ss; 11, 3ss; también Flp 3, 5).

b) *La filiación davídica de Jesús como postulado mesiánico*

Otra teoría dice que Jesús no era descendiente de David[10], pero, al ser considerado mesías después de pascua, se postuló su descendencia davídica. En consecuencia, Jn 7, 42 y Mc 12, 35-37 serían testimonios residuales de que tal creencia no era correcta: Jn 7, 42, como eco de la crítica judía, que esgrimió la no filiación davídica contra la mesianidad de Jesús; Mc 12, 35ss, como respuesta cristiana a esa crítica: según Sal 110, 1, el mesías no puede ser hijo de David; la crítica falla por su base.

El punto débil de esta teoría reside en que debe explicar cómo la familia pudo desarrollar ya en la primera generación inmediata a Jesús una conciencia davídica sin encontrar oposición a su alrededor. ¿Pudo haber asumido esta convicción con la fe pospascual en el Jesús mesías? También este supuesto crea algunas dificultades:

- Como indica SalSal 17, el término «hijo de David» suscitaba la esperanza de un mesías terreno y universal. Pero después de la cruz y la resurrección, sólo era posible asumir esta esperanza y aceptar su cumplimiento en Jesús de un modo nuevo y paradójico.
- El postulado de que Jesús debía ser descendiente de David no era absoluto: en otros pretendientes mesiánicos de la época neotestamentaria no se exigió tal requisito. Bar Kokeba, el mesías de la tercera guerra judía 132-135 d. C., no pertenecía a la casa de David.
- Cuando se impuso la creencia en el nacimiento virginal de Jesús, estaba superada la idea de que José procediera de la casa de David (Lc 1, 27; 2, 4). Esa idea es sin duda anterior; aparece ya en Pablo (Rom 1, 3s) y en el evangelio más antiguo (Mc 10, 47s).

Hay que contar, por tanto, con la posibilidad de que la familia de Jesús se atribuyera la descendencia davídica. La creencia de que el mesías debía proceder de una familia davídica pudo haber influido en el entorno de Jesús y en la formación de su «carisma».

4. *Jesús y su maestro: Juan Bautista*

K. Backhaus, *Die «Jüngerkreise» des Täufers Johannes. Eine Studie zu den religionsgeschichtlichen Ursprüngen des Christentums* (Paderborner Theologische Studien 19), Paderborn 1991; J. Becker, *Johannes der Täufer und Jesus von Nazareth* (BSt 63), Neukirchen 1972; S. von Dobbeler, *Das Gericht und das Erbarmen Gottes. Die Botschaft Johannes des Täufers und ihre Rezeption bei den Johannes-Jüngern im*

10. Esta concepción aparece fundamentada con especial amplitud en C. Burger, *Jesus als Davidssohn.*

Rahmen der Theologiegeschichte des Frühjudentums (BBB 70), Frankfurt 1988; J. Ernst, *Johannes der Täufer. Interpretation – Geschichte – Wirkungsgeschichte* (BZNW 53), Berlin 1989; P. W. Hollenbach, *The Conversion of Jesus: From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer,* en ANRW II, 25.1 (1982) 196-219; J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 19-233; M. Tilly, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten* (BWANT 137), Stuttgart 1994; R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study* (JSNT Sup 62), Sheffield 1991; Id., *John the Baptist and His Relationship to Jesus*, en *Studying**, 179-229.

La tradición cristiana primitiva asocia el otorgamiento de un carisma personal a Jesús con el bautismo. Este es uno de los datos más seguros en la vida de Jesús. Viene a demostrar que Jesús sintonizó con la predicación del Bautista y, por tanto, con la fe en el juicio inminente y en la necesidad de la conversión y del bautismo para el perdón de los pecados; pero su predicación tiene matices diferentes a los del Bautista. Esto requiere una explicación histórica. Repasaremos sucesivamente la vida, enseñanza y conciencia personal del Bautista en una reconstrucción a base de las fuentes (a), y la tradición cristiana primitiva sobre el bautismo de Jesús (b); estableceremos una comparación entre el Bautista y Jesús (c); y trataremos de explicar la «evolución» de Jesús más allá de su fase inicial de seguidor del Bautista (d).

a) *Las fuentes sobre Juan Bautista y su valor*

Sobre Juan Bautista informan varias fuentes, independientes entre sí. La imagen del Bautista ofrecida en los evangelios y en Hech es polifacética, en algunos puntos hasta contradictoria, y se nutre de distintas corrientes de tradición (Mc, Q, Mt^{esp}, Lc^{esp}, EvT). Es común a las fuentes cristianas el interesarse por el Bautista sólo en función de la historia de Jesús; por eso lo vinculan estrechamente a él y presuponen siempre la superioridad de Jesús, incluso cuando la percepción imparcial de los hechos (por ejemplo, la escena en que Jesús es bautizado por Juan) parece excluir esa superioridad. No asoma esta tendencia en el relato de Josefo en *Ant* 18, 116-119 (citado *supra,* 217s); pero el uso que éste hace de ciertas palabras clave, propias del lenguaje filosófico helenístico-romano, hace sospechar que Josefo pudo haberse guiado en su semblanza del Bautista por los valores y las expectativas de su público (*interpretatio hellenistica*). En consecuencia, sólo podrá obtenerse una imagen veraz en una interpretación crítica de todas las fuentes disponibles. Por eso comenzaremos con un elenco de las fuentes, para ofrecer después las conclusiones históricas pertinentes.

1. La inserción del Bautista en el contexto histórico

	Josefo, *Ant* 18, 116-119	Fuentes cristianas primitivas
1 ORIGEN	Josefo calla sobre el origen y contexto del Bautista	Lc 1: origen sacerdotal
2 MOMENTO TEMPORAL DE LA APARICIÓN Y DE LA MUERTE	Ejecución en la fortaleza de Maqueronte (Perea) *en fecha imprecisa, antes de* la derrota de Herodes Antipas por Aretas, rey de los nabateos, el *36 d. C.*	Lc 3, 1: El Bautista aparece el año 15 del emperador Tiberio = *ca.* 28 d. C. Ejecución en Galilea (Tiberíades) durante la actividad de Jesús en la región (Mc 6, 4-16.17s), probablemente *antes de la primavera del año 30 d. C.*
3 EL MOTIVO DE LA EJECUCIÓN	*Motivo político:* la ejecución ocurre por el temor de Herodes Antipas (basado en la mera sospecha) a una rebelión provocada por el Bautista. No está claro el contenido preciso de ese temor.	*Motivo privado:* la ejecución del Bautista ocurre, según Mc 6, 17ss, por instigación de Herodías, resentida por la crítica del Bautista a su casamiento con Herodes Antipas. El contexto político de la ejecución no está claro.

A partir de estas fuentes cabe reconstruir el marco histórico en los siguientes términos:

1. Del *nacimiento y las circunstancias familiares* del Bautista habla tan sólo la leyenda de Lc 1, que el evangelista pone en paralelo y entrelaza artificialmente con la concepción milagrosa y el nacimiento de Jesús. La leyenda presenta a Juan como mensajero de Dios y precursor del mesías desde el seno materno. Su valor histórico es escaso, aunque se ha especulado a menudo, sin pruebas sólidas, con discípulos del Bautista como origen de las tradiciones elaboradas. Se debaten, sobre todo, dos puntos:

• El *linaje sacerdotal* del Bautista podría ser un dato histórico cierto. En tal supuesto, la actitud distante y la confrontación que el bautismo denotaba frente al templo deberán interpretarse como ruptura expresa de un miembro del sacerdocio con los ritos de purificación y de perdón de los pecados ligados al mismo.

• El apunte sobre la *estancia de Juan en el desierto* hasta el día de su presentación ante Israel (Lc 1, 80) es un recurso de enlace redaccional del evangelista, que hace permanecer al Bautista en sus años de desarrollo, a

falta de más informaciones, en el lugar donde aparecerá finalmente en público: el desierto (cf. Mc 1, 4/Lc 3, 2). Esta función literaria y la indeterminación del versículo no permiten especular sobre una supuesta educación de Juan con los esenios.

Es innegable que hay coincidencias entre Juan y los esenios: el distanciamiento del templo, la vida en el desierto (remitiendo a Is 40, 3), la conversión como categoría teológica central, asociada a los baños de inmersión. Pero todo esto sugiere más que nada un ideal profético en competencia con otras tendencias afines. Lo que libra del castigo no es la vida ajustada a la *torá* según las reglas estrictas de los esenios en la «alianza de la conversión» (CD XIX, 16), con práctica diaria de abluciones purificatorias, sino el bautismo del profeta Juan, recibido una sola vez.

2. Las *indicaciones cronológicas* de los evangelios, según las cuales Juan apareció hacia el año 28 d. C. y fue ejecutado al poco tiempo, antes que Jesús, vienen a precisar los datos, menos exactos, de Josefo (algunos años antes del 36 d. C.).

3. *Las circunstancias de la ejecución del Bautista* no se pueden reconstruir en detalle; Josefo aduce motivos políticos, pero sin concretar, y la leyenda cortesana elaborada en Mc 6, 17ss ofrece hechos, lugares y nombres históricos inexactos o erróneos[11].

- El *responsable* de la ejecución es, como indica Josefo, *Herodes Antipas*; el tema de la libre petición en el banquete y la semblanza negativa que ofrece Mc de Herodías son producto de la amplificación popular.
- Josefo menciona también correctamente el *lugar de la ejecución:* la *fortaleza de Maqueronte* estaba en Perea, próxima al lugar del Jordán oriental donde bautizaba Juan, y a la frontera con los nabateos.
- Parece que las *disputas territoriales con los vecinos nabateos* (*Ant* 18, 113) forman el contexto político del ajusticiamiento del Bautista. A ello apunta ya la creencia popular de que la derrota militar de Antipas ante Aretas, rey de los nabateos, fue un castigo de Dios por la muerte de Juan. La hostilidad, atenuada temporalmente, fue a más cuando Antipas deshizo su matrimonio con una princesa nabatea para poder casarse con Herodías, como refiere Josefo en el contexto inmediato (*Ant* 18, 109ss), sin relacionarlo con el episodio del Bautista. La crítica de Juan contra ese casamiento, reseñada en Mc 6, 18, cobra así una nueva perspectiva: aparte la denuncia contra Antipas y Herodías como infractores de la ley[12], y la descalificación

11. Para concretar, cf. G. Theissen, *Colorido local**, 95-112.

12. Mc 6, 18 es menos preciso. El escándalo (Lev 18, 16; 20, 21) está en que Herodías abandonó a su esposo *aún vivo* para casarse con el hermanastro del mismo (*Ant* 18, 136); el casamiento de la cuñada que enviudaba sin hijos podía ser hasta obligatorio (cf. Dt 25, 5).

moral ante el pueblo, la crítica de Juan pudo entenderse como un alineamiento con los vecinos hostiles y sus reivindicaciones territoriales.

2. La enseñanza del Bautista

Josefo, *Ant* 18, 116-119	Fuentes cristianas primitivas
1. La predicación *Predicación fundamentalmente ética* Josefo presenta al Bautista como un «filósofo» helenístico que enseña la virtud (ἀρετή), en especial las dos virtudes fundamentales • justicia recíproca (δικαιοσύνη πρὸς ἀλλήλους) o virtud en las relaciones interhumanas y • obediencia a Dios (εὐσέβεια πρὸς τὸν θεόν) o virtud en relación con Dios. [Josefo no menciona la predicación escatológica y mesiánica del Bautista]	*Predicación fundamentalmente escatológica y mesiánica* Las fuentes cristiano-primitivas presentan al Bautista como un profeta judío que exhorta a la conversión (μετάνοια) (Mc, Q), porque • el castigo de Dios es inminente (μέλλουσα ὀργή: Mt 3, 7/Lc 3, 7 Q); • después de él vendrá uno «más fuerte» (ἰσχυρότερος) (Mc 1, 7; Mt 3, 11/Lc 3, 16 Q, cf. Jn 1, 27; Hech 13, 25), • que bautizará con Espíritu santo y fuego (Mt 3, 11/Lc 3, 17 Q), • que ejecuta el castigo y trae el comienzo de la salvación (Mt 3, 12/Lc 3, 17 Q). Relegan la *predicación ética* del Bautista; destacan • su crítica al matrimonio entre Antipas y Herodías, contrario a la ley (Mc 6, 17s); • la predicación estamental (Lc^{esp} 3, 10-14), aunque no consta que fuese originaria del Bautista.
2. El bautismo El bautismo es *un rito de purificación, no un sacramento* El bautismo exigido [por Dios] no es para el *perdón de los pecados* (μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων), sino para la pureza del cuerpo (ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος), previa purificación del alma mediante la justicia (τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης).	El bautismo es *un sacramento escatológico* que libra del castigo de Dios: Dios ofrece mediante Juan *un bautismo de conversión para el perdón de los pecados* (βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν: Mc 1, 4), que presupone la confesión de los pecados (Mc 1, 5) y exige el (subsiguiente) «fruto de la conversión» (Mt 3, 8/Lc 3, 8).

1. *¿Predicación ética o escatológica?* Josefo define a Juan, en unas pocas palabras clave, como un maestro de la virtud al modo helenístico, fiel

a su costumbre de presentar a los grupos judíos en analogía con las escuelas helenísticas de filosofía. Pero sorprende la ausencia de un contenido concreto en la doctrina de Juan, habida cuenta de la ejecución «cautelar» del gran predicador y en contraste con las fuentes cristianas, que describen a Juan como profeta con un mensaje escatológico y mesiánico. Como Josefo tiende igualmente en otros pasajes a silenciar los rasgos escatológicos del judaísmo que pueden molestar a los romanos, es obvio suponer la omisión deliberada de tales tradiciones. Quedan así únicamente las fuentes cristianas para reconstruirlas.

a) Mc y Q coinciden en que Juan es un *predicador de la conversión* que exhorta a todo Israel a la μετάνοια (arrepentimiento/conversión). Despierta un amplio eco en el pueblo, incluso en grupos tachados de «pecadores» (recaudadores, prostitutas, soldados); pero encuentra resistencia, sobre todo, en los miembros de las elites religiosas (cf. Mt 11, 18/Lc 7, 33; Mt 21, 31s/Lc 7, 29s; Lc 3, 10-14).

b) La genuina *predicación penitencial* del Bautista, que ofrece muchas coincidencias con el profetismo veterotestamentario y apocalíptico, sólo se conserva en Q (Mt 3, 7-10.12/Lc 3, 7-9.17) y apenas parece haber sido elaborada en sentido cristiano[13]. Con la imagen del hacha puesta a la raíz del árbol, el Bautista anuncia el castigo inminente sobre todo Israel, del que no puede librar el hecho de ser hijos de Abrahán. Sólo el bautismo para el perdón de los pecados (cf. *infra*) y los «frutos dignos de la conversión» los preservarán de ser arrojados al fuego como árboles estériles. Mt 3, 10 par. habla, con fórmulas en voz pasiva, de juicio o castigo de Dios, es decir, presenta a Dios como juez; según Mt 3, 12/Lc 3, 17, en cambio, el «más fuerte» anunciado en el versículo precedente limpiará la era y recogerá el trigo, mientras la paja arde en el fuego inextinguible. Este versículo indica que más allá del castigo aguarda la salvación: el lúgubre mensaje del Bautista sirve para la salvaguarda y restauración de Israel. Pero ¿quién es el personaje que trae el castigo y la salvación?

c) La *predicación «mesiánica» del Bautista:* El anuncio de «uno más fuerte» que vendrá después de Juan aparece documentado, de un modo u otro, en todas las fuentes cristianas. Será por tanto una tradición muy antigua, aunque su forma[14] y relevancia originales sean muy controvertidas.

13. Tal es la opinión predominante hoy (cf. por ejemplo, J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 29, 71s), que se apoya sobre todo en la ausencia total de rasgos específicamente cristianos. Discrepa, entre otros, R. Bultmann, *Historia**, 163: las invectivas de Jesús están puestas en boca del Bautista.

14. La interferencia Mc-Q, presente en Mt 3, 11/Mc 1, 7s/Lc 3, 16, dificulta la reconstrucción de las distintas tradiciones. Compárese, por ejemplo, Mc 1, 7a/Lc 3, 16c: «Viene

Se discute si el «más fuerte» o «venidero» es Dios o un mediador mesiánico, y qué misión tiene este personaje en los acontecimientos finales.

A primera vista parece haber buenos argumentos para identificar al «más fuerte» con Dios:

• Dios aparece ya implícitamente como juez en Mt 3, 7-10 Q. En Mt 3, 12 Q, los posesivos («su era», «su trigo»; Lc: «su granero») se refieren a Dios. ὁ ἰσχυρός (el fuerte) es un epíteto de Dios corriente en los LXX, y lo que hace el más fuerte es, tradicionalmente, obra de Dios: Is 27, 12s; Jer 13, 24; 15, 7; Mal 3, 19.

• El bautismo de fuego del «más fuerte», que algunos consideran el único original, parece referirse al castigo divino del fuego, anunciado en 3, 10.

• El bautismo escatológico «con Espíritu santo» —si se considera texto original y no un añadido cristiano— sólo acontece, dentro del antiguo testamento y de la literatura judía de la época, en la acción de Dios al final de los tiempos (Ez 36, 25-27; Joel 3, 1-5; Jub 1, 23; 1QS IV, 21).

Pero estos argumentos chocan con otros que sugieren claramente un mediador diferente de Dios:

• La relación comparativa del Bautista con otro personaje que es «más fuerte» y trae un bautismo más eficaz aún, sitúa a ambos personajes en un ámbito donde sólo hay diferencias de grado.

• El antropomorfismo de «llevarle las sandalias» (Mt 3, 11) o «soltarle las correas de las sandalias» (Mc 1, 7) es difícilmente aceptable como símil para Dios... pese a los audaces antropomorfismos bíblicos.

• La perícopa de la pregunta del Bautista a Jesús: «¿Eres tú el que ha de venir...?» (Mt 11, 2ss), presupone un mediador que actúa en la tierra.

¿Cómo enjuiciar estas interpretaciones opuestas? Muchos eligen la alternativa de *negar que el Bautista abrigara esperanzas mesiánicas.* El se consideró, según esta versión, precursor de Dios, y las referencias a un personaje mesiánico han de verse como *interpretatio christiana;* tales referencias o apuntaban en el origen a Dios o son ampliaciones cristianas tardías.

Postulan así para Q (o para el Bautista histórico) un uso absoluto de ὁ ἰσχυρότερος (sin el μου comparativo), que en el lenguaje popular sustituye al superlativo «el

(después de mí, sólo Mc) el que es más fuerte que yo» (ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερος μου [ὀπίσω μου]); con Mt 3, 11b (cf. Jn 1, 27): «El que viene después de mí es más fuerte que yo» (ὁ δὲ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἰσχυρότερος μου ἐστιν). ¿Ofrecía Q como sujeto de la frase la forma participial ὁ ἐρχόμενος, correspondiente a Mt 11, 3/Lc 7, 19 Q? Algunos consideran más originaria la forma verbal ἔρχεται («viene el más fuerte»...) ofrecida por Mc (y Lc: ¿Q o adaptación a Mc?), por su menor carga cristológica; pero el participio ἐρχόμενος de Mt 11, 3/Lc 7, 19 en modo alguno apunta inequívocamente a Jesús de Nazaret. En el origen, el referente quedaba abierto.

más fuerte», «el fortísimo»; y desaparece la comparación escandalosa de Juan con Dios. Consideran secundaria la frase «llevarle las sandalias» y niegan valor histórico a la pregunta del Bautista (J. Ernst, *Johannes*, 49-52, 315-319, entre otros). O entienden el conjunto Mc 1, 7; Mt 3, 11bc Q como una formación cristiana[15].

Sin embargo, las expectativas del Bautista que recogen los sinópticos no reflejan en modo alguno las ideas cristológicas de la comunidad primitiva. Ni ἰσχυρότερος (el más fuerte) ni ἐρχόμενος (el que ha de venir) constan como títulos mesiánicos en textos precristianos. Que el anunciado sea Jesucristo no se infiere de las palabras de Bautista; esas palabras, en su vaguedad, pueden referirse a toda una serie de jueces escatológicos conocidos en la época; se infiere sólo de la exposición global de los evangelistas. Lc, para dejar las cosas en claro, consideró incluso necesario mencionar el título de «Cristo» inmediatamente antes del dicho sobre «el más fuerte» (Lc 3, 15).

Las afirmaciones del Bautista sobre «el que vendrá» y la presencia de rasgos aplicables a Dios y a un personaje mesiánico como protagonistas del *proceso escatológico, se pueden entender, sin recurrir a ideas cristianas, en* el marco de las esperanzas judeo-mesiánicas: R. L. Webb ha estudiado varios «Judgement/Restoration Figures» esperados en el judaísmo (un mesías que es rey y sacerdote, el arcángel Miguel/Melquisedec, el Hijo del hombre y Elías redivivo), y su relación con Yahvé. El resultado es que Dios está siempre, como ser celestial, detrás de sus mandatarios terrenos. No es insólita la referencia alternante a Yahvé y a su agente en textos mesiánicos; es más bien la regla. En este sentido, el Bautista anuncia la acción *divina* de castigo y salvación que llevará a cabo un futuro *mandatario* o plenipotenciario (*John the Baptizer,* 254-258, 284-288). Antes de poder investigar su función de bautizante con espíritu y/o fuego, es preciso analizar el significado del bautismo de Juan.

2. Las fuentes cristianas trasmiten la siguiente noción del *bautismo de Juan:* como «bautismo de conversión para el perdón de los pecados» (Mc 1, 4), es un *sacramento que otorga ese perdón*, siempre con el requisito previo del arrepentimiento y la voluntad de conversión, manifestados en la confesión de los pecados (Mc 1, 5), y del propósito de buena conducta («frutos de la conversión»: Q). El bautismo no operaba «mágicamente», con la simple práctica del rito. Representaba, eso sí, una oferta extraordinaria de gracia divina, porque permitía a los pecadores, ante el inminente castigo de Dios, acceder a la salvación cuando ya no quedaba ninguna oportunidad a través de otros ritos de penitencia, obras de misericordia, etc.

15. Así J. Gnilka, *El evangelio según san marcos* I, Salamanca ^{3}1996, 47; P. Hoffmann, *Studien zur Theologie der Logienquelle* (NTA 3), ^{2}1972, 24.

Según la exposición de *Josefo,* el bautismo no servía para el perdón de los pecados sino simplemente para la *purificación del cuerpo.* El alma quedó purificada antes mediante la práctica de la justicia. Josefo parece conocer la interpretación sacramental del bautismo, y la rechaza. Quizá la consideró «supersticiosa» en exceso, y más cuando soslaya el contexto escatológico en que es comprensible como oferta de última hora. Lo que resta se parece al baño de inmersión, un rito judío habitual. Josefo deja sin aclarar los dos aspectos que caracterizan al bautismo joánico frente a los usuales y frecuentes ritos de purificación: la *unicidad* del acto y la *función mediática de Juan* en su realización, función tan insólita que le mereció el sobrenombre de «el Bautizador», recogido también por Josefo.

Un bautismo capaz de perdonar pecados era escandaloso, y no sólo para Josefo. Entre las fuentes cristianas, sólo Mc y Lc hacen referencia a esto (Mc 1, 4; Lc 3, 3). Mt omite la fórmula εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (para el perdón de los pecados) en el contexto del bautismo de Juan, y la ofrece, significativamente, en el contexto de la última cena para describir los efectos de la muerte de Jesús (26, 28). El EvJn hace decir al Bautista que Jesús es el cordero de Dios que carga con los pecados del mundo. Esta serie de intentos de relativización autoriza a suponer que Juan atribuyó realmente a su bautismo un efecto absolutorio de los pecados.

¿Qué relación guarda el bautismo de Juan con el anunciado bautismo del Espíritu (Mc) o con el bautismo de «espíritu y fuego» (Q) del «más fuerte»? Destaquemos tres de las numerosas interpretaciones.

• Ninguna de las fuentes ha conservado la forma original. El Bautista anunció *tan sólo un bautismo de fuego:* el castigo, que también en Mt 3, 10.12 Q es simbolizado por el fuego. El bautismo de agua y el de fuego son antitéticos: el primero salva del segundo (así J. Becker, *Johannes,* 17ss). La promesa de un bautismo del Espíritu es puesta en boca del Bautista por los cristianos para mostrar la superioridad del bautismo cristiano.

• Mc conservó la forma más antigua: el Bautista anunció el *bautismo «con Espíritu santo»;* enlaza con anuncios proféticos que prometieron la infusión del Espíritu para el tiempo de salvación (Ez 36, 26s; Jl 3, 1-5; Jub 1, 23; 1QS IV, 20-22). El bautismo de agua simboliza y anticipa en este caso lo que otorgará el bautismo del Espíritu; ambos se relacionan a nivel comparativo (J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 35-40, 81-84).

• Q recoge el anuncio original del Bautista sobre un *bautismo con Espíritu santo y fuego,* que viene a conjugar la salvación y el castigo, en el sentido de las dos primeras interpretaciones; así lo confirma el versículo inmediato con las imágenes de la producción de fruto y la quema de la paja (por ejemplo, J. Gnilka, *Jesus,* 81, entre otros).

Como Mc apenas toca el tema de la predicación del Bautista sobre el castigo divino, su apunte sobre una función exclusivamente salvífica del «más fuerte» y de su bautismo es coherente, pero carece de fiabilidad histórica. El mero bautismo de fuego es una reconstrucción sin base en las fuentes y que podría llevar, además, a la conclusión paradójica de que el bautismo de Juan, garantía de vida eterna, es superior al bautismo del «más fuerte», que condena a los no conversos. Q es quizá la fuente que mejor conserva la predicación del Bautista: su aporte, que conjuga el anuncio del castigo y la oferta de la salvación, será superado con creces por el mandatario divino al llevar a cabo el juicio final (bautismo de fuego) y derramar el Espíritu sobre los sellados con el bautismo de Juan.

3. La inserción del Bautista en la historia de la salvación: la imagen cristiana del Bautista y la conciencia de Juan

Josefo nos hace saber que los contemporáneos judíos del Bautista consideraron a éste un enviado legítimo de Dios, cuya muerte vengó Dios aniquilando al ejército de Antipas. Nada dice Josefo sobre la conciencia que el Bautista tenía de sí mismo. Sólo podemos conocerlo por las fuentes cristianas primitivas, pero despojándolas de todos los rasgos que sirven para integrar al Bautista en la historia de la salvación orientada a Cristo.

1. La apropiación cristiana del Bautista continúa sobre todo en el EvJn. El es el *testigo de Jesús, Hijo de Dios* (1, 7s.15.29-34). Rechaza cualquier título para sí, incluso el de «profeta» (1, 19ss). El bautismo de Juan sirve únicamente para la revelación de Jesús a Israel (1, 31) y para identificarlo como aquel que bautiza con Espíritu (1, 31). El EvJn hace una contraposición entre Juan y Jesús (cf. 1, 7s; 3, 30s; 10, 41 y *passim*). Se discute si hay detrás una situación de verdadera rivalidad entre la comunidad cristiana y los discípulos del Bautista que veneraban a Juan como mesías. No obstante, las fuentes permiten establer como hecho histórico que Juan nunca dio un testimonio directo en favor de Jesús; es más, la pregunta del Bautista (Mt 11, 2-6/Lc 7, 18-23 Q), el único texto donde Juan se pronuncia acerca de Jesús y que parece tener un núcleo histórico, dice que Juan, en la prisión, duda de su propio mensaje sobre el juicio inminente de un juez celestial, todavía pendiente, y considera la posibilidad de que Jesús sea el que «vendrá», el anunciado por él, pero en una perpectiva totalmente distinta. El tono dubitativo de la pregunta, la respuesta indirecta de Jesús y la advertencia envuelta diplomáticamente en una bienaventuranza («dichoso el que no se escandalice de mí»), así como la inexistencia de una reacción positiva de Juan, encajan mejor en la situación histórica subyacen-

te que en el anuncio pospascual de la Iglesia[16]. Juan no fue un testigo de Jesús.

2. Quizá nos acerca más a la conciencia personal de Juan el relato de los sinópticos dejando de lado los elementos específicamente cristianos. Presentan a Juan como *precursor profético y allanador de caminos para Jesús.*

• *Las citas bíblicas* Ex 23, 20; Mal 3, 1; Is 40, 3 son referidas —algunas como comentario narrativo; otras, puestas en boca de Jesús— a la persona y la predicación del Bautista. Este es el mensajero enviado por Dios que prepara el camino del Señor (κύριος = Jesús) en el desierto (Mc 1, 2s; Mt 3, 3; Lc 3, 4-6; Mt 11, 10 par. Q).

• La *tipología de Elías* lo considera igualmente como precursor. Identifica a Juan con Elías redivivo, esperado para antes del final de los tiempos (cf. Mal 3, 1.23s): la velada referencia en boca de Jesús (Mc 9, 13) es aplicada por Mt 17, 13; 11, 14 a Elías; Lc omite estos pasajes, pero ofrece en la «prehistoria», en boca del ángel y de un Zacarías lleno de Espíritu santo, referencias inequívocas a Mal 3, 1.23; Is 40, 3 (Lc 1, 17.76).

• El *paralelismo* entre Juan y Jesús se establece por diferentes vías: El evangelista Mt pone en boca del Bautista y de Jesús una doctrina, a veces, literalmente idéntica (3, 2/4, 17; 3, 10/7, 19; 12, 33ss; 21, 32/5, 20). El EvMc entiende la muerte del Bautista y la de Jesús como una necesidad divina vaticinada en la Escritura (9, 9-13). El EvLc, en fin, paraleliza los relatos de nacimiento de uno y otro.

La tendencia cristológica de este esquema es innegable y no refleja desde luego la conciencia que el Bautista tenía de sí mismo. Sin embargo, los narradores cristianos pudieron conectar con un Bautista que se consideró el último mensajero de Dios y del juez celestial, delegado suyo antes del juicio final y de la restauración de Israel (cf. *supra,* 230ss).

• Por lo que hace a las *citas bíblicas*, se explican ya por el hecho de que el propio Bautista aplica el texto Is 40, 3 a su misión. El papel central de este texto en los escritos de la comunidad de Qumrán indica también que fue entendido como orden de preparar en el desierto la venida de *Dios* (1Qs VIII, 13-16; IX, 19s).

• La *tipología de Elías* se relaciona asimismo con el Bautista histórico: es indiscutible que Juan tuvo una conciencia profética[17]. Jesús y sus oyentes comparten esta apreciación (Mt 11, 9 Q). Si el Bautista se consideró el

16. Un razonamiento ponderado en favor de la autenticidad de la tradición ofrece J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 131-137, 198-204.

17. M. Tilly, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten* (1994), registra numerosos rasgos que muestran al Bautista como un profeta típico dentro del marco de la imagen profética en el judaísmo palestino de su tiempo.

último profeta antes del juicio final, cabe suponer que tuviera conciencia de ser el propio Elías redivivo anunciado en Mal 3, 1.23s, aunque no es posible demostrarlo[18].

• El *paralelismo* de las vidas del precursor y de Cristo es, obviamente, una creación retrospectiva de los evangelistas. Pero esa creación tuvo sus puntos de apoyo: algunas coincidencias en la doctrina del Bautista y de Jesús (cf. *infra*), y también algunas notas comunes en la trayectoria vital: el grupo de discípulos que rodeó a ambos, la oposición a las *elites* religiosas y la ferviente adhesión del pueblo. Ambos despertaron esperanzas y reacciones similares. No fue casualidad que compartieran el mismo destino por orden de las autoridades. En cualquier caso, estos paralelismos se interpretarán históricamente como líneas de continuidad entre Jesús y su maestro Juan, y no como prueba de la función precursora de éste.

El proceso en el que la relación discipular originaria entre Juan y Jesús pasó a ser una relación entre el precursor y el mesías, comenzó ya en vida de Jesús. Lo analizaremos en los próximos capítulos.

b) *La tradición cristiana primitiva sobre el bautismo de Jesús*

El recuerdo del bautismo que Juan administró a Jesús creó dificultades a la tradición cristiana primitiva; primero por la aparente superioridad del Bautista sobre Jesús, y luego por el perdón de los pecados inherente a la recepción del bautismo y que hacía presumir una conciencia de pecado en Jesús. Justamente por estas dificultades se puede considerar el episodio del bautismo como un dato histórico:

• En Mt 3, 13-17, Juan rehúsa bautizar a Jesús; era Jesús el que debía bautizarlo a él. Pero Jesús se hace bautizar «para cumplir así toda justicia» (3, 15). De este modo queda patente que Jesús asume el bautismo como justo, no como pecador.

18. Según H. Stegemann (*Esenios**, 240-242), Juan trató deliberadamente de evocar a Elías en el modo de vestir (cf. Mc 1, 6 con 2 Re 1, 8; Zac 13, 4), en la elección del paraje donde Elías había sido arrebatado al cielo en un carro de fuego (2 Re 2, 1-11) para el bautismo y en el uso de imágenes de Mal 3, 1ss: Mal 3, 1 refunde Ex 23, 20 con Is 40, 3; Mal 3, 2s anuncia un castigo con fuego, Mal 3, 7 llama a la conversión, Mal 3, 19 emplea la metáfora de la quema de paja y árboles. Como argumentos en contra cabe aducir: (1) El vestido del Bautista es considerado a menudo, simplemente, como vestido corriente de los habitantes del desierto, o vestido de profeta sin relación especial con Elías; (2) el lugar del bautismo de Juan no se puede identificar con seguridad; (3) las reminiscencias de Mal 3 existen, pero no muy específicas (los distintos elementos aparecen también en los profetas); sólo resultan significativas desde el supuesto de que el Bautista entendió su vocación a la luz de Mal 3, 1.23s (y sólo secundariamente a la luz de Is 40, 3); pero justamente esto no se puede demostrar con certeza.

• El evangelio de los ebionitas (fragm. 3) amplía estos temas apologéticos. El Bautista oye la voz celestial, se arrodilla ante Jesús y pide ser bautizado por él; esto deja en claro quién es el superior.

• Según Jn 1, 29ss, Jesús accede al Bautista cargado de pecados, pero no son suyos. Es el Cordero de Dios que soporta los «pecados del mundo» (o los quita) (1, 29). Jn no ofrece un relato del bautismo. La misión del Bautista y su acción consisten únicamente en identificar a Jesús como el Bautista del Espíritu.

• Lc 3, 21-22 lleva más lejos aún este distanciamiento entre el Bautista y Jesús. Narra el episodio de un bautismo sin bautizante. Según Lc 3, 20, el Bautista había sido ya arrestado antes.

• En el Evangelio de los nazarenos (fragm. 2), Jesús es invitado por su madre y hermanos a recibir el bautismo para el perdón de los pecados. El responde: «¿En qué he pecado yo para acudir a él y ser bautizado? A menos que haya dicho algo por ignorancia (es decir, haya cometido un pecado de ignorancia)». Jesús mismo niega haber buscado el bautismo para el perdón de sus pecados.

Estos rasgos apologéticos hacen plausible la presunción de que ya el relato literariamente más antiguo del bautismo mostraba la misma tendencia apologética. Este relato asocia el bautismo con el tema mítico de la voz celestial (Mc 1, 9-11). Si Jesús es el hijo querido de Dios, es superior al Bautista. Históricamente, lo que intenta negar esta tendencia apologética es precisamente que Jesús reconoció al Bautista, temporalmente, como un «maestro» superior a él, y que se hizo bautizar por él para alcanzar el perdón de sus pecados. Era consciente de ser uno de tantos que en Israel deseaban convertirse para escapar al castigo de Dios.

Quizá podemos suponer que Jesús perteneciera al grupo íntimo de discípulos del Bautista. Varios textos dan a entender que, junto a los numerosos bautizados que volvían inmediatamente a su vida cotidiana, hubo discípulos del Bautista en sentido estricto. Estos discípulos daban a su maestro el tratamiento de «rabbí» (Jn 3, 26) y se ponían a su disposición para el servicio personal (Mt 11, 2; Mc 6, 29). Compartían los ritos y tradiciones religiosas, como el ayuno (Mc 2, 18) y las plegarias (Lc^{esp} 11, 1). Según Jn 1, 35ss, algunos de los discípulos de Jesús procedían del grupo de discípulos del Bautista. Jn 3, 22ss presupone incluso que Jesús bautizaba con algunos discípulos (¿por encargo de Juan?) (cf., sin embargo, 4, 2)[19].

Los aspectos contradictorios de las fuentes obligan a dejar abierta la cuestión de la intensidad del contacto de Jesús con el Bautista. Lo cierto es que Jesús tuvo en gran estima al Bautista durante un tiempo (cf. Mt 11, 7-15 Q; Mc 9, 9-13; 11, 27-33 par.; Mt^{esp} 21, 28-32; EvT 46); pero en la enseñanza siguió su propio camino. Así se comprueba en una comparación de los dos personajes.

19. Cf. además Hech 18, 24-26; 19, 1-7.

c) *Jesús y el Bautista: una comparación*

La siguiente tabla ofrece una visión panorámica de las diferencias más notables entre el maestro y el discípulo (en lo que respecta a Jesús, remitimos a la exposición más amplia que hacemos en parágrafos posteriores):

	JUAN BAUTISTA	JESÚS
PREDICACIÓN PENITENCIAL	El Bautista amenaza con la μέλλουσα ὀργή (ira inminente, Mt 3, 7/Lc 3, 7), que alcanzará también a los buenos. Critica la certeza de salvación ilusoria, que confía en la filiación abrahánica	Jesús continúa la predicación penitencial del Bautista, pero destacando, al parecer, la oferta de salvación (también para los pecadores) contenida en el mensaje de la βασιλεία.
PREDICACIÓN MESIÁNICA	El Bautista esperó al «ἰσχυρότερος» («más fuerte»), entendiendo por tal • a Dios mismo o • a un juez (como el Hijo del hombre).	Jesús habla del futuro Hijo del hombre como de otro personaje; pero quizá se identificó con él o pretendió representarlo ya ahora en la tierra.
ESCATOLOGÍA DE FUTURO PRÓXIMO	El fin del mundo es inminente según el Bautista. El hacha está ya puesta en la raíz.	Jesús comparte esta escatología próxima, pero contempla el cambio radical iniciado con el Bautista (Mt 11, 12/Lc 16, 16; Mt 11, 11/Lc 7, 28; EvT 46). Junto a la escatología de futuro, hay en él una escatología de presente.
EL BAUTISMO	El bautismo es un sacramento escatológico administrado por Juan: salva en el juicio, previa autoacusación pública (confesión de los pecados), si los bautizados producen «frutos de conversión».	Jesús no asocia la idea de conversión con el bautismo. No bautiza (Jn 3, 22 aparece enmendado en 4, 2), pero admite el bautismo de Juan. La idea de pureza que él preconiza (Mc 7, 15) contrasta con el sacramento del bautismo.
ASCESIS	El Bautista hace profesión pública de vida austera • en el vestir (vestido de pelo de camello); • en la alimentación (saltamontes y miel silvestre); • en el lugar (desierto: Is 40, 3). La ascesis es parte del mensaje: su vida austera es una crítica de la sociedad.	Jesús no lleva una vida ascética y, en contraste con el Bautista, • es tachado de «comilón y bebedor» (Mt 11, 19); • vive en lugares poblados de Galilea. Ciertas normas ascéticas figuran sobre todo en el programa misional: la ascesis aparece aquí como un medio de evangelización.

Analicemos más detenidamente algunas diferencias:

1. En *escatología,* el Bautista expresa sus expectativas con las metáforas del árbol y su fruto, de la siembra y el campo[20]: El hacha está *ya* puesta en la raíz del árbol estéril (Mt 3, 10). El juez se apresta con el bieldo a separar la paja del trigo (Mt 3, 12). Ambas imágenes reaparecen en Jesús, pero dando un margen al hombre: la parábola de la higuera estéril (Lc 13, 6-9) otorga un plazo al árbol. De la limitación estricta del tiempo en el Bautista se pasa aquí a la certeza de un aplazamiento para la conversión. La imagen de la siembra y la cosecha tampoco insiste en el castigo. La parábola de la semilla que «crece por sí sola» pone el énfasis en el brotar y el madurar espontáneos de lo sembrado. Sólo después llegará la recolección: el juicio.

Interesa preguntar si Jesús tuvo que buscarle explicación a una primera *demora de la parusía:* la expectativa a corto plazo del Bautista no se cumplió; el profeta fue encerrado en prisión y murió ejecutado. A partir de entonces, el hecho de que el mundo siga existiendo se interpreta como una expresión de la benevolencia de Dios, que aplaza su juicio para dar a los humanos la oportunidad de convertirse. El anuncio intimidatorio del juicio (con la oferta del bautismo a última hora) deriva en una oferta de gracia, previa conversión, ante la inminencia del juicio. La pura existencia del mundo, la salida del sol sobre buenos y malos, puede ser ahora una señal del amor de Dios (Mt 5, 45).

2. Esta nueva escatología trae consigo corolarios importantes en la *noción del bautismo.* Este había sido un sacramento escatológico dentro del panorama del inminente fin del mundo, es decir, una acción simbólica que Dios acogía en lugar de las obras, con el tiempo justo. Pero si se ampliaba el tiempo para la conversión, quedaba tiempo para acreditar la conversión con las buenas obras. Por eso Jesús no bautizaba; exigía una conversión sin bautismo (cf. Lc 13, 1ss) y proclamaba también (a lo que parece) el perdón de los pecados (Mc 2, 5). Al mismo tiempo sacaba a la luz un corolario latente en el bautismo de Juan: el perdón de los pecados mediante el bautismo es un voto de censura contra el templo como lugar del perdón de los pecados mediante los sacrificios o los ritos en el día de la reconciliación. Este aspecto del bautismo, la crítica latente al templo, se hace manifiesto en Jesús. Después de la expulsión de los traficantes, la aristocracia le pregunta con qué autoridad hace eso. Jesús replica preguntando por la legitimación divina del bautismo de Juan. Combina aquí expresamente el derecho a expulsar a los traficantes del templo con el reconocimiento del bautismo

20. Cf. P. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 18), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1993, 122ss, 182ss.

(Mc 11, 27-33). Y eso lleva implícita esta idea: quien busca en el bautismo el perdón de los pecados, no puede admitir la eficacia de la práctica actual del culto en el templo.

3. La escatología de presente que profesa Jesús implica la experiencia de un giro epocal marcado por la persona del Bautista y, al mismo tiempo, una conciencia de superioridad sobre él. Mt 11, 11/Lc 7, 28/EvT 46 califican al Bautista como el más eximio entre los nacidos de mujer; pero el más pequeño en el reino de Dios es superior a él... y tanto más Jesús, cuya misión es anunciar el mensaje de la llegada de la βασιλεία. El Bautista había hablado, en su *predicación mesiánica,* de otro «más fuerte», del «venidero», al que él no merecía llevarle las sandalias; el «más fuerte» realizará el juicio final mediante el bautismo del Espíritu y del fuego, y recogerá la cosecha, es decir, otorgará la salvación. Este mediador no ostentaba ninguno de los títulos mesiánicos tradicionales. Como la salvación anunciada por Jesús es presentada como superior a las posibilidades del Bautista y está vinculada, en el contenido y en el tiempo, a la persona de Jesús (cf. también Mt 11, 12/Lc 16, 16; Mt 11, 16-19 par.), cabe suponer que Jesús se identificó con el mediador anunciado por el Bautista[21].

d) *La evolución desde el Bautista a Jesús*

Aunque debe evitarse ver al Bautista en contraste con Jesús, hay que señalar un cambio de acento. La noción judía de Dios abarcaba los dos aspectos del Dios riguroso y el Dios misericordioso, del Dios justo y el Dios amante. El Bautista destaca el aspecto de rigor y justicia; Jesús, el de amor y misericordia. En lugar del temor al juicio (acompañado de la oferta salvadora del bautismo) aparece la certeza de la salvación (con la espera permanente del juicio al fondo). ¿Cómo se llegó a eso? Se debaten dos explicaciones: o bien Jesús adquirió la nueva certeza en una experiencia vocacional, o la apoyó en su actividad taumatúrgica. Ambas explicaciones son compatibles.

1. ¿Experiencia vocacional de Jesús?

La tradición narrativa del nuevo testamento atribuyó el carisma personal de Jesús a una vivencia religiosa acontecida en el bautismo. Jesús ve el

21. Más consideraciones sobre la conciencia de Jesús y sobre la relación Jesús-Hijo del hombre, cf. *infra,* cap. 16.

cielo abierto y oye una voz que lo proclama «Hijo de Dios». Podría tratarse de una transferencia de la fe pascual a la vida de Jesús: éste es Hijo de Dios desde la pascua, según Rom 1, 3s. Además, el nexo con el bautismo podría obedecer a una tendencia apologética (cf. *supra*). Pero también es posible que Jesús, como muchos otros profetas, tuviera una experiencia vocacional. Algunos han visto en Lc 10, 18 el eco de esa experiencia. Jesús dice en este pasaje a los discípulos, muy contentos de su poder sobre los demonios: «He visto a Satanás caer del cielo como un rayo». El triunfo sobre Satanás era una esperanza de la época. AscMois 10, 1 dice: «Y entonces se manifestará su reinado [de Dios] sobre toda la creación, y no existirá ya Satanás, y con él desaparecerá la tristeza». Poco antes de la aparición de Jesús circuló este escrito en Palestina. Jesús afirma ahora que lo esperado se ha hecho ya realidad en el cielo. El mal está vencido. El lo constata como un profeta visionario. Más tarde, el cristianismo primitivo le atribuyó la victoria sobre Satanás (cf. Jn 12, 31; Ap 12, 7). Es muy verosímil que una vivencia visionaria indujera a Jesús a sustituir el temor al juicio, nota característica del Bautista, por la certeza de la salvación que refleja su mensaje[22]. Pero esto no lo explica todo.

2. La experiencia taumatúrgica de Jesús

La caída de Satanás es, según Lc 10, 18, el justificante real de la potestad de los discípulos para exorcizar: «Os he dado potestad para pisar sobre serpientes y escorpiones, y sobre todo poder del enemigo, y nada podrá haceros daño». Al margen de que Jesús hubiera tenido o no una visión vocacional, su carisma taumatúrgico pudo darle la certeza o haberlo confirmado en la creencia de que Satanás estaba vencido y comenzaba un tiempo de salvación[23]. Así lo sugiere la perícopa sobre la pregunta del Bautista (Mt 11, 2ss par.). Juan manda preguntar a Jesús si es «el que ha de venir». Jesús remite a los milagros y a la predicación. No dice «*yo* doy la vista a los ciegos, hago andar a los cojos... y traigo la buena noticia», aunque los ecos de Is 61, 1s podrían recomendar la primera persona. Porque el pasaje de Isaías dice: «El *me* envió para dar la buena noticia a los pobres...». Jesús

22. Cf. U. B. Müller, *Vision.*

23. Según P. W. Hollenbach, la experiencia taumatúrgica produjo una verdadera «conversión» en Jesús: «From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer»; cf. sobre todo H. Stegemann, *Esenios**, 253-266, especialmente 260ss. Algo parecido había expresado R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn,* 83: la tesis de que «[Jesús] alcanzó el conocimiento de la llegada del Reino cuando despertaron sus facultades carismáticas».

remite a los milagros que ocurren a su alrededor, sin atribuírselos a su persona. Los milagros obrados en su presencia por Dios, por los discípulos o por él mismo, le convencieron de que había comenzado el tiempo de salvación, de que Satanás estaba vencido y de que él era, quizá, «el que había de venir» anunciado por el Bautista. También esto respondía a las expectativas del judaísmo: Según 4Q 521, en tiempo del mesías se producirán los milagros anunciados en Is 35, 3-5 y 61, 1-2[24]. De ambos pasajes bíblicos se hace eco Mt 11, 2-6.

En síntesis, sobre la relación entre Juan Bautista y Jesús podemos decir lo siguiente: Jesús heredó algunos rasgos de la predicación y de la conciencia personal de su maestro. Su relación con él está marcada por la continuidad y la ruptura al mismo tiempo. Fue convicción del Bautista que Dios iba a intervenir definitivamente en la historia mediante un personaje «mesiánico» (sin títulos), para llevar a cabo el juicio. El bautismo era una oferta de salvación a última hora: una acción simbólica para demostrar la veracidad de la conversión, que Dios quiso aceptar... aunque quedaba poco tiempo para una vida conversa. En Jesús, esa espera de un futuro próximo evoluciona hacia la certeza de una intervención definitiva de Dios, ya iniciada, no para el juicio destructor sino para la salvación. El mítico mal estaba ya vencido, Satanás se alejaba del centro de la realidad. Los milagros del tiempo final se estaban produciendo. El hombre dispone aún de tiempo: Dios le da la oportunidad de superar el mal ético mediante la conversión. Quizá también Jesús contempló el juicio como punto final de un proceso en el que el mal sería vencido[25]: la recolección que el Bautista espera como inicio del juicio condenatorio se realiza ya en la predicación de Jesús y de sus discípulos (Mt 9, 37s). Por eso era inevitable la pregunta: ¿es Jesús el que había de venir? Jesús debía aclarar tal pregunta, que podría ser la clave de su conciencia personal. Dos características marcaron profundamente, al parecer, esta conciencia. Por una parte, «el que había de venir» era un mediador sin títulos cristológicos. Hay muchos indicios para creer que Jesús tuvo sus reservas ante cualquier título mayestático, reservas que son comprensibles por su estrecha relación con el Bautista. Por otra parte, Jesús en su conducta apenas se asemejó al que había de venir anunciado.

24. Cf. texto, traducción y comentario breve en C. A. Evans, *Jesus**, 127-130. H. Stegemann, *Esenios**, 41ss, 232s, 274, cuestiona en cambio, a partir de otra traducción, el carácter mesiánico de 4Q 521: el texto no habla de «su Ungido» (= mesías), sino de «sus ungidos» (plural = los profetas), ya que en el hemistiquio inmediato del paralelismo sinonímico figura el plural «los santos».

25. Así especialmente H. Stegemann, *Esenios** , 266ss; cf. Id., *Der lehrende Jesus. Der sogenannte biblische Christus und die geschichtliche Botschaft Jesu von der Gottesherrschaft:* NZSThR 24 (1982) 3-20.

En lugar de juez, se mostró como un taumaturgo carismático, con un mensaje de liberación para los pobres y marginados. ¿No llevaba hondamente grabado en su conciencia que la salvación iba a llegar por vías diferentes a las esperadas? ¿no tenía que distanciarse también el «mediador mesiánico» de todas las expectativas mesiánicas?

5. *Jesús y sus discípulos*

Jesús, que encontró su carisma a través de su maestro Juan Bautista, lo trasmitió a los discípulos y discípulas. La vocación de éstos forma parte, según todos los evangelios, de los primeros episodios de Jesús.

a) *Los relatos de vocación en los evangelios*

Los evangelios contienen tres modelos de relato de vocación (cf. H.-W. Kuhn, *Nachfolge*). Todas las narraciones aparecen estilizadas; todas ofrecen la realidad histórica desde una determinada óptica.

- El *modelo de Mc:* Jesús llama directamente a los discípulos, con su palabra autorizada, en plena faena profesional de pescadores y recaudadores (Mc 1, 16-18.19s; 2, 13s).
- El *modelo de la fuente de los logia:* los seguidores se acercan a Jesús por propia iniciativa; pero Jesús los pone a prueba (Mt 8, 19-22/Lc 9, 59-62).
- El *modelo joánico*: algunos deciden seguir a Jesús por intermedio de otras personas. Andrés anima a su hermano Pedro; Felipe, a Natanael (Jn 1, 35ss).

Se entiende que los discípulos siguen a Jesús en sentido literal: lo acompañan en sus viajes por Palestina. ¿Hubo en la época fenómenos similares a esta relación de maestro y discípulos?

b) *Analogías con el seguimiento y el discipulado en el entorno social*

Se debaten sobre todo dos analogías: la relación maestro-discípulo en la institución rabínica y la relación de los profetas con sus adeptos (cf. M. Hengel, *Seguimiento*):

1. La *relación maestro-discípulo en la institución rabínica* presenta grandes diferencias con el discipulado de la tradición jesuática. La siguiente tabla las resume en palabras clave:

RELACIÓN MAESTRO-DISCÍPULO EN LA INSTITUCIÓN RABÍNICA	RELACIÓN DE JESÚS CON SUS DISCÍPULOS
Stabilitas loci en un centro docente	Vida itinerante en Galilea y su entorno
Limitación temporal: es posible un cambio de maestro	El discipulado es una relación permanente
Formación deliberada de tradiciones por vía de memorización	Formación espontánea de tradiciones (puede haber excepciones, por ejemplo el padrenuestro)
Discipulado reservado a varones	Hay mujeres entre los seguidores y oyentes

2. La *relación de los profetas con sus discípulos:* La analogía más afín a la vocación de los discípulos de Jesús es el llamamiento de Eliseo por Elías (1 Re 19, 19-21). Eliseo es invitado mientras realiza su trabajo profesional. Quiere despedirse del padre y la madre antes de afrontar el seguimiento; Elías se lo permite únicamente en la versión de los LXX y en *Ant* 8, 254. Después de sacrificar la yunta de bueyes y hacer leña de los aperos para cocer la carne, sigue a Elías. Es importante señalar que el verbo «seguir» figura también en los relatos de Josefo sobre los «profetas de señales» del siglo I d. C. Sus adeptos los siguen (ἕπεσθαι) al Jordán (*Ant* 20, 97) o al desierto (*Ant* 20, 167). Josefo emplea una vez el verbo ἀκολουθεῖν, que es el 'terminus technicus' neotestamentario por «seguir» (*Ant* 20, 188). Sin embargo, no vemos que estos profetas de señales formen una «plana mayor» para sus fines (como los doce discípulos de Jesús).

3. Es indudable que la vocación profética ofrece la analogía más cercana al discipulado de Jesús. En Elías y Eliseo, un profeta llama a otro de nivel equivalente; un carismático primario comparte sus poderes con un carismático secundario. La relación de Jesús con sus discípulos es también una relación entre carismáticos: Jesús les otorga un *status* elevado; ellos son, en el fondo, más que simples «discípulos».

c) *Características del discipulado*

Hay tres características ligadas al discipulado: los discípulos y discípulas participan de la condición marginal de Jesús; es decir, su seguimiento es una autoestigmatización voluntaria. Es, al mismo tiempo, participación en el carisma de Jesús: significa compartir su misión y sus poderes. El dis-

cipulado significa, en fin, la promesa de alcanzar un día, con Jesús, un puesto de honor en Israel.

1. *El discipulado como autoestigmatización* (cf. H. Mödritzer, *Stigma,* 95ss): El que se hace discípulo de Jesús, no sólo ha de estar dispuesto a compartir su desarraigo social (Mt 8, 19). Debe también él o ella, con gran escándalo, poner la adhesión a Jesús por encima del amor a la familia: hasta el entierro del padre fallecido es irrelevante (Mt 8, 21). El que era capaz de llegar a semejantes provocaciones —una grave infracción del cuarto mandamiento— no debía extrañarse de que lo aborrecieran igual que al maestro: «Un discípulo no es más que su maestro... Si al cabeza de familia lo han llamado Belcebú, ¡cuánto más a los de su casa!» (Mt 10, 24s).

2. *El discipulado como participación en el carisma:* Las discípulas y discípulos comparten la misión y los poderes de Jesús; han recibido de él el don de la curación y la potestad de expulsar demonios (Mc 3, 14; Lc 10, 9). Son enviados por Dios a la faena de recolectar, como Jesús (Mt 9, 37s). Difunden a su alrededor un aura de salvación y castigo escatológicos: su bendición se comunica como una protección mágica a las casas donde son acogidos (Lc 10, 5 par.); igualmente su huida: cuando son rechazados en una ciudad, esa ciudad lo pasará mal en el último juicio (Lc 10, 10).

Sorprenden las normas de vida itinerante: los discípulos deben practicar una ascesis ejemplar en su misión: es parte del mensaje. Con esta «ascesis de misión» sobrepasan sin duda las normas vigentes en el entorno. Sirvan de comparación las «reglas de viaje» de los esenios, recogidas por Josefo (*Bell* 2, 125s), y el ajuar típico de los filósofos itinerantes cínicos[26]:

REGLAS DE EQUIPAJE EN LA TRADICIÓN JESUÁTICA	REGLAS ESENIAS DE VIAJE	PECULIAR DE LOS FILÓSOFOS ITINERANTES CÍNICOS
renuncia al calzado [Q] (concedido en Mc)	calzado gastado	a menudo, descalzos
bastón, prohibido (concedido en Mc)	armas para la autodefensa contra los ladrones	bastón como arma
alforja (πήρα), prohibida	sin bolsa de viaje	alforja (πήρα) como distintivo
no más de una túnica	vestidos usados	manto de doble pliegue

26. Cf. la reunión de textos en F. G. Downing, *Christ and the Cynics. Jesus and Other Radical Preachers in First-Century-Tradition,* Sheffield 1988.

Jesús, por tanto, no es un judío cínico. El y sus discípulos no hacen ostentación de autarquía, sino que anuncian la proximidad del reino de Dios y manifiestan su confianza en la providencia divina. De existir una relación con la doctrina cínica (cosa posible), es más una relación de contraste. Los discípulos de Jesús deben alejarse expresamente del cinismo y superar su «ascesis».

3. El discipulado es, por último, *participación en la promesa:* El *logion* sobre los Doce promete a los discípulos un puesto de honor en el tiempo final. Ellos «se sentarán en (doce) tronos y juzgarán a las doce tribus de Israel» (Mt 19, 28/Lc 22, 30). Según SalSal 17, 26, la misión del mesías es «juzgar a las tribus del pueblo que Dios santificó». Se atribuyen aquí poderes mesiánicos a los discípulos. Ellos han de formar un colectivo mesiánico. Jesús remodeló el mesianismo tradicional en un mesianismo de grupo (cf. G. Theissen, *Gruppenmessianismus**).

El relieve otorgado a un grupo de doce discípulos (cf. Mc 3, 13-19 par. y la expresión «los Doce») requiere una explicación. Hay intentos de buscar su origen en la experiencia de pascua[27]. Pablo habla de una aparición a los «Doce» (1 Cor 15, 5); pero es más probable que Pedro, movido por una visión, reuniera a «los Doce», expresión consagrada que no tiene por qué equivaler numéricamente a «doce discípulos»; faltaba Judas. Los «Doce» reagrupados vivieron después una aparición en común. Más difícil de aceptar es que la promesa del honor mesiánico para los Doce tuviera un origen pospascual: Judas no hubiera sido incluido en el grupo de los doce titulares de la promesa[28]. El número de doce sólo puede interpretarse en estos términos: Jesús era consciente de haber sido enviado a las doce tribus de Israel; no sólo a los que vivían en Palestina, sino a toda la diáspora. Quiso unir y reagrupar a Israel con ayuda de los doce discípulos. El grupo de los Doce representa ya al pueblo de las doce tribus restaurado y goza, además, de una promesa especial[29]. Sin embargo, no sólo los Doce sino todos los discípulos participan en la misión de Jesús. Comparten tanto la condición estigmatizante del predicador Jesús de Nazaret como su poder carismático en el presente y el futuro. Ambas cosas, estigma y carisma, se relacionan estrechamente: la fuerza para una conducta socialmente desviada al servicio de una nueva visión de la vida puede convertirse en el carisma que ayuda al triunfo de esta nueva visión frente a la forma de vida corriente.

27. Así, por ejemplo, R. Bultmann, *Teología**, 81, 104; H.-W. Kuhn, *Nachfolge.*

28. E. P. Sanders, *Jesus**, 98ss, defiende expresamente como auténticos e históricos el dicho sobre los Doce y el número duodecimal de los discípulos.

29. La promesa de participar en el juicio aparece también, dirigida a todos los «santos», en 1 Cor 6, 2; y restringida a los mártires en Ap 3, 21; 20, 4.

6. *Jesús y sus adeptos en el pueblo*

El dinamismo carismático se manifiesta en la capacidad para ganar simpatizantes más allá del círculo estricto de los seguidores, y para mover a masas del pueblo. En torno al carismático primario se formaron tres círculos concéntricos: primero, un pequeño cuadro de carismáticos secundarios, compuesto de seguidores de Jesús (en especial, el círculo de los Doce); luego, un círculo más amplio de simpatizantes, sin cuyo apoyo no puede existir un movimiento carismático: las personas que no abandonaban su casa y familia como los discípulos más cercanos a Jesús, sino que mantenían el estilo de vida anterior. Estos carismáticos terciarios se distinguen del conjunto del pueblo, de todos aquellos que oyeron hablar de Jesús y quizá se sintieron atraídos por él, pero sin llegar a hacerse simpatizantes ni cooperadores activos.

a) *Jesús y la masa del pueblo*

La gente acudió ya en masa al Bautista (Mc 1, 5; Lc 3, 7 Q; 7, 24; Josefo, *Ant* 18, 118). La imagen de Jesús en el EvMc presenta un rasgo estereotipado: una multitud (ὄχλος) lo rodea. Esa multitud demuestra generalmente una actitud neutral o positiva hacia Jesús (cf. 3, 7-12; 3, 20; 4, 1s; 6, 34 etc.). El término «multitud», de frecuente connotación negativa (en la palabra «oclocracia», por ejemplo), posee en Mc un significado positivo; no así en el relato de la pasión, donde designa un destacamento militar (Mc 14, 43) y la turba seducida demagógicamente, que reclama la muerte de Jesús (15, 6-14). Quizá sea esto un indicio de que el relato de la pasión formó un conjunto independiente de otras tradiciones. La imagen de Jesús en Mc no puede ser del todo ahistórica. Q podría haber contenido algunas referencias a las multitudes (Lc 6, 20 Q?, 7, 24 Q); y, sobre todo, la doble sentencia sobre Jonás y sobre la reina del Sur presupone un auditorio bastante numeroso (Lc 11, 31s Q). Como también el EvJn toca el tema del gran éxito de Jesús entre la gente (cf. Jn 6, 5.14s; 7, 48 y *passim*), y el proceso del sanedrín contra Jesús presupone ese éxito, esta versión no puede haber surgido sin algún anclaje en la vida de Jesús.

b) *Jesús y la* familia dei

De entre esta multitud de gente emergen algunas personas que se sienten comprometidas con Jesús. Además del «seguimiento» en sentido es-

tricto, Jesús estableció una segunda forma de relación positiva con él: la pertenencia a la *familia dei*[30]. Es fácil distinguirla de los discípulos y discípulas, porque encontramos esta *familia dei,* sobre todo, en forma de «oyentes de la palabra» y apoyo a los carismáticos itinerantes. Algunas tradiciones contraponen la «familia de Dios» a la familia natural.

• Los *parientes de Jesús* (Mc 3, 20s.31-35): La madre, los hermanos y hermanas se acercan a Jesús para llevárselo consigo, alegando su estado de desvarío mental. Pero Jesús se distancia de ellos, proponiendo una nueva idea de lo que es la familia: «El que cumple la voluntad de Dios, ése es hermano mío y hermana y madre» (3, 35). La ausencia del rol de padre se explica biográficamente por la (supuesta) muerte prematura de José, y teológicamente por la exclusividad del padre celestial. Esto implica, en todo caso, un rechazo del «poder paterno», igual que la alteración en el orden de los miembros de familia (hermanos, hermanas, madre) expresa una inversión de la jerarquía (cf. 3, 35 con 32.33.34).

• La *bienaventuranza de la madre de Jesús* (Lc 11, 27s) contiene una idea similar: lo decisivo no es la relación materna natural; lo decisivo es «escuchar y cumplir la palabra de Dios».

• *Recompensa del seguimiento* (Mc 10, 28-30): Esta perícopa pone de relieve el trasfondo social de la idea de *familia dei:* el que ha dejado casa, hacienda y familia, lo recuperará todo centuplicado; él o ella encontrará acogida entre los hermanos de fe, será incorporado a la *familia dei* constituida por los simpatizantes sedentarios. También aquí llama la atención el desvanecimiento del rol paterno: el adepto encuentra en la nueva *familia dei* todo lo que abandonó... salvo los nuevos «padres».

• La *advertencia contra el acatamiento a autoridades terrenas* (Mt 23, 8-10) completa estas tradiciones: los adeptos de Jesús no deben llamar a nadie «padre» porque sólo tienen un padre, el del cielo. Nadie debe llamarse entre ellos «rabbí», porque todos son hermanos[31]. Esta perícopa es formulada pensando en la comunidad (pospascual), pero se remonta a la concepción de la *familia dei* que podemos presuponer ya en el Jesús histórico.

Porque la idea de *familia dei* consta en muchas tradiciones: Mc, material especial lucano y mateano. Q ofrece vestigios de ella al invocar a Dios como «padre» y dirigirse a los seres humanos como «hermanos» (cf. Lc 6,

30. Remitimos a una disertación que prepara en Heidelberg T. Roh, *Die familia dei in den synoptischen Evangelien.*

31. Los destinatarios explícitos (los discípulos y la multitud: Mt 23, 1) y los lectores implícitos del EvMt (la comunidad cristiana) no son un grupo puramente masculino; por eso, el término ἀδελφοί (hermanos) debe entenderse aquí en sentido claramente inclusivo.

36; 11, 2; 11, 11ss; 12, 30 Q y Lc 6, 41s; 17, 3 Q); pero manifiesta tanto más crudamente la tensión con la familia natural (cf. Lc 9, 59s; 12, 51-53; 14, 26 Q). El EvT contiene muchas tradiciones sobre la «familia dei» (cf. EvT 99; 79), incluida la crítica a la familia natural (EvT 101; 55; 16). La gran difusión de estas tradiciones acredita su origen en el Jesús histórico: éste había calificado ya a los oyentes de la palabra, ellos y ellas, como *familia dei*; pero dentro de este grupo realzó a los soportes de la palabra: los discípulos y discípulas, participantes en su misión.

En los dichos sobre la *familia dei* llama la atención el énfasis en las mujeres: las madres son más importantes que los padres, las hermanas son nombradas a veces junto a los hermanos. Las discípulas, en cambio, son mencionadas en contadas ocasiones. Esto no permite inferir unas conclusiones históricas claras. En efecto, a la hora de reconstruir el rol de las mujeres en los comienzos del movimiento jesuático no hay que olvidar las tendencias de las fuentes.

7. *Jesús y las mujeres de su entorno*

B. Brooten, *«Junia... hervorragend unter den Aposteln» (Röm 16, 7),* en E. Moltmann-Wendel (eds.), *Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente,* München-Mainz [3]1982, 148-151; K. E. Corley, *Private Women, Public Meals: Social Conflicts in the Synoptic Tradition,* Peabody, MA 1993; M. R. D'Angelo, *Women Partners in the New Testament:* JFSR 6 (1990) 65-86; M. Fander, *Frauen im Urchristentum am Beispiel Palästinas:* JBTh 7 (1992) 165-185; Amy-Jill Levine, *Second Temple Judaism, Jesus, and Women. Yeast of Eden:* BibInt 2 (1994) 8-33; L. Schottroff, *Frauen in der Nachfolge Jesu in neutestamentlicher Zeit,* en W. Schottroff-W. Stegemann (eds.), *Traditionen der Befreiung* II, München-Gelnhausen 1980, 91-133; Id., *Wanderprophetinnen. Eine feministische Analyse der Logienquelle:* EvTh 51 (1991) 322-344; Id., *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums,* Gütersloh 1994; E. Schüssler-Fiorenza, *En memoria de ella. Reconstrucción teológica feminista de los orígenes cristianos,* Bilbao 1989; L. Siegele-Wenschkewitz (ed.), *Verdrängte Vergangenheit, die uns bedrängt. Feministische Theologie in der Verantwortung für die Geschichte* (KT 29), München 1988; G. Theissen, *Frauen im Umfeld Jesu* (Sexauer Gemeindepreis für Theologie Heft 11), Sexau 1993; B. Witherington III, *Women in the Ministry of Jesus. A Study of Jesus' Attitude to Women and Their Roles as Reflected in His Earthly Life* (MSSNTS 51), Cambridge 1984.

Abordamos aquí de nuevo, en sección especial, las relaciones del Jesús carismático con las mujeres de su entorno, aunque ya nos hemos referido a ellas, explícita o implícitamente, como miembros de familia, discípulas y adeptas en el pueblo; el motivo es el carácter androcéntrico de la tradición jesuática y su actitud ambivalente hacia las mujeres. Por una parte, esa tra-

dición está dominada ampliamente por un lenguaje androcéntrico y un patriarcalismo estricto; y por otra, tanto la tradición de los dichos como la tradición narrativa dejan traslucir una presencia sorprendentemente polifacética de mujeres y de vertientes femeninas.

Ejemplos de *actitud patriarcal* son la elección —reseñada en el apartado anterior— de doce discípulos varones como representantes del nuevo Israel, o sentencias que presentan a las mujeres como objeto de la acción masculina: los varones las desean (Mt 5, 28), toman por esposas o les dan estado (Mt 24, 37-39). La sustancia del *lenguaje androcéntrico* consiste en hacer invisibles a las mujeres, por omisión o por mención sólo indirecta a través del varón. A esto se añade a menudo, como escollo, un entendimiento machista de los textos en la historia de la exégesis. Así, nadie duda que los pecadores, los pobres y los enfermos (masculinos por la forma gramatical), para los que Jesús se sabía enviado, eran mujeres y varones; hay, en cambio, un fuerte debate sobre la posible presencia de discípulas entre los discípulos, o de matrimonios o parejas femeninas entre los «trabajadores de la mies» enviados por Jesús de dos en dos (según Lc 10, 1ss), de carismáticas itinerantes, etc.

Frente a los rasgos patriarcales están los elementos inclusivos de la tradición jesuática. Sorprende el gran número de mujeres que figuran en la *tradición narrativa,* a veces ejerciendo roles sexualmente atípicos. Recordemos como ejemplo la unción del mesías por una mujer en Mc 14, 3-9. La *tradición de los dichos* abunda en «parejas sexualmente simétricas», en sentencias duales que yuxtaponen a protagonistas masculinos y femeninos o su ámbito vital y laboral específico. Mencionemos las parábolas duales del grano de mostaza y la levadura (Lc 13, 18s.20s par.), de la oveja perdida y la dracma perdida (Lc^{esp} 15, 3-7.8-10); también, aunque inconexas en el contexto actual, las parábolas del amigo y la viuda importunos (Lc^{esp} 11, 5-8; 18, 1-8). Ejemplos sexualmente simétricos de la historia de Israel aparecen mencionados en Mt 12, 41s (Jonás y los Ninivitas/Salomón y la reina del Sur) y en Lc^{esp} 4, 25-27 (Elías y la viuda de Sarepta/Eliseo y Naamán el leproso). El mundo laboral masculino y el mundo laboral femenino se yuxtaponen en Mt 24, 40s (trabajo en el campo/molienda en el molino), Mc 2, 21 (trabajo textil/producción de vino) y Mt 6, 26.28 (tejer/cultivo del campo).

Esta forma de lenguaje típica de Jesús que, al parecer, no tiene referentes literarios[32] en el entorno, debe explicarse a partir de los destinatarios:

32. Hay más bien paralelos epigráficos: L. Schottroff, *Schwestern,* 124, menciona una ara sepulcral de Este que se remonta al siglo I d. C., cuyos laterales reproducen las herramientas de trabajo del hombre (yunque, tenazas) y de la mujer (cesta con lana, rueca).

Jesús dirigió su mensaje a hombres y mujeres. Vamos a recoger a continuación lo que ofrecen las fuentes sobre las mujeres —casi exclusivamente judías— que fueron destinatarias del mensaje de Jesús, fueron curadas por él y pertenecieron a su movimiento como carismáticas itinerantes o simpatizantes sedentarias. Hay que recordar asimismo las metáforas tomadas del mundo femenino. La conclusión es, por una parte, que Jesús utiliza en sus parábolas la vida cotidiana de la mujer para expresar la realidad de Dios y, por otra, que el mensaje del reino de Dios viene a relativizar la vida cotidiana de la mujer y la asignación de los roles femeninos.

Un modelo de explicación bastante extendido entre los investigadores es el que presenta a Jesús, en su amistad con las mujeres, como un caso excepcional entre los judíos de la época, que tenían una mentalidad patriarcal; las mujeres, por su parte, al acoger su mensaje, se sintieron liberadas de la ley judía antifeminista. Este modelo explicativo se apoya más en motivos triunfalistas y antijudíos que en las fuentes[33]. Hay que dejar claro que el movimiento de Jesús fue un movimiento judío. La tensión entre tendencias patriarcales rígidas y tendencias emancipatorias, detectable en la actitud de este movimiento hacia las mujeres, refleja un proceso de debate en la sociedad palestina que se activa con las influencias helenísticas. Tampoco hay que suponer a priori que las mujeres acogieron y entendieron el mensaje de Jesús, siempre y exclusivamente, en relación con su identidad sexual.

a) *Mujeres en el entorno de Jesús*

1. Las mujeres aparecen en la tradición jesuática como *destinatarias del mensaje de Jesús* y, por tanto, como sujetos responsables en el ámbito religioso.

• La multitud que se reúne cuando Jesús entra en una aldea, o que le sigue, consta de hombres y mujeres. Las fuentes sinópticas no confirman la imagen de la mujer atada a las faenas domésticas, como suponen (¿o exigen?) otras fuentes. Esto no era posible, ya por razones económicas, en las depauperadas comarcas de Palestina: toda la mano de obra era utilizada fuera de la casa.

• El dicho dual sobre las mujeres moliendo juntas y los hombres descansando antes de dormir o comer (Lc 17, 34s) o trabajando en el campo (Mt 24, 40s), indica que mujeres y hombres son responsasbles de su com-

33. Cf. A.-J. Levine, *Judaism,* que critica a B. Witherington, *Women;* y los artículos de L. Siegele-Wenschkewitz (eds.), *Verdrängte Vergangenheit.*

portamiento y de las consecuencias escatológicas, una vez recibido el mensaje de Jesús.

• El mensaje de Jesús iba dirigido ante todo a las mujeres económicamente más pobres y socialmente más marginadas: las prostitutas. Mt 21, 31s les promete a ellas y a los recaudadores el acceso al reino de Dios. Según Lc 7, 36-50, Jesús permite los contactos y besos de una prostituta, los recibe como expresión de amor y asegura a la mujer el perdón de Dios.

2. Jesús *sanó* a muchas *mujeres*. En ellas se manifiesta el reino de Dios como un poder curativo que restablece la integridad corporal de las mujeres y las incorpora a la comunidad de los creyentes. El carisma taumatúrgico de Jesús no hace de las mujeres un mero objeto de su acción, sino que las integra en un proceso donde ellas toman parte activa.

• María, de la ciudad galilea de Magdala, «de la que había echado siete demonios» (Lc^{esp} 8, 2), siguió a Jesús hasta Jerusalén y es considerada por un segmento de la tradición como la primera testigo pascual (Jn 20, 11ss; Mc 16, 9)[34] y émula de Pedro (EvT 114; Ev de María).

• La mujer curada en sábado, según Lc^{esp} 13, 10-17, es declarada por Jesús, en lo religioso, «hija de Abrahán». Ella, una vez sanada, alaba a Dios públicamente en la sinagoga.

• La sirofenicia, por su hija enferma, ablanda la resistencia de Jesús, una resistencia teñida de orgullo nacional. Mc 7, 24-30 es el único apotegma del nuevo testamento donde Jesús no domina la argumentación, sino que se deja vencer por ella.

• La mujer hemorroísa (Mc 5, 25-34) tiene que sufrir, además de la enfermedad, el estigma social y cúltico que trae consigo su impureza permanente, una forma superlativa de discriminación que afecta a todas las mujeres menstruantes. Ella rompe el tabú del contacto, que Jesús desvela e interpreta como una prueba de fe.

3. Entre los *adeptos que rodeaban a Jesús* (variables en número y composición), algunos de los cuales lo acompañaron a Jerusalén y después de su muerte fueron predicadores itinerantes, había también mujeres.

• En la exhortación sobre la providencia (Mt 6, 25ss/Lc 12, 22ss), Jesús compara a los oyentes con los lirios y las aves, que no tejen ni siembran ni siegan. Se refiere sin duda a las adeptas y adeptos itinerantes que dejan de lado las ocupaciones ordinarias de mujeres y hombres.

• Los *logia* más antiguos mencionan a hermanos, hermanas, madres, padres e hijos como miembros de la familia que los radicales itinerantes abandonaban (Mc 10, 29, cf. Mt 10, 37). Los abandonados pueden ser, por

34. Cf. *infra*, 545ss.

tanto, hombres y mujeres; sólo Lc incluye redaccionalmente a la esposa entre los miembros abandonados (Lc 14, 26; 18, 29b).

• Mc 15, 40s y Lc 8, 1-3 ofrecen listas dispares de adeptas de Jesús que lo atendían en Galilea y lo acompañaron a Jerusalén. Estos sumarios contienen una notable parte redaccional, pero reflejan en el fondo una tradición fiable.

• De 1 Cor 9, 5 se desprende que, después de la muerte de Jesús, algunas adeptas («hermanas»)[35] llevaron a cabo junto con sus esposos una labor evangelizadora en territorio siropalestino[36]. Las fuentes androcéntricas sólo indican indirectamente que algunas mujeres evangelizaban también solas o de dos en dos. Quizá las parejas femeninas que trabajaron en la evangelización según Rom 16, 12 y Flp 4, 2s (Trifena y Trifosa, Evodia y Síntique) fueron misioneras viajantes[37].

4. Las carismáticas y los carismáticos itinerantes eran apoyados por los *adeptos sedentarios* (Mc 6, 10; Mt 10, 11-13; Lc 10, 5-9). Algunas narraciones y apuntes sinópticos, aunque no deben entenderse como reproducción directa de hechos históricos, indican que había entre ellos mujeres cuyas casas pasaron a ser centros de las nacientes comunidades locales (cf. Mc 1, 29-31; Lc 10, 38-42; Hech 12, 12; Jn 4, 4-42).

5. Las adeptas y adeptos de Jesús, tanto sedentarios como itinerantes, se consideraban copartícipes en el emergente reino de Dios, que invertía las relaciones de dominio de este mundo. Aunque las distintas formas de vida inducían por fuerza ciertas diferencias de mentalidad y de conducta, *los dos grupos* cuestionaron el modelo de familia patriarcal a favor de la nueva familia de Dios, en la que sólo Dios es padre y los humanos son hermanos entre sí.

• Los hombres y mujeres que llevaban una vida de carismáticos itinerantes y ascetas, sacrificaban en aras del anuncio del reino de Dios ciertas obligaciones elementales, como la colaboración en el sustento de la familia, el cuidado de los niños y el entierro de los padres (Mc 10, 29; Mt 10, 37s par.; Mt 8, 21s).

• Las tensiones entre el antiguo orden familiar y las obligaciones del seguimiento crearon también grandes conflictos entre los adeptos sedenta-

35. «Hermana» (ἀδελφή) podría ser en este pasaje el tratamiento de una misionera, análogo al que aplica Pablo a Sóstenes y a Timoteo, sus compañeros de misión: ἀδελφοί (1 Cor 1, 1; 2 Cor 1, 1; Flm 1 y *passim*); cf. M. R. D'Angelo, *Women Partners,* 74-78; y E. Schüssler-Fiorenza, *En memoria de ella,* 224-235.

36. Otras parejas misioneras aparecen mencionadas en Rom 16, 3s.7.(¿15?). Rom 16, 7 revela por puro azar que detrás del título masculino de ἀπόστολος (apóstol) puede haber una mujer, como la «Junia» saludada en el texto; cf. B. Brooten, *Junia.*

37. Cf. M. R. D'Angelo, *Women Partners.*

rios, hasta llegar a la ruina de las familias, y las mujeres participaron también en esa ruina (Mt 10, 34-36).

• Los que vivían al estilo de los carismáticos itinerantes, y los adeptos a Jesús que los acogían, formaron juntos la nueva familia de madres, hermanas, hermanos e hijos, una familia de Dios que compartía casas y campos de cultivo, pero funcionaba sin un padre humano (Mc 10, 29s; 3, 31-35, cf. también Mt 23, 9). Las jerarquías patriarcales no rigen en esta comunidad; a los tradicionalmente privilegiados se exigía la renuncia total a su status (Mc 10, 42-45; 9, 33-37 y *passim*).

• A veces se indican las repercusiones de esta comunidad de seguidores en el rol de las mujeres: según Lc 11, 27s (y EvT 79), las adeptas de Jesús no se definen por la maternidad sino por el cumplimiento de la voluntad de Dios, es decir, por el seguimiento. Ante el reino de Dios, el cumplimiento (Lc 17, 35) o no (Mt 6, 28) de los deberes femeninos es secundario. Lc 10, 38-42 da preferencia a la voluntad discente de María por encima del trabajo doméstico de Marta[38].

b) *El mundo vital de las mujeres como recurso literario en la predicación de Jesús*

1. La mención ocasional del trabajo de la mujer y de facetas de la vida femenina en los dichos jesuáticos es importante porque representa la excepción dentro de una cultura androcéntrica. Generalmente, el trabajo de las mujeres queda lingüísticamente invisible; la mirada reposa en el padre que da el pan a los hijos (Mt 7, 9), y la mujer que lo coció permanece innominada. La mención explícita hace visibles a las mujeres y realza de ese modo su valor —ambas cosas, contra los dogmas implícitos de una cultura patriarcal—. La inclusión del mundo vital femenino en el lenguaje de la predicación deberá atribuirse a la gran sensibilidad de Jesús y sus seguidores ante los marginados, principales destinatarios del mensaje del reino de Dios, y a la participación activa de las mujeres en el movimiento de Jesús.

2. La elección de mujeres como sujetos de parábolas y comparaciones las convierte en personajes de identificación para mujeres y hombres. Si a la parábola del amigo impertinente (Lc 11, 5-8) acompaña otra parábola so-

38. Sin embargo, el relato sobre Marta y María muestra también los límites de esta reflexión: una mujer (María) puede desempeñar el papel privilegiado de discípula aplicada, pero los varones (también el Jesús lucano) no parecen dispuestos a renunciar a sus privilegios patriarcales (el de ser cuidados). De ahí que algunos aspectos contradictorios (el aprendizaje y el trabajo doméstico) graviten sobre la anfitriona responsable (Marta).

bre la viuda que reclama sus derechos (Lc 18, 1-8), ello significa que una mujer representa la conducta adecuada del «ser humano» ante Dios. Tal uso de las imágenes es una protesta implícita contra la equiparación de ser humano y varón, inherente al lenguaje y al pensamiento patriarcal.

3. Las parábolas de Jesús sobre la levadura (Lc 13, 20/EvT 96) y la dracma perdida (Lc 15, 8-10) toman a las mujeres y su mundo vital como imagen de la acción de Dios. La rebusca de la mujer hasta dar con la dracma imprescindible para la compra de lo más elemental, las manos de la mujer que preparan el pan necesario para la vida, visualizan la solicitud de Dios por el ser humano y el cumplimiento del reino prometido[39]. Tal uso de las imágenes es una protesta implícita contra esa representación de Dios en categorías masculinas que predomina muchas veces en la religión[40].

8. *Jesús y sus adversarios*

Todo carismático tiene adversarios. Su capacidad de irradiación ha de imponerse a menudo contra las estigmatizaciones del entorno. Por eso, los conflictos de Jesús con sus adversarios, recogidos por los evangelios sinópticos, tienen un núcleo histórico. Parece, sin embargo, que se tendió posteriormente a exagerar el contraste entre Jesús y sus adversarios y a difuminar las diferencias entre los diversos grupos de adversarios, en parte para interpretar el ajusticiamiento de Jesús, en parte para explicar las experiencias pospascuales de persecución. Y a la inversa, cuando los representantes de grupos adversarios típicos aparecen en un escorzo positivo y diferenciado, puede ser efecto de unas realidades históricas.

a) *Los letrados*

La palabra «letrado» (γραμματεύς) designa en griego a un funcionario que puede redactar documentos, desde el amanuense de aldea hasta el escribano de la corte real. Sólo el judaísmo produce la figura del «letrado» con categoría de maestro religioso, debido a la relevancia excepcional de la «sagrada Escritura».

39. Cf. un análisis detallado de las parábolas en L. Schottroff, *Schwestern*, 120-151.

40. Sorprende, además, que en la predicación de Jesús la imagen del padre ostente unos rasgos de acentuada dulzura (cf. Lc 11, 11-13; 12, 29-32; 15, 11-32). La sabiduría, vertiente tradicionalmente femenina de Dios, va en cambio asociada a conflictos mortales y al juicio condenatorio (cf. Lc 7, 31-35 par.; Lc 11, 49-51 par.; Lc 13, 34-35). Cf. G. Theissen, *Frauen*, 20-23.

1. Apunte histórico

El modelo primigenio del letrado es Esdras, «experto en la ley de Moisés» (Esd 7, 6). Jesús Sirá hace el elogio del letrado en Eclo 38, 24ss; sólo puede imaginarlo en la capa superior de la sociedad. Por la misma época (*ca.* 200 a. C.) aparece en un documento un grupo de «letrados» privilegiados al servicio del templo de Jerusalén (Josefo, *Ant,* 12, 138-144). Pero las fuentes judías no presentan a los letrados como grupo cerrado con tanta nitidez como los sinópticos. Los escritos rabínicos se refieren ocasionalmente a las doctrinas de los letrados; pero, en ellos, ni la doctrina ni el grupo forman una unidad (A. J. Saldarini, *Pharisees,* 241-276, especialmente 268ss).

2. Jesús y los «letrados»

El nuevo testamento confiere, en parte, una unidad a los letrados al establecer el contraste entre el Jesús carismático y ellos: «Estaban asombrados de su enseñanza, porque enseñaba con autoridad, no como los letrados» (Mc 1, 22). A pesar de ello, hay entre los letrados unas diferencias que cabe detectar en la tradición jesuática más antigua.

• *La diferencia entre letrados de diversas corrientes:* El EvMc habla expresamente de «letrados de los fariseos» (2, 16). Se presupone que no todos los fariseos son letrados (cf. 7, 1) ni todos los letrados son fariseos. El letrado «inteligente» de Mc 12, 28ss no está adscrito a ninguna escuela[41]. El Jesús del EvMc debate con los letrados, sobre todo, cuestiones doctrinales. Frente a ellos está en juego su autoridad docente (cf. 9, 11ss; 12, 28ss; 12, 35ss). Discute con los fariseos unos temas de conducta concretos: mesa compartida con los pecadores (2, 13ss), preceptos de pureza ritual (7, 1ss), divorcio (10, 2ss), temas que son a la vez, obviamente, cuestiones doctrinales[42].

• *La diferencia entre letrados simpatizantes y letrados hostiles:* El letrado que pregunta a Jesús por el mandamiento principal es presentado como simpatizante suyo (Mc 12, 28ss); pero Mt y Lc le atribuyen una intención hostil (cf. Mt 22, 35; Lc 12, 25). La perícopa intenta en principio establecer un consenso entre Jesús y un letrado: el doble precepto del amor es el mandamiento más importante. Mt presenta a un «letrado» que inclu-

41. Por su satisfacción ante la tajante respuesta dada a los saduceos, el EvMc podría haber visto en él a un fariseo. Pero no es así necesariamente.

42. Cf. D. Lührmann, *Pharisäer.*

so desea seguir a Jesús (Mt 8, 19 ¿difQ?); presupone la existencia de letrados cristianos (Mt 13, 52; 23, 34).

• *La diferencia entre letrados jerosolimitanos y letrados galileos:* Mc presenta dos veces a letrados enemigos de Jesús que marchan de Jerusalén a Galilea (3, 22; 7, 1). ¿Refleja un dato histórico, a saber, que algunas formas de enseñanza se extendieron entonces desde la capital a la «provincia»? ¿o pretende relacionar estrechamente los conflictos galileos con la pasión de Jesús? En el relato de la pasión, los «letrados» tienen su lugar fijo como uno de los tres grupos representados en el sanedrín (cf. Mc 8, 31; 10, 33; 11, 18.27; 14, 1.43 y *passim*). En algunos pasajes, los letrados aparecen quizá traspuestos del relato de la pasión a otras tradiciones. Q, la fuente de los *logia,* que omite el relato de la pasión, nunca habla de «letrados», sino de «doctores de la ley» (νομικοί: Lc 11, 45ss Q), término que designa a los mismos.

Las diferencias que los evangelistas establecen entre los «letrados» obedecen, entre otras causas, al hecho de que Jesús mismo era un «letrado» en sentido lato: Juan Bautista y Jesús son los primeros maestros judíos, que se sepa, en recibir el tratamiento de 'rabbí' o 'rabbuni' (cf. Jn 3, 26; Mc 9, 5; 10, 51; 11, 21; 14, 45); más tarde se aplicó a todos los letrados. Juan Bautista y Jesús reunieron discípulos (el Bautista: Mc 6, 29; Jn 1, 35; cf. Hech 19, 1); pero actuaron de diferente modo que otros letrados[43].

¿En qué se distinguió Jesús de la mayoría de los otros letrados? Según Mc 1, 22, en su estilo de enseñanza. Es una enseñanza que sólo tangencialmente puede llamarse exposición de la Escritura; es en realidad una «doctrina nueva enseñada con autoridad» (Mc 1, 27); es en parte una doctrina sapiencial que recurre a la evidencia de la imagen y del pensamiento... como la enseñanza de Salomón (Mt 12, 42), en parte un discurso profético que expresa un mensaje divino... como el mensaje de Jonás (Mt 12, 41), y en parte una doctrina que es refrendada por los milagros (Mc 1, 27; 6, 2). Globalmente, una doctrina carismática que se impone con independencia de las autoridades consagradas. Cuando Jesús se refiere a la Escritura, lo hace con gran libertad. Mc 10, 2ss, por ejemplo, contrapone dos pasajes bíblicos: las afirmaciones sobre el hombre y la mujer en el relato de la creación y el pasaje Dt 24, 1ss sobre la institución del divorcio. Las antítesis (Mt 5, 21ss) reinterpretan la *torá* mosaica con un «pero yo os digo», o la formulan de modo originariamente nuevo. En los debates rabínicos, la fórmula «pero yo os digo» sirve para distinguir la enseñanza de un letrado frente a la de otro, pero nunca frente a la *torá* mosaica (cf. E. Lohse, *«Ich aber...»*).

43. Cf. *infra,* 397ss.

b) *Los fariseos*

Una parte de los letrados que tuvieron conflictos con Jesús pertenecían al movimiento fariseo. El nombre de «fariseo» significa «el que se segrega o aísla» (פְּרוּשִׁים, *pᵉrûshîm*). Podría ser una heterocalificación negativa frente a la autocalificación de los fariseos como «los que distinguen con rigor» (פָּרוֹשִׁים, *pārôshîm*) (A. I. Baumgarten, *Name*). Porque tanto Josefo (*Vita* 191) como el nuevo testamento (Hech 22, 3; 26, 5) caracterizan a los fariseos por su rigor o precisión (ἀκρίβεια).

1. Apunte histórico

Según J. Neusner, los fariseos, cuyo origen se remonta a la época asmonea, pasaron de ser un partido político a ser un movimiento religioso: *From Politics to Piety*[44]. Es cierto que el carácter religioso del movimiento fariseo se acentúa en el siglo I d. C. Josefo describe sus creencias: entre otras, la fe en la resurrección y la fidelidad a las «tradiciones ancestrales». Sólo indirectamente se puede inferir de Josefo algo sobre el contenido de esas tradiciones: como fariseo, Josefo acompaña a sacerdotes cautivos hasta Roma y se admira de su observancia de los preceptos sobre manjares en situación tan penosa (*Vita* 13s). Al comienzo de la guerra judía, él y otros fariseos formaron parte de una delegación que recaudaba los diezmos en Galilea (*Vita* 28s, 63).

La imagen de Josefo es confirmada en el nuevo testamento: la fe en la resurrección separa a los fariseos de los saduceos (Hech 23, 6-8). Los fariseos hacen hincapié en las «tradiciones ancestrales» (Gál 1, 14; Mc 7, 1ss); observan estrictamente los preceptos sobre el sábado (cf. Mc 2, 23–3, 6) y sobre pureza ritual (Mc 7, 1ss), y pagan el diezmo de productos nimios (Mt 23, 23s; Lc 18, 12).

Esta imagen de los fariseos aparece confirmada indirectamente por los escritos rabínicos posteriores. J. Neusner ha extractado de ellos las tradiciones, leyes y controversias que pueden remontarse a la época anterior al año 70 d. C.[45], con el siguiente resultado: lo fundamental eran las normas sobre pureza, diezmos y días festivos. Estas tradiciones y leyes no se atri-

44. Cf. J. Neusner, *From Politics to Piety*, New York 1973, ²1979. Sobre los fariseos, cf. también *supra*, 160-165.

45. J. Neusner, *The Rabbinic Traditions About the Pharisees Before 70*. El título del libro puede confundir, porque son pocas las tradiciones investigadas que se asignan explícitamente a los fariseos. El libro informa sobre la época anterior al año 70 d. C., no necesariamente sobre los fariseos.

buyen específicamente a los fariseos, pero caracterizaban a los precursores de los rabinos antes del año 70 d. C., y entre ellos estaban los fariseos, que probablemente incorporaron una mentalidad y espíritu religioso difundidos más allá de su propio círculo.

Este espíritu religioso no fue precisamente apolítico. Las normas de pureza ritual eran estrategias de segregación social. En el siglo I d. C., tales normas se enfocaron hacia un ámbito idóneo para moldear a un pueblo, aunque estuviera sometido políticamente: la vida privada con sus pautas sobre comida, sexualidad y descanso festivo (A. J. Saldarini, *Pharisees,* 213). Los fariseos, que aparecieron en la época asmonea como un grupo político-religioso activo, eligen ahora una estrategia defensiva para conservar la identidad judía frente a la prepotencia política y cultural de los extranjeros. No efectúan, pues, ningún cambio «from politics to piety» (J. Neusner), sino más bien un cambio de estrategia. Pero son siempre un factor religioso y político a la vez.

Josefo relaciona a los fariseos, sobre todo, con Jerusalén y Judea; pero los evangelios sinópticos rara vez los sitúan en Jerusalén (sólo Mt 27, 62; Mc 12, 13 y Lc 19, 3). Los sitúan en Galilea. Sólo indirectamente los localizan, como (una parte no significativa de los) letrados, en Jerusalén. Una posible explicación de esto es que la difusión del movimiento fariseo en Galilea era reciente. Los letrados acudían desde Jerusalén para apoyarlo (cf. Mc 7, 1); pero no siempre encontraron buena acogida en Galilea. Jesús pudo haber sido portavoz de una resistencia local contra su programas... a pesar de la indiscutible afinidad entre él y los fariseos.

2. Jesús y los fariseos

La relación de Jesús con los fariseos es ambivalente: junto a una gran proximidad en las convicciones encontramos un conflicto radical; junto a señales de una relación positiva, indicios de hostilidad.

• Jesús *compartió las creencias religiosas básicas* de los fariseos: Creyó en la resurrección (cf. Mc 12, 18-27; Mt 12, 41s), aunque este tema quedó en segundo plano ante la expectativa del reino de Dios. Creyó como ellos en los demonios (cf. Hech 23, 8); esperó, eso sí, su desaparición con el reino de Dios. Confió como ellos en un sinergismo (ingenuo) entre Dios y el hombre: ambos cooperan, como un agricultor tiene que «colaborar» con la tierra para que nazca el fruto (Mc 4, 26-29)[46].

46. Cf. G. Theissen, *Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4, 26-29?:* ZNW 85 (1994) 167-182.

• Jesús *se opuso,* no obstante, a las *normas prácticas* defendidas por los fariseos, como el precepto sabático y el precepto de pureza ritual. Las «tradiciones de los antiguos» no eran para él unos principios sacrosantos, sino que las sometió a crítica (Mc 7, 1ss). El pago de los diezmos era un deber irrelevante en comparación con los postulados éticos fundamentales de la justicia, la misericordia y la fidelidad (Mt 23, 23). Dicho de otro modo, Jesús no compartió la estrategia segregacionista de los fariseos contra todo lo foráneo, basada en preceptos rituales. Frente a su idea defensiva de la pureza, sostuvo la idea de una pureza «activa» (K. Berger, *Jesus**): no se pega la impureza, sino la pureza. Por eso podía acercarse a enfermos impuros, comer con los pecadores, tener contacto con foráneos y, en Mc 7, 15, relativizar a fondo la idea de pureza ritual: encarnó una pureza de influencia carismática.

Esta idea de una pureza que influye por vía carismática se constata sobre todo en el discurso de misión: los discípulos llevan a las casas en que son acogidos una «paz» de efecto casi mágico (Lc 10, 5s Q). Pueden comer todo lo que les ofrecen, sin distinción de manjares (10, 7s), y tienen facultad para curar enfermos (10, 9). El EvT cita en este contexto el *logion* de la pureza (EvT 14).

• La *relación personal* de Jesús con los fariseos fue asimismo *ambivalente,* según la tradición. Junto a una fuerte polémica con ellos (Lc 11, 37ss Q) encontramos —especialmente en el EvLc— alusiones a una relación amistosa: los fariseos previenen a Jesús contra Herodes Antipas (Lc 13, 31ss); lo invitan repetidamente a comer (Lc 7, 36ss; 11, 37ss; 14, 1ss). Lc llega a considerar el cristianismo como una continuación de la fe farisea: el Pablo lucano se remite aún, como cristiano, a su condición farisea (Hech 23, 6ss; 26, 4ss).

c) *Los saduceos*[47]

El término «saduceos» (Σαδδουκαῖοι) deriva probablemente de «Sadoc», el antepasado del linaje sumosacerdotal de los «sadoquitas» (1 Crón 5, 27ss; 24, 1ss). La trasformación de «Sadoc» en «Saduc» aparece también documentada en los LXX (Esd 7, 2, por ejemplo) y en Josefo. Menos probable es la derivación del hebreo צַדִּיק (*ṣadîq* = «justo»).

47. Cf. también *supra,* 160-165.

1. Apunte histórico

Los saduceos aparecen por primera vez bajo Juan Hircano (134-104 a. C.), después de la ruptura de éste con los fariseos, que habían criticado su falta de legitimidad dinástica. Quizá Juan Hircano logró ganarse el apoyo de los representantes del antiguo linaje legítimo de sumos sacerdotes para sus pretensiones (dudosas). Según Josefo, la doctrina de los saduceos dominó en la época asmonea hasta que la reina Alejandra Salomé (76-67 a. C.) otorgó de nuevo el poder y la influencia a los fariseos, precisamente en tiempo de aquella política asmonea de expansión que tuvo como resultado la reunificación de Idumea, Samaria y Galilea en la patria judía. Los saduceos rechazaban las formas religiosas del judaísmo contenidas en las «tradiciones ancestrales» añadidas a la *torá*; por eso, su teología se prestaba mejor como base de un judaísmo expansivo. Los saduceos, representantes del linaje legítimo de sumos sacerdotes, habían pedido la destrucción del santuario rival de Garizín por Juan Hircano y la orientación de todos los judíos hacia el único templo de Jerusalén. Cabe suponer que encontraron también eco en Galilea, ya que representaban el talante religioso de aquellos grupos que impulsaron la reintegración de Galilea en el territorio estatal judío. Con el final del reinado de los asmoneos (40/36 a. C.) comenzó el declive del poder saduceo; pero sus integrantes continuaron siendo una corriente religiosa ligada al estamento judío superior

En el siglo I d. C. aparecen los saduceos en el entorno de las familias sumosacerdotales del sanedrín. Según Hech 5, 17, fueron el partido que apoyó las medidas del sumo sacerdote contra los cristianos, mientras el fariseo Gamaliel aconsejaba la moderación (Hech 5, 33ss). En el arresto de Pablo (*ca.* 58/60 d. C.) se repitió el cuadro: Pablo consigue atraerse a los fariseos, mientras solivianta a los saduceos contra él. Comparte con los fariseos la escatologización del pensamiento y de la vida: la fe en la resurrección, rechazada por los saduceos. En Josefo encontramos por tercera vez la misma constelación: Anán, el sumo sacerdote saduceo, hace ejecutar a Santiago, hermano del Señor, el año 62 d. C.; pero es destituido por la presión de grupos de estricta observancia (probablemente fariseos) (*Ant* 20, 200)[48]. La destrucción del templo supuso para los saduceos la pérdida de su base: el culto en el templo de Jerusalén.

48. Citado *infra*, 517s.

2. Jesús y los saduceos

La relación de Jesús con los saduceos es ambivalente. Jesús es más afín a los fariseos que a ellos. En la controversia con los saduceos defiende la fe «farisea» en la resurrección y se remite a Ex 3, 6, una parte de la Biblia que los saduceos aceptaban como autoridad suprema igual que los demás judíos. Es posible que la controversia contenga un núcleo histórico: la legitimación de la fe en la resurrección por la fe pascual no se insinúa en ninguna parte.

Hay indicios sólidos para afirmar que la referida constelación de poder entre fariseos, saduceos y cristianos existente en el siglo I debe presuponerse ya en el momento de la pasión de Jesús. No puede ser casualidad que una fuente independiente de Hech y de Josefo ofrezca precisamente esa constelación: en el EvJn, Nicodemo el fariseo es el único que defiende a Jesús en el sanedrín (Jn 7, 45ss; cf. 19, 38ss). Y José de Arimatea, que formaba parte del sanedrín como «consejero», esperaba el reino de Dios según Mc 15, 43, y con esta espera escatológica estaba más cerca de los fariseos que de los saduceos. Según Lc 23, 51, José de Arimatea no aprobó la pena de muerte contra Jesús. Todo esto indica que no fueron los fariseos sino los saduceos del sanedrín los verdaderos enemigos de Jesús. En realidad, los saduceos tuvieron que sentirse atacados por la crítica de Jesús al templo. Sus intereses se cifraban totalmente en el templo. Si los saduceos del sanedrín eran los verdaderos enemigos de Jesús, esto explica que el relato de la pasión no haga mención de sus adversarios «típicos», los fariseos, aunque también estaban representados en el sanedrín. Los narradores de la pasión no atribuyen el proceso contra Jesús a motivos fariseos, y ponen de relieve la discreta simpatía de algunos fariseos hacia Jesús. La relación entre los fariseos y la sentencia de muerte contra Jesús, establecida por Mc 3, 6, sólo se produjo cuando las controversias con los fariseos de Galilea se combinaron con el relato de la pasión y se buscó una conexión entre esos conflictos y su muerte. Quizá fue el evangelista Mc el que refirió el texto Mc 3, 6 a la pasión.

A pesar de esta enemistad entre Jesús y los saduceos, con un final trágico, encontramos una sorprendente afinidad en determinadas ideas. Jesús podría haber tomado del arsenal de la crítica saducea algunos de sus argumentos contra los fariseos, y ciertos «rasgos sorprendentemente aristocráticos» de su conducta podrían explicarse como adopción de actitudes saduceas. La siguiente comparación pone de relieve las afinidades:

SADUCEOS	JESÚS
Los saduceos —a diferencia de los fariseos— rechazan la «tradición de los padres» (*Ant* 13, 408s, cf. 13, 297s).	Jesús rechaza las «tradiciones de los padres», sobre todo cuando se oponen a la voluntad originaria de Dios (Mc 7, 9-13).
Los saduceos practican la controversia: niegan la sabiduría de los maestros (*Ant* 18, 16s).	Jesús se da a conocer por sus controversias. Se opone a las autoridades públicas (Mc 2, 1–3, 6; Mc 10, 1ss, etc.).
Los saduceos consideran el mundo presente como lugar de salvación y perdición, y rechazan la escatologización del pensamiento y de la vida (*Bell* 2, 162ss y *passim*).	Jesús sustituye la escatología de futuro por una «escatología de presente»: el presente es tiempo cumplido, comienzo de la salvación definitiva (Mc 1, 14s; 2, 18ss y *passim*).
Los saduceos se desvían en su conducta privada de su comportamiento público (*Ant* 18, 17).	Jesús sustrae la religiosidad privada al control social de lo público (Mt 6, 1ss, cf. Mt 17, 24ss).

Resulta así el siguiente cuadro: El carisma de Jesús consiste también en asumir argumentos y modos de conducta del estamento superior. Jesús se enfrenta a la aristocracia del templo en una actitud que debió de exasperarla, sobre todo por tratarse de un simple galileo que se atribuía una «autoridad» que sonaba a presunción, habida cuenta de su origen modesto. Con razón le preguntó la aristocracia del templo, después de la expulsión de los traficantes: «¿Con qué autoridad haces eso?» (Mc 11, 28).

d) *Los herodianos*

El término, presente en Mc 3, 6 y 12, 13, deriva del adjetivo latino 'herodiani' que (en la línea de 'caesariani', pompeiani', etc.) designa a los secuaces políticos de un jefe. Podrían haberlo acuñado los romanos en Palestina. Josefo (*Bell* 1, 319) usa la forma grecizada de «herodeos» (Ἡρωδεῖοι), además de un circunloquio: οἱ τὰ Ἡρώδου φρονοῦντες («los defensores de la causa de Herodes»: así *Ant* 14, 450; cf. 15, 2).

1. Apunte histórico

Los herodeos eran príncipes clientes que desde el año 40 ó 36 a. C. rigieron el país como mandatarios de los romanos. Tales príncipes clientes

eran tolerados cuando el gobierno romano directo entrañaba un exceso de carga conflictiva. El modo de vida de los judíos difería en muchos puntos del de los otros pueblos. Sin embargo, tras las malas experiencias con el hijo de Herodes, Arquelao, los romanos no dudaron en ejercer la soberanía en Judea y Samaria, respetando una cierta autonomía residual de los judíos bajo los sumos sacerdotes. Sólo al norte del país reinaban en tiempo de Jesús los otros dos hijos de Herodes, Herodes Antipas y Filipo. Tenían presente la suerte que corrió su hermano; debían legitimarse manteniendo la paz interna y el orden. El régimen directo por los gobernadores romanos en la región meridional no estuvo exento de dificultades, y esto pudo favorecer a los dos tetrarcas. Por eso es verosímil que existiera una relación tensa entre Pilato y Herodes Antipas (cf. Lc 23, 12). Durante todo el siglo I, los príncipes clientes herodeos se mantuvieron con éxito desigual. Sólo con la muerte de Agripa II en los años 90 cesó su dominio. Este se había basado totalmente en los partidarios y adeptos que encontraba en el pueblo, lo cual pareció a los romanos más ventajoso que un dominio directo. Dicho de otro modo, sin «herodianos» no había príncipes clientes herodeos.

2. Jesús y los herodianos

El hecho de que los herodianos aparezcan sólo en un episodio de curación sabática (Mc 3, 16) y en la cuestión del tributo (12, 13)[49], y Mt y Lc (salvo Mt 22, 16) no los mencionen, indica que tales apuntes son un vestigio histórico. Porque sólo las circunstancias especiales de Palestina explican su presencia justamente en esos dos pasajes.

1. El *pago de impuestos* era cuestionado en la Palestina judía cuando el destinatario directo eran los romanos. Por eso, al pasar del gobierno indirecto al directo en Judea, hubo una verdadera campaña de boicot fiscal con Judas el Galileo. Este cabecilla consideró el pago de impuestos al emperador como una infracción del primer mandamiento. Menos conflictivo era el pago a un príncipe cliente: éste descontaba de sus ingresos el tributo para los romanos. Los herodeos practicaban así una especie de lavado de dinero que era religiosamente neutral... y se beneficiaban de las objeciones religiosas a un pago directo de impuestos. Es comprensible que *ellos* quisieran inducir a Jesús a tomar postura sobre los impuestos (Mc 12, 13-17). Los fariseos que los acompañaban, defendían probablemente la posición de Judas el Galileo, según la cual el pago al emperador era una idolatría. Cons-

49. También en una variante a Mc 8, 15.

ta, al menos, que Judas el Galileo hizo propaganda contra los impuestos en compañía de un fariseo (*Ant* 18, 1ss).

2. La presencia de herodianos en Mc 3, 1-6 tiene igualmente su razón de ser: el pasaje trata de la observancia del precepto sabático; pero hay en el trasfondo un debate político. Jesús pregunta: «¿Qué está permitido en sábado: hacer bien o hacer el mal, salvar una vida o matar?» (Mc 3, 4). En el contexto inmediato no está en debate «*matar* o salvar una vida»; Jesús alude aquí al debate sobre la infracción del precepto sabático en tiempo de guerra. Después del episodio del alzamiento de los macabeos, cuando algunos judíos piadosos se dejaron degollar sin oponer resistencia (1 Mac 2, 41), se impuso la norma de permitir las acciones bélicas de autodefensa en sábado (cf. *Ant* 12, 272-277). Pero la referencia a este debate indica que entre los interlocutores de Jesús hay representantes de la clase dirigente: sólo ellos podían hacer la guerra.

3. Los herodianos no aparecen por azar en dos perícopas que abordan el ejercicio del poder político: el poder de cobrar entregas forzosas (llamadas «impuestos») y el poder militar que mata. Las dos perícopas dejan en claro que Jesús está alejado de esta esfera de ejercicio de la violencia.

Parece que algunas personas del entorno de Herodes Antipas encontraron el camino hacia Jesús. Entre sus adeptas es mencionada Juana, esposa de un funcionario administrativo herodeo (Lc 8, 3). Más tarde aparecerá en Antioquía un tal Manahén, confidente de Herodes, como miembro de aquella comunidad (Hech 13, 1). Así pues, las fuentes tampoco nos ofrecen un cuadro monocolor en lo concerniente a los herodianos. También aquí se vislumbra una realidad histórica más compleja.

9. *Resumen y reflexión hermenéutica*

¿Quién fue Jesús? La pregunta se considera a menudo como insoluble. Rudolf Bultmann declaró que sobre la persona y la vida de Jesús «sabemos poco menos que nada» (*Jesús**, 13). Pero, aparte de que sabemos mucho sobre la predicación y enseñanza de Jesús (y con ello, indirectamente, algo sobre el predicador y enseñante), esa opinión escéptica sólo es correcta en un aspecto: no sabemos nada sobre los avatares de Jesús desde su infancia hasta el momento de aparecer en público. Jesús no difiere en esto de la mayoría de los personajes históricos de la antigüedad. Conocemos, no obstante, su persona. Porque el ser de una persona no se revela sólo en la secuencia de las diversas fases de su vida, sino sobre todo en sus relaciones interhumanas. Una persona es lo que es en sus relaciones. Y las fuentes permiten conocer bastante de estas relaciones; algunos de los datos más seguros

pertenecen al ámbito de las relaciones de Jesús. Obtenemos así un perfil relativamente claro de su persona, aunque sólo para un breve segmento de su vida: el tiempo de actividad pública.

Jesús fue un carismático con un poder de irradiación difícil de explicar, que fascinaba a los adeptos e irritaba a los adversarios. Y a su familia la irritó tanto que lo tuvo por «loco» (Mc 3, 21). Su conflicto con ella se refleja en algunos dichos generales que critican a la familia; por ejemplo, sobre lo inevitable de las disensiones familiares en el tiempo final (Lc 12, 51-53 par.) y sobre la renuncia a la familia como condición para el seguimiento (Lc 14, 26). A pesar de ello, Jesús debió quizá a la familia parte de su carisma: es posible que ella se considerase descendiente de David y de ese modo despertara, voluntaria o involuntariamente, la expectativa sobre Jesús como el esperado hijo de David, restaurador de Israel. Esto no consta con certeza; y es probable que Jesús se opusiera tajantemente a esa expectativa.

Jesús recibió impulsos decisivos de Juan Bautista. Se hizo bautizar por él como un pecador. De él tomó las imágenes, los temas y los problemas de su predicación, presumiblemente más de lo que hoy podemos saber, de suerte que, entre los dichos atribuidos a Jesús, algunos pueden ser originarios del Bautista. Pero Jesús manifestó pronto su propio perfil, sobre todo en la prioridad de la gracia sobre el anuncio del castigo, con importantes consecuencias: un «plazo de gracia» concedido al hombre, una relativización del bautismo y un distanciamiento respecto a la severa ascesis de protesta del Bautista. Probablemente, la expectativa del Bautista sobre la llegada de alguien «más fuerte» después de él, despertó en Jesús la creencia de ser ese «más fuerte»; una conciencia que no necesitaba de títulos cristológicos.

El carisma que el Bautista había despertado en él, Jesús lo trasmitió a sus discípulos. Los hizo partícipes de su misión y su autoridad. La elección de doce discípulos iba a ser el comienzo de la restauración de Israel, no como monarquía mesiánica, sino como una especie de gobierno representativo del pueblo: Los «Doce», simples pescadores y agricultores, debían gobernar a Israel unificado como un colectivo mesiánico. Jesús los envió de mensajeros del reino de Dios y les dio unas normas ascéticas severas. Su ascesis de misión tenía un papel diferente al de la ascesis de protesta del Bautista; no servía para la retirada al desierto, sino para el envío al mundo, para ganar voluntades a través de una abierta autoestigmatización.

El carisma se manifiesta aquí como la capacidad de justificar valores y comportamientos no convencionales. Esto resulta claro también en la relación de Jesús con las mujeres de su entorno. Era insólito que un maestro acogiera a mujeres entre sus discípulos. También era insólito que Jesús las

tuviera en cuenta en su predicación, a veces con imágenes y aforismos tomados de su mundo (junto a otros tomados del mundo masculino). Fue insólito, en fin, que algunas recorrieran con él el país, que no se limitaran a apoyarlo materialmente como simpatizantes sedentarias, sino que pertenecieran al grupo de discípulos en el sentido más estricto.

Un carismático tiene adversarios. Su carisma consiste justamente en poder reinterpretar positivamente el menosprecio de que es objeto por parte del entorno, e incluso ganar adeptos entre los adversarios. La relación de Jesús con sus adversarios es en realidad ambivalente. La gente contrapone su comportamiento al de los «letrados», pero Jesús coincide con un letrado en un punto central: el amor a Dios y al prójimo (Mc 12, 28ss). Los fariseos son sus críticos notorios en temas de conducta concretos y son, a su vez, el blanco de las invectivas de Jesús; pero él comparte las convicciones religiosas de los fariseos y parece haber mantenido relaciones positivas con algunos de ellos. Posiblemente representó para ellos una mentalidad galilea local frente a la religiosidad que se «difundía» desde Jerusalén. Es posible que esa mentalidad incluyera algunos elementos del pensamiento saduceo. Los argumentos con los que Jesús atacó la adicción farisea a las «tradiciones ancestrales» podrían estar tomados del arsenal de la teología saducea. Aunque Jesús estuvo alejado de los saduceos como representantes de una teología ligada al estamento superior, mantiene (a pesar de las diferencias de contenido) algunas afinidades estructurales con su pensamiento: encontramos en Jesús rasgos de un pensamiento aristocrático adaptado a un entorno popular.

Sorprende que las tradiciones prerredaccionales no establezcan ninguna relación entre los conflictos o controversias de Jesús y su pasión. Es más, la mayoría de los debates anteriores no desempeña ya ningún papel en el relato de la pasión. El verdadero adversario en la pasión de Jesús fue la aristocracia del templo de Jerusalén, en especial los sumos sacerdotes y los saduceos (existentes entre los sacerdotes y los laicos). Los fariseos se desvanecen como adversarios en la pasión.

Por eso, la primera respuesta a la pregunta sobre quién fue Jesús, es: un carismático judío. Esta respuesta puede darla tanto un sociólogo de la religión como un teólogo. Esto lleva a la pregunta hermenéutica de si la respuesta no tiene en uno y otro un significado totalmente distinto. ¿No es el carisma en teología un don de Dios, siempre de valor positivo, mientras la sociología puede hablar también de «carismáticos» a propósito de jefes de movimientos fascistas? Pero ya el cristianismo primitivo sabe que al mesías le acompaña el seudomesías; al profeta, el seudoprofeta. ¿O el contraste reside en que la teología acentúa la dimensión vertical del carisma, la relación con Dios, y la sociología en cambio la dimensión horizontal, la

relación entre personas? Pero en el cristianismo primitivo la «cercanía a Dios» del carismático se manifiesta también en su capacidad para influir en las personas y fundar una comunidad. ¿O consiste la diferencia en que para los teólogos la aparición de los carismáticos es inderivable e indisponible, mientras los sociólogos intentan determinar la probabilidad de aparición del carisma como una posibilidad humana general? Pero ¿no queda siempre, al final, la única diferencia significativa: en teología se presupone un sistema de referencias religioso y en sociología un sistema de referencias científico? Entre ambos sistemas hay interferencias, pero no se superponen. Si pasamos de un sistema a otro, necesitamos una traducción; pero ésta es posible. El término «carisma» es accesible desde ambas vertientes; debe ser definido con más precisión. El carisma se manifiesta, según Pablo, en unas facultades extranormales de las personas, sobre todo en la profecía, el poder taumatúrgico y la enseñanza (cf. Rom 12, 6; 1 Cor 12, 30). En parágrafos sucesivos analizaremos estos aspectos de la actividad de Jesús. Todos ellos tratarán, en este sentido, de su carisma.

10. Tareas

a) *Juan Bautista y Jesús: coincidencias permanentes*

Jesús salió a la luz pública como bautizado de Juan, y una serie de dichos atestigua la gran estima que Jesús sintió siempre hacia él. A pesar de las notables diferencias reseñadas en este capítulo, podemos observar un gran número de coincidencias entre Juan Bautista y Jesús: (1) en el comportamiento y la doctrina; (2) en la percepción de la gente; y (3) en el destino de ambos. Resuma estas coincidencias.

b) *Juan Bautista y Jesús, ¿incompatibles?*

Tomando pie de las consideraciones anteriores, enjuicie el siguiente texto de Ernst Haenchen que, partiendo de la incompatibilidad de la imagen de Dios que presentan el Bautista y Jesús, cuestiona que Jesús hubiera sido bautizado por Juan.

> ¿Por qué Jesús —si es cierta la tradición sobre el bautismo— acudió a Juan? Para conocer bien la dificultad, debemos aclarar primero las profundas diferencias existentes entre la predicación de Jesús y la del Bautista, diferencias que dependen de otras diferencias igualmente profundas (*sic!*) en lo concerniente a la fe en Dios.
> Juan se refirió en su predicación, con gran énfasis, al que «iba a venir» para llevar a cabo el juicio de Dios. Cuando Juan exhortó a salvarse del juicio condenatorio, redujo la salvación exclusivamente a la penitencia y al sacramento

del bautismo ligado a ella. Sólo ahí reside la posibilidad de la gracia... Difícilmente podemos imaginar hoy la tensión que desató la espera del juicio condenatorio.
Pero todo esto no impide que ese Dios que se reveló a Juan mostrase aquellos rasgos y aquella figura que eran los propios de Dios a los ojos de los fieles judíos. Dios era el Dios celoso, el Dios vengador que no se da por satisfecho con las cosas hechas a medias, sino que exige la obediencia total y, si los judíos no la prestan, exige la penitencia total...
Podemos inferir indirectamente la imagen de Dios que presentaba Juan considerando su modo de vida... Extremos aparentemente tan dispares como el bautismo de Juan y su ayuno tienen la misma raíz: la voluntad de llevar una vida de penitencia. Sólo quien así vive, puede aguardar confiado el gran día de Dios...
[El Dios de Jesús, contrariamente a lo que piensa el bienintencionado, no es el «buen Dios»:] los dichos Mt 5, 21s.27s.33s.38ss.43s indican que Jesús extremó las exigencias de Dios en la línea del judaísmo. Dios, tal como Jesús lo ve, es tan duro en sus exigencias que ninguna buena voluntad humana es capaz de satisfacerlas. Sólo teniendo esto presente, entendemos en sus justos términos la proclama de gracia que lanza Jesús. Dios es benevolente en extremo con la persona que no puede alegar ningún mérito a su favor... Cuando el publicano... se confiesa pecador [en Lc 18, 10ss] e implora gracia, es (lo mismo que el «hijo pródigo», Lc 15, 1ss) un ejemplo de lo que debe ser la actitud del hombre ante Dios, no por haber expiado sus culpas, sino porque ya no es prisionero de la loca pretensión de poner un mérito en el platillo de la balanza...
[El doble error del Bautista consiste primero] en suponer que el hombre puede decidirse a practicar desde ahora las obras que había omitido, convirtiéndose en otra persona radicalmente obediente; y segundo, en conjugar el perdón de Dios, no sólo con esta radicalización moral (que se busca dentro de las posibilidades humanas), sino con un sacramento que corre el peligro permanente de dejar de ser signo de la gracia divina y degenerar en un medio mágico que una persona puede usar con éxito para imponer su pretensión...
¿Qué significa esto para la tradición sobre el bautismo de Jesús?... [Si esa tradición es histórica,] entre la imagen que Jesús tiene de Dios y le hace acudir al Bautista y la imagen que subyace en su propia actividad, se produjo un cambio de extraordinaria profundidad... [Es más probable que el «hecho» del bautismo de Jesús fuera una invención tardía:] La comunidad primitiva, contrariamente a la práctica de Jesús, hizo del bautismo la condición para el ingreso en la comunidad cristiana. Asoció además en una unidad, a raíz de sus propias experiencias, el bautismo y la recepción del Espíritu. Entonces, lo que llevó a la génesis de este relato no sería una tradición histórica antigua, sino la retroproyección de la experiencia cristiana primitiva a la vida de Jesús (E. Haenchen, *Der Weg Jesu,* Berlin 1966, 57-62, en extractos).

Esta argumentación se nutre fundamentalmente de estereotipos polémicos que tienen su raíz en la disputa entre el judaísmo y el cristianismo, por una parte, y entre confesiones cristianas por otra. Señale estos estereotipos y enjuicie su valor heurístico pa-

ra comprender la relación Jesús-Bautista Resuma brevemente las razones para admitir la historicidad del bautismo de Jesús ¿Qué más cabe objetar contra la teoría de Haenchen sobre la génesis del relato del bautismo?

c) *Jesús y sus adversarios: los fariseos*

Hemos caracterizado antes la relación de Jesús y del movimiento jesuático con los fariseos por la afinidad en el mundo de creencias y en los fines Esto explica el intenso debate sobre cuestiones controvertidas de la práctica religiosa y la oscilación entre el reconocimiento y el rechazo por ambas partes Esta situación inicial favoreció la formación de unas opiniones difícilmente compatibles sobre los fariseos en diversos estratos de la tradición cristiana primitiva Hay, por una parte, textos que no cuestionan la justicia de los fariseos ante Dios, aunque insisten en la misión especial de Jesús entre aquellos que no pueden satisfacer los criterios fariseos de justicia[50] Frente a tales textos hay tradiciones que discuten que los fariseos puedan alcanzar su objetivo —obediencia a la *torá,* justicia y santidad— por la vía trazada por ellos

Asigne estos ocho textos a las dos concepciones básicas señaladas

Mt 5, 20, Mc 2, 16s/Lc 5, 30-32, Mc 7, 1-15 par , Lc 7, 36 41-43, 11, 37-44, 15, (2)7, 15, (2)29-32, 18, 10-14

50 Cf K Berger, *Jesus**, 248-251 (§ 4 «El reconocimiento de la justicia farisea por Jesús»)

9

JESUS, PROFETA: LA ESCATOLOGIA DE JESUS

U. Bejick, *Basileia. Vorstellungen vom Königtum Gottes im Umfeld des Neuen Testaments* (disertación académica), Heidelberg 1990; O. Camponovo, *Königtum, Königsherrschaft und Reich Gottes in den frühjüdischen Schriften* (OBO 58), Göttingen 1984; C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino,* Madrid 1974; Id., *Das innerweltliche Reich in der Verkündigung Jesu:* ThBl 6 (1927) 120-122; J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity,* New Jersey 1975; M. Hengel-A. M. Schwemer (eds.), *Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, im Urchristentum und in der hellenistischen Welt* (WUNT 55), Tübingen 1991; L. Jacobs, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes* III, en TRE 15 (1986) 190-196; B. Janowski, *Das Königtum Gottes in den Psalmen:* ZThK 86 (1989) 389-454; J. Jeremias, *Das Königtum Gottes in den Psalmen* (FRLANT 141), Göttingen 1987; W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu,* Basel 1945, 2.ª ed. totalmente revisada, Zürich 1953; A. Lindemann, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes* IV, en TRE 15 (1986) 196-208; N. Lohfink, *Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen,* en J. Schreiner (ed.), *Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110), Freiburg-Basel-Wien 1987, 33-86; J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 237-506; H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart 1983; N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom. Symbol and Metaphor in New Testament Interpretation,* London 1976; O. Plöger, *Theokratie und Eschatologie* (WMANT 2), Neukirchen 1959; M. Reiser, *Die Gerichtspredigt Jesu. Eine Untersuchung zur eschatologischen Verkündigung Jesu und ihrem frühjüdischen Hintergrund* (NTA 23), Münster 1990; A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion,* Bonn 1875 (numerosas ediciones), reimpresión de la primera edición en *Texte zur Kirchen- und Theologiegeschichte,* Gütersloh 1966; W. H. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und Israel* (BZAW 80), Giessen 1960, [2]1966; A. Schweitzer, *Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu,* Tübingen 1901, [3]1956; A. M. Schwemer, *Gott als König in den Sabbatliedern,* en M. Hengel-A. M. Schwemer, *Königsherrschaft,* 45-118; H. Spieckermann, *Heilsgegenwart. Eine Theologie der Psalmen* (FRLANT 148), Göttingen 1989; P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,* en *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 32), München 1965, 55-91; H. Weder, *Gegen-*

wart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum (BThSt 20), Neukirchen 1993; J. Weiss, *Die Idee des Reiches Gottes in der Theologie,* Giessen 1901; E. Zenger, *Herrschaft Gottes/Reich Gottes* II, en TRE 15 (1986) 176-189.

Introducción

El núcleo de la predicación escatológica de Jesús es el mensaje de salvación del reino de Dios (βασιλεία τοῦ θεοῦ), que él anuncia como algo que ya ha llegado y, a la vez, como algo inminente. Las dos fuentes más antiguas cifran el mensaje de Jesús y de los mensajeros enviados por él en la fórmula ἤγγικεν (ἐφ' ὑμᾶς) ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mc 1, 15/Lc 10, 9 Q: «se ha acercado [a vosotros] el reino de Dios»). El reinado o reino de Dios[1] es, además, tema de numerosas parábolas (las del «reino de Dios» precisamente), de muchos *logia* de todos los estratos sinópticos y del EvT. Aparte de esos pasajes, el cristianismo primitivo habla rara vez de reino de Dios; en el área joánica, Jn 3, 3.5 es un mero residuo; para la escatología paulina, los escasos *logia* sobre la βασιλεία no son elementos básicos. Fuera de Palestina parece que no se utilizó ese término como síntesis de la salvación. En todo caso, Jesús habló de βασιλεία τοῦ θεοῦ sin necesidad de explicar el concepto. Pudo apoyarse en que sus oyentes, ellas y ellos, estaban familiarizados con ese «Reino» por los escritos de la Biblia hebrea, por las tradiciones apocalípticas de la época, por la oración y la liturgia. Parece, no obstante, que sólo Jesús hizo del reinado de Dios el centro de su mensaje escatológico. También es nota característica suya la atención preferente al aspecto salvífico de la acción final de Dios, sin olvidar su correlato, el juicio. Aunque haya consenso entre los exegetas en que el reino de Dios constituye el núcleo del mensaje de Jesús, su interpretación es tema debatido. Se discuten los siguientes problemas:

1. El «reino de Dios», ¿es una realidad presente o futura, o ambas cosas?[2]
2. ¿Predomina la espera de la salvación o la espera de la condena? ¿cómo se relacionan los dos extremos?

1. מלכות יהוה: LXX/NT: βασιλεία τοῦ θεοῦ/τῶν οὐρανῶν.
2. Explicar la coexistencia de unos enunciados de presente y otros de futuro constituye el «eterno problema» a la hora de abordar exegéticamente el anuncio de Jesús sobre la βασιλεία: «Jesús habló... del reino de Dios ya llegado como si nada quedase por llegar, y del Reino por venir como si aún no hubiera llegado» (C. Burchard, *Jesus**, 24).

3. ¿Hay que entender el Reino en sentido dinámico (como reinado de Dios) o en sentido espacial (como reino de Dios)?[3]
4. ¿Lo realiza sólo Dios o hay participación humana?
5. ¿Es teocéntrico o mesiánico (sin o con mediación de un mesías)?
6. ¿Es una realidad política o puramente religiosa?
7. ¿Promete Jesús a sus adeptos ser los soberanos en el reino de Dios o ser el «pueblo» del mismo?
8. ¿El «reino de Dios» es un símbolo basado en un mito previo, o una metáfora que permite descubrir lo nuevo?
9. ¿El anuncio del reino de Dios está marcado exclusivamente por una tradición apocalíptica o también por una tradición sapiencial?
10. Con el mensaje del reino de Dios, ¿Jesús continúa las tradiciones judías o abandona ese mundo de creencias?

Al final de este parágrafo intentaremos contestar estas preguntas.

PROPUESTA DE LECTURA Y TAREA:

Una buena visión panorámica la ofrece B. Klappert, *Reino*, en *Diccionario teológico del nuevo testamento* IV, Salamanca [3]1994, 70-82; así como U. Luz, βασιλεία, en *Diccionario exegético del nuevo testamento* I, Salamanca 1996, 600-614.

Algunas fuentes importantes sobre historia de la religión son, por ejemplo:

- 4Q 403 1 i.30-ii.16: F. García, *Textos de Qumrán,* Madrid [3]1993, 436-440.
- 1QM V, 3–VI, 17: F. García, *Textos de Qumrán,* 145ss.
- AscMois 10: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* V, Madrid 1987, 268ss.
- Sib 3, 767ss: A. Díez Macho (ed.), *Apocrifos del Antiguo Testamento* III, Madrid 1982, 311ss.
- SalSal 17: A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento* III, 83s.
- Dan 7, 1-14.

Hágase una idea global de las afirmaciones centrales de Jesús sobre la βασιλεία leyendo los siguientes pasajes y catalogándolos en afirmaciones escatológicas de presente y afirmaciones escatológicas de futuro: Mc 1, 14-15; 4, 26-29; 10, 14-15; 10, 23-25; 14, 25; Mt 11, 12s; Lc 11, 2; 11, 20; 17, 20s.

Señale los grupos sociales que en la predicación de Jesús aparecen referidos *positivamente* a la βασιλεία: Mt 5, 3ss; 8, 11s; 11, 12s; 19, 12; 21, 31; Mc 9, 43-47; 10, 14s.

3. La expresión βασιλεία τοῦ θεοῦ significa tanto la *realización de la soberanía de Dios* como la idea espacial de un *ámbito de soberanía.* Lo primero se expresa mejor traduciendo «reinado de Dios»; lo segundo, traduciendo «reino de Dios».

1. *La interpretación de la escatología de Jesús desde A. Ritschl hasta el presente. Seis fases en la investigación*

a) *La interpretación del reino de Dios en A. Ritschl (1822-1889): un concepto ético*

Según Albrecht Ritschl[4], el reino de Dios es la comunidad de amor de los seres humanos como bien supremo. Comienza en la interioridad de la persona (cf. Lc 17, 20s: el reino de Dios está ἐντὸς ὑμῶν [= en vosotros]) y se impone en un proceso intrahistórico. Ritschl remite en favor de esta interpretación a las parábolas del crecimiento: con la colaboración humana crece el reino de Dios ya sembrado, y se extiende[5]. Cuando Jesús habla de futuras catástrofes cósmicas, echa mano de unas ideas judeo-apocalípticas que le eran ajenas. Ritschl prolonga así, como teólogo sistemático, la tradición de I. Kant[6]: el reino de Dios es la humanidad estructurada con arreglo a las leyes de la virtud[7]. Pero Ritschl «luteraniza» esa tradición ilustrada, ya que el amor (no la virtud) es el valor central, y el ingreso en el reino de Dios se produce mediante la justificación del pecador.

Contra esta interpretación del reino de Dios en la teología liberal, una interpretación intrahistórica y orientada a la colaboración del hombre, se alzaron en el tránsito del XIX al XX las protestas de algunos estudiosos del nuevo testamento atentos a la relevancia que la apocalíptica tuvo para Jesús. El protagonista fue Johannes Weiss, yerno de A. Ritschl; perteneció a la «escuela de historia de las religiones», que interpretaba a Jesús y al cristianismo primitivo desde el contexto de la religión antigua (judía y pagana), y no desde el «contexto» de la teología moderna.

4. A. Ritschl, *Unterricht in der christlichen Religion,* 1875, especialmente § 5-10.

5. Cf. la formulación de *Unterricht,* § 5: «La imagen del fruto sugiere siempre un producto que emana de la autonomía humana». Esta interpretación de las parábolas de crecimiento, como si describieran un proceso que los humanos han de promover con el trabajo, es rechazada hoy por la mayoría de los exegetas. La finalidad de las parábolas de crecimiento es precisamente, según la idea hoy prevalente, el cambio repentino, por encima del ser humano. Los símiles de la semilla y el fruto, del grano de mostaza y el árbol, etcétera, subrayan el contraste entre la fase inicial y final; por eso se habla también de «parábolas de contraste». Cf., sin embargo, *infra,* 421 sobre Mc 4, 26-29.

6. Cf. J. Weiss, *Idee.* Sobre las consideraciones de Kant en torno al reino de Dios, cf. *ibid.,* 82-94.

7. Cf. I. Kant, *La religión dentro de los límites de la mera razón,* § 3.

b) *La «escatología consecuente» de J. Weiss (1863-1914) y A. Schweitzer (1875-1965): una interpretación de futuro*

En su libro aparecido el año 1892, *Die Predigt vom Reich Gottes* («La predicación del reino de Dios»), Johannes Weiss interpretó a Jesús, consecuentemente, dentro del contexto apocalíptico. Jesús esperaba un mundo nuevo renacido de previas catástrofes cósmicas, un mundo que sería pura creación de Dios (cf. Mc 4, 28: αὐτομάτη ἡ γῆ καρποφορεῖ («la tierra da el fruto por sí misma»). Palestina será el punto central del nuevo reino, donde Jesús reinará con sus adeptos sobre el restaurado pueblo de las doce tribus y sobre los paganos que confluirán de todas partes. Este reino de Dios es por esencia futuro, y las afirmaciones de presente son expresión del entusiasmo profético de Jesús. Los postulados éticos de Jesús son la condición para el ingreso en el reino.

Albert Schweitzer[8] matizó esta opinión con el supuesto de que Jesús consideró inminente la llegada del reino de Dios, y con esta esperanza envió a los discípulos. Estaba convencido de que no acabarían el recorrido por las ciudades de Israel antes de la llegada del Hijo del hombre (¡Mt 10, 23!). Schweitzer sostiene que, tras el regreso de los discípulos (una primera «demora de la parusía»)[9], Jesús decidió acelerar el final asumiendo voluntariamente los dolores mesiánicos que, según creencia apocalíptica general, precederían al ocaso del mundo. Añade que por eso se dirigió a Jerusalén para padecer allí. La ética de Jesús es, a juicio de Schweitzer, una «ética transitoria», válida para el momento excepcional poco antes de la llegada del reino de Dios[10]. Esta interpretación escatológica consecuente tenía que suscitar un esquema opuesto: el de C. H. Dodd.

c) *La «realized eschatology» de C. H. Dodd (1884-1973): una interpretación de presente*

Según Charles Harold Dodd[11], el verdadero mensaje de Jesús es el cumplimiento de todas las expectativas escatológicas en su persona (*realized eschatology*). El reino de Dios ha llegado: ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ («el reinado de Dios está cerca»), Mc 1, 15, equivale a ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ («el reinado de Dios llegó a vosotros»), Mt 12, 28/Lc

8. A. Schweitzer, *Reimarus** (1906), 347-397 (= *Geschichte**, 390-443).
9. *Reimarus**, 356 (= *Geschichte**, 407).
10. A. Schweitzer, *Leidensgeheimnis,* 18-23.
11. Cf. C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino* (1935), y ya antes Id., *Das innerweltliche Reich in der Verkündigung Jesu:* ThBl 6 (1927) 120-122.

11, 20. Las parábolas del juicio (parábolas de crisis) no tratan, según esta interpretación, del juicio final, sino de la división entre las personas ante el reino de Dios, realizado en el presente; tales parábolas, según Dodd, fueron malentendidas más tarde por la comunidad en un sentido de futuro[12].

El contraste entre la interpretación de futuro de J. Weiss y la interpretación de presente de Dodd (que no dio importancia a las palabras de futuro) reclamaba precisamente una síntesis.

d) *La doble escatología de W. G. Kümmel: interpretación a la luz de la historia de la salvación*

Werner Georg Kümmel[13] demostró en un análisis de todo el material de la tradición que Jesús, con toda probabilidad, formuló sentencias tanto de presente como de futuro sobre la βασιλεία. Este resultado puede considerarse hoy como un punto de consenso. Hay, sin embargo, diversas posibilidades de explicar la coexistencia de sentencias de presente y de futuro. Según Kümmel, la persona de Jesús crea una continuidad entre presente y futuro: en Jesús es ya presente lo que traerá el reino futuro. El contaba con un intervalo (breve) entre su muerte y la llegada del reino de Dios. Esto ha dado pie a una «teología de la historia de la salvación» que amplía ese breve intervalo (por la demora de la parusía) en una época autónoma. La teología existencial, en cambio, ofrece un camino muy diferente para interpretar la tensión entre el presente y el futuro.

e) *La escatología interpretada existencialmente en la escuela de Bultmann*

Rudolf Bultmann[14] sostuvo la teoría (consecuentemente escatológica) de que Jesús mismo vivió en la creencia del mito apocalíptico, es decir, esperó una futura trasformación del mundo. Pero este mito de futuro tiene, según él, un sentido existencial para el presente: pone a cada persona ante una decisión última aquí y ahora. «La conciencia de que... el tiempo de su decisión está limitado en el tiempo, hace pensar también que está presente para el mundo la hora de la decisión»[15]. Sólo el exegeta moderno ha llega-

12. C. H. Dodd, *Parábolas*, 148-166.
13. W. G. Kümmel, *Verheissung und Erfüllung. Untersuchungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu*, 1945.
14. R. Bultmann, *Jesús** (1926); Id., *Teología**.
15. *Teología** (1953), 61.

do (según R. Bultmann) a elaborar conceptualmente este significado (existencial) presente de la escatología de futuro.

Los discípulos de Bultmann fueron más lejos y atribuyeron a Jesús mismo este tránsito del mito a una realidad existencial: ya Jesús había «desmitologizado» la espera del futuro, y la entendió como experiencia de la máxima cercanía de Dios[16]. Así se explican los dichos de presente: son decisivos los cambios que el reino futuro de Dios induce ya en el presente.

Llevando este enfoque a su extremo, H. Weder cuestiona en su estudio *Gegenwart und Gottesherrschaft. Überlegungen zum Zeitverständnis bei Jesus und im frühen Christentum* («Presente y reino de Dios. Reflexiones sobre la idea de tiempo en Jesús y en el cristianismo primitivo»), aparecido el año 1993, la fecundidad del tema cronológico como enfoque prioritario, y emplea metáforas espaciales para describir la escatología de Jesús. No es lo importante el aspecto temporal sino el poder de la βασιλεία, su nueva «*ampliación* hasta el ahora y el *aquí*», a diferencia de la apocalíptica. Gracias a la predicación y al comportamiento de Jesús, el presente se convierte en «el *lugar* donde clarea el tiempo verdadero», donde el reino de Dios entra «en el *ámbito* de la experiencia humana»[17].

f) *Nuevos enfoques en la exégesis actual: teoría de las metáforas, historia social y el «non-eschatological Jesus»*

Norbert Perrin[18] arranca de la forma lingüística en la predicación de Jesús: la escatología de Jesús se articula en un lenguaje simbólico que expresa especialmente el mito veterotestamentario de la lucha contra el caos y la tradición sobre la fiesta de entronización de Yahvé. El reino de Dios es un «símbolo» con varios estratos, que no tolera la traducción a un lenguaje no simbólico; en neto contraste con Bultmann, Perrin valora el concepto de mito positivamente.

J. G. Gager[19] ve una analogía entre la espera escatológica de Jesús (y del cristianismo primitivo) y las expectativas quiliásticas («milenaristas»)[20]

16. Esto puede aplicarse, aunque de distinto modo, a H. Conzelmann, E. Käsemann, E. Fuchs y E. Jüngel; cf. L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (UTB 850), Göttingen ^{3}1985, 103.

17. H. Weder, *Gegenwart,* 11-64; las citas: 33, 37, 40 (allí sin cursivas).

18. N. Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom,* 1976.

19. J. G. Gager, *Kingdom and Community,* 1975.

20. Quiliasmo, de 'jilia' = 1000, hace referencia, en su origen, a la espera del reino milenario prometido en Ap 20. En latín *millennium,* milenio. Hoy se entiende por milenarismo cualquier movimiento carismático que espera la aparición repentina y milagrosa de un mundo nuevo.

que se observan a menudo en la confrontación entre una cultura imperialista y la cultura autóctona. El incumplimiento de la expectativa se compensó —en línea con la teoría de la disonancia cognitiva[21]— con una gran actividad misionera.

En los últimos años, la exégesis norteamericana ha negado que Jesús profesara la escatología de futuro. Señala que esa atribución se apoya en los dichos (no auténticos) sobre el Hijo del hombre. Los enunciados sobre el reino de Dios no contienen, según dicha exégesis, ninguna afirmación cronológica, y deben entenderse desde «la realeza del sabio»: como expresión de una forma de vida, no como esperanza de un cambio futuro del mundo (así, entre otros, J. D. Crossan y M. J. Borg, con diferentes matices)[22].

2. *La metáfora del reino de Dios, (primer) presupuesto de la predicación escatológica de Jesús*

En su predicación del reino de Dios, Jesús revitaliza la metáfora del rey, propia de la tradición israelita, en el marco de una espera apocalíptica nueva. La «metáfora del rey» y la «apocalíptica» son los dos presupuestos histórico-religiosos de la predicación escatológica de Jesús. Por eso conviene analizarlos en secciones diferentes (2 y 3) antes de exponer los rasgos característicos de la predicación escatológica de Jesús.

a) *Sobre el origen de la idea de reino de Dios*

La adoración de Yahvé como rey es posterior a la fe en Yahvé, y surgió en época relativamente tardía, que coincide con la génesis del reino terreno.

1. A la luz de la *historia de las religiones,* el complejo de ideas sobre la realeza de Dios procede del *entorno cananeo.* Israel podría haber fundido la realeza estática de El (Dios *es* rey) con la realeza dinámica de Baal (Dios

21. J. G. Gager, *Kingdom,* 37-49. La teoría de la disonancia cognitiva de L. Festinger sostiene, entre otras cosas, que la reducción del conflicto de ideas (conflicto nacido, por ejemplo, de creencias, hechos, etc. discordantes entre sí) es un factor importante que motiva para la acción. La demora indefinida de la esperada parusía de Cristo dio origen, a juicio de Gager, a diversas «racionalizaciones» en el cristianismo primitivo (por ejemplo, en Mc 13, 10: «primero tiene que pregonarse la buena noticia a todos los pueblos») y, como consecuencia, a una actividad misionera para poder mantener la creencia escatológica a pesar de los hechos.

22. Cf. J. D. Crossan, *Jesús*, passim*: M. J. Borg, *A Temperate Case for a Non-Eschatological Jesus,* en Id., *Jesus in Contemporary Scholarship,* Valley Forge 1994, 47-68.

se hace rey), para transferir ambas a Yahvé[23]. En todo caso, los textos del antiguo testamento contienen desde el principio, yuxtapuestas, afirmaciones «atemporales» y afirmaciones «dinámicas» sobre la realeza de Dios.

2. El contexto vital es el *culto en el templo de Jerusalén* (quizá, un antiguo legado jebuseo[24]). La relación con el culto del templo, que perdura hasta los cantos sabáticos de Qumrán, está documentada por:

• *el episodio de la vocación de Isaías* en el templo: «He visto con mis ojos al Rey, Yahvé Sebaot» (Is 6, 5, documento más antiguo de fecha cierta);

• el predicado divino *sentado sobre los querubines:* «Yahvé, Dios de Israel, sentado sobre los querubines...» (2 Re 19, 14s = Is 37, 14-16; cf. Sal 47, 9; 99, 1). Los querubines del templo salomónico eran considerados, por tanto, como trono de Yahvé;

• numerosas referencias de los *Salmos* indican la estrecha relación entre el título de «rey», el templo y Sión; cf. por ejemplo Sal 24, 7-10; 29, 9s; 68, 17s.25 y *passim*, especialmente los salmos de Sión y los salmos sobre Yahvé rey (cf. *infra*)[25].

3. La *historia social* sugiere como probable un nexo entre la aparición de la nueva «imagen de Dios» y la introducción de la realeza como forma de Estado en Israel; la idea de la realeza de Dios puede tener y tuvo una función confirmatoria y crítica, a la vez, de la realeza terrena[26].

Algunos textos veterotestamentarios del exilio y postexilio permiten distinguir teóricamente entre una idea *teocrática* (*infra,* b) y una idea *escatológica* (*infra,* c) de la realeza de Dios: *teocracia* significa el reconocimiento del reinado actual de Dios, a diferencia de la *escatología,* que espera la instauración del reinado de Dios para el tiempo final[27].

b) *La idea teocrática de la realeza de Dios después del exilio*

La comunidad cultual de Jerusalén se considera en la época postexílica como realización de la soberanía de Dios en el presente. Así lo indican los salmos sobre Yahvé rey, la obra cronística y Josefo.

23. Así la tesis clásica de W. H. Schmidt en *Königtum Gottes in Ugarit und Israel,* 1960.

24. Los «jebuseos» eran la población cananea autóctona de Jerusalén. Tras la conquista de la ciudad por David, el templo jerosolimitano pasó a ser el centro de la fusión del legado paleoisraelita y el legado cananeo. Probablemente era ya adorado el Dios preisraelita de la ciudad, *Ṣedeq*, como Dios rey; cf. el nombre del rey sacerdote de la Jerusalén preisraelita [Melquisedec]: מלכי־צדק (= mi rey es [el dios] צדק), trasmitido en Gén 14, 18ss.

25. Cf. J. Jeremias, *Königtum;* B. Janowski, *Königtum;* H. Spieckermann, *Heilsgegenwart.*

26. Cf. N. Lohfink, *Begriff,* 33-86.

27. Esta distinción la hacemos siguiendo a O. Plöger, *Theokratie,* 129-142.

• Los *salmos* postexílicos (?) sobre *Yahvé rey* (Sal 47; 93; 96-99): la realeza universal de Dios es celebrada en el santuario de Jerusalén (cf. Sal 93). La idea podría ser más antigua, aunque se admita una redacción postexílica de estos salmos.

• Las *Crónicas* están concebidas como una etiología de la comunidad cultual de Jerusalén, de carácter teocrático: Salomón, por ejemplo, se sienta en el «trono de Yahvé» (2 Crón 9, 8). No hay tensiones entre su realeza y la de Dios.

• *Josefo* ve en la comunidad de Jerusalén una «teocracia»; él mismo acuñó, probablemente, el término θεοκρατία (*Ap* 2, 164-166). Expresa con él un régimen de gobierno de Dios mediante sus leyes y a través de una aristocracia sacerdotal: «La aristocracia es lo mejor...; en ella, las leyes son soberanas y hacéis todo de acuerdo con ellas. Porque Dios debe bastaros como soberano» (Moisés al pueblo, según *Ant* 4, 223).

c) *La espera escatológica del reinado de Dios en el exilio y postexilio*

En el Déutero-Isaías (Is 52, 7), Abdías (Abd 21) y Sofonías (Sof 3, 15), el «reinado de Dios» se convierte en la esperanza de salvación después de la catástrofe del exilio. El contenido del «mensaje alegre» (LXX: εὐαγγελιζόμενος es, según el Déutero-Isaías, la proclamación de que «tu Dios es rey» (Is 52, 7). Algunos añadidos a las libros proféticos revelan la *trasformación* de esta esperanza, *a través de ideas apocalípticas,* en un *dualismo progresivo* entre este mundo y un mundo futuro.

• El denominado «pequeño apocalipsis» (Is 33) presenta a Dios asumiendo la realeza después de castigar a las potencias extranjeras y hacer su entrada en Sión (Is 33, 17-22).

• El apocalipsis de Isaías (Is 24–27) anuncia: «El Señor de los ejércitos reina en el monte Sión y en Jerusalén» (24, 23), entre otras razones, por haber vencido a los reyes de la tierra (24, 21s). Pero dará un banquete en Sión a todas las naciones. La muerte será aniquilada (25, 6-8).

• Zacarías III (12–14) promete para después del castigo contra todos los pueblos enemigos: «Yahvé será rey de todo el mundo» (Zac 14, 9).

• El apocalipsis de Daniel (Dan 2 y 7): el reino de Dios destruye los reinos del mundo simbolizados por fieras. Este reino de Dios llega sin concurso humano.

En tiempo de Jesús, todas estas afirmaciones constaban en los escritos de la Biblia ya canonizados. De ahí que la expresión «reino de Dios» pudiera despertar expectativas de un triunfo sobre los paganos y la instauración de un reino eterno en Israel.

3. *La apocalíptica, (segundo) presupuesto histórico de la predicación escatológica de Jesús*

En la época intertestamentaria (y ya en los textos del antiguo testamento antes reseñados), la idea de la realeza de Dios sufre una trasformación a través de la apocalíptica y se convierte en la espera de algo que trasciende este mundo. La evolución desde la profecía a la apocalíptica se ha producido ya en tiempo de Jesús; pero junto a los dichos apocalípticos sobre el «reino de Dios» coexisten los dichos que hablan del reinado eterno de Dios sobre este mundo. Ambos aspectos aparecen recogidos en fragmentos litúrgicos, como las oraciones, y desde este contexto son familiares a Jesús y a sus contemporáneos.

a) *Profecía y apocalíptica: una comparación teórica*

«Apocalíptica» es la espera de un mundo nuevo, expresada en escritos secretos que contienen revelaciones divinas; en ese mundo nuevo, Dios realizará su plan sobre Israel y sobre la creación, frente a la resistencia de las potencias del mal que dominan el mundo actual. El mundo nuevo fue accesible en un «tiempo originario», en visiones y raptos, a algunos videntes que luego depositaron su conocimiento en los libros. Tales libros, que están «sellados» para el tiempo final, pero que ahora se abren para grupos privilegiados, trasmiten el saber esotérico sobre el mundo nuevo, al tiempo que la obediencia a la *torá* hasta el martirio da derecho a formar parte de él a través de la resurrección.

A pesar de las numerosas transiciones existentes, cabe distinguir teóricamente entre profecía y apocalíptica:

PROFECÍA	APOCALÍPTICA
escatología inmanente: la profecía anuncia la consumación de la historia presente por la acción de Dios	*escatología trascendente:* la apocalíptica predice un mundo después del actual (dualismo de los dos eones), donde participarán los justos mediante la resurrección
una espera histórica abierta: la profecía anuncia la voluntad de Dios, siempre revisable con la conversión del hombre (cf. Jonás)	*determinismo de la historia:* la apocalíptica reconstruye un plan predeterminado: δεῖ γενέσθαι («*tiene que* suceder», Dan 2, 28s; Mc 13, 7)
profetas individuales que anuncian la voluntad de Dios, complementados por la profecía discipular (seudónima)	*escritos secretos pseudónimos* de autores supuestamente ancestrales (Adán, Henoc, Moisés, etc.) salen a la luz en el presente

En el contenido, Jesús representa una variante de la espera apocalíptica, pero *en lo formal* esa variante aparece como profecía: no en forma de un escrito esotérico de un tiempo primigenio, sino como proclama (oral) ligada a su persona. *Su predicación es una revitalización de la apocalíptica en forma profética.*

b) *Ideas apocalípticas sobre el reino de Dios en la época intertestamentaria*

Las ideas sobre el «reino de Dios» en los escritos apocalípticos extracanónicos del judaísmo radicalizan las ideas escatológicas de los escritos canónicos (cf. *supra,* 282) con un dualismo de Dios y Satanás.

• *TestDan* 10, 10-13 (*Test XII*, entre el s. II a. C. y el I d. C.) lleva el dualismo hasta el extremo. Dios se impone sobre Satanás (= Beliar): «Y él mismo hará la guerra contra Beliar y se tomará una venganza triunfal de sus enemigos... porque el Señor está en medio de ellos y el Santo será su rey» (10, 10.13).

• *1QM VI, 6* (*ca.* s. I a. C.): En una batalla escatológica contra los enemigos de Israel, los «hijos de la luz»[28] saldrán victoriosos. «Y al Dios de Israel pertenecerá la realeza, y él demostrará su poder mediante los santos de su pueblo». Paralela a la lucha contra los paganos discurre la lucha contra Belial[29].

• *AscMois* 10, 1ss (redacción final s. I d. C.): Después de una gran persecución religiosa llega el giro radical. «Y entonces aparecerá su reinado sobre todas las criaturas; entonces sonará la hora final del diablo, y con él desaparecerá la tristeza» (10, 1). Sigue la descripción del castigo sangriento de los paganos con acompañamiento de señales cósmicas y la elevación de Israel al cielo, a la cercanía inmediata de Dios[30].

• *Sib* 3, 767 (siglo II a. C.): contrariamente a las expectativas de signo nacional, hay también en el libro tercero de los *Oráculos sibilinos* una concepción universalista del reinado de Dios. Después de una guerra espantosa se producirá el giro hacia el bien: «Y entonces fundará su reino para todos los tiempos y sobre todos los hombres, él que dio en su día la santa ley a los fieles...»[31]. El centro de este reino universal de Dios es Jerusalén, y todas las naciones se unen mediante la ley de Dios que los profetas exponen. El texto diseña en línea utópica un reino pacífico a escala mundial.

28. Calificativo que se aplicaban a sí mismos los miembros de Qumrán, frente al de «hijos de las tinieblas»; cf. 1QM I, 1.3 y *passim.*
29. Citado según Barrett-Thornton, n.° 244, 283s.
30. Citado según Barrett-Thornton, n.° 292, 374s.
31. Citado según Barrett-Thornton, n.° 293, 376s.

También aquí se anuncian los cataclismos cósmicos como sucesos indicadores.

Una característica común a las afirmaciones apocalípticas sobre el reino de Dios es el contraste dualista entre el reino de Dios, por una parte, y los paganos y Satanás por otra. El trasfondo apocalíptico del anuncio de Jesús sobre la βασιλεία se manifiesta en el antagonismo entre ésta y los demonios (con Satanás al frente), como aparece en Mt 12, 28; Mc 3, 23-27. En Jesús, por el contrario, no se observa el antagonismo respecto a los paganos.

c) *Ideas no apocalípticas sobre el reino de Dios en la época intertestamentaria*

Si Jesús puede hablar de un reino de Dios presente, sin más aclaración, es porque les suena familiar a los oyentes, como indica la idea de un reinado atemporal de Dios en muchos escritos.

• *Sal 145, 1.11.13:* Este salmo tardío constituye una visión no apocalíptica del reinado atemporal de Dios, que se manifiesta en la providencia por sus criaturas. El que da de comer a todas las criaturas en su momento (145, 15s) es encomiado en estos términos: «Tu reinado es un reinado perpetuo, tu gobierno continúa de edad en edad» (145, 13).

• *Sab 6, 4; 10, 10:* Todos los reyes son «ministros de su reino» y están sujetos a la voluntad y al juicio de Dios (6, 4). La Sabiduría muestra en sueños al justo (Jacob), en Betel, el reino de Dios (glosa de Gén 28): «Le mostró el reino de Dios y le dio a conocer los santos» (Sab 10, 10).

• *SalSal 17, 1-3.46:* en el marco de este salmo mesiánico se habla de un reinado intemporal de Dios. ...«y la realeza de nuestro Dios pesa como castigo perpetuo sobre los paganos» (17, 3). «El Señor mismo es nuestro rey por siempre y eternamente» (17, 46).

El anuncio de Jesús sobre la βασιλεία no debe entenderse tan sólo a partir de estos enunciados «atemporales» sobre el reinado de Dios. Mt 6, 33 («Buscad primero el reino de Dios..., y todas esas cosas [vestido y alimento] se os darán por añadidura») podría ser una amalgama de afirmaciones sobre el reinado de Dios como solicitud por sus criaturas con la idea apocalíptica de ese reinado[32].

32. Así M. Hengel-A. M. Schwemer, *Königsherrschaft,* 12.

d) *La coexistencia de afirmaciones de futuro y afirmaciones atemporales y de presente sobre el reinado de Dios en la oración y en la liturgia*

En tiempo de Jesús, la idea de reinado presente y futuro de Dios estaba anclada en la oración y la liturgia, y era conocida por amplios estratos de población, en contraste con los escritos apocalípticos esotéricos.

1. Es frecuente en tales contextos la *proclamación cultual* del *reinado celestial y eterno de Yahvé,* en el que cabe participar mediante el culto:

• Una *fórmula de beraka* (alabanza y bendición), utilizada en la liturgia del segundo templo como responsorio al nombre de Yahvé, decía: «Alabado sea el nombre de la gloria de su realeza por siempre y eternamente» (ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד)[33].

• El *Libro de los jubileos* (hacia 150 a. C.) llama al sábado «día del reino santo» (50, 9), lo que sugiere la observancia del sábado como confesión de esa realeza y participación en la corte celestial[34].

• En las *liturgias sabáticas de Qumrán* (*ca.* 150-50 a. C.), los fieles alaban la gloria de la realeza de Yahvé, se suman así a los coros de los ángeles y participan en el culto celestial. La realeza aquí ensalzada (מלכות) se asienta exclusivamente en la esfera celestial y divina. El canto séptimo, que es la culminación de los tres cantos, comienza con la invitación: «...Santifiquen los santos de los divinos al rey de la gloria... porque en el esplendor de la grandeza está la gloria de su realeza, en él está la grandeza de todos los divinos junto con el esplendor de toda su realeza»[35]. Estas liturgias sabáticas sólo eran conocidas por los miembros de la comunidad de Qumrán.

• Según la *interpretación fariseo-rabínica,* la confesión del monoteísmo y especialmente la recitación del *shema* equivalían a aceptar el «yugo del malkuth»[36].

2. La súplica por la *instauración del reinado de Dios en el futuro* aparece en dos oraciones que tal vez eran ya recitadas en tiempo de Jesús, lo que indicaría un alto grado de familiaridad con esa idea:

• en la *Plegaria de las dieciocho peticiones:* «Restitúyenos nuestros jueces de antaño... y sé nuestro único rey» (petición 11, citada según Bill. IV, 212);

33. Citado según A. M. Schwemer, *Gott,* 46, A, 3; cf. también 62s. Este nexo litúrgico entre la santificación del nombre de Dios y el reinado de Dios (cf. también la oración 'qaddish') determina asimismo las dos primeras peticiones del padrenuestro (Mt 6, 9s/Lc 11, 2).

34. Citado según K. Berger, *Jubiläen,* 554. Otras referencias interpretativas en A. M. Schwemer, *Gott,* 52-54.

35. 4Q 403 fragm. 1, i, 31-33, citado según Barrett-Thornton, n.° 240, 271. Sobre la interpretación, cf. A. M. Schwemer, *Gott,* especialmente 94-103.

36. Cf. L. Jacobs, *Herrschaft,* 192s.

• en el *qaddish* o doxología: «Ensalzado y santificado sea tu nombre excelso en el mundo... Surja de nuevo su reino en vuestra vida y en vuestros días, y en la vida de toda la casa de Israel, pronto y sin demora»[37].

3. Estos documentos indican que, en tiempo de Jesús, los judíos podían celebrar en la liturgia el reinado presente de Dios y pedir, a la vez, su llegada, sin advertir una verdadera contradicción. Parece que consideraron la realeza eterna de Dios como premisa y fundamento de la realización futura del Reino[38]. En el lenguaje doxológico se vive y confiesa como presente lo que falta aún en la realidad. Lo característico de la predicación de Jesús no reside, entonces, en la coexistencia de enunciados de presente y de futuro sobre el reino de Dios, sino en su creencia de que la βασιλεία *futura* ha comenzado ya.

4. *La relación entre el presente y el futuro en la predicación de Jesús*

La predicación de Jesús contiene enunciados de futuro y de presente sobre el reino de Dios. El que sólo considera histórico a un «Jesús no escatológico», tiene que cuestionar la autenticidad de las afirmaciones de futuro; el que sólo admite al «Jesús apocalíptico» tiene que cuestionar las afirmaciones de presente. Hoy, la mayoría otorga autenticidad a ambas series de enunciados.

a) *El reinado futuro de Dios*

Hay dichos sobre el futuro reinado de Dios en (casi) todas las corrientes de tradición: Mc (l0, 15.23; 14, 25), Q (Lc 6, 20; 11, 2; 13, 28s; y *passim*), Mt^{esp} (cf. 21, 31) y Lc^{esp} (cf. 14, 15). El EvT pone en boca de los discípulos la escatología de futuro, y Jesús la corrige: «Le dijeron los discípulos: ¿Cuándo será el descanso de los muertos y cuándo llegará el mundo nuevo? Les dijo: Ese mundo nuevo que vosotros esperáis, ha llegado; pero no lo conocéis» (EvT 51; cf. 3.113). También aquí se presupone la creencia en una escatología de futuro, pero ésta es sustituida por la identificación gnóstica del reino de Dios con la propia y auténtica interioridad. Ante esta abundancia de testimonios es difícil negar a Jesús una expectativa de futuro, y más cuando su predecesor, Juan Bautista, tuvo esa creencia, como también

37. Citado según Barrett-Thornton, n.° 212, 239.

38. Cf. A. M. Schwemer, *Gott,* 117: «En el cielo es presente eterno lo que en la tierra se espera para un futuro de salvación».

sus sucesores, los primeros cristianos, vivieron de ella. Algunos de los documentos que mencionamos a continuación son sin duda auténticos.

1. *La petición de la llegada del reino de Dios* (Lc 11, 2/Mt 6, 10): La segunda petición del padrenuestro, «venga tu reino», apunta a un reino futuro. La expresión de Jesús «venida del reino» es una novedad; aparece en lugar de la expresión «venida de Dios» (cf. Is 35, 4; 40, 9s y *passim*). La espera del cristianismo primitivo se dirige a la venida del «Señor» (cf. 1 Cor 11, 26; 16, 22). Es difícil hacer derivar del cristianismo primitivo esta petición del padrenuestro. En favor de la autenticidad del padrenuestro está asimismo que el nuevo testamento contiene una serie de cantos y fórmulas confesionales, pero sólo atribuye una oración a Jesús, y la presenta como prescrita por él. Si hubiera sido corriente poner en boca de Jesús oraciones del cristianismo primitivo, encontraríamos mucho mayor número de textos de uso litúrgico atribuidos a él. Por lo demás, de no haber contado el padrenuestro con el «apoyo» especial de la autoridad de Jesús, sin duda se hubiera integrado mucho más en la fe pospascual de los cristianos[39] (más sobre el padrenuestro, cf. *infra,* 296ss).

2. *Las tres bienaventuranzas más antiguas* (Lc 6, 20s; Mt 5, 3s.6): La fuente de los *logia* contenía las bienaventuranzas de los pobres, los hambrientos, los tristes y los perseguidos. La última pudo reflejar las experiencias de las persecuciones pospascuales; las primeras pueden ser originales en la forma siguiente:

«Dichosos los pobres,
porque de ellos es el reino de Dios.
Dichosos los que (ahora) pasan hambre,
porque serán saciados.
Dichosos los que (ahora) lloran,
porque serán consolados».

La pobreza, el hambre y el sufrimiento no son cualidades positivas. Dios interviene, con arreglo al difundido paradigma de un rey oriental (cf. Sal 72), a favor de los pobres y débiles, enderezando su destino. Como en el padrenuestro se pide el alimento, aquí se pide el futuro reino con la perspectiva de un convite (¿festivo?). La «espiritualización» de las bienaventuranzas, un fenómeno temprano que en Mt deriva en los «pobres de espíritu» y en el «hambre y sed de justicia», indica que el cristianismo primitivo tendió a concebir las promesas materiales concretas en sentido «espiritual». Esto apunta a la autenticidad de las bienaventuranzas originales, entendidas en sentido propio.

39. Sobre la autenticidad del padrenuestro, cf. J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 294.

3. *La expectativa de la confluencia de las naciones* (Lc 13, 28s/Mt 8, 10): Un banquete con los patriarcas es también parte esencial de la futura confluencia de las naciones hacia el reino de Dios. La tradición jesuática enlaza aquí con la esperanza en la confluencia de las naciones a Sión (Is 2, 2ss; Miq 4, 1ss), acompañada de la esperanza en el regreso de la diáspora (cf. Is 43, 1ss; Bar 4, 36ss y *passim*), con la diferencia, respecto a la tradición, de que no aparece aquí explícitamente Jerusalén o Sión como meta. Este *logion* no puede proceder del cristianismo primitivo, donde se impuso pronto la idea de un acceso de los paganos a la salvación, no sólo al final (más allá del límite de la muerte, como indica la mención de Abrahán, Isaac y Jacob), sino ya en el presente. El cristianismo primitivo no esperó a que Dios los congregara de todos los confines del mundo en forma milagrosa; intentó atraerlos mediante la misión activa.

4. *El dicho escatológico de la última cena* (Mc 14, 25): también en el contexto de la última cena se nos trasmite un dicho auténtico de Jesús, uno de los pocos cuya forma originaria se puede precisar:

«Os aseguro
que ya no beberé del producto de la vid
hasta el día aquel
en que lo beba nuevo en el reino de Dios».

El dicho se puede entender como profecía de muerte: Jesús bebe por última vez antes de participar en el banquete del reino de Dios. Pero posiblemente espera que el reino de Dios comience tan pronto, que le sea ahorrado el paso por la muerte. En todo caso, también resulta difícil que este *logion* surgiera en el cristianismno primitivo: Jesús no desempeña ningún papel especial en el banquete escatológico; lo central no es su persona, sino el futuro reino de Dios.

5. *Los dichos de entrada*: Dichos de entrada como Mt 7, 21; Mc 9, 43ss; 10, 15.23 y *passim* formulan condiciones para el ingreso en el reino de Dios: «No todo el que me diga 'Señor, Señor' entrará en el reino de los cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial» (Mt 7, 21). Tales dichos, por su estructura, expresan con especial claridad las condiciones éticas para el ingreso en el reino de Dios. Es propio de Jesús el carácter paradójico de estas condiciones: los ricos tienen pocas posibilidades de entrar en el reino de Dios (Mc 10, 23 par.). Este reino queda abierto, en cambio, para aquellos que lo reciben como un niño (Mc 10, 15), para aquellos que prefieren entrar tullidos, con un pie y un ojo, antes que incumplir la voluntad de Dios (Mc 9, 43ss). Los publicanos y las prostitutas tienen más posibilidades de entrar que los fieles reacios a la conversión (Mt 21, 31s). El encabezamiento puesto a las antítesis del sermón de la montaña es quizá una formación analógica secundaria (¿del evangelista Mt?): «Si vuestra

justicia no es mayor que la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (Mt 5, 20); pero todo indica que la formulación de las condiciones paradójicas de entrada tiene su origen en Jesús: él ve una posibilidad para las prostitutas (πόρναι) en el reino de los cielos; Pablo (1 Cor 6, 9s) quiere ya excluir de él a los fornicarios (πόρνοι)[40].

6. *Dichos de plazo* (Mc 9, 1; 13, 30; Mt 10, 23): Con razón se discute, en cambio, la autenticidad de los denominados dichos de plazo. Prometen la llegada del reino de Dios (o del Hijo del hombre) en vida de los oyentes. Probablemente tratan de consolar por la demora de esa llegada. Al principio se dijo: todo se cumplirá en esta generación (Mc 13, 30). Después se prometió la venida del Hijo del hombre antes de concluir la misión en Israel, lo que potencialmente apuntaba más allá del límite de una generación (Mt 10, 23). Al final eran pocos los supervivientes de la primera generación. Para ellos vale la promesa: «Os aseguro que entre los aquí presentes hay algunos que no gustarán la muerte hasta que vean venir con poder el reino de Dios» (Mc 9, 1). Pero, a la postre, la espera de la parusía enlaza con la vida del último superviviente de la primera generación, un discípulo ya muy anciano: el «discípulo amado» del EvJn. Acerca de él se trasmite un dicho de Jesús, la promesa de que no morirá antes de su venida (cf. Jn 21, 22s). El que atribuya a Jesús mismo la iniciativa de formular el dicho, opinará que éste produjo gran perplejidad en el cristianismo primitivo, porque no llegó a cumplirse, y que el dicho se conservó por estar ligado a la autoridad de Jesús.

Los dichos sobre el futuro reinado de Dios nos enseñan poco sobre la vida en ese reinado. No aclaran temas importantes. No hacen referencia a las demandas nacionales, ni a los sueños litúrgicos del culto divino, en una perpetua cercanía de Dios. No aparecen exegetas ilustres que estudien la *torá*. El cumplimiento de lo anhelado se resume en un buen convite... y no convite sacrificial en el templo, sino convite festivo en el ámbito de los padres de familia[41]. La segregación ritual de paganos y judíos no reviste ya importancia. En realidad, «el reino de Dios no es un imperio sino una aldea»[42]. La explicación más obvia podría ser el origen galileo de Jesús: tomó las imágenes de su mundo, situado en la periferia, muy lejos de los centros de poder, de la educación y de la religión.

40. Cabe armonizar lógicamente Mt 21, 31s y 1 Cor 6, 9s. Ambos dichos otorgan la salvación al pecador dispuesto a convertirse. Pero la forma y la actitud fundamental son diferentes: en el primer caso hay un «dicho de entrada»; en el segundo, una sentencia que amenaza con la exclusión.

41. También esto lo entiende Pablo en un sentido muy diferente: «El reino de Dios no es comida y bebida, sino justicia y paz y gozo en el Espíritu santo» (Rom 14, 17).

42. C. Burchard, *Jesus**, 34.

b) *El reinado presente de Dios*

La existencia de una escatología de futuro en Jesús sólo puede cuestionarla el que niega radicalmente sus afirmaciones sobre el futuro. En cuanto a sus afirmaciones de presente, no se discute su autenticidad, pero queda por saber si Jesús habló realmente de un presente del reino de Dios, ya que esta idea sería nueva en el judaísmo: Jesús «es el único [judío conocido en la antigüedad] que predicó no sólo que el fin de los tiempos estaba cerca sino también que ya había empezado la nueva época de la salvación» (D. Flusser, *Jesús**, 107). Recordemos, sin embargo, que la idea de un reinado presente de Dios sobre el mundo y sobre la creación era también conocida en el judaísmo. Jesús no tuvo necesidad de dar unas explicaciones complicadas a los contemporáneos para justificar sus palabras sobre el reinado de Dios en el presente; pero llenó viejas imágenes de un contenido nuevo. No habla simplemente de la soberanía que Dios ha ejercido siempre sobre el mundo, sino de un reinado especial para el futuro: esa situación en la que Dios se impondrá definitivamente contra todos los enemigos y contra el mal. Fue una promesa audaz: ¿No seguía Israel dominado por las potencias extranjeras? ¿no estaba el mundo lleno de maldad? ¿cómo hay que entender el anuncio, a contracorriente, de este reinado de Dios? Las afirmaciones relevantes se pueden distribuir en tres grupos: dichos que expresan una conciencia de cumplimiento; dichos que hablan de una lucha entre las potencias del mundo antiguo y del nuevo; y dichos que implican una conciencia inaugural: la certeza del inicio de lo nuevo en el seno de un mundo viejo.

1. Dichos de cumplimiento

La caracterización sumaria que hace Mc 1, 15s de la predicación de Jesús (desde una perspectiva pascual) viene a resumir su mensaje escatológico en dos afirmaciones: La primera es: «Se ha cumplido el plazo»; no dice que se está cumpliendo, sino (en pretérito perfecto) que se ha cumplido. La segunda: «el reino de Dios se ha acercado»; tampoco esto significa que el reino de Dios se esté acercando (ἐγγίζει), sino (en perfecto) que ya se ha acercado (ἤγγικεν). También aquí se apunta a un hecho realizado que influye en el presente. El reino de Dios ha comenzado. Es indiscutible que Jesús manifiesta la conciencia de cumplimiento; pero la conciencia de comienzo requiere una interpretación. Por eso abordamos primero las afirmaciones ciertas que denotan una conciencia de cumplimiento.

1. *La bienaventuranza de los testigos oculares* (Mt 13, 16s/Lc 10, 23s) no se limita a decir que éstos ven las señales de salvación. Así lo indican

los lugares paralelos judíos en *SalSal* 18, 6: «Dichosos los que vivan en esos días para ver los bienes que el Señor mostrará a la edad venidera bajo el sobrio mando del Ungido del Señor...» (cf. además *SalSal* 17, 44). Esa edad venidera es ya presencia en Jesús. Los profetas y otros personajes del pasado esperaron ver las señales de salvación, pero esperaron ver sobre todo la salvación misma. El *logion* difícilmente puede emanar del cristianismo primitivo, porque éste proclama dichosos a los que creen sin haber visto (Jn 20, 29).

2. *La sentencia sobre los violentos* (Mt 11, 12s/Lc 16, 16) parece decir en su versión original: «la ley y los profetas (llegan) hasta Juan. Desde ahí, el reino de Dios padece violencia, y los violentos lo conquistan». Al margen de la interpretación que se haga de este dicho, es indudable que dibuja el reino de Dios como una realidad presente que está ahí desde los días de Juan Bautista. Sólo por eso puede ser «conquistado» en el presente. Lleva más allá de la ley y los profetas, probablemente porque es su cumplimiento. Se discute si los «conquistadores» del reino de Dios son sus adversarios o sus adeptos. Habida cuenta de que éstos sólo actúan después de Juan Bautista, habrá que pensar más bien en los adeptos: todos los posibles adversarios —políticos, demonios, grupos religiosos— existían ya antes; sólo Jesús y sus seguidores aparecieron con y después de Juan Bautista. También Mt 11, 11/Lc 7, 28 contiene la idea de que el Bautista representa un punto de inflexión: es el mayor de todos los personajes precedentes; pero el más pequeño en el reino de Dios es superior a él. Justo porque al Bautista se le otorga un puesto central en ambos dichos, es difícil que éstos emanen del cristianismo primitivo. Este relacionó directamente al Bautista, como precursor, con Jesús y no con un grupo de «violentos» anónimos o con el más pequeño en el reino de Dios.

3. *Las afirmaciones de superación* testifican asimismo la conciencia de cumplimiento que tuvo Jesús: Juan es más que profeta (Mt 11, 9); la historia entra ya con él en una etapa que supera todo lo anterior, y tanto más después de él, cuando Jesús actúa. La predicación de sabiduría y conversión que hace Jesús sobrepasa la sabiduría de Salomón y la predicación de Jonás (Mt 12, 41 par.).

4. *La cuestión del ayuno* (Mc 2, 18ss) sugiere la idea de un presente cumplido. Al estar presente el novio, los discípulos no pueden ayunar, a diferencia de los adeptos del Bautista. El papel que se asignó al ayuno en algunos medios fariseos del siglo I d. C., ilumina los presupuestos implícitos: durante él se evocaban los días alegres, los acontecimientos positivos de la historia de Israel, en los que no estaba permitido el ayuno y el luto. En el presente de Jesús, esta imposibilidad del ayuno pasa a ser un estado permanente. Esta perícopa tampoco puede emanar del cristianismo primiti-

vo, que practicó el ayuno, y el texto mismo sugiere el regreso al ejercicio del ayuno después de la muerte de Jesús: «Llegará el día en que se lo lleven, y entonces, aquel día, ayunarán» (Mc 2, 20).

2. Dichos de combate

El presente consiste, positivamente, en el cumplimiento de las promesas ancestrales. Este cumplimiento se manifiesta con la máxima claridad en una certeza negativa: el mal está virtualmente vencido. Muchas afirmaciones apocalípticas sobre el reino de Dios contienen el dualismo de Dios y Satanás que Jesús asume (cf. TestDan 10, 10ss; 1QM VI, 6; AscMois 10, 1ss, cf. *supra,* 284s). En ellas se esperaba el triunfo sobre Satanás. Sólo Jesús está seguro de que este triunfo se ha producido ya:

1. *La visión de la caída de Satanás* (Lc 10, 18) se conserva sólo como material lucano especial; pero encontramos un eco legendario de ella en el relato de la tentación. Quizá Lc 10, 18 conserva la referencia a una visión vocacional de Jesús. El cristianismo primitivo relacionó más tarde la derrota de Satanás con la cruz y la resurrección (cf. Jn 12, 31; 16, 11; Ap 12, 5ss); pero Jesús anticipa ya la caída de Satanás al comienzo de su actividad terrena. Adquiere certeza a través de los exorcismos: si los demonios huyen, es señal de que el poder del mal ha quebrado fundamentalmente.

2. *El dicho sobre los exorcismos* (Mt 12, 28/Lc 11, 20) pasó a ser, con razón, la prueba capital para una escatología de presente. Si los demonios son expulsados, ha llegado ya el reino de Dios. El verbo «llegar» (φθάνειν), aquí en aoristo, sugiere algo más que «haberse acercado». Puede significar «dar alcance» y «adelantar». Otros documentos neotestamentarios certifican que no estamos aquí ante un mero signo que anuncia el reino de Dios, sino ante el propio reino de Dios (cf. φθάνειν en 1 Tes 4, 15; 2, 16). Podría admitirse, en teoría, una afirmación profética que diseña el futuro como cosa hecha, con la plena seguridad de que llegará; pero lo impide el nexo con los exorcismos de Jesús, ya que éstos acontecieron en el presente. Se debate, en cambio, el nexo con los exorcismos de los adversarios. El *logion* aparece a menudo aislado de su contexto inmediato, a pesar de los pensamientos paralelos de Mt 12, 27s y Lc 11, 20, que aseguran el enlace con el contexto de Q:

«Si yo echo los demonios con el poder de Belzebú,
vuestros hijos ¿con poder de quién los echan?
Por eso, ellos mismos serán vuestros jueces.
Pero si yo echo los demonios con el 'dedo' (Mt: espíritu) de Dios,
es que ha llegado a vosotros el reino de Dios».

El «dedo de Dios» (Lc) es expresión más originaria que el «espíritu de Dios», al que Mt hace referencia en este contexto (cf. Mt 12, 18 = Is 42, 1; 12, 32). Dada la importancia del «espíritu» en la doble obra lucana, es impensable que Lc hubiera eliminado este término. Pero el «dedo de Dios» es una alusión a Ex 8, 15: los milagros de Moisés antes de la salida de Egipto. Los magos egipcios fracasan en el intento de convertir la vara en culebra, y reconocen la superioridad de Moisés con la frase: «Este es el dedo de Dios». Así pues, la frase deriva también en el antiguo testamento de una controversia sobre el origen del poder taumatúrgico en prodigios de bandos opuestos. Como allí los taumaturgos egipcios y Moisés, se enfrentan aquí los adversarios (y los exorcismos de sus «hijos») y Jesús. No parece que los destinatarios de Mt 12, 27 sean totalmente diferentes a los de 12, 28. Cierto que, en el primer caso, Jesús lleva al absurdo, irónicamente, un argumento de sus adversarios, mientras que en el segundo se dirige a personas afectadas (positivamente) por el reino de Dios; pero la llegada del reino de Dios tiene siempre un aspecto negativo: es juicio condenatorio para los que lo rechazan. Y así, esta llegada del reino de Dios encierra también un tono de amenaza. Una interpretación más amplia llevaría aquí demasiado lejos. Lo importante es que el antagonismo entre los exorcismos de Jesús y los exorcismos de otros no es algo tan obvio como se supone a menudo. Es inevitable el dilema: o esos otros exorcismos son contrarios o análogos a los de Jesús. Si son contrarios, el doble *logion* diría: Si en mis exorcismos obra indudablemente el poder de Dios, en los exorcismos de vuestros hijos obrará, según vuestra lógica, algo muy distinto (suponiendo que ambos son tan diferentes como vosotros pensáis). Si son análogos, entonces, si los exorcismos de vuestros hijos no proceden de Satanás (como sostenéis obviamente), ¡cuanto más mostrarán mis exorcismos el poder del reino de Dios! La analogía podría entenderse también en sentido negativo: si vosotros me atribuís un pacto con Satanás, ¡cuánto más tendréis que atribuirlo a vuestros hijos!

3. Toda la *polémica sobre Belzebú* (Mt 12, 22ss/Lc 11, 14ss) contrapone el reino de Dios y el reino de Satanás. La metáfora de «el más fuerte» es significativa para la conciencia escatológica de Jesús: Mc 3, 27 (y Mt 12, 29) hace referencia al saqueo de una casa. En Lc 11, 21s (¿= Q?), el símil se convirtió en un enfrentamiento bélico entre fuerzas armadas. Pero siempre queda la afirmación de que el fuerte tiene que ser vencido y apresado antes de poder saquear su casa o su palacio. Satanás tiene que ser derrotado antes de poder expulsar a los demonios.

3. Dichos de inicio

Los dichos jesuáticos se expresan sin ambages sobre el cumplimiento de antiguas esperanzas y la superación del mal. Mucho más vagas y enigmáticas son las afirmaciones sobre el inicio del reino de Dios. Hemos comentado ya algunos dichos. Entre ellos está la sentencia sobre los violentos: si el reino de Dios puede ser «conquistado» o «arrebatado», será porque existe ya, al menos desde los días de Juan Bautista. El dicho sobre los exorcismos contiene también esa afirmación positiva sobre el inicio del reino de Dios. La alusión a Ex 8, 15 indica quizá cómo debe entenderse tal inicio: así como los milagros de Moisés prepararon el éxodo, del mismo modo los exorcismos anticipan hoy la liberación de Israel mediante el reino de Dios. Otros dichos sobre el inicio son aún más enigmáticos:

1. Dentro del nuevo testamento, la sentencia sobre *«el reino de Dios dentro de vosotros»* (Lc 17, 21) figura sólo en el material lucano especial; pero se encuentra dos veces en el EvT, en una versión tan diferente que cabe considerarla como una elaboración redaccional del original lucano (cf. EvT 3.113). Cuando el *logion* 113 dice que el reino de Dios «se extiende por la tierra», no es verosímil que se trate de una reinterpretación gnóstica del «reino de Dios dentro de vosotros». Como en otros casos, los dobletes apuntan a variantes en la historia de la tradición más que a dependencias literarias. El dicho sobre «el reino de Dios dentro de vosotros» (Lc 17, 21) va dirigido, como el dicho sobre los exorcismos (Lc 11, 20), a los fariseos, enemigos de Jesús. A la pregunta sobre el tiempo de aparición del reino de Dios, Jesús responde:

«El reino de Dios viene sin dejarse sentir.
Y no dirán:
'Vedlo aquí o allá',
porque el reino de Dios está dentro de vosotros (ἐντὸς ὑμῶν)».

Se discute la traducción y el significado de ἐντὸς. ¿Hay que entenderlo en sentido espiritual: «el reino de Dios está en vuestro interior», como en el EvT 3: «el reino de Dios está dentro de vosotros y fuera de vosotros»? ¿es la persona íntima del redimido y su patria celestial al mismo tiempo? ¿o hay que tomar ἐντός en sentido espacial: «entre vosotros»? Es la traducción más corriente. La traducción griega del antiguo testamento por Aquila ofrece un ἐντός con este significado, como versión del hebreo בְּקִרְבֵּנוּ («entre nosotros»); cf. Aquila, Ex 17, 7; 34, 9; pero ἐντός significa generalmente «dentro». Así lo indica el único lugar paralelo neotestamentario a este dicho en forma sustantivada: «el interior» (τὸ ἐντός), en Mt 23, 26. Además, Lc utiliza también el nada ambiguo «en medio de», ἐν μέσῳ (cf. Lc 2, 46; 8, 7; 21, 21 y *passim*). Si añadimos que el rechazo de

una ubicación espacial del reino de Dios —no está «aquí» ni «allí»— apenas recomienda una noción espacial que busca el reino de Dios en medio de los interlocutores (por ejemplo, en la persona de Jesús), hay que decir que Lc podría haber entendido el *logion*, incluso, espiritualmente: la perícopa anterior concluye en 17, 19 con la frase consoladora: «tu fe te ha salvado». El reino de Dios podría comenzar en el interior del hombre, en forma de fe en Jesús. Lucas puede imaginar a los fariseos como fieles cristianos; así lo indica Hech 15, 5. Pero con esta interpretación lucana (posible) no habríamos alcanzado aún el sentido originario. Junto a la interpretación espiritual y la interpretación espacial cabe una interpretación dinámica: «el reino de Dios está disponible» o «en el ámbito de vuestra experiencia». Esta interpretación es posible a partir del significado literal. Entonces habría que entender el *logion* como una invitación a tomar posesión del reino de Dios. En todo caso, estamos ante una escatología de presente. Porque es muy improbable la interpretación de futuro. El reino de Dios está, de pronto, entre vosotros. El carácter súbito de la venida del reino de Dios deriva del contexto pospascual. El dicho sigue siendo un enigma.

2. *Las parábolas de crecimiento* hablan de un comienzo larvado del reino de Dios. No todas las parábolas fueron en su origen comparaciones sobre el reino de Dios. Sólo en algunas de ellas consta esto con certeza, gracias a una introducción antigua. Se trata de la «parábola de la semilla que va creciendo» (Mc 4, 26-29) y de la doble parábola de Q sobre el «grano de mostaza» y la «levadura» (Lc 13, 18s.20s). Insisten en que lo grande viene de principios modestos. Lo decisivo, la siembra, ya está hecha. La planta de mostaza va creciendo. La levadura fermenta. Aunque no podamos «traducir» las parábolas como alegorías, el oyente «ingenuo» piensa en una realidad que comienza ya, imperceptiblemente, en el presente.

Los enunciados sobre el reino de Dios presente ofrecen así unas facetas claras y otras enigmáticas. Es claro que las expectativas de la historia anterior se cumplen ahora; también es claro que el mal está vencido. Y las parábolas y frases paradójicas vienen a expresar de modo enigmático que el comienzo del reino de Dios es un hecho.

c) *La combinación de presente y futuro en el padrenuestro*

Si se consideran auténticas tanto las afirmaciones de futuro como las afirmaciones de presente, surge la tarea casi insoluble de interpretar su relación. ¿O debemos consolarnos diciendo que nuestra esperanza de alcanzar una coherencia lógica es inadecuada tratándose de Jesús? ¿no expresó todo el cristianismo primitivo esta tensión entre el «ya» y el «todavía no», sin

sentir la necesidad de conciliarlos mentalmente? Poseemos, sin embargo, un texto denso de Jesús que aúna de modo singular el futuro y el presente: el padrenuestro. Como encontramos yuxtapuestos en las oraciones judías enunciados de presente y de futuro (cf. *supra,* 286s), encontramos algo parecido en esta oración de Jesús. Hay un consenso relativamente amplio en lo concerniente a la versión más antigua: la versión mateana, más larga, se formó con algunos complementos al comienzo (después de la invocación), en el medio (después de las peticiones en segunda persona) y al final (después de las peticiones en primera persona de plural). Los complementos subrayan la trascendencia de Dios en el cielo, ponen un acento ético a las primeras peticiones de orientación escatológica: «hágase tu voluntad...» (Mt 6, 10b), y sitúan la ética cotidiana de las peticiones formuladas en primera persona de plural en un horizonte escatológico: «y líbranos del mal». Porque esta liberación sólo puede darse una vez instaurado el reino de Dios[43]. Pero el nexo de escatología y ética cotidiana no caracteriza sólo a los añadidos de la versión mateana, sino también a la oración original. De ahí que la exégesis haya oscilado hasta hoy (casi inevitablemente) entre una interpretación escatológica y una interpretación cotidiana.

La *interpretación escatológica* del padrenuestro	La *interpretación ética cotidiana* del padrenuestro
PADRE NUESTRO	
DEL CIELO (= complemento a la invocación)	
1. SANTIFICADO SEA TU NOMBRE	
La santificación del nombre es la autorrevelación definitiva de Dios: él muestra su poder y gloria.	La petición busca el reconocimiento del Dios uno y único entre los humanos: son ellos los que santifican su nombre.
2. VENGA TU REINO	
La venida del Reino es la realización definitiva de la salvación que sólo Dios trae.	La petición busca (a la vez) la obediencia universal de todos los humanos: su Reino se realiza mediante esta obediencia.
3. HÁGASE TU VOLUNTAD EN LA TIERRA COMO EN EL CIELO (= complemento a las peticiones en segunda persona de singular)	
La voluntad de Dios es su plan de salvación, que él quiere realizar en todas partes, también en la tierra.	La petición busca el cumplimiento de la voluntad de Dios mediante la acción humana.

43. Jesús presuponía como un hecho la caída de Satanás; pero aquí se espera la erradicación del mal para el futuro.

4. NUESTRO PAN COTIDIANO DÁNOSLO HOY

ἐπιούσιος (= futuro) se refiere al convite escatológico, del que los humanos participan ya hoy.	ἐπιούσιος se refiere al pan necesario o al «pan del mañana», cuya obtención alivia ya hoy la preocupación diaria

5. Y PERDÓNANOS NUESTRAS DEUDAS QUE TAMBIÉN NOSOTROS PERDONAMOS A NUESTROS DEUDORES

Se pide la condonación de la culpa en el juicio escatológico	Como los orantes perdonan ya ahora a sus deudores, esperan de Dios, ya ahora, el perdón de sus pecados.

6. Y NO NOS INDUZCAS EN TENTACIÓN,

SINO LÍBRANOS DEL MAL (= complemento a la petición en primera persona de plural)

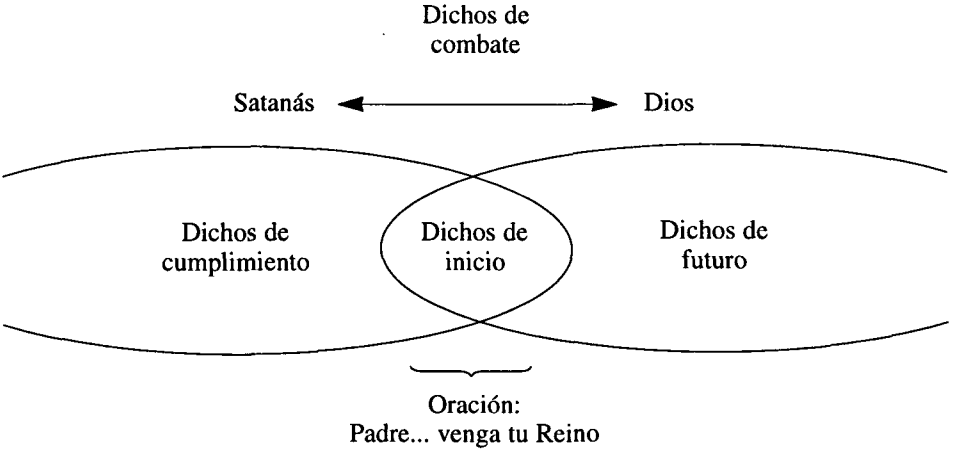
La tentación es la tentación escatológica, que hay que resistir hasta el cambio definitivo hacia la salvación.	La petición se refiere a las tentaciones cotidianas: los orantes quieren ser preservados de los propios pecados.

Hay que combinar los dos tipos de exégesis[44]: Las dos peticiones en segunda persona de singular tienen sentido escatológico. La oración 'qaddish' (cf. *supra,* 286s) reúne la súplica por la santificación del nombre y la súplica por la efectividad del reino, y refiere ambas cosas al futuro próximo. Las tres peticiones en primera persona de plural apuntan a cada día y al presente. La petición del pan se refiere al pan cotidiano. El perdón de los pecados se pide para el presente, porque los orantes del padrenuestro no otorgan el perdón de las ofensas ajenas sólo para el futuro. En la gran tentación escatológica, la petición tendría que ser «presérvanos *en* esta tentación (inevitable)»; pero los orantes del padrenuestro piden, coherentemente, ser preservados *de* la tentación. No obstante, la lectura escatológica ofrece también una dimensión correcta: el reino de Dios naciente confiere un peso enorme a la vida cotidiana. Jesús puede ver ya en la comensalidad diaria una señal que apunta al banquete escatológico. El perdón mutuo comporta siempre la gran disposición de Dios al perdón último. La victoria sobre cualquier tentación pequeña es una victoria sobre la gran tentación. Los añadidos de la versión mateana son una glosa correcta de la oración: el tiempo final es visto a la luz de la voluntad ética de Dios, que ilumina la cotidianidad desde una liberación escatológica del mal. Pero ambos aspectos se dan en una oración que está dirigida a Dios. El futuro y el

44. Defensores de una *interpretación escatológica* son E. Lohmeyer, *Das Vaterunser,* Göttingen [5]1962; J. Jeremias, *El padrenuestro en la exégesis actual,* en Id., *Abba. El mensaje central del nuevo testamento,* Salamanca [4]1993, 215-235; J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 291-302. Sobre la *interpretación referida a la cotidianidad,* cf. U. Luz, *El evangelio según san Mateo* I, Salamanca 1993, 465-494.

presente están asociados finalmente en la noción de Dios; así lo indican las dos metáforas de Dios enlazadas en el padrenuestro. El Dios presente es invocado como «padre», al igual que la idea de Dios «padre» se asocia a su providencia actual (Mt 6, 25ss); pero el padrenuestro describe la futura venida de Dios con la metáfora del «reinado», es decir, con su propósito de instaurar la salvación en este mundo. El «reino de Dios» es, por tanto, la expresión de un gran dinamismo ético. Para ahondar en esto conviene analizar la segunda tensión de la escatología de Jesús: la tensión entre salvación y perdición. Tracemos antes un gráfico que exprese nuestras conclusiones sobre la «estructura temporal» de la escatología.

Las dos elipses que se interfieren representan el eón antiguo y el nuevo. Los dichos de combate certifican el conflicto entre las potencias del mundo antiguo y del nuevo. Los dichos de cumplimiento iluminan el presente como realización de esperanzas ancestrales. Los dichos de futuro anuncian el alborear del mundo nuevo. Los dichos de inicio señalan que ese mundo comienza ocultamente. Pero la oración a Dios asocia presente y futuro, la solicitud del Padre en el presente con la venida del Reino en el futuro.



5. *La relación entre condena y salvación en la predicación de Jesús*

La acción escatológica de Dios tiene siempre en el judaísmo una vertiente de condena y otra de salvación[45]. El comienzo de la salvación, de un mundo nuevo y del reinado de Dios presupone la superación del mal, tan-

45. Acerca del juicio en las concepciones escatológicas del judaísmo al comienzo de la era cristiana, cf. M. Reiser, *Gerichtspredigt*, 1-152.

to del mal mítico y personificado en la figura de Satanás y sus demonios como del mal histórico de los individuos (paganos o judíos) dominados por ellos. Jesús comparte este nexo dialéctico de salvación y perdición con todas las corrientes judías de la época: con los visionarios apocalípticos que anticipan la derrota de los impíos, con los predicadores de penitencia como Juan Bautista, que anunció el castigo inminente para la salvación del resto, o con los zelotas que quisieron erradicar el mal encarnado en los romanos para acelerar la instauración de la soberanía de Dios. A pesar de la creencia común en la necesidad de la previa superación del mal y la previa segregación escatológica antes de consumarse la salvación, Jesús hace del anuncio de salvación el centro de su mensaje. El aspecto condenatorio queda claramente postergado, sobre todo en la predicación de la βασιλεία, sin desaparecer del todo. Jesús invita a participar en el reinado de Dios; pero el que no acepta la salvación que él ofrece en sus palabras y actos, sufrirá la condena descrita en los dichos y parábolas del juicio.

a) *Jesús y el anuncio del juicio*

Exponemos a continuación el anuncio del juicio desde cuatro ángulos: 1. la responsabilidad de la salvación y la condena en el juicio; 2. las imágenes y metáforas del juicio; 3. el momento del juicio; y 4. los destinatarios del anuncio del juicio.

1. La responsabilidad de la salvación y la condena en el juicio

Jesús, con su predicación y su conducta, introdujo la salvación escatológica, el reino de Dios, en la vida cotidiana de los oyentes, mujeres y hombres. La respuesta adecuada sería que éstos acogieran con gozo el don divino como un tesoro o una perla encontrados inesperadamente (Mt 13, 44-46); debían celebrar su momento presente como tiempo de salvación escatológica, en lugar de ayunar como si Dios permaneciera lejano (Mc 2, 18ss), y llevar una vida en consonancia con la predicación de Jesús. En suma (cf. Mc 1, 15), la llegada venturosa del reino de Dios debía fructificar en una conversión (μετάνοια). Mas para aquellos que no aceptaban la salvación, el anuncio de ésta se trocaba en anuncio de perdición. Los siguientes pasajes muestran que Jesús entendió la condena como una renuncia, libre y culpable, a la salvación que él trajo con su palabra y su vida.

• Los *dichos de entrada* indican que sólo alcanzan el reino de Dios los que cumplen determinadas condiciones. Así Mt 7, 21: los que hacen la voluntad del Padre; Mt 19, 23s: los dispuestos a abandonar las riquezas.

• El *dicho sobre la confluencia de las naciones* (Mt 8, 11s/Lc 13, 28s), especialmente en la versión mateana, es una terrible imprecación contra los israelitas, los υἱοὶ τῆς βασιλείας (hijos del Reino), primeros invitados al banquete escatológico. Si ellos no creen, serán arrojados fuera, mientras los paganos acceden en masa. La versión lucana, más originaria, no se refiere directamente a Israel; pero contiene la misma amenaza de castigo.

• En la *parábola del gran banquete* (Lc 14, 16-24/Mt 22, 1-14/EvT 64), los primeros invitados renuncian a participar en la βασιλεία. Se discute a quién representan, en el estrato más antiguo de la tradición, esos primeros invitados: si a los fieles de Israel, sustituidos luego por publicanos, pecadores, etc., o a Israel en general, en contraposición a los paganos, por analogía con Mt 8, 11s.

• En la *recriminación a las ciudades galileas* (Lc 10, 13-15/Mt 11, 21-24), Jesús anuncia el castigo sobre Corozaín, Betsaida y Cafarnaún por no haberse convertido (μετενόησαν) con los milagros (δυνάμεις) que obró en ellas. La culpa de los israelitas que desdeñan el reino de Dios manifestado en los milagros, es más grave que la de las ciudades impías de Tiro y Sidón, que serán mejor tratadas en el juicio.

• En el doble dicho Q sobre la *reina del sur y los ninivitas* (Mt 12, 41s/Lc 11, 31s), la actitud ante la predicación sapiencial y penitencial de Jesús es el criterio de condena de «esta generación». Como en Jesús hay algo «más que Salomón» y «más que Jonás», la reina del sur que escuchó la sabiduría de Salomón y los hombres de Nínive que hicieron penitencia por la predicación de Jonás intervendrán en el juicio como testigos para condenar a «esta generación».

• En Mc y en Q, el rechazo del anuncio del reino de Dios y de los prodigios que lo acompañan lleva también a la condena cuando son los *discípulos de Jesús* los que predican y sanan. Si son rechazados, deben sacudir el polvo de sus pies, es decir, realizar una acción simbólica que certifique la maldición de Dios sobre el lugar (Mc 6, 7-13; Mt 10, 14/Lc 9, 5; Lc 10, 10s).

• La parábola del *acreedor despiadado* (Mt 18, 23ss) enseña que la salvación ofrecida deriva en condena si los humanos no corresponden al perdón que Dios les otorga.

En el anuncio de Jesús sobre el juicio es fundamental el hecho de ser un anuncio para la conversión, es decir, que trata de prevenir el castigo anunciándolo de antemano, de salvar a los amenazados con la condena. No es casual que Jesús se compare con el profeta Jonás (Mt 12, 41s), un profeta cuyo mensaje de castigo llevó a la conversión de Nínive. El anuncio del castigo no es definitivo. Sólo la recriminación a las ciudades galileas (Lc 10, 13-15/Mt 11, 21-24) parece haber anticipado la sentencia definitiva de Dios («Cafarnaún... bajarás al abismo»), exactamente como el contrapunto

positivo —la dicha de los testigos oculares (Lc 10, 23s)— promete ya ahora la salvación definitiva. Los dos *logia* presuponen que el presente —el cumplimiento de la βασιλεία τοῦ θεοῦ en la predicación y en los milagros de Jesús— es tiempo decisivo para la salvación o la perdición.

2. Imágenes y metáforas del juicio

Jesús utilizó en su anuncio del juicio las metáforas que aparecen también en otros pasajes escatológicos del judaísmo de la época.

1. El *reinado de Dios* incluye la acción de Dios como juez. La metáfora del «rey» lleva consigo el ejercicio judicial. El «juicio» puede entenderse aquí como la acción formal de juzgar (en Mt 18, 23ss) o como acción punitiva militar (así, secundariamente, en Mt 22, 1ss; cf. v. 7). Pero llama la atención que estas ideas del juicio rara vez vayan asociadas a la realeza de Dios. El juicio que acompaña a la realeza de Dios consiste sobre todo en la autoexclusión de aquellos que no se convierten ni cumplen las condiciones de entrada en la βασιλεία (cf. *supra,* 300s).

2. El *juicio* (ἡ κρίσις) es un tema pródigo en imágenes. El fin del mundo llega en forma de juicio forense, y el orden procesal responde a los usos de la época (la presentación de los testigos: Mt 12, 41s; la prisión por deudas: Mt 18, 23ss). El juez suele ser Dios, pero puede hacerse representar por otro. Así, el Hijo del hombre aparece a menudo como el ejecutor del juicio delegado por Dios. Posiblemente, en Mt 19, 28 la autoridad de juez es delegada a los doce discípulos (los doce tronos, siguiendo a Dan 7, 9s)[46]. Κρίσις puede designar también la ejecución del juicio (así en Lc 10, 14).

3. Estrechamente afín a la metáfora del juicio es la idea de una *rendición de cuentas* escatológica, un símil tomado del mundo de los negocios. Aparece, por ejemplo, en las parábolas del administrador infiel (Lc 16, 1ss) y de los talentos (Lc 19, 15-24/Mt 25, 19-28).

4. El símil de la *cosecha* puede expresar las dos vertientes del hecho escatológico: salvación o perdición. En las parábolas de crecimiento (Mc 4, 29 y *passim*) y en el *logion* sobre el dueño de la mies y sus braceros (Lc 10, 2/Mt 9, 37s), la cosecha simboliza la instauración definitiva del reino de Dios, aunque esto trae consigo la sanción (Mt 13, 30.41s: la cizaña que creció en medio del trigo es destruida).

46. Un 'midrash' tannaíta dice a propósito de este pasaje que se sentaron en el trono «los grandes de Israel» (cf. M. Reiser, *Gerichtspredigt,* 246-250). Habría que interpretar Mt 19, 28 en una línea similar; pero también es posible que no contenga ninguna referencia a un acto judicial, y que κρίνειν signifique «gobernar».

5. El símil de la *exclusión del banquete escatológico* aparece con especial frecuencia dentro del anuncio del reino de Dios (Mt 8, 11s par.; Lc 14, 16-24 par.; Mt 25, 1-13).

6. Las *catástrofes inesperadas* sirven a veces de metáforas para el juicio final: Lc 17, 26s/Mt 24, 37-39 comparan la caída del diluvio sobre una humanidad despreocupada con la venida del Hijo del hombre; Lc 13, 1-5 aprovecha incidentes como la masacre de Pilato entre los peregrinos galileos y el trágico derrumbe de la torre de Siloé para recordar el castigo de Dios; la parábola final del sermón de la montaña (Lc 6, 47-49/Mt 7, 24-27) describe la riada que socava una casa mal construida como metáfora del juicio. Las imágenes de catástrofes proceden tanto del recuerdo mítico (diluvio) como del mundo de la experiencia presente.

3. El momento del juicio final

La estrecha conexión entre el anuncio del reino de Dios y el anuncio del juicio hace que ambos muestren la misma estructura. También el anuncio del juicio ofrece rasgos de presente y de futuro. Como la salvación está ya presente, lo está igualmente la perdición, que es consecuencia de su rechazo. Mt 5, 25s ilustra la sustancial relación entre juicio presente y juicio futuro en un dicho figurado: Israel, y cualquier individuo, pueden llegar a un compromiso para resolver sus litigios; mientras acreedores y deudores caminan hacia el tribunal, están a tiempo para evitar la esclavitud por deudas, la condenación eterna. Al ser consecuencia de la salvación actual, el juicio comienza ya ahora en un triple sentido:

- Como *juicio* sobre *Satanás* y los demonios (cf. Lc 10, 18; Mt 12, 28 par.; Mc 3, 22ss par.).
- Como inicial *opción escatológica* ante los milagros y el anuncio de Jesús sobre el reino de Dios (cf. *supra,* 291ss). Cabe mencionar también los *logia* (supuesta su autenticidad) según los cuales la intercesión del Hijo del hombre en el juicio dependerá de su reconocimiento actual por cada individuo: Mc 8, 38/Lc 9, 26; Lc 12, 8/Mt 10, 32s.
- Esta opción actual lleva hasta la *anticipación* de la *sentencia escatológica* de Dios por medio de Jesús (recriminación a las ciudades galileas: Lc 10, 13-15/Mt 11, 21-24).

4. Los destinatarios del anuncio del juicio

Al ser la conversión el objetivo del anuncio de Jesús sobre el juicio, el ataque a entidades colectivas no constituye un juicio definitivo: el indivi-

duo tiene la posibilidad de desligarse del «colectivo de perdición». Interesa, no obstante, averiguar los grupos y colectividades que son objeto de las recriminaciones de Jesús.

1. Cabe sospechar que las amenazas contra «esta generación» (cf. Lc 11, 49-51 par.; Lc 11, 29ss par.) sean una respuesta a ciertas experiencias negativas en la misión de Israel. Tales experiencias se recogen en Mt 23, 34-36, que habla de persecución contra los profetas, sabios y letrados enviados por Jesús. Pero los ataques contra «esta generación» proceden globalmente de Jesús. El continúa así la predicación penitencial del Bautista. Cuando subraya en Lc 11, 29ss el contraste entre los paganos (la reina del sur y los ninivitas) y «esta generación», no hay duda de que hace referencia a israelitas coetáneos.

2. Las amenazas contra *algunas localidades* como Corozaín, Betsaida y Cafarnaún (Lc 10, 13ss par.) y algunas ciudades hostiles (Lc 10, 10ss par.), sólo tienen sentido si otras localidades pueden salir bien libradas en el juicio. Ya esto excluye un juicio de condena colectiva sobre «toda esta generación». El discurso de misión lo deja claro: el que acoge a Jesús y a sus mensajeros, obtendrá una protección de efecto casi mágico en el juicio (cf. Lc 10, 5ss par.).

3. Otras amenazas apuntan a los *dirigentes de Israel:* las invectivas van dirigidas a los fariseos y a los legistas (Lc 11, 37ss). Estas invectivas no incluyen el anuncio del juicio. La frase argumentativa «¡Ay de vosotros... porque...!» menciona sólo el delito, no la pena (cf., en cambio, las imprecaciones de Henet: 95, 4-7; 96, 4-8). No es una condena definitiva. Junto a la *elite* religiosa culta, Jesús ataca a los ricos —aparte la imprecación contra *los ricos* trasmitida sólo en Lc 6, 24 y de autenticidad discutida—. El «dicho de entrada» (Mc 10, 25): «más fácil es que pase un camello por el ojo de una aguja que no que entre un rico en el reino de Dios», no deja lugar a dudas. Sorprende que *los poderosos* (Mc 10, 41ss), pese a la dura crítica contra ellos, no sean objeto de amenazas de condena escatológica como los letrados y los ricos. Precisamente los poderosos son el objeto preferido de las fantasías penales en otros cuadros de juicio apocalíptico (cf. Henet 62, 3ss; Dan 7).

4. La amenaza del juicio como *separación individual* entre personas muy allegadas es una nota muy característica de la predicación de Jesús:

«Esto os digo:
Aquella noche estarán dos en una cama,
a uno se lo llevarán y al otro lo dejarán;
estarán dos moliendo juntas,
a una se la llevarán y a la otra la dejarán»
(Lc 17, 34/Mt 24, 40s).

Como no se menciona aquí ningún criterio específicamente «cristiano» para la separación en el juicio final (la «fe», por ejemplo), este *logion* podría proceder del Jesús histórico. Hay, a primera vista, una contradicción entre el ataque global a «esta generación» y el juicio individualizado del texto; pero ambos apuntan a lo mismo: nadie está seguro de salir bien librado en el juicio. Todos son llamados a la conversión: «toda la generación» y, en ella, cada individuo.

No hay razón alguna, en definitiva, para negar que Jesús anunció el juicio. La tradición es demasiado amplia para justificar esa negación. Con tal anuncio, además, Jesús continúa lo que hizo el Bautista. Cabe suponer incluso que entre los dichos de Jesús se deslizan a veces dichos del Bautista, o (más probable aún) que Jesús recogió en su predicación algunos dichos del Bautista.

b) *El anuncio de Jesús sobre la salvación*

El anuncio de Jesús sobre el juicio trata de inquietar a los destinatarios: la salvación y la perdición no se distribuyen del modo que ellos suponían. A los israelitas y sus dirigentes religiosos, que se sentían seguros, Jesús los amenaza con la condena en el juicio; los paganos y los pecadores, que aquéllos daban por condenados sin remedio, tienen una oportunidad en el reino de Dios. Esto constituye un cambio radical en la tradicional expectativa de salvación: Según SalSal 17, la salvación significa la derrota y aplastamiento de los paganos; el país quedará libre de toda impureza; ningún pecador, ningún extraño y extranjero podrá habitar en él (SalSal 17, 28); y después, todas las naciones reconocerán al Dios de Sión y confluirán para someterse a Israel y a su mesías. Esta esperanza se invierte en Jesús: el reinado de Dios no es una victoria sobre los paganos; éstos son admitidos en él, y los israelitas reacios a la conversión quedan excluidos. No cabe esperar aquí triunfos de «política exterior». Se produce, a cambio, una especie de «revolución interior»: grupos hasta ahora marginales son rehabilitados.

1. La salvación para los paganos

La mayor parte de las previsiones que hacen los textos proféticos y apocalípticos sobre el reino de Dios contienen un antagonismo entre Israel y los paganos. Este antagonismo se extrema en los textos apocalípticos y pasa a ser un dualismo mítico entre Dios y Satanás. Paralelamente luchan en el cielo las potencias celestes y las potencias demoníacas; y en la tierra, Is-

rael y los paganos, los hijos de la luz contra los hijos de las tinieblas. Este paralelismo sociomítico aparece en Dan y en 1QM, por ejemplo. Jesús mantiene el dualismo mítico: el reino de Dios se impone contra el reino de Satanás; pero no proclama una lucha contra los paganos en la tierra; al contrario, el reino de Dios está abierto a los paganos: paganos y judíos serán comensales de los patriarcas (Mt 8, 10s). Los preceptos sobre manjares pierden toda relevancia como factores de segregación. Nada dice Jesús de un sometimiento de los paganos a Israel, ni siquiera hace referencia a su conversión al Dios de Israel. El paralelismo sociomítico desparece: la derrota de Satanás en el cielo no significa el final del dominio extranjero en el país; su consecuencia es la curación de los posesos.

2. La salvación para los grupos desclasados dentro de Israel

El reino de Dios trae consigo, dentro de Israel, una rehabilitación de los grupos estigmatizados. Acceden a él los colectivos con deficiencias sociales, físicas o morales.

1. Grupos con *deficiencias sociales:* los pobres, los hambrientos, los afligidos, los perseguidos y los niños son proclamados dichosos porque de ellos es el reino de Dios (Mt 5, 3ss/Lc 6, 20ss; Mc 10, 14s). Los «pobres» son, en línea con la tradición bíblica, tanto los pobres en sentido propio como en sentido figurado religioso: personas que (por su pobreza exterior o por otras limitaciones) son objeto de especial protección y benevolencia por parte de Dios. El sentido propio y el sentido figurado no se contradicen entre sí, aunque la expresión mateana (¿secundaria?) «pobres de espíritu» acentúa el significado religioso. También el significado propio sugiere en la tradición bíblica algo más que la simple ausencia de riqueza: «pobre» es todo el que se ve privado de sus derechos y es oprimido por los poderosos. El concepto lleva implícita la carencia de poder. Por eso, en la primera bienaventuranza, Jesús proclama dichosos a los pobres, no porque serán ricos, sino porque compartirán el poder de Dios. De ellos es el reino de Dios. Su déficit es la falta de poder para imponerse contra la injusticia. La afirmación de que el reino de Dios es de los niños (Mc 10, 14) puede alentar, asimismo, la esperanza de una nueva distribución del poder.

2. Grupos con *deficiencias físicas:* al reino de Dios acceden igualmente los eunucos, que en Israel estaban incapacitados para el culto (Mt 19, 12), y los que se mutilan para no dar escándalo (Mc 9, 43-47). También aquí es obligado distinguir entre el significado literal y el sentido figurado. El «dicho sobre los eunucos» combina ambos significados: hay castrados que lo son de nacimiento y por intervención, y otros que lo son por el rei-

no de Dios. Posiblemente los discípulos fueron calificados de «eunucos» con ánimo ofensivo, porque renunciaban al matrimonio y a la procreación. El *logion* significaría entonces: ante el reino de Dios, todo eso pasa a segundo plano. La oscura sentencia sobre el «escándalo» (Mc 9, 43ss) podría entenderse también en sentido figurado: escándalo es lo que induce a renegar de Dios; en comparación con eso, todo lo demás es irrelevante, incluida la integridad física.

3. Grupos con *deficiencias morales:* La parábola de los dos hijos en Mt 21, 28-32 concluye con esta aplicación: los publicanos y las prostitutas tienen más posibilidades de entrar en el reino de Dios que los fieles que acatan la voluntad de Dios, pero no la cumplen. La conversión es decisiva. El pecador convertido aventaja al fiel que rehúsa la conversión. En otros pasajes aparecen expresiones que deben entenderse en sentido figurado: Cuando Jesús dice que los «violentos» conquistan el reino de Dios, quizá intenta desactivar en sentido positivo un reproche lanzado contra él y sus seguidores. Asegura que justamente ellos, que violentan algunas normas, son los verdaderos poseedores del reino de Dios (Mt 11, 12s). También hay inversión de un concepto inicialmente negativo cuando Jesús llama a los discípulos «pescadores de hombres» (Mc 1, 17): el que abandona su trabajo cotidiano para dedicarse al poco honroso oficio de mercader y cazador de seres humanos, se expone a la crítica.

3. La salvación como nuevo orden jurídico y social en el reino de Dios

En la βασιλεία rige un nuevo orden jurídico que se caracteriza por la disposición incondicional de Dios al perdón, como enseñan sobre todo las parábolas (por ejemplo, la del acreedor compasivo en Mt 18, 23ss y la del hijo pródigo en Lc 15, 11ss). La ciudadanía del reino de Dios se compone de pecadores y pecadoras perdonados. Dios espera, como «contraprestación», que ellos se perdonen y no se juzguen unos a otros (Mt 6, 12; 7, 1). Lo que en la relación jurídica terrena es un acto de deslealtad —la rebaja de las deudas ajenas por cuenta propia— es una acción positiva en el orden jurídico del reino de Dios: aquí, el administrador desleal e inmoral se convierte en héroe moral (cf. Lc 16, 1ss).

También en la βασιλεία hay rangos y jerarquías. Al menos se hablaba de ellos, como indican ciertos dichos (unos auténticos y otros inauténticos) de Jesús: Algunos preguntaban quién era «el mayor» y «el más pequeño» en el reino de Dios (cf. Mt 5, 19; 11, 11; 18, 4). Se discutía por los puestos de honor en el mundo futuro (Mc 10, 37): algunos soñaban con «juzgar» a las doce tribus de Israel (Mt 19, 28 par.). La apetencia del rango, del prestigio

y del *status* social llega hasta los sueños escatológicos de los humanos. Justamente por eso sorprende que Jesús se limite a dar *un solo* contenido concreto al reino de Dios. Presenta la salvación escatológica como un gran banquete. Hay puestos honoríficos y problemas de rango entre los invitados (cf. Lc 14, 1ss), pero todos los comensales participan del rango de aquel que ofrece el banquete. Ese banquete es la imagen «social» más niveladora de las diferencias de poder y de *status* que se ha inventado hasta hoy. Aquí rige el principio: «el que quiera ser grande, sea servidor vuestro; y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos» (Mc 10, 43s).

c) *La unidad entre el anuncio de la salvación y el anuncio del castigo, entre la escatología de futuro y la escatología de presente*

Las dos tensiones básicas de la escatología de Jesús —la tensión entre condena y salvación, entre presente y futuro— se pueden comprender a la luz de la idea de Dios propia de Israel. En tiempo del exilio, Israel había ahondado en el tema de un monoteísmo consecuente. El Déutero-Isaías anunció el audaz mensaje del Dios uno y único, y formuló el problema que afecta a toda creencia monoteísta genuina: el Dios uno y único es responsable de todo, de lo bueno y lo malo. El creó, según el Déutero-Isaías, la luz y las tinieblas, la salvación y la desgracia (Is 45, 6s). El Déutero-Isaías pudo resolver el problema al anunciar que Dios envió ya la desgracia en los desastres pasados, y ahora ha resuelto traer la salvación a Israel. Esta salvación comienza ya en el presente: «Mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando, ¿no lo notáis?» (43, 19). Pero acabará de realizarse en el futuro, en un nuevo éxodo (40, 1ss). La tensión entre el «ya» y el «todavía no» permite al Déutero-Isaías presentar al Dios del futuro como voluntad de salvación. Algo similar ocurre con Jesús. En él se agrava el problema monoteístico, porque Jesús llega a identificar a Dios con el Bueno. «Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10, 18). Este pensamiento de la bondad de Dios puede mantenerse frente a la irracionalidad ética del mundo —donde, a menudo, el bueno tiene que padecer y el malo triunfa— previa una reinterpretación: Dios hace salir el sol sobre buenos y malos... mas no porque él sea éticamente indiferente; es ahí, más bien, donde se manifiesta su bondad sin límites ante el malo (Mc 5, 43ss). Dios no premia a todo el que es «justo» con arreglo a unos criterios abstractos: los jornaleros de muchas horas y los de pocas horas reciben igual jornal, del que viven unos y otros. Esto no es una injusticia, sino expresión de la bondad de Dios (Mt 20, 1ss). Desde luego, no todas las objeciones se pueden resolver en estos términos. Para una fe monoteísta hay, más allá de tales reinterpretaciones, tres posibili-

dades de afrontar el mal, que generalmente se combinan entre sí. Una consiste en asumir la existencia de un lado oscuro en Dios: una voluntad incomprensible para el hombre, que éste no puede penetrar, como una vasija de barro no puede entender la voluntad del alfarero. Otra posibilidad es atribuir el mal a la culpa o al pecado humano. Esto descarga a Dios, pero carga al ser humano con la responsabilidad del mal. La tercera posibilidad es atribuir al «mundo» una cualidad que hace comprensible el mal; esa cualidad es la de Satanás, expresión de la hostilidad numinosa de este mundo que no puede atribuirse a la voluntad de Dios ni a culpa humana. Encontramos en Jesús —como continuación de las tradiciones judías— las tres formas de conciencia, pero las tres bajo el postulado de que Dios se impondrá, sin tardar, como poder del bien.

• También Jesús conoce el lado oscuro de Dios. Así lo indica su anuncio amenazante del juicio. Pero, en ese anuncio, la energía punitiva y destructora de Dios se orienta al castigo del pecador; queda así encauzada éticamente... y al final se distancia de Dios, porque el pecado del hombre pasa a ocupar el centro.

• El mal está anclado en el ser humano. Mientras Dios es el bueno por antonomasia (Mc 10, 18), el hombre aparece identificado con el mal: «Si vosotros, malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros niños...» (Mt 7, 11). Pero esta maldad pierde su vertiente fatal porque Dios ofrece la conversión a todos, y sin condiciones previas.

• Queda Satanás como personificación del mundo hostil que trabaja contra Dios y contra el hombre. Jesús asegura que Satanás está vencido, ya ha caído. Sus demonios huyen ante la acción de Jesús.

Al aparecer como «voluntad de bien» incondicional, Dios tiene que presentarse como el Dios que vendrá. Porque el mundo presente se caracteriza por el mal. Pero, al margen de lo que sea el origen de este mal —el lado oscuro de Dios, el pecado del hombre o la acción de Satanás—, es superable y será vencido ante la fuerza arrolladora de la «voluntad de bien». Esta noción de Dios está profundamente arraigada en las tradiciones del judaísmo. J. Wellhausen la expuso así, a propósito del anuncio de Amós:

> «Lo que Yahvé exige es justicia, nada más; lo que odia es la injusticia. La ofensa a la divinidad, el pecado, es de naturaleza absolutamente moral. sto no había sido subrayado nunca con tan enorme énfasis. La moral es lo único que fundamenta las cosas humanas, lo único esencial en el mundo. No es un postulado ni una idea, sino necesidad y hecho a la vez, el poder personal más vivo: Yahvé, el Dios de los poderes. La realidad sagrada se hace valer con la ira, destruyendo; aniquila toda apariencia y todo lo fatuo»[47].

47. J. Wellhausen, *Israelitische und jüdische Geschichte,* Berlin [7]1914 = 1981, 106.

El Dios de Jesús es el Dios de Israel: un hogar ardiente de energía ética que quiere trasformar al ser humano para encender en él el amor al prójimo, pero que se torna en fuego infernal para aquel que se excluye de la salvación. Lo característico de Jesús es por tanto que Dios, como «voluntad de bien» incondicional, pronto asumirá el poder. Esta peculiaridad de la noción de Dios en Jesús resplandece sobre todo en las metáforas que aplica a Dios. Jesús combina dos imágenes que proceden del judaísmo: la imagen del padre y del rey. Ambas aparecen ya unidas en el judaísmo. Según Sab 11, 10, Dios puso a prueba a los israelitas «como padre que reprende», pero a los paganos los «castigó como rey justiciero» después de condenarlos. El cántico de Tobías lo ensalza como rey (Tob 13, 6.7.15) y como padre (13, 4); también aquí, la metáfora del padre expresa el lado misericordioso de Dios: «El nos azota por nuestros delitos, pero se compadecerá de nuevo» (13, 5).

En la predicación de Jesús, lo nuevo no es la combinación de las metáforas del padre y del rey, sino un rasgo al pronto irrelevante: Jesús nunca habla de Dios como «rey». Los pocos documentos existentes en este sentido son secundarios: Mt 5, 35 es un material especial y ampliación secundaria de la antítesis sobre el juramento. La parábola Mt 22, 1ss tiene su paralelo en Lc 14, 16ss, que no habla de un «rey». Hay otros dos pasajes que son material mateano especial: 18, 23ss; 25, 34ss. Jesús se limita a hablar de reinado o reino de Dios. En otros escritos judíos encontramos generalmente yuxtapuestas las palabras «rey» y «reinado» (cf., por ejemplo, Asc Mois 4, 2; 10, 1; SalSal 17, 1.3; 1QM XII, 7s; TestBenj 9, 1; 10, 7; Sib 3, 46.55; Sab 3, 8; 6, 4). En Jesús no aparece tal yuxtaposición. Esto se puede interpretar diciendo que, para él, la esencia de Dios se expresa en su paternidad y, por tanto, como bondad. Pero ese Dios que es padre asumirá el poder. El «poder» no es en Jesús un valor en sí; sirve para manifestar la bondad de Dios a escala universal.

6. *Síntesis y reflexión hermenéutica*

El anuncio del reino de Dios lleva implícita la noción judía de Dios: Dios es la «voluntad de bien» incondicional. Jesús proclama que esta voluntad se impondrá pronto en el mundo. Merced a ella, los débiles verán respetados sus derechos, los pobres alcanzarán poder, los hambrientos quedarán satisfechos, al pecador se le brindará la posibilidad de conversión. Esta voluntad ética incondicional obra ya en el presente. Lo opuesto a ella —Satanás, pecado y el «lado oscuro» de Dios— está ya superado. Satanás ha caído. El pecado queda perdonado. La acción punitiva de Dios va dirigida sólo contra aquellos que rechazan la salvación ofrecida sin condicio-

nes. Como conclusión, intentamos contestar diez preguntas formuladas al principio del parágrafo sobre el sentido del anuncio escatológico de Jesús. Mencionamos siempre, en palabras clave, la alternativa allí señalada:

1. *¿Presente o futuro*? El reino de Dios tiene tanto de presente como de futuro. El plazo se ha cumplido, Satanás se bate en retirada. Los dichos de cumplimiento y de combate (sobre el conflicto entre el reino de Satanás y el reino de Dios) expresan una escatología de presente. También poseen un sentido de presente los «dichos de inicio», que sugieren en fórmulas e imágenes paradójicas la germinación de un mundo nuevo en el seno del mundo viejo. Pero sólo el futuro traerá la plena expansión del reino de Dios.

2. La *espera de la salvación y del castigo.* Ambas cosas van emparejadas. El Bautista anuncia el castigo, pero abre el camino de salvación mediante el bautismo. Jesús anuncia la salvación, pero amenaza en el fondo con el castigo. Cuanto mayor es la salvación ofrecida en el presente, más inexorable será el juicio contra todos los que se excluyen de la salvación. Cuanto mayor es la amenaza del juicio, más grandiosa es la salvación prometida a todos.

3. *¿Reinado o reino*? Si el reino de Dios es el triunfo de su voluntad ética, debe entenderse dinámicamente. Pero el «reinado de Dios» no es un fin en sí. El poder de Dios sirve para hacer efectiva su bondad. Dios es en su esencia «Padre». El «Reino» es su instrumento. De ahí que este reinado pueda independizarse verbalmente en «reino de Dios», como ámbito diferenciable de Dios y que es posible alcanzar.

4. *¿Obra exclusiva de Dios o compartida con el hombre*? Si el «reinado de Dios» es una imagen que expresa el triunfo de la voluntad ética de Dios, implicará, como exigencia, la voluntad ética del hombre: la espera del reinado de Dios impulsa en el ser humano esa dedicación a los débiles, enfermos y marginados que Dios realiza en su acción escatológica. Cuando los humanos son facultados para exorcizar, participan en el triunfo sobre Satanás; cuando se perdonan mutuamente las ofensas, participan en el perdón de Dios; cuando exhortan a la acogida de la salvación, participan en hacer efectiva la voluntad soteriológica de Dios (cf. *infra,* 421 sobre Mc 4, 26-29).

5. *¿Mediación teocéntrica o mediación mesiánica?* Jesús representa una espera teocéntrica. La ausencia de un personaje mesiánico en algunos dichos sobre el reino de Dios es un indicio de su autenticidad. Pero Jesús habló también, probablemente, del «Hijo del hombre». Si éste no fue un título mesiánico, sería compatible con una espera teocéntrica del reino de Dios. Si fue un título mesiánico, habría una tensión en el anuncio escatológico de Jesús (cf. más sobre la cuestión *infra,* 592-604, a propósito del «Hijo del hombre»).

6. *¿Tema político o religioso?* El reino de Dios no es tan espiritual como se supone a menudo. En él se come y se bebe. Está ubicado en Palestina. Allí confluyen los paganos. Sin embargo, traspasa la frontera de la muerte; los patriarcas aparecen en él como personas vivas. En este sentido, no es un «reino político», pero sí una esperanza religiosa con relevancia política. La estructura jurídica y social esperada contrasta con los elementos básicos del poder establecido. Deslegitima el reparto actual del poder y de la propiedad.

7. *¿Soberanos o pueblo en el reino de Dios*? Es posible que a los discípulos se les prometiera la «soberanía compartida» en el nuevo mundo (Mt 19, 28 par.). Si el reino de Dios es el reino de aquel al que los adeptos de Jesús llaman «padre», ellos, como *familia dei,* mantendrán desde el principio una relación privilegiada con el soberano de ese Reino. La participación en el banquete escatológico es el símbolo de tal relación: un símbolo que no deja margen al *status* social y al rango. Todos los comensales comparten la dignidad del anfitrión.

8. *¿Símbolo o metáfora?* La expresión «reino de Dios» no evocaba entonces, entre los oyentes, un mito concreto y no sería, por tanto, un «símbolo» dentro de la alternativa que hemos formulado al principio. Sin embargo, llevaba asociada la esperanza del triunfo sobre los paganos, de la reunificación de las tribus dispersas, de la instauración de una teocracia pura. Si tales asociaciones eran familiares a los oyentes, mujeres y hombres, Jesús las sustituyó con una nueva visión del reino de Dios. ¡Los paganos pertenecen al reino de Dios! El reino de Dios es diferente de lo esperado. La expresión pasa a ser, en Jesús, una metáfora viva.

9. *Tradiciones apocalípticas y sapienciales.* Jesús sigue unas tradiciones apocalípticas, pero no esa apocalíptica docta y esotérica que encontramos en muchos escritos. El anuncio de Jesús tiene la forma de profecía oral. Se limita, en sus dimensiones temporales, al futuro próximo, como es obvio en el anuncio oral: sólo aquello que va destinado a generaciones muy tardías debe hacerse constar por escrito. Los rasgos sapienciales se combinan a veces con esta espera apocalíptica. Así, el reino de Dios debe «buscarse»... exactamente como debe buscarse la sabiduría (Mt 6, 25ss).

10. *¿Tradición judía o abandono de creencias judías?* El reino de Dios, núcleo de la predicación de Jesús, sólo puede entenderse desde el centro de la fe judía. Jesús no es un 'marginal Jew' en su anuncio escatológico. Más bien da una respuesta, con él, a problemas básicos del monoteísmo judío, problemas que no son comprensibles fuera de este marco de referencia.

Si la exposición anterior sobre el anuncio del reino de Dios por Jesús es correcta, el problema hermenéutico del reino de Dios será el problema hermenéutico de la creencia monoteísta en Dios: ¿cómo impone el Dios uno y

único su voluntad en este mundo? Hemos expresado ya lo más importante sobre este tema (*supra,* 308ss). Nos centramos aquí en el problema de la escatología desenfocada de Jesús. Al margen de la interpretación que se haga de las perspectivas de plazo que están implícitas en su anuncio, queda siempre el problema. Jesús habló de un reinado de Dios próximo; pero lo que llegó fue el cristianismo, que muchas veces se alejó notablemente de ese reinado. Jesús no previó una duración del mundo tan prolongada. Hay fundamentalmente tres principios de solución de este problema, que sólo cabe esbozar aquí brevemente:

1. *La solución desde la historia de la salvación:* Jesús contaba con su muerte y con un intervalo de tiempo hasta la llegada del reino de Dios. El que comparte esta visión, puede afirmar que Jesús se confundió quizá en la amplitud del tramo, mas no en la estructura temporal, es decir, no en la secuencia de las diversas fases. Después de su muerte se dilató el «tiempo intermedio», pero la escatología de Jesús fue mantenida en principio. Igualmente es mantenida hoy, con nuevos indicadores temporales. Esta solución, que suele apoyarse en la doble obra lucana, es defendida por W. G. Kümmel, entre otros[48].

2. *La solución existencial* distingue entre unas «ideas objetivantes» desfasadas sobre el fin del mundo y la «verdadera intención» que subyace detrás de ellas, y que sólo la exégesis puede precisar. Junto a esta interpretación existencial en sentido estricto cabe alinear otras más.

• La *proclama kerigmática* de Jesús puede considerarse como la verdadera intención de los enunciados escatológicos; esa proclama confronta a cada persona con Dios y con la eternidad, e invita a una opción existencial. La conciencia del plazo para decidir se expresa (erróneamente) en la conciencia de un plazo para el fin del mundo (R. Bultmann, cf. *supra,* 278s).

• Cabe considerar también la *voluntad ética* como la verdadera intención de los enunciados; esa voluntad está expresada en unas «ideas» propias de la época. Hoy no interesa asociar esta voluntad ética a unas ideas más adecuadas sobre el mundo, sino reconocer básicamente su independencia intrínseca de cualquier «cosmivisión». La referida voluntad ética se funda en una resolución interna de cada persona, no en enunciados sobre el mundo exterior (A. Schweitzer)[49].

• También cabe detectar como verdadera intención de tales enunciados, a partir de unas ideas escatológicas, la transformación interior del ser humano. Se trata de una reorganización del mundo interior inconsciente (jun-

48. Cf. W. G. Kümmel, *Verheissung;* Id., *Die Naherwartung in der Verkündigung Jesu* (1964), en Id., *Heilsgeschehen und Geschichte,* Marburg 1965, 457-470.

49. Cf. A. Schweitzer, *Kultur und Ethik* (1923), en *Ges. Werke* II, Berlin 1971, 95-420.

to con sus arquetipos) a un nivel profundo. Este cambio del inconsciente produce angustia y esperanza a la vez, y es proyectado al mundo en forma de expectativa ante una convulsión cósmica (K. Niederwimmer)[50].

3. *La solución evolutiva:* Las imágenes y el lenguaje religioso son resultado de un largo proceso de adaptación a las estructuras objetivas de la realidad, proceso que se realiza mucho antes de que las personas lo adviertan. Por eso, la sabiduría oculta en tales imágenes y lenguajes es anterior al conocimiento. La apocalíptica judía (incluida la de Jesús) expresa un hecho objetivo: el hombre vive en tránsito entre dos mundos: entre la evolución biológica y la evolución cultural. Está sujeto a las leyes biológicas de la mutación y la selección; pero camina hacia una fase evolutiva donde la cultura es una oportunidad para reducir la selección. La predicación de Jesús, como toda la Biblia, expresa una protesta directa contra el principio de selección, que da posibilidades de vida a los mejor adaptados y más «listos» a costa de los más débiles. La transición entre las dos fases evolutivas acontece en toda la historia de la humanidad. La Biblia alienta expresamente esta transición. Las imágenes y símbolos religiosos descodifican en este punto el programa secreto de la cultura (G. Theissen)[51].

La escatología errónea de Jesús (y de los primeros cristianos) no desencadenó una gran crisis en el cristianismo primitivo; pero el problema quedó registrado, como se advierte en la doble obra lucana, en 2 Tes; 2 Pe; 1 Clem 23ss; 2 Clem 11; ApPe; y Justino, *Apol* I, 28, 2. Tampoco llevó a una reestructuración total de la escatología[52]. Y se comprende: la conciencia humana puede ajustar su relación con el pasado con una racionalidad progresiva; pero sólo puede hacerlo limitadamente frente al futuro. El pasado alcanza un perfil cada vez más comprensible mediante las fuentes escritas y la labor historiográfica. Los «inicios» retroceden progresivamente en la conciencia. La conciencia mítica, en cambio, hace caminar consigo los inicios, es decir, el tiempo originario arquetípico, como un horizonte. Ese tiempo originario comienza en el punto donde cesa el tiempo recordado; en la tradición oral, a veces, después de algunas generaciones. De cara al futuro quedamos ligados, en nuestra vivencia, a tales estructuras míticas: el futuro nos acompaña como un horizonte (de temores y esperanzas), y aparece siempre a igual distancia. Por eso seguimos guardando hoy una relación cuasi-mítica con él. También la espera del reino de Dios ha podido caminar así, a través de toda la historia del cristianismo, como un horizonte constante.

50. K. Niederwimmer, *Jesus*, Göttingen 1968.
51. G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984.
52. Cf. K. Erlemann, *Naherwartung und Parusieverzögerung im Neuen Testament*, Tübingen-Basel 1995.

7. Tareas

a) *Sobre la historia de la investigación*

Rellene la siguiente tabla señalando cómo interpretan y valoran las distintas interpretaciones de la escatología de Jesús los enunciados de presente y de futuro.

	enunciados de presente	enunciados de futuro
1. Escatología ética (A. Ritschl)		
2. Escatología consecuente (J. Weiss-A. Schweitzer)		
3. 'Realized Eschatology' (C. H. Dodd)		
4. Escatología doble (W. G. Kümmel)		
5. Escatología existencial (R. Bultmann y discípulos)		

b) *La idea de Jesús sobre el juicio ¿descalifica «el acto de juzgar»?*

Los siguientes extractos de un libro publicado en 1985 sobre el sermón de la montaña atribuyen a Jesús una noción del reino de Dios y del juicio divino que difiere de nuestra exposición anterior:

> [Mt 5, 25s: contra el proceso judicial] «Este dicho parabólico remite metafóricamente al juicio futuro. Utiliza la idea de la justicia punitiva de Dios. ...No habla sobre el después, habla sobre el ahora. El tema no es el juicio sino 'lo que está en camino'. El dicho parabólico evoca el juicio futuro para dar las dimensiones correctas al caminar presente. Esto es característico de la noción del

tiempo en Jesús, tal como se expresa en el sermón de la montaña. Jesús aborda el futuro reino de Dios anticipándolo al 'ahora'. Su verdadero tema es el discurrir de la vida como lugar donde uno puede definirse ante el reino de Dios». «'No juzguéis, y no os juzgarán' [Mt 7, 11]... Se rechaza aquí cualquier forma de enjuiciar, de juzgar. ...no se prohíbe simplemente el juicio humano para confiarlo todo al único juez divino... Aquí se abandona mucho más: se abandona el *pensamiento* o el *hecho* de juzgar, tanto para los humanos como para Dios. Pues el que juzga se ve atrapado en el remolino de ser juzgado. El que juzga, sólo podrá concebir a Dios como juez, juez clemente en el mejor de los casos. El que juzga, queda emplazado para el juicio final... Este rechazo tajante del juicio por parte de Jesús se puede explicar, sobre todo, a la luz de su mensaje sobre el reino de Dios. El reino de Dios es el reino de ese Dios que da satisfacción a todas las personas *haciéndolas* justas. El reino de Dios es ese Reino donde los humanos no se rehabilitan mediante el juicio sino mediante el amor. Este Reino está llegando... Hay que imaginar lo que significan tales ideas al ser formuladas por primera vez. Tanto en el pensamiento judío como en el pensamiento griego, la noción de Dios lleva implícita la noción de juicio. Dios es el juez por antonomasia, su juicio es insobornable y justo... Dios en su venida final es concebido como juez. En este contexto aparece la clara e inequívoca invitación de Jesús a distanciarse de todo lo que sea juzgar, incluso del juicio benévolo y del juicio que rebaja a los de arriba y encumbra a los de abajo. Es un pensamiento impresionante que sacude los cimientos de la noción de Dios. No es extraño que este pensamiento brille sólo por momentos en el nuevo testamento, asome aquí y allá, mientras otros muchos pasajes guardan la vieja dignidad del juzgar en odres nuevos».
[sobre Mt 7, 19s.21-23:] «¿No reaparece aquí el tema del 'juzgar' que Jesús había invitado a abandonar en Mt 7, 1s?... Evidentemente, el v. 21 hace depender la entrada en el reino de Dios del cumplimiento de la voluntad del Padre... Ahí se debate la justificación por las obras... La idea de que la persona es hija de sus obras era, sin duda, un axioma en el judaísmo de la época. Pero ¿puede una comunidad cristiana que sólo existe por la gracia encarnada en Cristo asumir semejante axioma? ¿no se empeñó Jesús en convencer a los humanos de la cercanía insuperable de Dios?... ¿pueden mis obras ningunear a Dios, anular su obra creadora de mi persona? En la esfera de la teología cristiana sólo hay una respuesta a esta pregunta: no. Todas las otras respuestas son paganas».

1. Caracterice a su manera la idea de reino de Dios aquí expresada. ¿Dónde encaja dentro de la historia de la investigación? ¿quién podría ser el autor de este texto?

2. En especial, la interpretación de que Jesús, aunque evocó a Dios metafóricamente como juez, no contempló un juicio escatológico por ser incompatible con su noción de Dios y de la βασιλεία, contradice las anteriores reflexiones sobre la coordinación de salvación y condena en el mensaje escatológico de Jesús. Tome postura.

10

JESUS, SALVADOR: LOS MILAGROS DE JESUS

O. Betz-W. Grimm, *Wesen und Wirklichkeit der Wunder Jesu* (ANTI 2), Frankfurt-Bern-Las Vegas 1977; O. Böcher, *Christus Exorcista* (BWANT 96), Stuttgart 1972; U. Busse, *Die Wunder des Propheten Jesu* (fzb 24), Stuttgart 1977; G. Delling, *Antike Wundertexte* (Kleine Texte 79), Berlin 1960; Id., *Zur Beurteilung des Wunders durch die Antike,* en Id., *Studien zum Neuen Testament und zum hellenistischen Judentum,* Göttingen 1970, 53-71; G. Ebeling, *Jesus und Glaube,* en Id., *Wort und Glaube* I, [3]1967, 203-254; H. J. Held, *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten,* en G. Bornkamm-G. Barth-H. J. Held, *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium* (WMANT 1), Neukirchen-Vluyn 1960, [7]1975, 155-287; L. P. Hogan, *Healing in the Second Temple Period* (NTOA 21), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1992; E. Keller-M.-L. Keller, *Der Streit um die Wunder. Kritik und Auslegung des Übernatürlichen in der Neuzeit,* Gütersloh 1968; K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium* (StNT 23), München 1970; Id., *Die Wunder Jesu in der neueren Exegese,* en *Theologische Berichte* 5, Zürich 1976, 71-105; D.-A. Koch, *Die Bedeutung der Wundererzählungen für die Christologie des Markusevangeliums* (BZNW 42), Berlin-New York 1975; R. Kratz, *Rettungswunder. Motiv-, traditions- und formkritische Aufarbeitung einer biblischen Gattung,* Frankfurt-Bern-Las Vegas 1979; R. Latourelle, *Milagros de Jesús y teología del milagro,* Salamanca [2]1997; J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 509-1038; R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?,* Freiburg-Basel-Wien 1970; G. Petzke, *Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu:* NTS 22 (1976) 180-204; L. Schenke, *Die Wundererzählungen des Markusevangeliums* (SBB), Stuttgart 1974; W. Schmithals, *Wunder und Glaube* (BSt 59), Neukirchen 1970; A. Suhl (ed.), *Der Wunderbegriff im Neuen Testament* (WdF 295), Darmstadt 1980; G. Theissen, *Wundergeschichten**; D. Trunk, *Der messianische Heiler* (Herder Biblische Studien 3), Freiburg 1994; G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist. A Contribution to the Study of the Historical Jesus* (WUNT 2/54), Tübingen 1993; H. Weder, *Wunder Jesu und Wundergeschichten:* VuF 29 (1984) 25-49; T. J. Weeden, *La herejía que exigió el evangelio de Marcos,* en R. Aguirre-A. Rodríguez, *La investigación de los evangelios sinópticos y de los hechos de los apóstoles,* Estella 1996, 109-126; M. Wolter, *Inschriftliche Heilungsberichte und neutestamentliche Wundererzählungen. Überlieferungs- und formgeschichtliche Beobachtungen,* en K. Berger-F. Vouga-M. Wolte-D. Zeller, *Studien und Texte zur Formgeschichte* (TANZ 7), Tübingen-Basel 1992, 135-175; D. Ze-

ller, *Wunder und Bekenntnis. Zum Sitz im Leben urchristlichen Wundergeschichten:* BZ 25 (1981) 204-222.

Introducción

Como el reino de Dios ocupa el centro de la predicación de Jesús, también las curaciones y exorcismos forman uno de los núcleos de su actividad. Jesús no se limitó a obrar milagros. Las acciones simbólicas son igualmente características de su persona: la elección de los Doce, la misión de los discípulos, la comensalía con publicanos y pecadores, la entrada en Jerusalén, la expulsión de los traficantes del templo y la última cena. Pero Jesús impresionó o irritó a sus contemporáneos, sobre todo, por los milagros. Entre los investigadores histórico-críticos modernos predomina la irritación: por una parte, sus milagros están atestiguados en tantos relatos de tradiciones antiguas que no cabe duda alguna de su trasfondo histórico; por otra, esos milagros se nos presentan con un halo ahistórico que rodea al personaje histórico de Jesús y es producto de la nostalgia y la poesía. Unos argumentan que si hay relatos increíbles a hora tan temprana (en el EvMc y en la fuente de los *logia*), las fuentes en general carecen de crédito. Otros argumentan a la inversa: si el testimonio de los milagros es análogo al testimonio de los dichos de Jesús, habrá que otorgarles un grado de historicidad muy superior al que se les suele atribuir (J. P. Meier)[1]. El reto histórico está, a nuestro entender, en analizar de modo convincente, es decir, en hacer comprensible el origen relativamente temprano de una tradición taumatúrgica mezclada con una gran dosis de nostalgia y poesía, sin desacreditar por ello toda la tradición jesuática. No se trata aquí de considerar histórico lo objetivamente verosímil, y ahistórico lo objetivamente inverosímil. Hay que explicar por qué ambos extremos aparecen tan estrechamente asociados en la tradición y, no obstante, es posible diferenciarlos con rigor. Un paso importante es la comparación con otros milagros a la luz de la historia de las religiones, así como el análisis de los relatos desde la historia de las formas para descubrir los temas típicos. Las dos tareas que proponemos a continuación introducen en esta problemática.

1. J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 617-645, defiende con gran sensatez la historicidad de la tradición sobre los milagros de Jesús. Llega a esta significativa conclusión: «Put dramatically but with not too much exaggeration: if the miracle tradition from Jesus' public ministry were to be rejected in toto as unhistorical, so should every other Gospel tradition about him» (630).

TAREAS:

a) *Paralelos antiguos de los relatos taumatúrgicos del nuevo testamento*

Lea los siguientes relatos antiguos de milagros y compárelos con los relatos sinópticos y del antiguo testamento:

1) Josefo refiere en *Ant* 8, 46-48, como testigo ocular, un exorcismo de Eleazar:

> «Yo mismo vi (ἱστόρησα) cómo uno de los nuestros, llamado Eleazar, libraba a los posesos de los malos espíritus en presencia de Vespasiano, de sus hijos, de los jefes y del resto de los guerreros. La curación se produjo del siguiente modo: Eleazar sostuvo debajo de la nariz del poseso un anillo portador de una de aquellas raíces medicinales recomendadas por Salomón, hizo olerla al enfermo y éste expulsó al mal espíritu por la nariz. El poseso se desvaneció en el acto, y Eleazar, invocando el nombre de Salomón y pronunciando sus sentencias, conminó al espíritu a no volver más a aquella persona. Y para demostrar a los presentes que poseía realmente tal poder, Eleazar colocó no lejos de allí una copa o jofaina llena de agua y ordenó al mal espíritu que, al salir de la persona, volcara la copa o jofaina y convenciera así a los asistentes de que había abandonado al hombre»[2].

Compare este exorcismo con Mc 5, 1-20.

2) Resurrección atribuida a Apolonio de Tiana (Filóstrato, *Vita Apollonii* IV, 45):

> «Se cuenta asimismo el siguiente milagro: Una muchacha había fallecido el día de su boda; así pareció al menos, y el novio caminaba afligido detrás del féretro, lamentando el fracaso total de su boda. Toda Roma lloró con él, porque la muchacha procedía de una distinguida familia consular. Apolonio, encontrándose con la comitiva fúnebre, dijo: 'Depositad el féretro; voy a poner fin a vuestro llanto por la muchacha'. La gente creyó que pronunciaría la oración fúnebre, como es uso en tales ocasiones, para aliviar la pena. Pero él se limitó a tocar a la difunta, pronunció algunas palabras ininteligibles y despertó así a la muchacha de la muerte aparente. Ella comenzó a hablar y regresó a la casa paterna como Alcestes cuando fue rescatado a la vida por Heracles. Los familiares quisieron hacerle un obsequio de quince miríadas, y él dijo que las entregaran a la muchacha como arras de la boda. Yo no puedo certificar si percibió en ella una chispa de vida que había pasado inadvertida a los médicos —se cuenta que Zeus dejó caer rocío sobre ella y le subió un vaho de la cara— o si conjuró y encendió de nuevo en ella la vida apagada; y los que estaban presentes tampoco sabrían decirlo»[3].

2. Cf. O. Betz, *Das Problem des Wunders bei Flavius Josephus im Vergleich zum Wunderproblem bei den Rabbinen und im Johannesevangelium,* en O. Betz y otros (eds.), *Josephus-Studien. FS O. Michel,* Göttingen 1974, 23-44.

3. Cf. S. M. Fischbach, *Totenerweckungen. Zur Geschichte einer Gattung* (fzb 69), Würzburg 1992, 118-130; G. Petzke, *Historizität und Bedeutsamkeit von Wunderberichten.*

Compare esta resurrección con 1 Re 17, 17-24 y con Lc 7, 11-17.

3) Milagro del pan en favor de la esposa del indigente rabí Ḥanina ben Dosa, según bTaan 24b.25a:

> «La esposa (de Ḥanina ben Dosa) acostumbraba encender la chimenea en la tarde del sábado y arrojaba al fuego pieles de animales por la vergüenza (ante la gente). Tenía aquella mala vecina. (Esta vecina) dijo: 'Es extraño, porque me consta que no poseen nada, absolutamente nada. ¿Qué puede ser eso?'. (La vecina) fue y llamó a la puerta (de la casa de Ḥanina). Ella (la esposa de Ḥanina) se sonrojó y entró en la habitación. Entonces (la esposa de Hanina) presenció un milagro, pues vio la chimenea llena de pan y la artesa llena de masa. Entonces (la vecina) le dijo: N. N., trae una pala, que tus panes queman. Entonces le dijo ella (la esposa de Hanina): Ya iba por ella» (Citado según G. Theissen, *Wundergeschichten**, 112).

Compare este milagro-dádiva con 2 Re 4, 1-7.42-44 y Mc 6, 34-44.

b) *La temática de los relatos taumatúrgicos en el nuevo testamento*

Los relatos sinópticos de milagros someten un determinado repertorio de temas a diferentes combinaciones[4]; de ese modo, el relato desarrolla siempre un número limitado de temas potencialmente disponibles. La panorámica que presentamos (tomada de G. Theissen, *Wundergeschichten**, 57-83) abarca todos los temas y señala su lugar (el más frecuente) en la composición (por ejemplo, en la parte introductoria) y su relación con los personajes.

Introducción
(tema introductorio)

1. *Llegada del taumaturgo*
2. *Presencia de la gente*
   Presencia de
   3. *indigentes*
   4. *representantes*[1]
   5. *legaciones*
   6. *adversarios*
7. *Motivación de la presencia de referentes primarios*[2]

Möglichkeiten und Grenzen des religionsgeschichtlichen Vergleiches, en H. D. Betz-L. Schottroff (eds.), *Neues Testament und christliche Existenz. FS H. Braun,* Tübingen, 1973, 367-385.

4. «Temas» son aquí las unidades narrativas mínimas. Estos temas aparecen también fuera de los relatos taumatúrgicos. Forman parte del repertorio de cualquier narración, como señala E. G. Downing, *Words as Deeds and Deeds as Words:* BiblInt 3 (1995) 129-143.

Exposición
(temas exposicionales)

8. *Caracterización de la emergencia*	
Aproximación al taumaturgo	9. *dificultad de la aproximación*
	10. *postración*
	11. *gritos de socorro*
	12. *petición y muestras de confianza*
Actitudes negativas	13. *malentendido*[3]
	14. *escepticismo y mofa*
	15. *crítica (por los adversarios)*
	16. *resistencia del demonio*
Conducta del taumaturgo	17. *animación pneumática*[4]
	18. *palabras de aliento*
	19. *argumentación*[5]
	20. *evasión*

Núcleo
(temas centrales)

21. *Preparación escénica*[6]	
Acción milagrosa	22. *contacto*
	23. *medio curativo*
	24. *frase taumatúrgica*
	25. *oración*
26. *Constatación del milagro*	

Conclusión
(temas finales)

Referentes primarios[7]	27. *manifestación*
	28. *despedida*
Taumaturgo	29. *orden de secreto*
Referentes secundarios[7]	30. *admiración*[8]
	31. *aclamación*
	32. *reacción negativa*
	33. *difusión de la fama*

1 *Los «representantes» son personas que hacen la petición en favor del enfermo, incluidos los portadores o los acompañantes.*

2 *«Motivación de la presencia de referentes primarios»: por lo general, para indicar la razón de que los enfermos acudan al taumaturgo; sobre referentes primarios, cf. infra 7.*

3 *Hay «malentendido» cuando las personas esperan la ayuda en el marco de lo normal o no cuentan en absoluto con el milagro, y por eso interpretan erróneamente las palabras o acciones del taumaturgo.*

4 *«Animación pneumática»: respuesta afectiva del taumaturgo ante la emergencia, anticipo del milagro que obrará con poder divino.*

5 *La «argumentación» del taumaturgo se produce en respuesta al rechazo por motivos legales; así, en caso de milagro sabático.*

6 *«Preparación escénica» es el conjunto de acciones encaminadas a la realización del milagro; por ejemplo, cambios locales (llegada y posición central del enfermo), exclusión del público, etc.*

7 *«Referentes primarios» y «referentes secundarios» no designan a personas concretas, sino «roles» correlativos al taumaturgo (protagonista constante), que pueden ser ejercidos por diversas personas y estructuran el relato. Taumaturgo y «referentes primarios» (los enfermos, muy a menudo) forman los dos polos; todos los demás presentes ocupan el campo de los «referentes secundarios».*

8 *«Admiración»–«aclamación»: la admiración incluye todos los momentos narrativos que expresan asombro, temor, espanto etc.; hay aclamación cuando se refiere o cita una toma de postura verbal ante el milagro.*

Con este esquema, hágase una idea de la estructura de los relatos taumatúrgicos: 1) analizando la temática de la curación del leproso Mc 1, 39-45 y del paralítico Mc 2, 1-12; 2) buscando para cada uno de los 33 temas uno o dos ejemplos en los relatos sinópticos.

1. *Seis fases en el debate sobre los milagros de Jesús*

La tradición eclesial explicó los milagros, antes de la época moderna, en términos «sobrenaturalistas», como intervenciones de Dios en el curso de la naturaleza. Junto con el cumplimiento de los vaticinios, los milagros pertenecen al repertorio de argumentos con los que se defendió la verdad de la fe cristiana. En los tiempos modernos los milagros, que eran un pilar básico de la apologética, han pasado a ser su objeto: los teólogos modernos tienden a «disculpar» la existencia de los relatos taumatúrgicos en los evangelios. Los milagros se han convertido en problema.

1.ª FASE: *La interpretación racionalista del milagro*

Los teólogos racionalistas intentaron hacer plausible los milagros para la mentalidad moderna reinterpretando lo propiamente milagroso de ellos. Así, el teólogo ilustrado C. F. Bahrdt (1741-1792)[5] no dudó de la historicidad de los relatos, pero vio en la versión milagrera de lo narrado una inter-

5. C. F. Bahrdt, *Briefe über die Bibel im Volkston,* Halle 1782; Id., *Ausführungen des Plans und Zwecks Jesu. In Briefen an Wahrheit suchende Leser,* Berlin 1784-1792; cf. E. Keller-M.-L. Keller, *Streit,* 58-74, y A. Schweitzer, *Investigación**, 93-102.

pretación condicionada por la época, que él trató de sustituir por otra mejor: Jesús caminando sobre el agua se explica por los maderos que flotaban en el lago de Genesaret, justamente allí donde Jesús anduvo sobre el agua. En la tempestad apaciguada, Jesús increpó a los discípulos temerosos con un «¡callad!»; pero éstos refirieron la orden al viento y a las olas, que casualmente cesaron al mismo tiempo. La versión fantástica de Bahrdt raya muchas veces en lo extravagante: creyó en la existencia de una sociedad secreta esenia, de la que Jesús sería el hombre de paja que tramaba, entre bastidores, la apariencia del milagro; por ejemplo, depositando grandes cantidades de pan en cuevas recónditas.

La forma madura de explicación racionalista del milagro se encuentra en la obra del teólogo de Heidelberg H. E. G. Paulus (1761-1851)[6]. Este indagó por vía lógica las *causas intermedias,* no mencionadas en el texto, cuyo conocimiento da como resultado un hecho aparentemente milagroso, pero acorde con la razón. Explicó, por ejemplo, el milagro de la multiplicación de los panes con el supuesto de que la muchedumbre llevaba consigo provisiones, salvo los más pobres; para favorecer un mejor reparto, Jesús comenzó a distribuir sus provisiones e inició una comida; dio así un ejemplo positivo: otros sacaron las provisiones que llevaban, las repartieron y todos saciaron el hambre.

2.ª FASE: *La interpretación mítica de los milagros por David Friedrich Strauss (1808-1874)*

Frente a las interpretaciones sobrenaturalistas y racionalistas poco satisfactorias, D. F. Strauss ensayó una nueva vía hermenéutica: los relatos de milagros deben entenderse en un sentido «mítico», es decir, como creaciones literarias que pretenden expresar una idea: la idea mesiánica. Del profeta Eliseo se narraba un episodio de alimentación milagrosa (2 Re 4, 42-44), y el mesías tenía que superar este milagro. Jesús adoptó una actitud más bien negativa ante la fe en los milagros; pero «la mentalidad de la época y del pueblo le indujo a obrar milagros, de grado o por fuerza. Considerado como profeta... se le atribuyeron facultades taumatúrgicas y, una vez atribuidas, aparecieron realmente»[7]. Las expectativas del pueblo crédulo generaron, por una parte, unas curaciones milagrosas explicables por vía

6. H. E. G. Paulus, *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums* (2 vols.), Heidelberg 1828; cf. A. Schweitzer, *Investigación**, 105-114.

7. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk,* 1864, 9.ª-11.ª ed. Bonn 1895, 1.ª parte, 336s.

psicosomática y, por otra, unas creaciones literarias sobre milagros que nunca ocurrieron. No se trata, pues, de engaños deliberados, sino de productos no intencionales de una conciencia colectiva. Esta explicación de D. F. Strauss despejaba el camino para negar la historicidad de los milagros, manteniendo a la vez su sentido religioso.

3.ª FASE: *La interpretación de los milagros a la luz de la historia de las formas y de la historia de las religiones*

Mientras Strauss explicó los milagros del nuevo testamento desde la tradición bíblica del antiguo testamento (como producto de la fe mesiánica), la investigación basada en la historia de las formas e historia de las religiones, a principios del siglo XX, buscó un enfoque nuevo al descubrir un gran número de temas comunes entre los relatos taumatúrgicos antiguos y los relatos del nuevo testamento.

• R. Bultmann recogió esos temas, de modo convincente, en su *Historia de la tradición sinóptica*, 1921. Dio verosimilitud, además, a la tesis de que no sólo algunos temas, sino todos los relatos de milagros están tomados del mundo helenístico. Así, el milagro de Caná es la trasposición de un milagro de Dionisos a Jesús (*ibid.*, comentario a Jn 2, 1-12). «Parece probable que los relatos taumatúrgicos tienen generalmente un origen helenístico» (*ibid.*, 306).

• M. Dibelius, en *Historia de las formas evangélicas,* 1919, clasificó una gran parte de los relatos de milagros como «narraciones cortas» de sabor «profano». Los consideró como fenómenos de adaptación al mundo (no cristiano)[8].

• El año 1935/1936, L. Bieler con su obra ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des 'Göttlichen Menschen' in Spätantike und Frühchristentum* («La imagen del 'hombre divino' en la antigüedad tardía y en el cristianismo primitivo») defendió la existencia de un tipo bien definido de taumaturgo en la antigüedad, que llamó θεῖος ἀνήρ (hombre divino). La imagen de Jesús quedó conformada, a su juicio, en la tradición cristiana primitiva de acuerdo con el modelo de ese θεῖος ἀνήρ.

Si D. F. Strauss había explicado aún la tradición taumatúrgica desde la idea mesiánica, es decir, desde el centro de la fe cristiana, ahora los milagros quedan traspuestos al borde del mundo neotestamentario. Los intérpretes asumieron la hipótesis de que el mensaje cristiano se limitó a «utilizar» esos relatos taumatúrgicos para expresar el mensaje de fe. Las

8. M. Dibelius, *Historia**, 75-106.

historias de milagros fueron interpretadas en sentido kerigmático, «desde arriba»[9].

4.ª FASE: *La relativización de las relatos taumatúrgicos a la luz de la historia de la redacción*

La interpretación de los relatos de milagros desde la historia de la redacción ratificó, en el fondo, la tesis clásica de la historia de las formas acerca del uso funcional del lenguaje taumatúrgico para expresar el kerigma cristiano. A tenor de esta interpretación, los evangelistas elaboraron críticamente y relativizaron en la línea de su mensaje los relatos taumatúrgicos, que eran una tradición preexistente.

• Los representantes de esta posición explican la difícil relación entre actitud crítica y actitud positiva ante los milagros que se observa en el *EvMc*[10] encuadrándola en el secreto mesiánico: Mc quiso restar importancia a los milagros; para ello intercaló consignas de silencio y referencias a la incomprensión de los discípulos. Compensó la *theologia gloriae* de los milagros con una *theologia crucis* (porque sólo desde la cruz y la resurrección, y no desde los milagros, se puede entender la persona y obra de Jesús). T. J. Weeden (*Herejía*) llegó a suponer que Mc escribió su evangelio para combatir una herejía caracterizada por la fe en el θεῖος ἀνήρ.

• En cuanto al *EvMt*, H. J. Held hace notar en *Matthäus als Interpret der Wundergeschichten* («Mateo como intérprete de los relatos de milagros») que este evangelio abrevia dichos relatos y les da una orientación teológica en forma de apotegmas, soslayando los rasgos milagrosos (omite los milagros Mc 7, 31-37; 8, 22-26). Held añade que los milagros de Jesús concentrados, sobre todo, en Mt 8–9 dan la imagen de un «mesías de obra» lleno de misericordia, que carga con las enfermedades de todos, curándolas (Is 53, 4 en Mt 8, 17).

• Los milagros del *EvLc*, más numerosos que los de Mc, ilustran, según U. Busse, la salvación presente en la acción de Jesús. Jesús interpreta los milagros a la luz de la historia de la salvación. Como último profeta esca-

9. Cf., por ejemplo, la siguiente afirmación: «Los relatos taumatúrgicos del nuevo testamento hablan sólo aparentemente de acontecimientos prodigiosos en la vida del Jesús terreno. En realidad anuncian lo que Dios, por medio de Jesucristo, es decir, del Señor de la comunidad crucificado y resucitado, hizo en esta comunidad y quiere hacer en el mundo» (W. Schmithals, *Wunder*, 25).

10. Estudian la noción de milagro en el EvMc K. Kertelge, *Wunder* (1970); L. Schenke, *Wundererzählungen* (1974); D.-A. Koch, *Bedeutung* (1975).

tológico, él cumple «la promesa bíblica (Is 61, 1s/58, 6) hecha a los pobres, oprimidos y pecadores de Israel: armado del espíritu como instrumento salvador de Dios, sana, libera e invita al banquete mesiánico». Los milagros son en Lc «testimonios fehacientes de la voluntad salvífica de Dios» (*Wunder,* 384s).

• El *EvJn* reelabora profundamente, según R. Bultmann, la denominada fuente de los σημεῖα (señales), una recopilación joánica de siete relatos de milagros; recurre para ello a una interpretación simbólica, como correctivo de la fe ingenua y extrema contenida en dichos relatos. Los milagros son meros σημεῖα (señales) que remiten al auténtico milagro: la persona de Jesús, portador de la vida verdadera. La δόξα (gloria) del taumaturgo es sólo el brillo de la divinidad del Revelador que con su palabra despierta la fe genuina, frente a la cual la fe en los milagros es provisional[11].

5.ª FASE: *El lugar de Jesús en una tipología de taumaturgos antiguos*

En los años 70, dos investigadores judíos se pronunciaron contra la interpretación unilateral de los relatos de milagros, y trataron de reinsertar la taumaturgia de Jesús en su contexto histórico concreto. Defendieron dos posibilidades, respectivamente: Jesús aparece o bien como carismático o bien como mago.

• *Jesús, carismático:* G. Vermes (*Jesús**, 63-87) enmarca al taumaturgo Jesús en un entorno judío carismático (habla también de «judaísmo asideo»), con personajes como el palestino Ḥoni —el «hacedor de lluvia» (siglo I a. C.)— y el galileo Ḥanina ben Dosa, el rabí taumaturgo (siglo I d. C.). En ambos personajes llama la atención —como en Jesús— una cierta inmediatez en la relación con Dios: estos carismáticos taumaturgos tienen acceso a Dios al margen de la ley y por eso fueron juzgados también críticamente por el judaísmo institucional o «fariseados» tardíamente en la tradición rabínica (cf. más datos, *infra,* 345s).

• *Jesús, mago:* M. Smith contempla los milagros de Jesús desde la perspectiva de sus adversarios (Mc 3, 20-30; Jn 8, 48 y *passim*) y defiende en el escrito «Jesús, el mago» (1978), la tesis de que Jesús recibió una formación específica de mago, probablemente, en Egipto (86-88)[12]. Estuvo po-

11. R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (KEK II), Göttingen 1941, [20]1985; cf. también J. Becker, *Wunder und Christologie. Zum literarkritischen und christologischen Problem der Wunder im Johannesevangelium:* NTS 16 (1969-1970) 130-148.

12. Esta conjetura descansa en una tradición rabínica (bShab 104b) según la cual Ben Stada (cifra por Jesús) trajo consigo fórmulas mágicas de Egipto tatuadas en su piel. Mt 2, 12-21 es, según Smith, una relaboración cristiana de la misma tradición.

seído por el demonio «Belcebú»; se rehabilitó invocando el espíritu del Bautista (¡Mc 6, 16!) y obró milagros por ambas vías, utilizando prácticas mágicas. Se consideró «hijo de Dios», es decir, pretendió ser Dios en el sentido de los papiros mágicos. Junto a los milagros, Smith aporta otros muchos rasgos de la conducta y el lenguaje de Jesús como pruebas de su profesión mágica: predicciones asombrosas y desaparición súbita, retirada del poseso al desierto, conocimiento de los demonios y espíritus, habilitación de los discípulos para expulsar demonios, alimentación mágica para unir a los comensales en el amor (¡última cena!), etcétera; Jesús llegó a practicar la «magia negra» cuando, ofreciendo a Judas el trozo de pan hechizado, hizo entrar en él a Satanás (para la valoración, cf. *infra,* 344s).

• *La coexistencia de taumaturgos carismáticos y taumaturgos rituales:* Hoy se acepta generalmente la existencia, en la antigüedad, de taumaturgos de acción carismática y de acción «mágica». G. H. Twelftree describe a Jesús en *Jesus the Exorcist* (1993) con ambas categorías. Comparando las prácticas exorcistas de Jesús con el cuadro polifacético de exorcismos de la época, hay que caracterizarlo, en la mayoría de los aspectos «técnicos», como «very ordinary exorcist» (173). Sin embargo, Jesús pertenece al grupo de exorcistas que curan primariamente en virtud de su personalidad relevante (como los profetas del antiguo testamento, como Abrahán en *Génesis apócrifo* [1QGénAp XX] o Apolonio de Tiana), y no mediante grandes fórmulas de conjuro y rituales mágicos. No tiene parangón la confianza que muestra Jesús en la acción de Dios a través de sus exorcismos y en el comienzo del reino de Dios.

D. Trunk, *Der messianische Heiler* («El salvador mesiánico»), 1994, llega a un resultado similar después de examinar todas las tradiciones exorcísticas de la antigüedad:

> «El exorcismo de tipo carismático, donde el taumaturgo actúa por autoridad propia y en virtud de un poder interior e inderivable, sólo existe en forma pura en los evangelios y en *VitAp*[13]. El segundo tipo atribuye el éxito del exorcismo a la efectividad de los recursos aplicados. Los exorcismos de los Hechos de los apóstoles (16, 16-18; 19, 13-16), de Josefo y de Luciano, así como los textos correspondientes de los apologistas, contienen formas mixtas e incluso elementos de formalización y ritualización. El hecho de que el segundo tipo aparezca mucho más documentado permite concluir que los exorcismos al estilo de un Eleazar (Josefo)[14], del sirio de Palestina (Luciano) o de los hijos de Escevas (Hech 19) eran mucho más frecuentes que los ajustados al modelo de Jesús y Apolonio» (426).

13. Se refiere a *Vita Apolonii,* de Filóstrato.
14. Citado *supra,* 319.

6.ª FASE: *Aspectos sociohistóricos de la fe en los milagros y de la aparición de taumaturgos*

La clasificación de los milagros de Jesús en una tipología de taumaturgos verificable históricamente no prejuzga en nada la función y el origen de la fe en los milagros. De estos aspectos se ocupan los trabajos de historia social y de antropología social:

• *La investigación sociohistórica* recusa la idea de una fe atemporal en los milagros. G. Theissen ha demostrado que esa fe también está condicionada históricamente, en el sentido de que aumenta claramente en ciertas épocas y remite en otras. El cristianismo primitivo pertenece al clímax de una fe creciente en el milagro durante la antigüedad. Ningún escrito refiere tantos milagros de una sola persona como los evangelios cuando narran los milagros de Jesús. Las tensiones entre la cultura campesina y la cultura urbana, entre judíos y paganos, entre formas de vida (explicables sólo carismáticamente) tradicionales y nuevas, constituyen un factor para el aumento de la fe en el milagro y para la aparición de taumaturgos. El carisma taumatúrgico y la «magia» se distinguen, entre otras cosas, por su función social: los movimientos de protesta y renovación se legitiman siempre por los milagros carismáticos. Consta, por otra parte, que las personas corrientes cobran ánimo en situaciones extremas oyendo contar historias de milagros. Por eso hay que leer estas historias, no sólo en clave kerigmática, «desde arriba», sino también como expresión de la protesta humana «desde abajo» (*Wundergeschichten**, 229-297).

• *Las reflexiones de antropología social* suelen abordar fenómenos válidos al margen del tiempo; pero son las circunstancias sociales las que determinan lo que ha de considerarse como enfermedad o salud, como conducta desviada o conducta normal. La capacidad definidora de la sociedad decide lo que no se acepta socialmente como «magia» y lo que se acepta como «milagro». La distinción entre magia y milagro es (en parte, al menos) una cuestión de etiquetado social (J. D. Crossan, *Jesús**, 352ss). Más importante aún es que no sólo la valoración de fenómenos, sino ya su existencia y figura están condicionadas socialmente. La «existencia» o no de los demonios depende de la realidad construida socialmente: si la sociedad en general cree en ellos, las personas pueden expresar sus problemas en formas «demonológicas» y, al hacerlo, se sienten apoyadas por la tolerancia de su conducta desviada, por la comprensión y por la terapia exorcística. Sin tener en cuenta el poder definitorio y constructivo de la sociedad, no es posible entender ni las enfermedades y posesiones del nuevo testamento ni la superación milagrosa de las mismas (cf. D. Trunk, *Heiler*, especialmente 7-39, 375ss).

2. *Los relatos de milagros en el cristianismo primitivo*

Es sorprendente que la tradición narrativa de los milagros de Jesús deje de lado ciertos rasgos característicos de su mensaje, como la conversión y el seguimiento, Dios padre, la venida del reino de Dios y la dedicación a los pobres. Nunca aparece en ellos la fórmula «os aseguro...». La imagen de Jesús aparece en los milagros sesgada por una «desviación popular», en diferentes aspectos según la clase de milagro. En esta sección exponemos primero cuatro propuestas de división de los milagros a la luz de la historia de las formas, con sus autores correspondientes. Después caracterizamos brevemente las distintas clases de milagros y estudiamos su relación con el Jesús histórico.

1. *R. Bultmann* consideró algunos relatos taumatúrgicos como apotegmas, porque en ellos el factor principal es el dicho de Jesús (así, los relatos sobre curaciones en sábado). El resto lo subdividió en curaciones (entre ellas, los exorcismos como un grupo especial) y milagros en la naturaleza (*Historia**, introducción a los milagros).

2. *M. Dibelius* clasificó los relatos de milagros, con clara intención teológica, entre los paradigmas. Los que no encajan en este apartado son «narraciones cortas» que se interesan menos por el mensaje que por el taumaturgo mismo; son producto del «gusto por la fábula», un gusto meramente profano (*Historia**, 45-105; cita: 77).

3. *G. Theissen* ha distinguido entre exorcismos y terapias, milagros de salvamento y milagros de dádiva, milagros de norma y epifanías, por razón de la persona que ocupa el centro de la narración. Pueden ser centrales el demonio o el enfermo curado, los discípulos o la muchedumbre, los adversarios de Jesús o el taumaturgo mismo, según los casos (*Wundergeschichten**, 94-125).

4. *K. Berger* cuestiona la existencia de un género literario llamado «relato de milagros»[15]. El elemento milagroso es, a su juicio, resultado de una noción antigua de realidad que puede aparecer en muchos géneros literarios. K. Berger menciona la *demonstratio* de autoridad divina, con y sin milagro (por ejemplo, terapias «clásicas» versus Mc 6, 1-6), la *mandatio* (textos sobre misión y obediencia: por ejemplo, apaciguamiento de la tempestad versus vocación de discípulos), la *petitio* a un personaje poderoso, con y sin afán de milagro (por ejemplo, Mc 7, 24ss: [sirofenicia] versus Mt 27, 62ss [petición de guardia en el sepulcro]).

a) *Exorcismos*

1. Los relatos de exorcismos narran la expulsión del demonio de una «persona posesa». No basta, para que haya exorcismo, que una enfermedad sea atribuida a una causa demoníaca (por ejemplo, el dorso encorvado de

15. K. Berger, *Hellenistische Gattungen**, 1212-1218; *Einführung**, 76-84; *Formgeschichte**, 305ss.

la mujer, a un encadenamiento por Satanás, Lc 13, 10-17). Las notas características son:

• *Estar a merced* del demonio: éste ocupa el puesto del sujeto humano.

• La *lucha* entre el demonio y el exorcista, donde ambos utilizan las mismas armas (por ejemplo, saber prodigioso, lengua extraña, comportamiento brutal). Una nota característica de los exorcismos de Jesús es la ausencia de rituales, como demuestra la comparación con Josefo (*Ant* 8, 46-48, citado *supra,* 319): el exorcista judío Eleazar utiliza fórmulas de conjuro, un anillo y una raíz para expulsar al demonio.

• La *actividad destructiva* del demonio incluso *fuera* del sujeto humano, para manifestar su salida, por ejemplo (cf. la piara de cerdos precipitándose al mar, en Mc 5, 1ss).

2. La tradición de los *logia* presupone también los exorcismos de Jesús, exorcismos que fueron objeto de controversia con los adversarios (Mt 12, 22ss) y están ligados estrechamente a la venida del reino de Dios (Mt 12, 28 par.). Por eso, aparte el hecho de la actividad exorcística del Jesús histórico, hay que reconocer la gran relevancia de esta actividad para la conciencia que Jesús alcanzó de sí mismo. Los exorcismos le dieron (o confirmaron) la convicción de estar en el umbral de un mundo nuevo donde el mal estaba vencido definitivamente. Satanás ya ha caído del cielo (Lc 10, 18); el Fuerte ya está encadenado (Mt 12, 29); el reino de Dios ha comenzado (Mt 12, 28). Pero esta interpretación escatológica de los exorcismos no aparece en la tradición narrativa[16].

b) *Terapias*

1. Son milagros de curación que no implican una lucha; en ellos, la curación se realiza por la trasmisión de una energía milagrosa del taumaturgo al enfermo. Sus rasgos típicos son:

• el *poder curativo*, que puede ser activado por el enfermo, incluso sin el conocimiento de Jesús, como en el caso de la «hemorroisa» (Mc 5, 21ss);

• el *contacto curativo* (es frecuente la imposición de manos) mediante el cual se trasmite ese poder;

• los *medios terapéuticos* que contribuyen a la curación: en el nuevo testamento, sólo la saliva (cf. Mc 8, 22ss).

2. En las terapias (también en un exorcismo: cf. Mc 9, 14ss) aparece el *tema de la fe.* La frase «tu fe te ha curado» no tiene analogía en la tópica

16. En Mt 8, 29, la petición de los demonios de no ser atormentados «antes de tiempo» es un añadido redaccional que falta en los paralelos sinópticos.

antigua sobre el milagro. Los relatos antiguos se limitan a hablar de la mera facticidad de los milagros realizados; sólo en Jesús la fe pasa a ser la premisa para la efectividad del milagro. El tema aparece también en la tradición de los *logia*, concretamente en el dicho sobre la fe que mueve montañas (Mc 11, 22-24/Mt 21, 21), quizá originario del Jesús histórico. Aunque su persona suscitaba grandes expectativas taumatúrgicas, él atribuía la virtud curativa a los propios pacientes.

c) *Milagros de norma*

1. Van encaminados a fundamentar unas normas, penalizar las infracciones de las mismas («milagros de castigo») o premiar su observancia.

2. La tradición jesuática, sorprendentemente, no contiene ningún milagro de castigo contra seres humanos (cf. por el contrario en el cristianismo primitivo: Hech 5, 1ss; en el antiguo testamento: 2 Re 2, 23s). La maldición de la higuera es un milagro penal que en el marco del EvMc tiene un sentido simbólico: tales milagros sobre árboles significan una pérdida de capacidades (cf. Mc 11, 12-14.20ss)[17]. Más importante aún es que los milagros de norma tiendan a endurecer a ésta, mientras que los de Jesús van dirigidos a flexibilizar la *torá*. Jesús quebranta los preceptos sabáticos al curar en sábado. Es cierto que actúa de acuerdo con un principio básico de los letrados judíos: las situaciones de emergencia permiten la suspensión de los preceptos sabáticos; pero él interpreta este principio en sentido extensivo. El arranque de espigas en sábado y la curación de una mano atrofiada (Mc 2, 23ss; 3, 1ss) no suponen una situación aguda con peligro de la vida. Por eso, también los relatos sobre milagros de norma pueden contener un vestigio del Jesús histórico, hipótesis avalada por la tradición de los *logia*, que apunta en la misma dirección de una hermenéutica liberal de la ley (cf. exposición más amplia *infra*, 411ss).

d) *Milagros de dádiva*

1. Este apartado incluye la multiplicación de los panes, la pesca milagrosa (Lc 5, 1ss) o el milagro de las bodas de Caná (Jn 2, 1ss). En ellos, Jesús brinda milagrosamente bienes materiales. Rasgos característicos:

17. Cf. P. v. Gemünden, *Die Verfluchung des Feigenbaums Mk 11, 13f.20f:* WuD 22 (1993) 39-50.

• La *acción* se produce *espontáneamente;* nadie pide al taumaturgo que obre el milagro. Este es tan improbable que no entra en el horizonte de expectativas de la gente[18].

• El hecho se produce *sin llamar la atención.* Externamente, todo parece transcurrir «normalmente».

• El relato *se explaya,* en cambio, en la *demostración* del hecho maravilloso, haciendo ver que hubo realmente milagro.

2. Hay que suponer que el relato de la multiplicación de los panes es muy temprano. Consta en el EvMc como doblete (6, 35ss; 8, 1ss) y aparece transmitido en el EvJn (6, 5ss) independientemente del primero. La génesis de este relato sólo se puede explicar por una combinación de diversos factores. De un lado, la esperanza de que un nuevo profeta supere el milagro del pan atribuido a Eliseo (2 Re 4, 42-44), una esperanza reavivada por el deseo del pueblo de ver remediada la indigencia material. De otro, la promesa de Jesús de saciar a los hambrientos en el nuevo mundo iniciado con él (Lc 6, 21), y de reunir a todos los «ciudadanos» del reino de Dios en un gran banquete (Mt 8, 11s). Si añadimos el asombro y el enigma de que Jesús pueda «dar de comer» a sus seguidores y oyentes, resulta comprensible la génesis literaria del relato sobre una multiplicación prodigiosa de los panes: la esperanza que despertó Jesús sobre una alimentación milagrosa de todos se convirtió en relato de una multiplicación efectiva de los panes... inspirado por las comidas en común que hacían Jesús y sus seguidores.

e) *Milagros de salvamento*

1. La tradición jesuática contiene dos milagros de salvamento[19]: el apaciguamiento de la tempestad (Mc 4, 35-41) y el caminar sobre el lago (Mc 6, 45ss). Entre sus rasgos típicos están:

• la *descripción de la emergencia,* perdida ya toda esperanza;

• una *epifanía liberadora* a cargo de un personaje divino que trae la salvación desde fuera;

• o la *salvación* por un *pasajero valedor,* presente en la barca amenazada.

2. En la tradición de Jesús, los milagros de salvamento incorporan las dos variantes del salvamento mediante una epifanía (el caminar sobre el la-

18. Cabría mencionar Jn 2, 3 como contraprueba; pero la constatación de la madre de Jesús «no tienen vino», ¿es una petición? No lo parece.

19. Fuera de los evangelios, la liberación de presos (Hech 12, 1ss; 16, 16ss) frente al poder hostil del Estado es considerada también como milagro de salvamento.

go) y por el pasajero valedor (en el apaciguamiento de la tempestad). También aquí, la fantasía se apoderó del recuerdo histórico. Jesús viajaba sin duda con sus discípulos por el lago galileo. Esto se sabía. Una vez considerado como gran taumaturgo, sólo quedaba un paso para atribuirle el poder divino sobre el viento y las olas. Este paso se dio cuando fue posible: después de pascua. La capacidad de andar por el agua era considerada en la antigüedad como una señal de poder divino. «El que puede hacer posible lo aparentemente imposible, el que, con sólo quererlo, camina sobre el mar...», es como los dioses (Dión Crisóstomo 3, 30). Por eso, cuando Jesús camina sobre el lago, los discípulos reconocen en él al «hijo de Dios» (Mt 14, 33). Y por eso Jesús les echa en cara (Mc 6, 52) esa falta de conocimiento. Esto significa que el relato presupone ya la fe en la naturaleza divina de Jesús, que sólo fue posible después y sobre la base de la pascua (cf. Rom 1, 3s).

f) *Epifanías*

También se narran epifanías de Jesús; él se aparece después de pascua a los discípulos, envuelto en gloria divina. Esas apariciones suponen la elaboración de unas experiencias visionarias efectivas. Mc 9, 2ss retrotrae una de las apariciones a la vida terrena de Jesús en forma de un relato de transfiguración. El episodio muestra cómo Jesús fue asumido en el mundo celestial; su autoridad trasciende desde ahora la ley y los profetas (es decir, la autoridad de Moisés y de Elías); no está ligada a ningún lugar de culto (a Pedro no se le permite hacer chozas en el lugar de la aparición). Al final se produce el ἀφανισμός, el «desvanecimiento» de la figura divina, que en el contexto de Mc 9, 2ss se entiende como la vuelta del Transfigurado a su imagen terrena normal.

g) *Panorámica recapituladora*

Los seis tipos de relatos taumatúrgicos se pueden representar en el siguiente esquema:

Huellas del Jesús histórico	Previa fe pascual
exorcismos	milagros de salvamento
terapias	milagros de dádiva
milagros de norma	epifanías

Los exorcismos difieren de los milagros de salvamento; los primeros neutralizan el poder de un demonio, los segundos doblegan el poder del viento y las olas. Las terapias difieren de los milagros de dádiva; las primeras superan la fragilidad humana, los segundos remedian una carencia material. Los milagros de norma difieren de las epifanías; los primeros revelan la voluntad divina, las segundas un ser divino. A los exorcismos, las terapias y los milagros de norma podemos conjeturarles un origen en el Jesús histórico. Jesús mismo obró estas formas de milagro: por los exorcismos se le acusó de estar aliado con el diablo (Mc 3, 22ss); por los milagros de norma, de quebrantar el precepto sabático (Mc 3, 1ss). Para los milagros de salvamento y de dádiva y para las epifanías, en cambio, el presupuesto es la fe pascual: aquí se atribuyen a Jesús unas capacidades que exceden de todo lo humano; estos milagros son mucho menos numerosos. No se niega con ello que los milagros de salvamento y de dádiva, y las epifanías, contengan igualmente reminiscencias del Jesús histórico. El salvamento en el episodio del lago evoca viajes reales de Jesús en barca; la multiplicación de los panes, episodios reales de distribución de alimentos; la transfiguración, estancias reales de Jesús en un monte. Pero tales «vestigios» aparecen refundidos en historias de revelación de un ser suprahumano. Los relatos de milagros nacidos bajo el signo de la fe pascual tampoco crearon un nutrido género literario; se apoyan en formas taumatúrgicas antiguas, pero dentro de la tradición cristiana primitiva hay pocos ejemplares, en contraste con la abundante documentación de los exorcismos, las terapias y los conflictos sabáticos.

Hemos analizado hasta ahora la cuestión de la historicidad de los milagros para cada clase de relatos. El resultado provisional puede revisarse aún: 1. por cotejo con la tradición taumatúrgica en otros géneros literarios (sumarios, apotegmas y *logia*); y 2. comparando a Jesús con otros tipos de taumaturgos de aquella época. Estas dos problemáticas se corresponden con los dos criterios de la investigación en torno a Jesús. El criterio de plausibilidad efectual lleva a preguntar si las fuentes resultan comprensibles como efecto del Jesús histórico; el criterio de plausibilidad contextual, si las tradiciones jesuáticas se pueden interpretar como fenómenos individuales ligados contextualmente.

3. *La tradición taumatúrgica en el cristianismo primitivo como derivación del Jesús histórico: los testimonios múltiples*

La actividad taumatúrgica de Jesús aparece ampliamente testificada en el cristianismo primitivo. La encontramos en diversas corrientes de tradi-

ción, en diversos géneros literarios, y encontró también eco en «testigos» de diversa mentalidad.

a) *Testigos de la tradición taumatúrgica con diversos intereses*

Testigos de distinta mentalidad hablan de la actividad taumatúrgica de Jesús. Junto a los testimonios cristianos cabe mencionar el *Testimonium Flavianum,* que presenta a Jesús como sabio y taumaturgo: autor de *paradoxa erga* (obras maravillosas). No obstante, falta la referencia a los milagros en la versión Agapio de TestFlav (cf. *supra,* 93). A pesar de ello, no parece probable que esa referencia proceda de una reelaboración cristiana. La expresión παράδοξα ἔργα no figura en la tradición jesuática; pero Josefo la emplea para caracterizar los milagros de Eliseo (*Ant* 9, 182), y vuelve a emplearla en *Ant* 18, 63. No todos los contemporáneos vieron en los milagros, como él, la obra de un «sabio». Algunos adversarios sospecharon, por los exorcismos, que Jesús estaba aliado con el diablo (Mc 3, 22ss), una acusación que no es puro invento de cristianos, sino un reflejo histórico de los milagros de Jesús. La merma de los exorcismos en Mt —que omite el episodio Mc 1, 23ss, por ejemplo— y su total ausencia en el EvJn indican que este aspecto de la actividad taumatúrgica de Jesús causó también perplejidad a los cristianos. Una tercera reacción no cristiana a los milagros se conserva (indirectamente) en Mc 6, 14s: «Algunos decían: Juan Bautista ha resucitado de entre los muertos; por eso obra esos prodigios. Otros decían: Es un profeta comparable a los antiguos». Se trata de una tradición antigua; supone que Jesús no es conocido; sólo desconociendo su procedencia de Nazaret, desconociendo que tiene padre, madre y hermanos, se puede considerar a Jesús como el Bautista redivivo. El intento de presentarlo como Elías redivivo no encaja en la imagen cristiana de Jesús. No él, sino el Bautista es el nuevo Elías (cf. Mc 9, 13; Mt 11, 14). Por eso no hay razón alguna para dudar que incluso personas no afectas a Jesús estaban impresionadas (o irritadas) por sus milagros. Los evangelios no dicen nada inverosímil cuando refieren que la noticia de los milagros se difundía con enorme rapidez (cf. Mc 1, 28.45; 5, 20; 7, 24s.36s) y que movió incluso al empleo del nombre de Jesús como medio para exorcizar (Mc 9, 38s): la divulgación de los milagros no se limitó a sus adeptos.

b) *Los milagros en los diversos estratos de la tradición*

Diversas corrientes de tradición conservaron en el cristianismo primitivo el recuerdo de los milagros de Jesús: Junto al EvMc hay que mencionar

Q, la fuente de los *logia*. Aunque esta fuente es, sobre todo, una recopilación de dichos de Jesús, contiene el episodio de la curación del hijo de un centurión (Lc 7, 1ss Q), además de un exorcismo que provoca la polémica sobre Belzebú (Lc 11, 14ss Q). Hay que añadir algunas referencias a milagros en la tradición de los dichos, especialmente el sumario taumatúrgico en la respuesta de Jesús al Bautista (Lc 7, 18ss Q). Junto a Mc y Q, el material especial de Lc y Mt contiene también milagros: el material lucano especial, una resurrección (Lc 7, 11ss), la pesca de Pedro (5, 1ss) y tres curaciones (Lc 13, 10ss; 14, 1ss; 17, 11ss), de las cuales las dos primeras ocurren en sábado y hay que catalogar entre los milagros de norma; el material mateano especial, la curación de dos ciegos (Mt 9, 27ss) y el hallazgo prodigioso de una moneda para pagar el tributo del templo (Mt 17, 24ss). Ni Lc ni Mt añaden exorcismos. Esto coincide con el material del EvJn, donde faltan totalmente los exorcismos; Jesús lucha con Satanás, mas no mediante milagros sino a través de la cruz y la resurrección: éstas constituyen un triunfo sobre el «príncipe de este mundo» (Jn 12, 31; 16, 11). El EvJn narra sólo siete grandes milagros, pero sabe que Jesús realizó muchas más «señales» (Jn 20, 30; 21, 25). Algunas parcelas de esta tradición taumatúrgica, para nosotros «apócrifa», aparecen en los fragmentos del Evangelio de Egerton y en otros evangelios extracanónicos. Pero no en todos los sectores del cristianismo primitivo se cultivó la tradición de los milagros. Así, el EvT no contiene un solo relato de milagros ni referencias a milagros de Jesús. Los discípulos son facultados para realizar curaciones (EvT 14), pero no exorcismos (a diferencia de Lc 9, 2; 10, 17ss; Mt 10, 8; cf. Mc 6, 13). Esto no puede ser un mero azar. El EvT deja de lado el debate con Satanás (salvo EvT 57). No es Satanás, sino el «mundo», el antagonista de los discípulos de Jesús.

Por eso no es tan extraño que Pablo no haga ninguna referencia a los milagros de Jesús. Sólo indirectamente cabe inferir de sus cartas que conocía las curaciones de Jesús. Torturado por la propia enfermedad, Pablo suplicó tres veces al Señor (es decir, al Elevado) la curación... sin éxito alguno (2 Cor 12, 8). ¿Por qué falta en Pablo una referencia directa a los milagros de Jesús?

- ¿Se encontró en el cristianismo sirio primitivo, donde había conocido las tradiciones cristianas, con una imagen de Jesús afín a la del EvT? El EvT procede de Siria, y algunos anticipos de su imagen de Jesús existían ya, quizá, en tiempo de Pablo[20].
- ¿Será que Pablo, como judío monoteísta, podía honrar al resucitado por Dios como un ser divino, mas no a un hombre rodeado de brillo divino por sus propios actos? Es posible que a Pablo le costara aceptar la transfiguración de Jesús, el hombre terre-

20. Así S. J. Patterson, *Paul and the Jesus Tradition. It Is Time for Another Look:* HThR 84 (1991) 23-41.

no: él sólo entendía la vida terrena de Jesús como despojo y enajenación del poder divino (cf. Flp 2, 6ss).

• ¿Quiso Pablo eludir una competencia desigual con otros misioneros? El no podía narrar milagros de primera mano. La base de su fe cristiana era el encuentro con el Resucitado. En este hecho cimentó su teología.

Al margen de ello, lo cierto es que Pablo conoce el carisma de la curación (1 Cor 12, 9). Afirma incluso haber obrado señales, portentos y milagros en Corinto (2 Cor 12, 12). No defendió un cristianismo «sin milagros».

En suma: la tradición taumatúrgica está ampliamente documentada en el cristianismo primitivo. La extinción paulatina de los exorcismos es llamativa, e indica que esta parte de la actividad de Jesús creó dificultades y es un capítulo histórico. Así lo confirma el hecho de que la tradición taumatúrgica se haya conservado también en otros géneros literarios, además de los «relatos de milagros».

c) *La tradición taumatúrgica en diversas formas y géneros literarios*

Hay referencias a los milagros de Jesús en géneros literarios diferentes: sumarios, apotegmas y *logia.* Estas referencias confirman la historicidad de las curaciones y exorcismos de Jesús, pero dan a veces una imagen de ellas que no coincide con la de la tradición narrativa.

1. Los *sumarios* recogen los rasgos típicos de la actividad de Jesús y hacen una selección representativa de sus milagros:

• Los sumarios sinópticos (cf. Mc 1, 32-34; 3, 7-12; 6, 53-56 con paralelos) sólo mencionan exorcismos y terapias; omiten los «milagros en la naturaleza», como el caminar sobre el lago o la multiplicación de los panes. Ya en época temprana, estos «milagros en la naturaleza» no eran considerados como milagros típicos de Jesús, sino como excepciones. Es significativo que el último sumario del EvMc omita igualmente los exorcismos (cf. 6, 53ss).

• Los sumarios de Hech presentan los milagros de Jesús como «milagros, prodigios y señales» (Hech 2, 23), y ligan estrechamente las curaciones y los exorcismos (como Lc): Jesús «curaba a los oprimidos por el diablo» (10, 38; cf. Lc 6, 18; 13, 16). Omiten asimismo los milagros «excéntricos» realizados en la naturaleza. Se discute si estos sumarios recogen una imagen global de Jesús con independencia de las tradiciones sinópticas; pero no es imposible: sorprende que los sumarios de Hech sean afines al *Testimonium Flavianum* (cf. Hech 13, 23ss).

2. Los *apotegmas* dan a conocer la actitud escéptica de los contemporáneos ante los milagros de Jesús:

• Los habitantes de la ciudad natal de Jesús se asombran de esos milagros, que conocían de oídas; pero rechazan a Jesús. Su incredulidad impidió que Jesús obrara algún prodigio entre ellos —Mc añade: «sólo curó a unos pocos enfermos aplicándoles la mano» (Mc 6, 5)—. El texto expresa perfectamente la relación de dependencia entre el carisma taumatúrgico y el entorno. Este apunte es histórico; viene a contradecir la imagen de Jesús que dan los evangelios.

• La respuesta de Jesús al Bautista (Mt 11, 2ss par.) denota igualmente una actitud de escepticismo ante Jesús: ¿Es éste el que ha de venir o hay que aguardar a otro? Jesús remite, como respuesta, a los milagros que se producen en aquel momento histórico: la curación de ciegos, cojos, leprosos y sordos, y la resurrección de muertos. Utiliza el lenguaje de la profecía veterotestamentaria (cf. Is 26, 19; 29, 18s; 35, 5ss; 42, 18; 61, 1). No habla de exorcismos; quizá no aparecen porque los milagros de Jesús debían presentarse como cumplimiento de promesas ancestrales, y el antiguo testamento no refiere exorcismos. El apotegma podría tener un trasfondo histórico. La persona de Jesús apenas aparece destacada. Lo decisivo es que en el presente ocurren milagros, sin especificar si son obra de Jesús o de otros. Falta una cristología explícita, y la implícita es mínima: alcanza la salvación el que no se escandaliza de Jesús (Mt 11, 6).

• Por último, la «exigencia de señales» indica que los milagros eran cuestionados: para aclarar inequívocamente si la facultad taumatúrgica de Jesús emana o no de Dios, reclaman una «señal del cielo» (cf. Mc 8, 1ss; difiere Mt 12, 38s). Lo reclamado es una señal cósmica, que es menos ambigua que la acción terrena de Jesús.

3. Los *logia* combinan los milagros de Jesús con ciertos rasgos característicos de su mensaje que faltan precisamente en la tradición narrativa: el reino de Dios, la conversión y el anuncio de la salvación para los pobres. En coincidencia con la tradición narrativa, destacan la importancia de la fe.

• El *reinado de Dios* se hace efectivo ya en la expulsión de demonios, como indica el «dicho sobre los exorcismos» (Mt 12, 28/Lc 11, 20). Las curaciones y la predicación escatológica se conjugan en el discurso de misión (Mt 10, 7s/Lc 10, 9).

• En la imprecación contra las ciudades incrédulas, la instancia a la *conversión* enlaza con los milagros (δυνάμεις) de Jesús: con esos milagros, los paganos de Tiro y Sidón se hubieran convertido hace tiempo (Mt 11, 20-24).

• En la respuesta al Bautista, los milagros aparecen como expresión de la *entrega de Jesús a los «pobres»*. La curación de enfermos significa un mensaje alegre para ellos (Mt 11, 2-6/Lc 7, 18-23).

• El *logion* sobre la «fe que mueve montañas» entiende la fe como una facultad taumatúrgica (Mc 11, 22-24 par.).

d) *La tradición taumatúrgica del cristianismo primitivo como derivación del Jesús histórico y como obra cristiana primitiva*

El análisis de todas las referencias a los milagros de Jesús en relatos, sumarios, apotegmas y *logia,* permite formular un juicio matizado sobre su historicidad. Los exorcismos y las curaciones constituyen la verdadera actividad de Jesús. Sólo aquí se forma un género literario ampliamente atestiguado; sólo estos dos tipos aparecen mencionados en los sumarios y se presuponen en los *logia.* Tales milagros históricos incluyen aquellos exorcismos y curaciones que se producen en sábado; por tanto, los «milagros de norma». Las fuentes mismas invitan a juzgar de modo diferente los otros milagros: caminar sobre el agua, transfiguración, multiplicación de los panes y pesca milagrosa. Desde época muy temprana quedaron excluidos de los milagros «típicos» de Jesús.

1. Esta diferencia se hace más evidente *comparando la tradición narrativa con la tradición de los dichos:* Las curaciones y exorcismos están atestiguados paralelamente en ambas formas de la tradición. La noción de milagro es tan dispar en una y otra que ambas tradiciones tienen que ser independientes. Sólo la idea de milagro expresada en la tradición de los dichos responde a la conciencia de Jesús. Sólo aquí encontramos su escatología y su ética, su anuncio del reino de Dios y su apremio a la conversión, su mensaje de salvación para los pobres y su conciencia de cumplimiento. Todos estos temas y argumentos faltan en los relatos de milagros propiamente dichos, que delatan una «desviación popular»[21]. El Jesús de los relatos taumatúrgicos es, por eso, diferente del Jesús histórico, como el Pablo de Hech difiere del Pablo histórico... justamente en lo que respecta a su actitud ante los milagros. Esta desviación popular —con la desaparición de los temas característicos de Jesús— se explica simplemente por la difusión de las historias taumatúrgicas en todo el pueblo, como atestiguan los evangelios (cf. Mc 1, 28 y *passim*) y confirma el *Testimonium Flavianum:* ¡hasta Josefo llegó la noticia de los milagros de Jesús! La probabilidad intrínseca habla ya en favor de un amplio radio de trasmisión de los relatos taumatúrgicos. Los foráneos se sintieron especialmente atraídos por ellos. Lo sensacionalista es lo que más llama la atención. Pero si las historias taumatúrgicas fueron conocidas, trasmitidas y narradas más allá del círculo de adeptos de Jesús, es lógico que se desvaneciera en ellas lo característico de la predicación de Jesús. Es posible incluso que en ese proceso de trasmisión «incontrolada», las historias sobre otros taumaturgos fueran transferi-

21. Cf. G. Theissen, *Colorido local**, 129-140.

das a Jesús, se mezclaran con las historias sobre él y destiñeran unas sobre otras[22].

Encontramos así en los relatos taumatúrgicos una tradición que, a diferencia de todas las demás tradiciones jesuáticas, es urdida también por narradores extraños. Parece que el evangelista Mc llegó a conocer historias de milagros fuera del entorno de los seguidores de Jesús. Los acoge como auténtica tradición jesuática, pero expresa la conciencia de que Jesús era contrario a su divulgación (cf. Mc 7, 36). Mc sabía que las historias taumatúrgicas eran una cierta *adaptación a la creencia general en los milagros.* Reintegra textos de estas tradiciones en el caudal narrativo de la comunidad, pero los combina con la decisión de seguimiento de Jesús, incluida la pasión. Esta decisión es ajena a esas historias que se narraban y fraguaban en otros círculos.

2. La comparación entre *exorcismos y curaciones,* por un lado, y los *otros relatos taumatúrgicos,* por otro, puede confirmar esta visión de las cosas. Encontramos en los segundos ciertos signos claros de un sello específicamente cristiano:

• La *multiplicación de los panes* es narrada (sobre todo en Mc 8, 6s) de forma que los oyentes del cristianismo primitivo tenían que evocar espontáneamente las palabras institucionales de la última cena:

«y tomó los siete panes,	«tomó el pan,
pronunció la acción de gracias,	pronunció la acción de gracias,
los partió	lo partió
y los fue dando a sus discípulos»	y se lo dio»
(Mc 8, 6)	(Mc 14, 22)

Sólo tradentes cristianos pudieron conformar la narración de este modo. Sin embargo, no es posible hacer derivar la multiplicación de los panes a partir de la experiencia de las celebraciones eucarísticas: el núcleo de Mc 6, 35ss par. no es el pan y el vino, sino el pan y el pescado. Hay que añadir, con todo, que apenas hubo una versión de este milagro que estuviera exento de tales «reminiscencias eucarísticas». Porque éstas no faltan en ninguna de las tres versiones (Mc 6, 35ss; 8, 1ss; Jn 6, 5ss).

• Jesús *caminando sobre el lago* aparece en conexión con temas que podrían emanar de una historia pascual. Basta comparar, yuxtapuestos, estos dos pasajes tomados del «andar por el lago» y de una aparición de pascua, respectivamente:

22. Con esta idea de la tradición taumatúrgica, el carácter «profano» de las «novelas cortas», observado por M. Dibelius, se explica de otro modo: su contenido profano se corresponde con los soportes de la tradición, que proceden del pueblo, y con los destinatarios de la misma, que han de buscarse también en el pueblo.

«Y ellos, viéndolo andar por el lago,	«Se asustaron y, espantados,
pensaron que era un fantasma,	pensaban que era un fantasma.
y empezaron a dar gritos,	
porque todos lo vieron	
y se sobresaltaron.	
Pero él les habló en seguida	
y les dijo:	Les dijo: '¿Por qué estáis asustados?
'Animo, soy yo,	...Soy yo en persona'»
no tengáis miedo'»	
(Mc 6, 49-50)	(Lc 24, 37-39)

También este relato taumatúrgico aparece elaborado por unos narradores inmersos en la fe pascual y que eran sin duda adeptos de Jesús. Todo el episodio presupone la fe pascual. Sólo un ser divino puede caminar sobre el agua.

• Tampoco es difícil demostrar que las experiencias pascuales se entrelazan en el relato de la *pesca milagrosa* (Lc 5, 1ss). El texto nos ha llegado, además, como una historia de pascua (Jn 21, 1ss); pero incluso la versión lucana contiene referencias a la situación pascual. Cuando Pedro confiesa ser pecador, podría haber recordado su negación del Señor. Cuando Jesús perdona a este pecador y le dice: «No temas, desde ahora serás pescador de hombres» (5, 10), esta promesa sólo se cumplirá, en rigor, desde pascua: sólo desde entonces ejerció Pedro como misionero.

• La *transfiguración* (Mc 9, 2ss) denota su carácter pascual con bastante claridad. Mt 28, 16ss habla de una aparición pascual en un monte. El título de «hijo de Dios» aplicado a Jesús data de la pascua, según Rom 1, 3s. La consigna del silencio hasta pascua que Jesús da después de la transfiguración indica que el autor del EvMc era aún consciente de este carácter pascual del relato. El texto no dice que el episodio ocurriera después de pascua, pero sí que sólo fue conocido después de pascua (cf. Mc 9, 9).

Por eso no es una arbitrariedad moderna afirmar que los «milagros en la naturaleza», difíciles de aceptar para nosotros —multiplicación de los panes, pesca milagrosa, andar por el lago, transfiguración— poseen un carácter especial dentro de la tradición taumatúrgica. Se advierte que rezuman temas pascuales, cosa que no cabe afirmar de los exorcismos y las terapias. Cuando en ellos se adopta una perspectiva pascual (posiblemente en Mc 2, 6-10), ésta es fácil de identificar como una reelaboración secundaria.

3. No es posible, por tanto, *hacer remontar la tradición taumatúrgica, en bloque, hasta Jesús:* Los exorcismos y las terapias se pueden reconducir en lo sustancial («descontando» la desviación y el enriquecimiento popular con temas taumatúrgicos generales) al Jesús histórico. Otros milagros guardan una relación sólo indirecta con él: son creaciones literarias de

cristianismo primitivo, animadas por la fe pascual. Pero la actividad exorcística y terapéutica de Jesús no ofrece lugar a dudas. Un último argumento puede confirmarlo: no es cierto, en modo alguno, que en el entorno de Jesús todo carismático inspirase tradiciones taumatúrgicas. De Juan Bautista no se contó ningún milagro. Por eso Jn 10, 41 lo contrapone a Jesús en este punto: «Juan no obró milagros...». Aún más notable es que Santiago, el hermano del Señor, próximo a una rica tradición literaria, no inspirase ningún relato taumatúrgico[23]. Dígase lo mismo de Ignacio de Antioquía. No ocurre igual con Pablo. De él se cuentan algunos milagros en Hech, y esto fue posible porque el Pablo histórico ofrecía una base: recordó a los corintios la marca de apóstol que vieron en su trabajo: señales, portentos y milagros (2 Cor 12, 12). Sin embargo, de ningún personaje de la época se contaron tantos milagros como de Jesús. Esto no puede ser un mero azar. Pero el tema de otros taumaturgos semejantes nos lleva a la sección siguiente.

4. *Jesús taumaturgo y los taumaturgos de la época*

La investigación histórica ha podido distinguir tres tipos de taumaturgos que se prestan a una comparación con Jesús a la luz de la historia de las religiones: el θεῖος ἀνήρ (cuya imagen negativa es el mago), los carismáticos rabínicos y los profetas judíos de señales. Jesús presenta coincidencias con todos, pero difiere de ellos en rasgos importantes.

a) *«Theios aner»: el hombre divino*

H. D. Betz, *Gottmensch* II, en RAC 12 (1983) 234-312; L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des «Göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum* (2 vols.), Wien 1935-1936 (reimpresión Darmstadt 1967); B. Blackburn, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions* (WUNT 40), Tübingen 1991; E. Koskenniemi, *Apollonius von Tyana in der neutestamentlichen Exegese. Forschungsbericht und Weiterführung der Diskussion* (WUNT 2/61), Tübingen 1994; G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament* (SCHNT 1), Leiden 1970; G. P. Corrington, *The «Divine Man». His Origin and Function in Hellenistic Popular Religion* (American University Studies VII/17), New York-Bern-Frankfurt 1986.

El θεῖος ἀνήρ es un modelo ideal de un ser humano considerado como divino y con facultades milagrosas manifestadas en curaciones, oráculos o

23. Cf. el examen de todas las tradiciones sobre Santiago en W. Pratscher, *Der Herrenbruder Jakobus und die Jakobustradition* (FRLANT 139), Göttingen 1987.

presciencia. Como ejemplo más conocido está Apolonio de Tiana[24], que en el siglo I d. C. ejerció de filósofo neopitagórico itinerante († *ca.* 96/97). Su biografía fue escrita a principios del siglo III por Filóstrato. Filón en su *Vita Mosis* representa a Moisés, posiblemente, según el modelo de ese «hombre divino». Pero se sigue discutiendo hasta hoy si el θεῖος ἀνήρ es un tipo claramente definible de taumaturgo o la mera suma de una serie de temas[25]. Pudiera ser que la tradición ajustara secundariamente la imagen de Jesús a esos temas (o a una trama coherente de temas). La idea expresada sería la de un ser humano que fue considerado como divino en virtud de sus milagros (y no sólo la idea de una divinidad revelada en sus milagros). Pero semejante visión de Jesús como sujeto de poderes divinos sería secundaria respecto a su propia conciencia de ser el inicio de un mundo nuevo, sin negar ciertas afinidades con esta conciencia.

b) *¿Fue Jesús un mago?*

J. A. Bühner, *Jesus und die antike Magie. Bemerkungen zu M. Smith, Jesus der Magier:* EvTh 43 (1983) 156-175; M. Smith, *Jesus der Magier,* München 1981.

Que Jesús pactó con el diablo (Mc 3, 22), que fue un impostor (πλάνος, Jn 7, 12; Mt 27, 63), curandero y mago (γόης, μάγος) es una *insidia de los adversarios para descalificar* sus milagros y su predicación. Pero esta insidia responde en muchos aspectos, según M. Smith, a la realidad histórica, ya que Jesús, además de realizar prácticas y ritos mágicos, difundió doctrinas mágicas y se consideró un verdadero mago[26]. La argumentación de Smith no convence, sobre todo en lo que respecta a los dos últimos puntos. La cristología del «Hijo de Dios» en los evangelios es, a su juicio, un precipitado de la conciencia mágica de Jesús; y Smith añade que Jesús se consideró Hijo de Dios (= Dios) en el sentido de los papiros griegos de ma-

24. Cf. G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament.*

25. En favor de θεῖος ἀνήρ: H. D. Betz, G. P. Corrington. En contra: B. Blackburn, E. Koskenniemi.

26. M. Smith (cf. *supra,* 65, 326s) utilizó (como ya autores antiguos) el doble significado de «mago»: el término «mago» (en inglés 'magician') suele emplearse en sentido peyorativo («impostor»); pero se da también en la historia de las religiones el uso neutral de «magia» (correlato de «culto») como arte de influir en el ámbito de los espíritus, demonios, ángeles y dioses, un arte suprahumano ejercido por un individuo (mago, taumaturgo, etc.). M. Smith, en cambio, aun reconociendo que los adversarios de Jesús presentan una imagen de él polémicamente distorsionada, destaca en su análisis histórico-religioso las connotaciones negativas del término injurioso «mago».

gia. Pero es sumamente improbable que Jesús (que evitó incluso las ciudades helenísticas de Galilea) conociera de cerca el entorno griego sincretista, presente en los papiros mágicos. *La conciencia de Jesús era profética, no mágica*[27]. Las manipulaciones mágicas de las curaciones de Jesús, propiciadas por la religiosidad popular, no modifican en nada esa conciencia profética. La frase dirigida a los enfermos sanados, atribuible probablemente a Jesús —«tu fe te ha curado»— desvela una conciencia contraria a las manipulaciones mágicas. También el rechazo de un milagro acreditativo encaja mal en un mago, ya que los magos solían guardar milagros semejantes en su repertorio. Las similitudes de Jesús con un mago helenístico, señaladas por Smith, son superficiales y no armonizan con su noción de los milagros como inicio del reino de Dios escatológico y su predicación profético-sapiencial[28]. Mucho más afines a Jesús son los carismáticos itinerantes judíos, que estudiaremos en la próxima sección, con las tres notas distintivas: el milagro (a veces, recurriendo a la magia), inmediatez divina («conciencia de filiación») y seguimiento profético.

EXCURSO: *Milagros mágicos y milagros carismáticos*

La tesis provocadora de un «Jesús mago» desencadenó un debate sobre magia y milagros. Unos consideran los milagros de Jesús, sin reservas, como «magia». Sostienen que la distinción entre magia y milagro es una cuestión de etiquetado, dependiente de la capacidad definitoria de la sociedad o de los grupos dominantes: «magia» es el milagro rechazado por esa sociedad o esos grupos; «milagro» es la magia aceptada por ellos. En este sentido habla J. D. Crossan (*Jesús**, 177ss) de Jesús como «mago», y ve en esta magia una protesta social que él valora positivamente. Otros contemplan los milagros mágicos y los milagros carismáticos como dos extremos de un continuo, con numerosas transiciones entre ambos[29]. Las diferencias más importantes son, en una simplificación ideal, las siguientes:

27. En un anexo (*Jesus der Magier,* 268-275), M. Smith asigna rasgos proféticos globales de Jesús a la tradición posterior, en forma poco convincente. Mucho más acertado es el título de J. D. Crossan: «mago y profeta» (*Jesús**, 177).

28. La interpretación mágica que hace M. Smith de la *doctrina de Jesús* (que considera simple «consecuencia de sus milagros», algo totalmente insuficiente) descansa sobre todo en el uso metodológicamente problemático de textos mágicos, omitiendo las cuestiones de historia de las tradiciones, paralelos judíos más afines y marco global de la predicación de Jesús. El demostrar esto rebasaría la temática del presente capítulo. Sólo un ejemplo elegido al azar: Smith entiende la frase de Jesús sobre su venida para desunir a las personas (Mt 10, 35s) como una prueba de que sembró odio con fórmulas mágicas «disociadoras» (193). Cf. para un debate más a fondo J.-A. Bühner, *Jesus;* H. Twelftree, *Exorcist,* 190-207; y la recensión de H.-F. Weiss: ThLZ 108 (1983) 731-734.

29. Cf. J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 535-575; D. Trunk, *Heiler,* 375-380.

MILAGROS MÁGICOS	MILAGROS CARISMÁTICOS
No presuponen una *relación personal* entre el mago y el destinatario de la magia. A menudo se produce la relación sin conocimiento ni consentimiento del sujeto pasivo.	Acontecen en el marco de una *relación personal* entre taumaturgos y peticionarios: no son posibles sin «fe», confianza y esperanza positiva (cf. Mc 6, 5s).
Sirven para *fines individuales,* al margen de la comunidad y, a veces, también (como magia negra y maleficio) contra ella.	*Posibilitan la comunidad:* las curaciones milagrosas recuperan a las personas para la vida normal. Los carismáticos taumaturgos crean a menudo una nueva comunidad.
Se obran mediante *prácticas rituales* (conjuros, fórmulas, recursos mágicos). En el límite son eficaces 'ex opere operato'.	Acontecen *en virtud de la autoridad* de cada taumaturgo, a veces sólo por su palabra y con un mínimo de prácticas rituales.

Las fronteras entre los milagros mágicos y los milagros carismáticos dependen de convenciones sociales. Como el límite es discutido, actúa de hecho la capacidad definitoria de la sociedad: los taumaturgos carismáticos pueden ser impugnados como magos, y los magos reconocidos como taumaturgos carismáticos. Así Jesús fue admirado a veces por su entorno como taumaturgo profético, y otras veces acusado de aliarse con el diablo.

c) *Carismáticos rabínicos taumaturgos*

C. A. Evans, *Noncanonical Writings**, 233-238; W. S. Green, *Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition,* en ANRW II.19 (1979), 619-647; G. Vermes, *Ḥanina ben Dosa. A Controversial Galilean Saint from the First Century of the Christian Era:* JJS 23 (1972) 28-50; 24 (1973) 51-64.

Consta la existencia de carismáticos rabínicos taumaturgos al comienzo de la era cristiana[30]. G. Vermes menciona a Ḥoni en el siglo I a. C., conocido por su magia de la lluvia (realizada trazando un círculo mágico); en la tradición rabínica fue juzgado en términos más bien críticos (Taan III, 8); y en Josefo, positivamente (*Ant* 14, 22-24). Un personaje muy interesante es Ḥanina ben Dosa, del siglo I d. C., que actuó en Galilea, como Jesús. Su tradición recogida por escrito es muy posterior a su actividad pública; por

30. J. P. Meier, *Marginal Jew* II*, 581-588, se muestra muy crítico ante el intento de presentar a Jesús en afinidad con Ḥanina ben Dosa.

eso resulta difícil comparar al Ḥanina ben Dosa histórico con el Jesús histórico. Es aleccionadora, en todo caso, una comparación de estas dos tradiciones taumatúrgicas. De Ḥanina ben Dosa se han trasmitido: la inmunidad milagrosa a la mordedura de serpientes (bBer 33a); dos curaciones a distancia mediante la oración (bBer 34b); y el poder sobre los demonios (bPes 112b). Como Jesús, vivió en pobreza voluntaria (bTaan 24b.25a) y se mostró indiferente a las cuestiones rituales. Los contemporáneos y la tradición lo relacionan, como a Ḥoni y también como a Jesús, con el profeta Elías. No se conserva de él, como tampoco de Jesús, ninguna interpretación de la ley (*halaká*). Tres de sus sentencias sapienciales se conservan en el tratado *Pirqué Abot* (Ab III, 9-10). Quizá procedía del mismo entorno que Jesús. Sorprende también que la tradición rabínica atribuya a los carismáticos taumaturgos el *status* de filiación divina: Dios mismo llama a Ḥanina ben Dosa «hijo mío» (bTaan 24b; cf. Mc 1, 11; 9, 7 par.), y de Ḥoni se dice que era «como un hijo de casa» ante Dios (Taan 3, 8). En cambio, el apelativo de 'Abba' aplicado a Dios sólo figura dos veces en la literatura rabínica: en boca de Ḥoni (bTaan 23a) y de su nieto Ḥanan ha-Nehba, que ejerció igualmente de mago de la lluvia (bTaan 23b). Son obvios los paralelismos con Jesús, considerado «hijo de Dios», especialmente en el contexto de los milagros, y conocido por su invocación de Dios como 'Abba'[31]. Entre las diferencias hay que señalar que los taumaturgos judíos actúan primariamente a través de la oración. No son ellos, sino Dios, quien obra los milagros. Los taumaturgos judíos no realizan milagros escatológicos. Encontramos, en cambio, ese tipo de actividad taumatúrgica entre los profetas de señales, aunque en forma diferente a la de Jesús.

d) *Profetas judíos de señales en el siglo I d. C.*

P. W. Barnett, *The Jewish Sign Prophets – A. D. 40-47. Their Intentions and Origin:* NTS 27 (1981) 679-697; R. Meyer, *Der Prophet aus Galiläa*, Leipzig 1940, especialmente 82ss, 108ss.

En los decenios anterios al estallido de la guerra judía aparecieron en Palestina, según informa Josefo, varios profetas de señales[32]. A ellos pertenece ya el profeta samaritano que hacia el año 36 d. C. anunció a sus adep-

31. Se discute si el título «hijo de Dios» tiene una base originaria en las historias taumatúrgicas. Pero partiendo de este supuesto, la base será, como argumenta G. Vermes (*Jesús**, 201ss), la tradición judía carismática (y no las divinidades filiales de los papiros mágicos).

32. Cf. exposición más amplia, *supra,* 170ss.

tos el hallazgo, en el monte Garizín, de los objetos del templo desaparecidos (Josefo, *Ant* 18, 85-87). Teudas prometió, poco después del año 44 d. C., que las aguas del Jordán se dividirían por medio (*Ant* 20, 97-99), repetición del milagro de Josué y Elías trasmitido en el antiguo testamento (Jos 3; 2 Re 2, 8). Bajo el gobernador Félix (52-60 d. C.) apareció un profeta anónimo que anunció milagros y señales de liberación en el desierto, profetizando así un nuevo éxodo (*Ant* 20, 167-168; *Bell* 2, 259). Hay que recordar finalmente al egipcio que guió a sus adeptos hasta el monte de los Olivos y prometió que las murallas de Jerusalén se derrumbarían a su mandato (*Ant* 20, 168-172; *Bell* 2, 261-263 [citado *supra,* 110], cf. Hech 21, 38). Estos milagros prometidos para el futuro no tienen paralelismos en los exorcismos y milagros curativos de Jesús, que acontecen en el presente, sino en su promesa de un nuevo templo maravilloso después de la destrucción del antiguo (cf. Mc 14, 57s; 15, 29). Estos profetas de señales no obran milagros; se limitan a anunciarlos. Hech 5, 36 indica que los adversarios compararon a Jesús con los profetas de señales. La presentación que hace de Jesús el *Testimonium Flavianum*, en la línea de *Bell* 2, 261-263, es una reminiscencia tardía (cf. *supra,* 108s).

e) *Lo propio de los milagros de Jesús*

La singularidad de los milagros del Jesús histórico reside en la atribución de un significado escatológico a las curaciones y exorcismos realizados en el presente. En ellos despunta un nuevo mundo. «Como taumaturgo apocalíptico, Jesús ocupa un lugar singular en la historia de las religiones. Combina dos mundos espirituales que nunca habían estado unidos de ese modo: la espera apocalíptica de un futuro de salvación universal y la realización episódica de una salvación milagrosa actual» (G. Theissen, *Wundergeschichten,* 274). No encontramos otro caso de un carismático taumaturgo cuyos milagros sean el final del mundo viejo y el comienzo del nuevo. Los milagros cobran así un enorme relieve (y es ahistórico relativizar su importancia para el Jesús histórico). El presente se convierte así, a pequeña escala, en un tiempo de salvación, frente a un pesimismo apocalíptico que sólo ve el presente como una gran crisis que alumbrará entre dolores el mundo nuevo. Con ello se modifican los dos extremos: la fe en los milagros, por su revalorización escatológica; y la devaluación apocalíptica del presente, por la fe en los milagros. Los milagros «son ya el cielo nuevo y la tierra nueva a pequeña escala»[33].

33. E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung,* Frankfurt 1959, 1544.

5. *Síntesis y reflexión hermenéutica*

El milagro es un suceso que se presenta contra las expectativas normales y tiene un significado religioso: es interpretado como obra de un dios. Esta amplia definición comprende también las señales cósmicas (la estrella en el nacimiento de Jesús o el eclipse de sol en su muerte). Pero los milagros de Jesús tienen por «autor» a un ser terreno, son *hechos* prodigiosos de Jesús. Aunque los primeros cristianos hablaron también de «señales del cielo» que envolvieron la vida de Jesús, éste rechazó tales señales de credibilidad (Mc 8, 11s). Los milagros son obra suya (y de sus adeptos). Todos son expresión de un poder terapéutico y salvador; el milagro punitivo de Mc 11, 12ss es una excepción. Así pues, en la tradición de los milagros no suele aparecer Dios (salvo Jn 11, 41s), sino Jesús, como sujeto. Dado que la mentalidad antigua atribuía los milagros a un poder sobrehumano (el de Dios o el de Satanás; cf. Mt 12, 22ss), tuvo que entrever, reconocer o negar en tales acciones prodigiosas de Jesús a un ser sobrehumano.

Los milagros se convierten en problema cuando la propia experiencia no dispone de analogías para valorar a los taumaturgos. Todos enjuiciamos los relatos históricos con arreglo a un principio de analogía: tendemos a considerar ahistórico lo que en ellos contradice nuestra experiencia. No podemos imaginarnos el «caminar sobre el lago» o la «multiplicación de los panes»; por eso somos escépticos, con razón, sobre tales historias. Pero el mismo principio de analogía que fundamenta nuestro escepticismo nos obliga a reconocer la posibilidad de las curaciones y exorcismos, aunque no desempeñen ningún papel en nuestro mundo vital inmediato. Porque las curaciones y los exorcismos tienen una serie de analogías bien documentadas en muchas culturas... y también en el «trasfondo» de la nuestra, aunque se nieguen oficialmente. El tema de debate es, entonces, si la tradición sobre un determinado carismático es históricamente creíble o no; y, sobre todo, si hay que interpretarla o no en sentido religioso.

La cuestión histórica debe contestarse afirmativamente en el caso de Jesús. El criterio de «plausibilidad efectual» nos dice que no es posible entender la tradición de sus milagros sin entender su actividad de carismático salvador. Los datos sobre sus curaciones y exorcismos nos llegan a través de una «desviación popular», pero en el lenguaje general de la fe antigua en los milagros; en cambio, los relatos sobre sus «milagros en la naturaleza», tan extraordinarios (como andar sobre el lago, la multiplicación de los panes), están marcados por temas de la fe cristiana (pos)pascual. Nos encontramos así, siempre, con una tradición modificada, moldeada y enriquecida por la «creación literaria». Pero su origen en Jesús es indiscutible ante los testimonios coincidentes de la tradición de los dichos y la tradición

narrativa. Esto se confirma con la aplicación del segundo criterio: los milagros de Jesús encajan en el contexto de fenómenos antiguos análogos, pero muestran en ese contexto una marca individual en dos puntos: la atribución del poder taumatúrgico a la fe de los peticionarios y la interpretación escatológica de los milagros. La plausibilidad efectual y la plausibilidad contextual abonan la historicidad de los milagros de Jesús.

Pero con ello no está dicho si esos milagros han de interpretarse en línea religiosa o en línea «naturalista». La investigación científica sólo puede aportar aquí alguna claridad abordando la historicidad de cada interpretación. Las distintas culturas ven de modo diferente tanto el «mal» vencido en los hechos milagrosos como el poder de los taumaturgos. En esa visión influye la capacidad definitoria y creadora de cada sociedad.

1. *La enfermedad como un hecho y como constructo social.* Cuando el nuevo testamento habla de lepra, ceguera o posesión diabólica, no podemos pensar simplemente en la lepra, la ceguera o las psicosis. Cada sociedad define la enfermedad de modo distinto, y estiliza los relatos sobre enfermedad y curación en correspondencia con esa definición. La «lepra» abarca en el nuevo testamento, probablemente, todas las formas posibles de enfermedades cutáneas; la ceguera, cualquier afección ocular. El denominado «enfermo epiléptico» (Mc 9, 14ss) es presentado con arreglo a las experiencias sobre tales enfermos; pero su mudez sugiere el mutismo psicótico y sus ataques pueden ser expresión de un trastorno disociativo. El hecho de que tienda a lanzarse al agua o al fuego sugiere unas pulsiones autodestructivas. Todo esto no resulta simplemente del cuadro patológico de la epilepsia; hay aquí algo más complejo. Pero el poder definitorio y realizador de la sociedad se evidencia sobre todo en la «posesión» diabólica. En sociedades ajenas a la cultura de signo europeo, los espíritus y los demonios pertenecen al mundo vital. La fe en ellos se nutre del temor a la pérdida de control —a esas situaciones donde ya no somos «dueños» de nosotros mismos, sino que nos sentimos determinados desde fuera—. Los lugares extraños son considerados territorios poseídos del demonio porque en los ataques de pánico ante lo extraño uno no se siente dueño de sí. Los afectos y las dependencias fuertes se ven como efecto demoníaco: en los *Testamentos de los doce patriarcas,* la embriaguez, la prostitución y la ira son efecto de la acción diabólica porque en estos «vicios» el ser humano pierde el control de sí mismo. Igualmente, las enfermedades normales pueden atribuirse a demonios, porque también ellas desposeen al ser humano de su propia vida: dolores fuertes o minusvalías le impiden el control sobre sí mismo. Esto ocurre mucho más cuando una persona, debido a comportamientos psíquicos desviados, no parece el que era y queda «poseso» en sentido estricto: hay un sujeto extraño que sojuzga al sujeto enfermo. Hoy de-

finimos tal conducta como trastorno de identidad (parte de un síndrome 'borderline'), como trastorno disociativo, «personalidad múltiple» o psicosis. Una sociedad que ofrezca para estos trastornos un modelo explicativo demonológico destacará los síntomas correspondientes en los individuos amenazados, incluidos algunos síntomas que no se dan en nuestra sociedad. La «posesión» diabólica puede extenderse entonces, en situaciones de crisis, por encima de la media estadística. Parece que el fenómeno de la posesión diabólica apareció a menudo en tiempo de Jesús entre el pueblo llano de Galilea. De ahí que la creencia en los demonios y la posesión diabólica aparezcan también como un «constructo social» que permite a las personas, en muchas sociedades, expresar su situación límite en un lenguaje sintomático aceptado públicamente, y reclamar la ayuda del exorcismo. Por eso, las posesiones no son exclusivamente constructos sociales. Los problemas están ahí; pero su etiquetado, explicación y sintomatología están condicionados en parte por la sociedad.

2. *El poder taumatúrgico como realidad y como constructo social.* Para comprender los milagros de Jesús es quizá más importante aún saber cómo concebimos su don curativo extraordinario (indudablemente real, a nuestro juicio). Detrás de la curación de la suegra de Pedro (Mc 1, 29-31), de la «resurrección» de la hija desahuciada de Jairo (Mc 5, 21-43) o de la curación del mendigo ciego Bartimeo (Mc 10, 46-52) —por mencionar sólo los tres relatos que mencionan por el nombre, directa o indirectamente, la persona curada— hay sin duda unos acontecimientos históricos. La pregunta decisiva es: ¿qué poder actúa en estos milagros? La interpretación sobrenaturalista tradicional supone unas intervenciones de Dios; pero tiene en los textos menos apoyo de lo que parece a primera vista. A tenor de los mismos, no actúa Dios sino Jesús; actúa éste «mediante el dedo de Dios»; es decir, el poder de Dios obra en él y por él; pero no actúa como orante que pide a Dios su intervención. La solución naturalista (o racionalista) es igualmente insatisfactoria: aquí el poder taumatúrgico de los carismáticos salvadores se reduce a unas leyes naturales no conocidas suficientemente hasta ahora. La «interpretación mítica» sólo explica, en principio, la génesis y figura de las tradiciones taumatúrgicas, no la actividad histórica de los carismáticos. Cabe otra interpretación de la teología de la creación que no es sobrenaturalista ni naturalista. El carisma taumatúrgico es un poder que aparece espontáneamente y está presente en la creación. Ese poder no se puede utilizar técnicamente, porque no resulta calculable, sino que está ligado a personas carismáticas y a su interacción con otras personas. Ese poder tampoco depende de unas leyes naturales desconocidas aún; se trata más bien de un ámbito de la «naturaleza» que no es regido por leyes naturales en el sentido usual del término. El carisma taumatúrgico reside en mu-

chas personas. Puede ser utilizado responsable o irresponsablemente. Como aparece de modo espontáneo y depende de la interacción y la confianza, resulta obvia su interpretación religiosa. Jesús poseyó tales dotes «paranormales» en medida extraordinaria. Supo combinar las dotes con el núcleo de su mensaje y darles una interpretación religiosa fascinante: vio en ellas el comienzo del nuevo mundo. Los milagros de Jesús anuncian posibilidades que tendrán los humanos en mucha mayor medida si han dado el paso desde el mundo viejo al nuevo. Son expresión de la voluntad salvadora de Dios que Jesús mismo encarna en su actividad. También este carisma taumatúrgico, interpretado en clave religiosa, está condicionado socialmente. La tradición jesuática permite entreverlo reiteradamente. Sin la «fe» del entorno correspondiente no puede actuar el carismático taumaturgo (Mc 6, 5s). Así como las expectativas y los modelos explicativos de la sociedad son un ingrediente de las enfermedades y dolencias, tales expectativas e interpretaciones sociales intervienen también en el carisma del taumaturgo.

Pero ¿cómo deben afrontar los hombres y mujeres del presente la tradición de los milagros de Jesús? La exégesis ha seguido, en líneas generales, dos caminos: El primero consiste en la interpretación simbólica de los relatos taumatúrgicos. Comienza ya en el nuevo testamento: el EvMc coloca en lugares decisivos de su evangelio algunos episodios milagrosos que anticipan «simbólicamente» lo que sigue. Antes de la confesión mesiánica de Pedro figura la curación de un ciego, indicio de que a los discípulos, antes increpados como «ciegos», se les van a abrir finalmente los ojos respecto a la verdadera dignidad de Jesús (cf. Mc 8, 22-26). Después de la entrada en Jerusalén cuenta Mc el milagro de la higuera estéril para mostrar que los dirigentes de Israel no dan ya los frutos esperados de ellos (cf. Mc 11, 12ss y 12, 1ss). Mt dio un sentido simbólico al apaciguamiento de la tempestad: la «barca» de la Iglesia, agitada por el viento y las olas, no naufraga a pesar de todos los peligros (Mt 8, 23ss). En Lc, la pesca milagrosa (Lc 5, 1ss) tiene un sentido simbólico: representa la misión. El EvJn, en fin, da un sentido latente más profundo a los milagros. Es importante notar que sólo los milagros de Jesús se interpretaron simbólicamente en la antigüedad. Esto no les quita relevancia, antes acentúa su valor. Pasan a ser soportes de unas ideas teológicas centrales. El impulso para su ascenso al sentido simbólico llegó de Jesús; cuando él los entendió como señales del tiempo final, les prestó un valor añadido en sentido simbólico que luego inspiró otras muchas hermenéuticas de sentido.

Esa interpretación simbólica de los milagros induce muchas veces, indebidamente, a «espiritualizarlos desde arriba». Los milagros de Jesús ofrecen por lo pronto una ayuda concreta, material, terapéutica. Contienen una protesta contra la miseria humana, y no invalidan toda la experiencia

anterior sobre la miseria humana. Estas historias nos recuerdan que hay demasiada gente que pasa hambre, que para muchos enfermos no hay curación, que muchas personas hostigadas no encuentran una patria en el mundo. La narración de estas historias debe mantener el recuerdo de los enfermos incurables. Los relatos de milagros deben leerse también «desde abajo», como protesta contra el sufrimiento humano. Lo problemático es saber cómo se compagina esta protesta contra el sufrimiento, contra la destrucción por hambre, enfermedad y miseria, con el sufrimiento inevitable y las barreras infranqueables. Por algo, junto a los relatos de milagros, figura en el nuevo testamento Pablo, un «carismático taumaturgo» al que no le bastó su carisma para curarse a sí mismo. El encarna la otra vertiente: a pesar de todas las protestas contra su mal, no fue librado de él y tuvo que conformarse con la respuesta: «Mi fuerza es poderosa en los débiles (los enfermos)» (2 Cor 12, 9).

6. Tareas

a) *Fe e increencia*

Compare el tema de la fe en la siguiente curación milagrosa referida por Epidauro[34] y en Mc 9, 14ss (especialmente 22-24).

> «Un hombre que no podía mover los dedos de la mano, salvo uno, accedió al dios para hacer una petición. Al ver las tablas sagradas del santuario, se mostró escéptico ante los milagros referidos y ridiculizó las inscripciones. Mientras dormía (en el recinto sagrado) tuvo una visión: le pareció que jugaba a los dados dentro del templo y quiso lanzar un dado; entonces se le apareció el dios, saltó sobre su mano y le extendió los dedos. Al alejarse el dios, le pareció que le había doblado la mano y extendido los dedos uno por uno; después de extenderlos todos, el dios le preguntó si continuaba incrédulo ante las inscripciones de las tablas sagradas, y contestó 'no'. 'Por no haber creído a los veraces, en adelante tu nombre será Apistos [ἄπιστος = incrédulo], le dijo. Cuando se hizo de día, salió curado» (Epidauro W 3, citado según G. Theissen, *Wundergeschichten**, 135).

34. Sobre el sanatorio Epidauro, su santuario de Esculapio y los relatos de milagros en sus inscripciones cf. R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidaurus* (Ph.S 22.3), Leipzig 1931; H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* I, Stuttgart 1995, 130-139; M. Wolter, *Heilungsberichte.*

b) *Taumaturgo y preferido de los dioses*

Tácito refiere en *Historias* 4, 81 (entre 105/110) cómo Vespasiano se convirtió en taumaturgo sin quererlo. El episodio descrito ocurre el año 70; Vespasiano fue aclamado emperador por las tropas, pero no había afianzado aún su poder:

«Durante los meses en que Vespasiano aguardaba en Alejandría los vientos estivales que comenzaban en determinados días para hacer una navegación segura, se produjeron no pocos milagros (*miracula*) que indicaban el favor del cielo y las preferencias de los dioses por Vespasiano. Un hombre del pueblo llano, natural de Alejandría y conocido por su ceguera, fue a arrodillarse ante Vespasiano y le pidió sollozando la curación de su mal; lo hizo por orden del dios Serapis, venerado por el pueblo con especial fervor. Suplicó al príncipe le permitiera ungir las mejillas y los párpados con la saliva de su boca. Otro que tenía una dolencia en la mano pidió al príncipe, por mandato del mismo dios, que la tocase con la planta del pie. A Vespasiano le parecieron ridículas las peticiones y las rechazó de plano. Pero aquellos enfermos insistieron, y empezó a titubear: temía las habladurías en caso de fracaso; pero ante las súplicas encarecidas de los enfermos y las instancias de los aduladores, llegó a parecerle la propuesta atractiva. Finalmente solicitó un dictamen médico sobre las posibilidades de curación que ofrecían aquella ceguera y la dolencia de la mano con los recursos humanos. La respuesta de los médicos fue ambigua: en cuanto al primer caso, dijeron que la pérdida de la vista no era total; por eso podía recuperarse si se eliminaban los obstáculos; en cuanto al segundo, dijeron que el paciente tenía los dedos como dislocados; con el uso de medios curativos se podía restablecer la posición normal. Quizá los dioses estaban interesados, y quizá el príncipe fue elegido como instrumento de la divinidad. Los médicos dijeron finalmente que si la aplicación del medicamento tenía éxito, la gloria correspondería al príncipe; si no surtía efecto, la mofa recaería sobre las dos infelices criaturas. Así Vespasiano, creyendo que con la fortuna que lo acompañaba todo era posible y que en el futuro nada se le resistiría, accedió a las peticiones con semblante alegre, mientras la gente aguardaba expectante. La mano recuperó la normalidad y al ciego le brilló de nuevo la luz del día. Testigos oculares cuentan ambos sucesos todavía hoy, cuando el relato falso no les reportaría ya ninguna ventaja».

Una versión mucho más escueta de los dos milagros, coincidente en los hechos esenciales, ofrece Suetonio, *Vespasiano* 7 (entre 117/122 d. C .); a tenor de la misma, el segundo enfermo cojeaba de una pierna.

1. ¿Qué se desprende de este relato en cuanto a la relación entre la divinidad, el taumaturgo y los enfermos, y en cuanto al dictamen sobre la posibilidad de los milagros?
2. ¿Qué diferencias se aprecian entre la percepción de los representantes de la clase superior y la del pueblo sencillo?
3. ¿Qué función ideológica ejercen el milagro y su relato?
4. ¿Cómo juzga usted la historicidad de los milagros de Vespasiano?

11

JESUS, CREADOR LITERARIO: LAS PARABOLAS DE JESUS

E. Baasland, *Zum Beispiel der Beispielerzählungen:* NT 28 (1986) 193-219; M. A. Beavis, *Parable and Fable:* CBQ 52 (1990) 473-498; K. Berger, *Materialien zu Form- und Überlieferungsgeschichte neutestamentlicher Gleichnisse:* NT 15 (1973) 1-37; Id., *Hellenistische Gattungen**, 1110-1124; C. L. Bomberg, *The Parables of Jesus: Current Trends and Needs in Research,* en *Studying**, 231-254; J. D. Crossan, *In Parables. The Challenge of the Historical Jesus,* New York-Evanston-San Francisco-London 1973; Id., *Parable and Example in the Teaching of Jesus:* NTS 18 (1971-1972) 285-307; C. H. Dodd, *Las parábolas del Reino,* Madrid 1974; P. Dschulnigg, *Rabbinische Gleichnisse und das Neue Testament. Die Gleichnisse der PesK im Vergleich mit den Gleichnissen Jesu und dem Neuen Testament* (Judaica et Christiana 12), Bern 1988; P. Fiebig, *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters,* Tübingen 1912; D. Flusser, *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus* (Judaica et Christiana 4), Bern 1981; R. W. Funk, *Parables and Presence. Forms of the New Testament Tradition,* Philadelphia 1982; P. v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 18), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1993; B. Gerhardsson, *If We Do Not Cut the Parables out of Their Frames:* NTS 37 (1991) 321-335; W. Harnisch, *Las parábolas de Jesús,* Salamanca 1989; Id. (ed.), *Gleichnisse Jesu. Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte* (WdF 366), Darmstadt 1982; Id. (ed.), *Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft* (WdF 575), Darmstadt 1982; M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse:* ZNW 59 (1968) 1-39; C. Hezser, *Lohnmetaphorik und Arbeitswelt in Mt 20, 1-16. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg im Rahmen rabbinischer Lohngleichnisse* (NTOA 15), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1990; J. Jeremias, *Las parábolas de Jesús,* Estella [9]1987; A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu,* Tübingen 1888-1898, [2]1910; E. Jüngel, *Metaphorische Wahrheit. Erwägungen zur theologischen Relevanz der Metapher als Beitrag zur Hermeneutik einer narrativen Theologie,* en A. Jülicher-P. Ricoeur, *Metapher:* EvTh Sonderheft (1974) 71-122; W. S. Kissinger, *The Parables of Jesus. A History of Interpretation and Bibliography* (ATLA 4), Metuchen, N.J. 1979; H. J. Klauck, *Allegorie und Allegorese in synoptischen Gleichnissen* (NTA NF 13), Münster 1978; E. Linnemann, *Gleichnisse Jesu,* Göttingen 1961, [7]1978; H.

K. McArthur-R. M. Johnston, *They Also Taught in Parables. Rabbinic Parables from the First Centuries of the Christian Era,* Grand Rapids, MI 1990; A. Olrik, *Gesetze der Volksdichtung:* Zeitschrift für deutsches Altertum und Deutsche Literatur 51 (1909) 1-12 (= W. Harnisch [ed.], *Gleichnisse Jesu,* 58-69); L. Schottroff, *Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen,* en W. Schottroff-W. Stegemann (eds.), *Der Gott der kleinen Leute* II, München [2]1979, 71-93; Id., *Lydias ungeduldige Schwestern. Feministische Sozialgeschichte des frühen Christentums,* Gütersloh 1994; B. B. Scott, *Hear Then the Parable,* Minneapolis 1989; G. Sellin, *Allegorie und Gleichnis:* ZThK 75 (1978) 281-335 (= W. Harnisch [ed.], *Die neutestamentliche Gleichnisforschung,* 367-429); D. Stern, *Parables in Midrash: Narrative and Exegesis in Rabbinic Literatur,* Cambridge 1991; W. D. Stroker, *Extracanonical Parables and the Historical Jesus:* Semeia 44 (1988) 95-120; C. Thoma-S. Lauer, *Die Gleichnisse der Rabbinen* I. *Pesiqta deRav Kahana (PesK): Einleitung, Übersetzung, Parallelen, Kommentar, Texte,* Bern 1986; C. Thoma-M. Wyschogrod (eds.), *Parable and Story in Judaism and Christianity,* New York 1989; D. O. Via, *Die Gleichnisse Jesu. Ihre literarische und existentielle Dimension* (BET 57), München 1970; F. Vouga, *Jesus als Erzähler. Überlegungen zu den Gleichnissen:* WuD 19 (1987) 63-85; H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern* (FRLANT 120), Göttingen 1978, [3]1984; Id., *Wirksame Wahrheit. Zur metaphorischen Qualität der Gleichnisse Jesu,* en Id. (ed.), *Die Sprache der Bilder* (GTB 558), Gütersloh 1989, 110-127; H. Weinrich, *Die Metapher. Bochumer Diskussion:* Poetica 2 (1968) 100-130; C. Westermann, *Vergleiche und Gleichnisse im Alten und Neuen Testament* (CThM 14), Stuttgart 1984; B. H. Young, *Jesus and His Jewish Parables,* New York 1989.

Introducción

Las parábolas se consideran comúnmente como la forma característica de la enseñanza de Jesús. Pero muchas cristianas y cristianos ignoran que, si bien las parábolas alcanzan en Jesús, dentro del judaísmo, el máximo nivel literario, fueron una forma expositiva muy frecuente en su tiempo. Porque los escritos rabínicos posteriores contienen igualmente numerosas parábolas. La visión de las parábolas desde una óptica cristiana ha estado obnubilada durante mucho tiempo por ciertos prejuicios sobre el judaísmo. Han circulado numerosos tópicos —sólo Jesús presenta a Dios en sus parábolas como padre bondadoso; las parábolas rabínicas son inferiores a las de Jesús en el aspecto estético; etcétera— que son el legado, carente de todo fundamento objetivo, de una actitud triunfalista en el uso cristiano de las fuentes judías[1]. Los investigadores de los últimos años han demostrado que

1. Cf., por ejemplo, W. Bousset, *Jesus,* Tübingen [3]1907: afirma primero que Jesús copió «de los letrados de la sinagoga la forma de su discurso parábolico», para aseverar inmediatamente después: «El no se rebaja por eso. Porque la comparación de sus parábolas con las parábolas más afines de los rabinos pone de manifiesto la insuperable maestría» de

Jesús y los rabinos bebieron del mismo caudal de imágenes y temas, y utilizaron el mismo repertorio de estructuras narrativas, y que sus parábolas, divergentes en algunos aspectos, son expresión del mismo género literario.

TAREA: Las dos parábolas siguientes pertenecen probablemente al período tannaíta (s. I-II d. C.) y muestran una clara afinidad con las parábolas jesuáticas[2]:

> R. Elieser dijo: Arrepiéntete un día antes de la muerte. Los discípulos preguntaron a R. Elieser: ¿Sabe el hombre qué día morirá? Contestó: Por eso debe arrepentirse hoy; quizá muera mañana; así pasará todos sus días en penitencia. Igualmente dijo Salomón en su sabiduría [Ecl 9, 8]: Lleva siempre vestidos blancos y no falte el perfume en tu cabeza. R. Yojannán ben-Zakkay [hacia el 70 d. C.] contó una parábola: Un rey invitó a sus siervos al banquete sin fijarles la fecha. Los prudentes, después de ataviarse, se sentaron ante la puerta del rey, preguntando: ¿falta algo en la casa del rey? Los necios, en cambio, se fueron a trabajar, diciendo: ¿puede haber un banquete sin preparativos? De pronto, el rey llamó a los siervos; los prudentes entraron ataviados como estaban; los necios, en cambio, entraron desaseados. Entonces el rey felicitó a los prudentes y se enojó con los necios diciendo: Los que se ataviaron para el banquete siéntense, coman y beban; los que no se ataviaron quédense de pie, mirando (bShab 153a).
>
> «Y te volverás al Eterno, tu Dios» [Dt 4, 30]. R. Samuel Pargerita dijo en nombre de R. Meir [*ca.* 150 d. C.]: «¿Con qué se puede comparar esto? Con el hijo degenerado de un rey; éste envió a su educador para decirle: Recapacita, hijo mío. Pero el hijo mandó decir a su padre: ¿Con qué cara voy a volver? Me da vergüenza. Entonces el padre mandó decirle: Hijo mío, ¿un hijo se avergüenza de volver a casa de su padre? Si vuelves, ¿no vuelves donde tu padre?». También envió Dios a Jeremías a los israelitas cuando éstos habían pecado. Le dijo: «Ve y di a mis hijos: recapacitad». ¿Cómo puede demostrarse esto? Por Jer 3, 12: «Ve y proclama este mensaje hacia el norte, etc.». Los israelitas contestaron a Jeremías: «¿Con qué cara vamos a volver a Dios? ¿cómo puede demostrarse esto?». Dice el v. 25: «Nos acostamos sobre nuestra vergüenza y nos cubre el sonrojo, etc.». Entonces Dios les mandó este mensaje: «Hijos míos, si volvéis ¿no volvéis a vuestro padre?». ¿Cómo se puede demostrar esto? Por Jer 31, 9: «Seré un padre para Israel» (*Midrash Debarim Rabba* 2 [198 d] = DtR 2 sobre Dt 4, 30)[3].

Jesús... «Allí las parábolas sirven para ilustrar las ideas extravagantes de una erudición estéril, y por eso son a menudo —no siempre— extravagantes y artificiales. Aquí nos encontramos con la parábola cuyo fondo se orienta a lo real con claridad y sencillez, libre de toda afectación» (p. 20s).

2. H. K. McArthur-R. M. Johnston, *Parables,* ofrecen una antología de ciento veinticinco parábolas rabínicas primitivas en traducción inglesa.

3. A. Wünsche, *Bibliotheca Rabbinica* III. *Der Midrasch Debarim Rabba,* 32s (ortografía modernizada); cf. Bill. II, 216.

Compare la primera parábola con las parábolas mateanas de la boda real (Mt 22, 1-14) y de las muchachas prudentes y necias (Mt 25, 1-13); la segunda, con la parábola lucana del hijo pródigo. Observe los elementos comunes y las diferencias en las metáforas, en la estructura narrativa, en las personas y sus roles, en la función de la Biblia y en la doctrina teológica.

PROPUESTA DE LECTURA: W. Harnisch, *Las parábolas de Jesús,* Salamanca 1989, trata de perfilar la peculiaridad de la predicación de Jesús con la hermenéutica de sus parábolas. Lea el capítulo dedicado a la tipificación de las formas (p. 37-94), donde van apareciendo los enfoques de A. Jülicher, D. O. Via...

1. *Fases en la exégesis de las parábolas desde A. Jülicher*

a) *A. Jülicher (1857-1938): noción didáctica de las parábolas como exposición figurada de verdades generales*

Con Adolf Jülicher (*Die Gleichnisreden Jesu*, «Los discursos parabólicos de Jesús») comienza la investigación moderna de la parábola[4], contrapuesta a la exposición alegórica predominante hasta entonces, que consideraba las parábolas como expresión cifrada, punto por punto, de misterios teológicos (en forma similar a Mc 4, 3-9.10-20). Jülicher puso en claro que el cristianismo primitivo entendió a veces las parábolas en sentido alegórico, pero sólo a un nivel secundario. A su juicio, las parábolas de Jesús buscaban, originariamente, *un* punto de comparación («one point-approach») para expresar una verdad general; por ejemplo, que es preciso sacrificar un bien menor en aras de otro mayor (parábolas del tesoro y de la perla Mt 13, 44-46)[5]. El uso del lenguaje figurado tenía un *fin didáctico*[6]: la imagen facilita la recepción de la verdad contenida en la parábola, verdad que puede expresarse también, fundamentalmente, sin el lenguaje figurado[7].

4. La bibliografía e historia de la investigación de W. S. Kissinger, aparecida el año 1979, presenta (p. 1-230) una visión detallada de la investigación en torno a las parábolas desde Ireneo hasta hoy.

5. Jülicher aborda la «esencia del discurso parabólico de Jesús» en *Die Gleichnisreden Jesu* I, 25-118.

6. Sobre la «finalidad de los discursos parabólicos de Jesús», cf. *Die Gleichnisreden Jesu* I, 118-143, especialmente 143-146.

7. La noción didáctica de la parábola es defendida hoy por algunos exegetas que interpretan las parábolas de Jesús en el contexto de las parábolas rabínicas (por ejemplo, D. Flusser). Cf. *infra,* 363s.

b) *La noción «historicista» de la parábola: las parábolas son un mensaje profético ligado al contexto*

Contra la idea de la parábola como exposición figurada de unas verdades atemporales se objetó que las parábolas han de entenderse en el contexto de la predicación de Jesús. Para unos, este contexto es el anuncio escatológico (C. H. Dodd); para otros, la pluralidad de situaciones biográficas concretas dentro de la vida de Jesús (J. Jeremias).

1. El mensaje escatológico de Jesús, contexto histórico de las parábolas (C. H. Dodd 1884-1973)

Las parábolas anuncian, según Charles Harold Dodd, *Las parábolas del Reino* (1935), la presencia del reino de Dios en la persona de Jesús ('realized eschatology') y la crisis inducida por este cumplimiento de las esperanzas escatológicas. Así, las parábolas del tesoro en el campo y de la perla (Mt 13, 44s) enseñan que el reino de Dios es accesible ahora como oferta de salvación en Jesús y plantea la opción de abandonar la vida anterior y seguir a Jesús. A través de la parábola dice Jesús: «Estáis de acuerdo en que el reino de Dios es el bien supremo; en vuestra mano está poseerlo aquí y ahora si, como el que halló el tesoro y el merceder de perlas, os olvidáis de vuestras preocupaciones: '¡Seguidme!'» (p. 112).

2. La situación biográfica de Jesús, contexto histórico de las parábolas (J. Jeremias 1900-1979)

J. Jeremias (*Las parábolas de Jesús,* 1947), enlazando con C. H. Dodd, concreta el carácter situacional de las parábolas de Jesús en tres puntos:

• El *material figurado* procede a menudo de sucesos concretos: la parábola del ladrón nocturno (Mt 24, 43s) se refiere a «un atraco ocurrido no mucho antes»; la versión lucana de la parábola de los talentos (Lc 19, 12-27) alude al intento de Arquelao de obtener la dignidad real en Roma (*Parábolas*, 73, 83).

• El *contenido real* está determinado por el mensaje de Jesús, que Jeremias califica como una «escatología en devenir», ya que (contra Dodd) a Jesús no se le puede negar la escatología de futuro. Después de pascua, la demora de la parusía fue a menudo un tema añadido secundariamente a las parábolas.

• El *destinatario* de las parábolas es originariamente el público, incluidos los adversarios de Jesús, frente a los cuales éste defiende su mensaje sobre el amor de Dios («primera raíz: la vida de Jesús»). Después de pascua las parábolas pasaron a ser, con frecuencia, instrucciones discipulares mediante una «readaptación» («segunda raíz: la vida y el pensamiento de la Iglesia primitiva»).

J. Jeremias espera llegar hasta el Jesús histórico «disolviendo» el estrato pospascual: las parábolas son, a su juicio, «un fundamento histórico especialmente sólido... un fragmento de la roca primitiva de la tradición» (p. 13) y, como tal, normativas[8].

Otros enfoques contextualizantes comparten dos principios básicos: primero, la reconstrucción del contexto es siempre hipotética; segundo, cuanto mayor es el anclaje de las parábolas en un determinado contexto histórico, más difícil resulta atribuirles un significado más allá de esa situación concreta. Frente a estos enfoques, las corrientes orientadas a una noción hermenéutica y estética de las parábolas consideran a éstas como formaciones autónomas que llevan su propio mensaje y lo expresan de modo siempre nuevo.

c) *La noción hermenéutica: las parábolas como proceso lingüístico*

Ernst Fuchs[9], Eberhard Jüngel[10] y Hans Weder[11], entre otros, interpretan las parábolas, primariamente, desde el *evento verbal* que se realiza en la predicación. Entienden las parábolas como un *proceso lingüístico* donde Jesús expresa el amor de Dios a los pecadores, hace presente el reino de Dios y transforma a los humanos para abrirse a la realidad de Dios.

• Jesús, el *autor*, está presente con su autoridad en las parábolas (en forma de una cristología implícita). Refrenda las palabras con la conducta; por ejemplo, realiza la parábola del hijo pródigo compartiendo la mesa con los pecadores (E. Fuchs).

8. En el prólogo a la 6.ª edición declara Jeremias que sus análisis tratan de «abrir un acceso seguro, tan amplio como sea posible, a la *ipsissima vox de Jesu*. Nadie sino el Hijo del hombre y su palabra pueden dar todo su poder a nuestra predicación».

9. E. Fuchs, *Gesammelte Aufsätze* (3 vols.), Tübingen 1959, 1960, 1965, especialmente I, 281ss; II, 136ss, 143ss; III, 402ss; Id., *Hermeneutik*, Tübingen [4]1970, 126-134, 211-230; Id., *Marburger Hermeneutik*, Tübingen 1968, 227-248.

10. E. Jüngel, *Paulus und Jesus* (HUTh 2), 1962, [5]1979, 87-174, especialmente 135-142, 173s.

11. Cf. la visión general de H. Weder, *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, 31-45, sobre el enfoque hermenéutico en la interpretación de las parábolas.

• Los *destinatarios* se sienten «transformados» por el proceso lingüístico de las parábolas y se abren al mensaje de Dios. Las parábolas mismas crean así en los oyentes las condiciones para su comprensión (E. Fuchs).

• La *cosa* o *tema* de que hablan las parábolas está presente en ellas en forma parabólica. Como ese tema no «tiene lugar» fuera de las parábolas, el supuesto de un *tertium comparationis* entre la imagen y la cosa es inadecuado: la cosa acontece en la imagen misma (E. Jüngel).

• El fundamento del *carácter figurado* de las parábolas es la metáfora (no la comparación). Pero la metáfora es una forma lingüística intraducible y que contribuye a crear, como *poiesis*[12], la realidad significada por ella (H. Weder).

d) *La noción estética de la parábola: parábolas como objetos estéticos autónomos*

La reciente investigación americana de la parábola, cuyos representantes principales son Robert W. Funk, Dan Otto Via, John Dominic Crossan y Bernard B. Scott, sigue la hermenética existencial y su idea de las parábolas como procesos lingüísticos basados en las metáforas, que transforman la existencia humana. El interés de estos autores por la ciencia de la literatura, a veces por la literatura estructuralista, les hace ver las parábolas como *obras literarias* autosuficientes que suelen contener un mensaje impactante, contrario a las actitudes religiosas establecidas.

• Las parábolas son *objetos estéticos autónomos* que no remiten a algo fuera de ellos mismos; su sentido se desprende más bien de la conjunción de los elementos de la narración ficcional relacionados entre sí. Por eso son inteligibles al margen de la situación originaria, y autónomos incluso frente a su autor (Via).

• En la configuración irreductible de sus elementos, las parábolas contienen una *idea implícita de la existencia*. El lenguaje estético posee la virtualidad de confrontar a los oyentes con esa idea y provocar una decisión en favor del modo de existencia acorde con la fe (Via).

• El *efecto originario* de una parábola debe descubrirse mediante una descontextualización radical[13] —es decir, prescindiendo del contexto evan-

12. *Poiesis* viene del griego (ποιεῖν = hacer, producir, crear) y subyace en nuestro término «poesía». El poeta crea una realidad (ficcional) propia.

13. En su artículo *If We Do Not Cut the Parables out of Their Frames*, B. Gerhardsson ha rechazado categóricamente la descontextualización de las parábolas. Hace notar que de los 55 'narrativ meshalim' evangélicos investigados, 54 se han transmitido con el contexto correspondiente, y que es improbable, por tanto, que se haya perdido generalmente el senti-

gélico y de la historia interpretativa— y mediante el *análisis literario* de las estructuras y relaciones dentro de la obra literaria. Sólo así encontramos, según B. B. Scott, la estructura reguladora («originating structure») de la parábola, que subyace en las distintas concreciones («performances»)[14]. Las posibilidades de respuesta a estas estructuras básicas por parte de los receptores se pueden reconstruir luego a la luz del contexto cultural, con el resultado final de una especie de recontextualización[15].

Leída así la parábola del buen samaritano, por ejemplo, transmite un mensaje no convencional: B. B. Scott (*Hear Then,* 189-202) se fija en las expectativas de las y los oyentes implícitos. Tras la insolidaridad del sacerdote y del levita, los oyentes judíos esperan que aparezca un israelita justo como héroe que ayuda al viajero maltrecho y con el que ellos se puedan identificar. El que llega es, sin embargo, el enemigo nato como héroe, y los oyentes se reencuentran en el papel de la víctima (judía). Jesús frustra todas las expectativas para mostrar que en el reino de Dios desaparecen las fronteras entre los humanos. Sólo unos oyentes o lectores paganos, como los que presupone Lc, podían identificarse directamente con el samaritano y leer la parábola como un relato ejemplar para saber lo que significa ser un prójimo[16].

Las corrientes de investigación que acabamos de reseñar se guían sobre todo por intereses teológicos y teórico-literarios; frente a ellos, los dos enfoques siguientes dan prioridad, de nuevo, al contexto histórico: contexto histórico-social de las parábolas en el judaísmo de la época o contexto histórico-literario en el marco de la literatura parabólica judía. Se produjo así el engarce con la anterior idea «historicista» de la parábola.

e) *La realidad social y la praxis del movimiento jesuático como contexto histórico de las parábolas de Jesús (L. Schottroff)*

Luise Schottroff, representante destacada de la exégesis sociohistórica, defiende una teoría de las parábolas de orientación feminista e histórico-so-

do original. Tampoco considera las parábolas como «objetos estéticos», ya que aparecen estilizadas claramente hacia un determinado fin didáctico.

14. Aquí se aplica a las parábolas la distinción de Saussure entre «parole», el acto de hablar, y «langue», las estructuras latentes del lenguaje. En contraste con J. Jeremias, que quiso reconstruir «ipsissima verba» de Jesús, el interés cognitivo de Scott se centra en la «ipsissima structura».

15. B. B. Scott se inspira en W. Iser; cf. Id., *Der implizite Leser,* München 1972, [3]1994, y *Der Akt des Lesens,* München 1976, [4]1994.

16. Un precursor de esta interpretación fue R. W. Funk (Semeia 2 [1974] 74-81). A su juicio, la óptica narrativa de Lc 10, 30ss reclama desde el principio la identificación con la víctima de los ladrones. Jesús contó una parábola sobre el reino de Dios como don gratuito que embarga al oprimido de forma inesperada.

cial y con un objetivo próximo a la teología de la liberación (*Lydias ungeduldige Schwestern*). A tenor de la misma, las parábolas de Jesús ofrecen una triple vinculación al contexto:

• El *material figurado* procede de la realidad socioeconómica en la época de Jesús, que debe reconstruirse mediante un análisis comparativo de las fuentes para que resalte la faceta más visible a los contemporáneos[17]. Así, la solicitud de Dios por los seres humanos expresada en Lc 15, 8-10 sólo brilla en toda su intensidad conociendo el valor de una dracma para una jornalera. Porque el trabajo de la mujer era remunerado por debajo del trabajo del varón, ya mal pagado (*Schwestern,* 138-151).

• El *mensaje de las parábolas* —la acción de Dios en la creación, con ira y misericordia— se transmite en imágenes que presuponen unas circunstancias sociales concretas y enseñan a mirar las cosas de forma nueva. Cuando Jesús elige como símil de la bondad de Dios a un empleador que paga el salario completo a los trabajadores de jornada breve, está criticando el mundo laboral de su tiempo.

• La *praxis del movimiento jesuático,* definido por L. Schottroff como un movimiento judío de liberación dentro de la 'pax romana', ha de considerarse también como contexto de las parábolas, aunque sólo podamos conocerla conjeturalmente.

f) *Interpretación homilética de las parábolas: forma nueva de la poesía didáctica del judaísmo*

El creciente interés por las parábolas rabínicas[18] ha traído la revaloración de las parábolas como una *forma popular de instrucción religiosa* que floreció en tiempo de Jesús. Por eso, los representantes de esta tendencia interpretan las parábolas de Jesús en el contexto de las parábolas rabínicas afines.

• *Tradición narrativa común:* Todos los narradores judíos de parábolas se inspiran en los mismos temas y figuras literarias, como se advierte en los

17. Un ejemplo modélico de ilustración sociohistórica de una parábola es M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Lichte der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse:* ZNW 59 (1968) 1-39: la actitud rebelde de los viñadores y su ataque a los mensajeros del dueño no son en modo alguno construcciones artificiales, sino que responden a la realidad social.

18. Cf. los trabajos de D. Flusser, C. Hezser, H. K. McArthur-R. M. Johnston, D. Stern, C. Thoma-S. Lauer, C. Thoma-M. Wyschogrod y B. H. Young, señalados en el elenco bibliográfico. Entre las investigaciones menos recientes hay que mencionar, sobre todo, a P. Fiebig.

numerosos estereotipos de personajes, metáforas, tramas, etcétera, que aparecen en variadas combinaciones. Lo especial de una parábola se descubre sobre el fondo de estas tradiciones narrativas comunes y de las expectativas despertadas por ellas.

Así, la parábola de Jesús sobre los trabajadores de la viña (Mt 20, 1-16) cobra su relieve especial en el contexto de todas las parábolas rabínicas afines; ese relieve consiste en la *conjunción* de la doctrina sobre la bondad de Dios (que las parábolas rabínicas, a veces, subrayan aún más) con una apelación a la solidaridad humana (C. Hezser, *Lohnmetaphorik;* L. Schottroff, *Güte;* cf. *infra,* 376ss).

• *Raíz vital:* En la fase oral, las parábolas compuestas *ad hoc* pertenecen probablemente al repertorio de predicadores y maestros, al margen de que éstos enseñaran en actividad itinerante, como Jesús, o en lugar fijo, como podían ser las sinagogas.

• *Lugar en la historia de la literatura:* Las parábolas de la tradición judía figuran casi exclusivamente en los evangelios y en los escritos rabínicos, sin que exista una dependencia de los rabinos respecto a Jesús; por eso, parece que las parábolas constituyen un género literario surgido en Palestina, pero ya establecido en tiempo de Jesús. Este género literario combinó la tradición judeo-sapiencial con aportaciones de la tradición griega (fábulas, diatriba cínico-estoica).

• *Tradición y redacción*: Como los sinópticos adaptaron las parábolas de Jesús a las necesidades concretas de la comunidad, también los autores de los escritos rabínicos utilizaron las parábolas guiados por determinados intereses, especialmente el de la interpretación de la *torá*. De ahí que los análisis comparativos que desatienden la historia de la redacción lleven necesariamente a conclusiones anacrónicas.

2. *Formas de discurso figurado*

Los sinópticos designan con el término παραβολή todas las formas de discurso figurado que empleó Jesús, desde el proverbio (Lc 4, 23) o la comparación (Lc 6, 39) hasta las parábolas[19]. Esto se corresponde con el uso lingüístico de la *Septuaginta,* que traduce el vocablo hebreo מָשָׁל (*mashal*), del mismo espectro semántico, por παραβολή. En lo que sigue señalamos las principales diferencias que se han impuesto en la investigación dentro de este grupo global, en debate con el esquema fundamental de A. Jülicher.

19. El EvJn califica el discurso figurado de Jesús como παροιμία (discurso enigmático).

a) *La diferencia entre parábola y alegoría: el descubrimiento del 'one-point-approach' y su relativización*

1. El antagonismo entre parábola y alegoría según A. Jülicher ('one-point-approach')

Todas las investigaciones sobre parábola y alegoría evocan la contraposición clásica establecida por A. Jülicher y concretada en cinco puntos importantes (*Gleichnisreden* I, 25-118):

Parábolas	Alegorías
1. Sólo hay un *tertium comparationis* entre la mitad figurada y la mitad real, que se correlacionan entre sí (el denominado 'one-point-approach').	1. Hay muchos puntos de comparación entre la mitad figurada y la mitad real (cf. la exposición punto por punto Mc 4, 13-20; Mt 13, 36-43).
2. La parábola nació de la *comparación,* que yuxtapone imagen y cosa, y las asocia con la partícula «como».	2. La alegoría nace de la *metáfora,* que sustituye la cosa por la imagen. Las alegorías contienen una cadena de metáforas donde cada eslabón es traducido singularmente.
3. Las imágenes empleadas son *realistas* y corresponden a la experiencia cotidiana.	3. Las imágenes empleadas son artificiales y elaboradas. Contrastan con la experiencia cotidiana (cf. el animal de los siete cuernos en Dan 7).
4. El contenido real es *comprensible* en términos generales, y la forma figurada sirve para hacerlo expresivo. Las parábolas son comunicativas.	4. El contenido sólo es *comprensible para iniciados,* que disponen de una «clave» interpretativa (cf. la teoría de la parábola expuesta en Mc 4, 10-12). Las alegorías son esotéricas y, por eso, exclusivas.
5. Las parábolas proceden del Jesús *histórico,* que habló para todas las personas.	5. La *comunidad primitiva* (y toda la Iglesia posterior) entendió las parábolas como alegorías.

2. La relativización del «one-point-approach» a través de los «rasgos significativos»

El debate desarrollado desde A. Jülicher ha puesto de relieve que el «one-point-approach» estricto es insostenible en la interpretación de las pa-

rábolas. Hay en muchas de ellas, además del punto hacia el que todo confluye, unos *rasgos significativos,* sin que la parábola se convierta por eso en alegoría.

1. *Metáforas estables:* las parábolas se basan en el repertorio tradicional de metáforas del judaísmo. Un «rey» era considerado en tiempo de Jesús, inevitablemente, como imagen de Dios. Una «viña» era una metáfora estable para designar a Israel.

2. *Rasgos extraordinarios* aparecen sobre todo en las *Parabeln* o parábolas en sentido estricto; por ejemplo, la negativa de todos los invitados (Lc 14, 16-24 par.) o la semilla que cae sobre tierra buena y tierra mala en igual medida (Mc 4, 3-9). Las desviaciones de lo probable sugieren una intención especial (J. K. Madsen, *Parabeln*).

3. *Implicaciones:* Las parábolas contienen roles con los que los oyentes deben y pueden identificarse. De ese modo se produce la implicación de la realidad parabólica y la realidad de los oyentes, especialmente cuando la parábola misma anticipa una posible «protesta» contra el núcleo parabólico; por ejemplo, la murmuración de los jornaleros que han trabajado la jornada entera (Mt 20, 11s), o la crítica del hermano mayor del «hijo pródigo» en Lc 15, 25ss (E. Linnemann, *Gleichnisse*).

3. Integración de los «rasgos significativos» en el 'one point approach'

Tras el descubrimiento de los «rasgos significativos», la diferencia entre alegoría y parábola debe formularse en términos nuevos:

1. La *alegoría* consta de una cadena de «rasgos significativos» que en el «plano figurado» no forman un todo coherente, sino que sólo manifiestan su correspondencia en el «plano real».

2. La *parábola,* por el contrario, sólo tiene un punto relevante; pero puede ofrecer a la vez algunos rasgos significativos sin cuestionar la imagen como unidad autónoma.

El siguiente gráfico puede ilustrarlo[20]:

C = cosa I = imagen R = rasgo + = nexo coherente

20. Transcrito de H. Weder, *Gleichnisse,* 71, simplificado.

Esta valoración de los «rasgos significativos» equivale a una cierta rehabilitación de la «alegoría». Hay que distinguir, no obstante, diversas formas de textos alegóricos.

4. Diferencias entre los textos alegóricos

Según H. J. Klauck (*Allegorie und Allegorese*), cabe diferenciar ulteriormente los textos alegóricos en los siguientes términos:

1. *Alegorías* auténticas son textos que un autor concibe *a priori* como alegorías (por ejemplo, Dan 7).
2. Se entiende por *alegorización* la elaboración secundaria de textos no alegóricos (parábolas, por ejemplo), que permitió la inserción de algunos rasgos alegóricos en las parábolas. Numerosas parábolas de Jesús dejan entrever ciertas elaboraciones alegorizantes más o menos globales.
3. *Alegoresis* es la exégesis alegórica de un texto que no estaba pensado en sentido alegórico. Desde el evangelista Marcos (Mc 4, 13-20), la alegoresis pasó a ser la forma usual de interpretación de las parábolas en la Iglesia antigua.

En todas estas formas, los textos alegóricos no son en modo alguno formas deficientes de comunicación. Tampoco son asequibles exclusivamente a los iniciados, sino que están al alcance de todos. Quintiliano (*Inst.* VIII, 6, 52), por ejemplo, considera las alegorías oscuras e incomprensibles como un defecto literario.

b) *Diferencias entre las parábolas (en sentido amplio): dichos figurados, semejanzas, parábolas (en sentido estricto) y relatos ejemplares*

Aparte la distinción entre parábola y alegoría, A. Jülicher influyó en la investigación de las parábolas señalando diversos subgéneros. Tales subgéneros siguen siendo válidos con pequeñas modificaciones.

1. Dichos figurados y comparaciones

Las *comparaciones* (relativamente raras) y, sobre todo, los *dichos figurados* sin partícula comparativa se consideran como una forma previa a las parábolas[21]. Los dichos figurados son a menudo bimembres, con enlace del

21. Cf. R. Bultmann, *Historia**, 231ss.

miembro sinónimo de la proposición mediante la partícula καί (y) o οὐδέ (ni).

• Una *comparación* es, por ejemplo, Mt 10, 16b: «Sed prudentes como las serpientes y sencillos como las palomas».

• Mt 24, 28 es un *dicho figurado simple*: «Donde está el cadáver, allí se juntan los buitres».

• Hay un *dicho figurado bimembre* en Lc 6, 44b: «No se recogen higos de los espinos, ni de la zarza se vendimian uvas».

Los dichos figurados se basan en metáforas. Las metáforas (por ejemplo, «Herodes es un zorro»; cf. Lc 13, 32) se pueden considerar como comparaciones abreviadas («Herodes se comporta *como* un zorro»; así A. Jülicher, entre otros), o las comparaciones como metáforas racionalizadas secundariamente (interpretación mayoritaria hoy); de ese modo, la metáfora no distingue originariamente, a nivel reflexivo, entre dispensador y receptor de imagen, sino que los hace trasparentes entre sí. En el primer caso está el acto «racional» de la comparación entre magnitudes separadas inicialmente; en el segundo, el acto «intuitivo» de una percepción conjunta.

2. Semejanzas

Difieren de las comparaciones y dichos figurados por un desarrollo más amplio de la imagen[22]. *Describen un evento recurrente, típico,* que (por lo general) exponen en presente. En la argumentación buscan a menudo lo obvio, que encuentra el consenso general. Ejemplos clásicos son las parábolas del grano de mostaza y de la levadura (Mc 4, 30-32).

3. Parábolas (en sentido estricto)

Las parábolas en sentido estricto *narran* (en aoristo) un caso particular insólito y argumentan en dirección contraria al consenso. Invitan a una toma de postura ante la conducta referida y buscan así influir a nivel real en el cambio de actitud y de comportamiento. Las transiciones entre las diversas formas son fluidas. Así, la parábola de la semilla que crece por sí sola presenta un suceso típico y recurrente en forma de relato. Jülicher adjudica esta perícopa a las parábolas en sentido estricto; Bultmann, a las semejanzas.

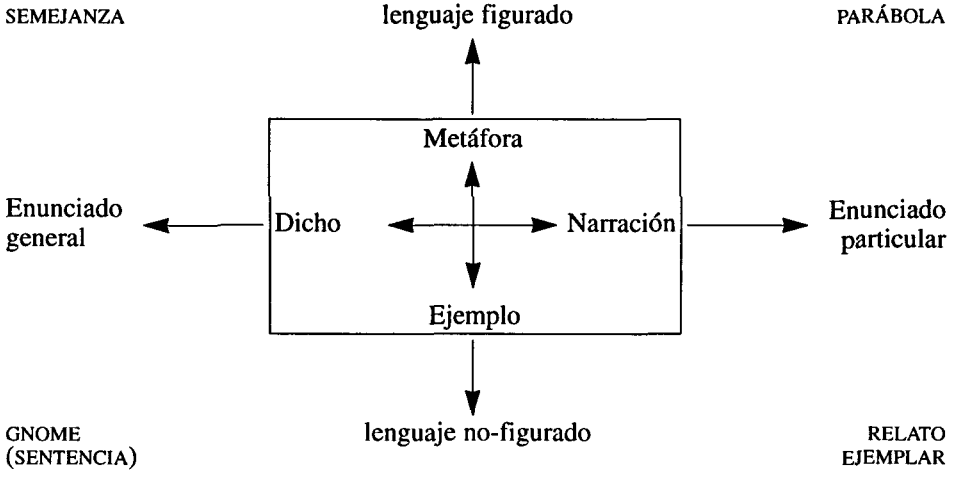
22. Así R. Bultmann, *Historia**, 234. Algunos autores (como A. Jülicher) no distinguen siquiera entre dichos figurados y parábolas; tratan ambos bajo la categoría de «semejanza».

4. Relatos ejemplares

Las semejanzas y las parábolas en sentido estricto son subgéneros donde la mitad figurada y la mitad real se hallan en diversos ámbitos de realidad. Los relatos ejemplares, en cambio, no ofrecen esta tensión característica entre la mitad figurada y la mitad real; el contenido es presentado en un ejemplo concreto. De ahí que una historia ejemplar pueda concluir con la invitación literal: «Vete y haz tú lo mismo» (Lc 10, 37). El nuevo testamento sólo contiene relatos ejemplares en el EvLc (Lc 10, 29-37; 12, 16-21; 16, 19-31; 18, 9-14)[23].

5. El sistema de coordenadas en las formas parabólicas

G. Sellin (*Allegorie,* 334s) resume desde las perspectivas señaladas —contenido general y contenido particular, lenguaje figurado y lenguaje no figurado— las diversas formas parabólicas (con exclusión de la alegoría) en un sistema de coordenadas.



Aparte las formas reseñadas, Sellin incluye la *gnome o sentencia* que, como el relato ejemplar, ilustra el contenido con un ejemplo, mas no en for-

23. La acotación, propuesta inicialmente por A. Jülicher, de un material lucano especial de «relatos ejemplares» no es aceptada por todos. Así, B. W. Harnisch y J. D. Crossan definen los textos correspondientes como parábolas en sentido estricto. Cf. W. Harnisch, *Parábolas,* 76ss; J. D. Crossan, *In Parables,* 55ss; Id., *Parable;* E. Baasland, *Beispiel.*

ma narrativa sino en un enunciado general. Una *gnome* típica es Mc 7, 15: «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre». La literatura sapiencial designa tales proverbios con el nombre de מָשָׁל (*mashal*), y también Lc 14, 7ss recoge una serie de 'gnome' bajo el concepto global de παραβολή).

3. *Las parábolas como narraciones*

a) *La relación entre metáfora y narración en la parábola*

Las parábolas en sentido lato y estricto son metáforas desarrolladas. En el género literario de la parábola hay relatos enteros que aparecen como imágenes. ¿Cómo pueden convertire las «metáforas» en narraciones? ¿cómo pueden conocer las lectoras y los lectores su carácter metafórico?

1. Las metáforas tradicionales se convierten en narraciones cuando las relaciones establecidas en la imagen se concretan en imágenes próximas y realistas, cuando se reactiva el «campo figurado». El «rey» incluye en la realidad efectiva los esclavos, los súbditos, los posesiones y un reino, la obediencia y la rebelión, etc. Todos estos «oponentes» implican potencialmente unas tensiones narrativas[24].

2. Las «señales de imagen» que permiten conocer una metáfora como tal surgen, en las distintas metáforas, de las tensiones semánticas entre dos elementos textuales: «Las piedras ladran» no puede afirmarse al pie de la letra, porque el verbo «ladrar» presupone un ser vivo como sujeto. Una metáfora puede definirse, por tanto, como «palabra en un contexto contradeterminante»[25]. En lugar de tales incongruencias semánticas, las parábolas ofrecen la tensión entre el marco y la parábola en el contexto (proposicional) inmediato[26].

Las parábolas son, pues, algo más que simples «imágenes». El término «imagen» asocia una polaridad estática entre imagen y cosa; pero las pará-

24. Sobre la importancia de la investigación de los campos semánticos en la exégesis, cf. K. Berger, *Exegese des Neuen Testaments* (UTB 658), Heidelberg 1977, 137-159.

25. H. Weinrich, *Die Metapher,* 100; un breve resumen de los resultados significativos para la exégesis en la investigación reciente de la metáfora ofrece K. Berger, *Formgeschichte**, 32s.

26. Sin estas señales contextuales no se podrían conocer muchas parábolas como tales; la del hijo pródigo, por ejemplo, podría leerse también como un relato ejemplar sobre un padre ejemplarmente bondadoso si el contexto (cf. Lc 15, 1-10) no dejara en claro que el tema es la situación del hombre ante Dios y que, en consecuencia, el «padre» es la metáfora estable que designa a Dios.

bolas, en cuanto narración, ofrecen primariamente un acontecer que difícilmente cabe interpretar mediante el pensamiento abstracto: «La narración sigue hablando más allá de las interpretaciones que se hagan de la parábola» (C. Westermann, *Vergleiche,* 122).

b) *Los inicios de la parábola*[27]

1. *Inicio narrativo (= comienzo en nominativo)*: La narración comienza directamente, sin fórmula introductoria, es decir, sin la «señal de imagen»; así Mc 4, 3: «Escuchad: salió el sembrador a sembrar...». El carácter figurado se indica aquí con el marco general («enseñaba en parábolas», Mc 4, 2) y con la teoría adjunta sobre la parábola y su interpretación (Mc 4, 10ss).

2. *Inicio comparativo (= inicio en dativo)*: «El reinado de Dios se parece a un hombre...» (Mt 13, 24). Esta introducción es análaga a las introducciones rabínicas, que se dan en dos variantes:

• Como *forma extensa:* המשל לך משל למה הדבר דמה ל («Voy a contar una parábola. ¿Con qué se puede comparar la cosa? Ocurre con ella como con...»). En el nuevo testamento, Mc 4, 30s ofrece la forma extensa: «¿Con qué podríamos comparar el reinado de Dios? ¿qué parábola usaremos? Es como...»[28].

• Como *forma breve*: משל ל (Una comparación. X es semejante a...). En el nuevo testamento es la fórmula introductoria corriente (Ὁμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν...: «El reino de los cielos se parece a un...», Mt 13, 24).

La fórmula comparativa se refiere a toda la parábola, no a algo individual. No significa «el reinado de Dios es como un comerciante...» (Mt 13, 45), sino «el reinado de Dios se parece a la siguiente historia de un comerciante que...».

3. *Inicio dialogante*: «Si uno de vosotros tiene un amigo... » (Lc 11, 5). Los oyentes son interpelados directamente e invitados a tomar postura.

Muchos inicios parabólicos son secundarios. Especialmente en Mt encontramos como estereotipo el dicho «el reino de los cielos se parece...» (Mt 13, 31.33.44.45.47). La tesis de que todas las parábolas tratan del reino de Dios se inspiró en estas introducciones secundarias. Pero la fuente de los 'logia' ofrece aún un inicio comparativo que menciona «esta genera-

27. Cf. J. Jeremias, *Parábolas*, 124ss.

28. En griego: Πῶς ὁμοιώσωμεν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν; ὡς...

ción» (ἡ γενεὰ αὕτη) como tema de las parábolas: «¿Con quién compararé a esta generación?» (Mt 11, 16 /Lc 7, 31). La temática original de las parábolas es toda la vida humana ante Dios.

c) *La estructura narrativa de las parábolas*

R. Bultmann definió la estructura narrativa de las parábolas comparándola con las estructuras de la literatura popular[29]:

• *Sobriedad en la narración:* sólo aparecen las personas necesarias. En la parábola del hijo pródigo falta la madre[30]. El número de personas suele reducirse a las tres principales; cuando figuran grupos, son tratados como una unidad.

• *La ley de dualidad escénica:* sólo aparecen dos personas hablando y actuando juntas.

• *Narración unilineal:* no persigue nunca dos hechos que trascurren simultáneos. No relata, por ejemplo, cómo el padre del hijo «pródigo» siente su despedida, ni lo que piensa durante su ausencia (Lc 15, 11ss).

• *Ley de repetición:* la confesión que el hijo pródigo hace de sus pecados es recogida dos veces en la parábola (Lc 15, 18s.21); tres clases de huéspedes son invitados al banquete real (Mt 22, 3.4.9); un sacerdote, un levita y un samaritano pasan junto al viajero malherido (Lc 10, 31.32.33). El acento recae siempre en el último sujeto descrito (*ley de sobrecarga final*).

• *Interrupción del relato después del punto crucial:* la narración no concluye: no cuenta la muerte anunciada, aquella noche, del agricultor rico (Lc 12, 16-21); queda en suspenso si la higuera estéril volvió o no a dar fruto (Lc 13, 6-9); también, si el hijo mayor enmendó o no su negativa a reconciliarse con el hermano «pródigo» (Lc 15, 11ss)[31].

Bajo la influencia del análisis estructuralista de la narración, ha habido intentos de identificar la «estructura actante» específica de las parábolas

29. *Historia**, 229-272 (especialmente 253-258). Bultmann se refirió sobre todo a A. Olrik, *Gesetze der Volksdichtung.*

30. Esta selección de las personas «necesarias» refleja obviamente una perspectiva androcéntrica que la exégesis crítica no debe pasar por alto. Cf. B. Wartenberg-Potter, *Über die Frage, ob der Verlorene Sohn ein Halbwaise war,* en D. Sölle (ed.), *Für Gerechtigkeit streiten. FS K. Schottroff,* Gütersloh 1994, 30-34.

31. Hay más peculiaridades estilísticas, recogidas por Bultmann: motivación escueta (sólo afloran sentimientos y motivos cuando se consideran importantes para la acción o el clímax); vaguedad de personajes secundarios; uso abundante del discurso directo y del monólogo; etc.

más allá de esas «leyes narrativas» generales. Se entiende por «actantes» todos los soportes de acción: personas, animales, plantas o cosas; en suma, todos los «roles» que concurren en una acción. Hasta ahora no se han obtenido unos resultados coincidentes; por eso vamos a esbozar a continuación nuestra propuesta.

Dentro de las parábolas cabe distinguir roles (o «actantes») complementarios y roles contrastantes. En los *roles complementarios,* las personas y cosas guardan una relación no reversible: un padre no puede asumir el rol de su hijo, un labrador no puede asumir el «rol» de la semilla. Los *roles contrastantes* muestran en principio, en oportunidades iguales, un comportamiento contrapuesto: las muchachas necias y las prudentes, el hijo menor y el mayor. Es significativo que en las parábolas no aparezcan roles antagónicos —salvo en la parábola de los preparativos bélicos (Lc 14, 31-32), del ladrón nocturno (Mt 24, 43s) y de la cizaña entre el trigo, donde aparece un «enemigo» (Mt 13, 24-30). Esto es más llamativo por el carácter antagonista que ofrece el reino de Dios fuera de las parábolas: se impone contra el poder de Satanás. El mundo de las parábolas es un mundo civil donde la hostilidad militante está fuera de lugar (Mc 12, 1ss). Digamos de paso que todos los roles pueden «ampliarse» con otros roles intermedios: entre el dueño y los arrendatarios pueden aparecer mensajeros, etcétera.

1. *Estructuras de acción con roles complementarios:* Los roles complementarios representan en la parábola, o bien el cumplimiento o bien el fracaso de una acción. El cumplimiento se ofrece en muchas variantes: en las parábolas de *crecimiento,* como proceso desde la semilla hasta la cosecha o el crecimiento pleno (cf. Mc 4, 26ss.30-32, etcétera); en las parábolas de *vigilancia,* como tensión entre la espera y la llegada del dueño (Mc 13, 33ss) o del ladrón nocturno (Mt 24, 43s); en parábolas de *hallazgo,* como búsqueda y encuentro (Mt 18, 12-14; Lc 15, 8-10) —el descubrimiento del tesoro no buscado (Mt 13, 44) y de la perla (Mt 13, 45s) constituye una variante especial—. Mencionemos, por último, las parábolas de *petición* y escucha (Lc 11, 5-8; 18, 1-8). Tratan siempre de infundir ánimo y confianza: sembrar, aguardar, buscar y pedir... todo esto vale la pena. Todo se va cumpliendo... a pesar de tantas experiencias negativas. Otras parábolas muestran el fracaso de los proyectos de acción. El rico necio espera sentirse seguro con sus bienes, pero la muerte le arrebata las esperanzas (Lc 12, 16-21). La construcción de la torre y las acciones bélicas deben planearse con rigor para que no acaben en fracaso (Lc 14, 28-32). El dueño no logra percibir el tanto por la viña arrendada; los viñadores no dudan en cometer asesinatos para impedirlo (Mc 12, 1ss). Unos litigantes se ponen de acuerdo mientras van de camino al tribunal, lo que hace superfluo el proceso (Mt 5, 25s). Estas parábolas contienen todas un aviso: la vida está

amenazada por la muerte y el juicio; pero hay posibilidades de recapacitar y convertirse a tiempo.

2. *Estructuras de acción con roles contrastantes:* Las intenciones logradas y las intenciones frustradas pueden contarse en parábolas diferentes, pero también en una misma parábola. De ese modo, la estructura de acción se hace más compleja. Las parábolas pueden acentuar, reducir o «invertir» un contraste, y se produce una especie de intercambio de roles. La parábola de las muchachas prudentes y necias acentúa el contraste: todas parten de la misma situación; todas se duermen; todas aguardan al novio; pero, luego, la esperanza de las prudentes se cumple y la de las necias se frustra (Mt 25, 1-13). La acentuación del contraste se da también en la parábola de los talentos: el que tiene mucho, recibe más; el que tiene poco, pierde aun lo poco que no supo incrementar (Mt 25, 14-30). De estilo similar es la parábola del campo con los cuatro rendimientos: la misma semilla cae en suelos diferentes; sólo en el suelo fértil brota y llega a compensar las muchas pérdidas (Mc 4, 3-9). La parábola de la construcción de la casa es otro ejemplo de acentuación del contraste (Mt 7, 24-27). La estructura de acción contrapuesta caracteriza especialmente la predicación de Jesús: Un contraste inicial se reduce o invierte: lo que al principio apareció valorado positivamente, al final resulta negativo (y a la inversa). Los trabajadores de jornada larga y los de jornada corta reciben al final el mismo trato; y los de jornada larga que murmuran, aparecen de pronto como «envidiosos» (Mt 20, 1-16). El hijo pródigo y el hijo mayor intercambian sus roles: el pródigo actúa al final más en la línea del padre que el hijo mayor, que no puede alegrarse por el regreso del hijo supuestamente muerto (Lc 15, 11ss). El hijo inicialmente desobediente ocupa el puesto del hijo inicialmente obediente, que no cumple lo prometido (Mt 21, 28-32). El rico epulón y el pobre Lázaro invierten sus puestos en el más allá (Lc 16, 19-31). Los fariseos y los publicanos están ante Dios en distinta situación que ante los hombres: el que se humilla es ensalzado, el que se ensalza es humillado (Lc 18, 9-14). Muchas parábolas mezclan, enriquecen y varían esas estructuras de acción, pero siempre aparecen los mismos tipos básicos.

No es difícil reconocer en estos tipos de acción las estructuras básicas de la predicación de Jesús. El anuncio de la salvación y del juicio se visualiza en imágenes tomadas de la vida cotidiana. El anuncio del juicio sirve para despertar a las personas; éstas disponen de una oportunidad para la conversión. El anuncio de la salvación les infunde ánimo para confiar en la bondad de Dios a pesar de las apariencias. Las parábolas con un reparto complementario de roles pueden sugerir el comienzo efectivo de la salvación en el argumento parabólico: la semilla ya está sembrada; la cosecha llegará sin duda. La levadura hace fermentar ya toda la masa. El tesoro del

campo ha sido encontrado; ahora se trata de poseerlo. La perla de gran valor está al alcance de la mano y sólo falta apoderarse de ella. Las parábolas con reparto de roles contrastantes combinan el aliento y la advertencia en una «dosis didáctica». El peligro de fracaso es grande; pero hay alternativas de salvación, y las aprovechan a menudo los fracasados y perdedores a juicio de los humanos.

d) *La conclusión de las parábolas (aplicación)*

Finalizado el relato parabólico, sigue una breve aplicación, introducida a veces con el adverbio οὕτως (así)[32], o una interpretación más extensa. En todo caso, la parábola subraya de ese modo el carácter figurado de la narración (o el elemento pre-figurado en la acción narrada).

1. El *epimythion* (o *fabula docet*); por ejemplo, Mt 20, 16: «Así (οὕτως), los primeros serán últimos; y los últimos, primeros». Como en las fábulas antiguas, estos *epimythia* son a menudo secundarios y variables. La narración parabólica contiene más de lo que puede aportar la aplicación breve (y los tradentes antiguos son también conscientes de esto). Por eso encontramos a veces varias aplicaciones sucesivas (no del todo compatibles); por ejemplo, en Lc 16, 8-13: 1) elogio de la sagacidad del administrador (16, 8); 2) invitación a buscarse amigos con el uso social del dinero (16, 9); 3) invitación a la fidelidad en lo pequeño y en lo grande al administrar bienes ajenos (16, 10-12); 4) incompatibilidad entre servir a Dios y servir al dinero (16, 13).

2. *Alegoresis* (sólo Mc 4, 13-20 y Mt 13, 36-43): el nuevo testamento sólo contiene alegoresis en las metáforas de la siembra, el crecimiento y la cosecha, que fueron aplicadas a la comunidad cristiana. Estas metáforas eran antes desconocidas como «imagen de la comunidad». Ocuparon un nuevo espacio en el ámbito figurado, y esto requería una explicación (P. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik,* 416-419).

3. También las parábolas rabínicas suelen concluir con una aplicación explícita (el 'nimshal'). La aplicación se introduce con el adverbio כך (correspondiente al griego οὕτως) y, a diferencia de las parábolas de Jesús, abunda en referencias, citas e interpretaciones bíblicas, lo cual se explica sin duda por la tendencia exegética de los escritos rabínicos.

32. Cf. Mt 13, 49; 18, 14; 18, 35; 20, 16; Lc 12, 21; 14, 33; 15, 10; 17, 10; Mc 13, 29.

e) *El puesto de las parábolas en la historia de la literatura*

La historia de las parábolas comienza en el antiguo testamento. Encontramos en él numerosas comparaciones, sobre todo en las formas dialogales de la profecía y los salmos (C. Westermann). Pero tales comparaciones rara vez se desarrollan para convertirse en parábolas[33]. Estas contienen a menudo rasgos alegóricos y antropomorfismos donde animales y plantas aparecen como seres humanos, y que son propios de la «fábula». Es innegable que la tradición jesuática, en la parábola de los viñadores perversos, enlaza con el canto a la viña en Isaías (Is 5, 1-7). Por eso resulta más significativo el cambio de la forma: no la viña, sino los labradores que trabajan en ella pasan a ser los antagonistas del dueño. La antropomorfización de la viña desaparece. En conjunto y a pesar de tales conexiones con el antiguo testamento, Jesús representa una nueva fase en la literatura judía de la parábola.

Las parábolas de Jesús son una forma sapiencial. Dentro del judaísmo, esta forma aparece por primera vez, en proporción considerable, con Jesús. A principios del siglo II a. C., Jesús Sirá pudo ejercer de maestro sapiencial de la clase judía superior; pero no recogió esta forma parabólica en su libro. Es cierto que, para él, el uso de las «parábolas» (παραβολαί) es una de las notas características del maestro de sabiduría (Eclo 39, 3); pero se refiere a sentencias ingeniosas, enigmas y reflexiones envueltas en imágenes, no a esos relatos breves que nosotros llamamos «parábolas». Cuando aparece Jesús doscientos años después, aproximadamente, actuando como maestro popular de sabiduría y haciendo de tales parábolas el núcleo de su lenguaje formal, convierte el saber aristocrático de Jesús Sirá, que excluía a la gente trabajadora (Eclo 38, 24ss), en una sabiduría para el pueblo llano... posiblemente como consecuencia del sistema escolar judío, surgido en respuesta al helenismo[34]. Cuando hay interés en que algo sea accesible a personas no cultas y a niños, se echa mano de relatos breves e imágenes expresivas. Los rabinos interpretaron la *torá* con esas parábolas. En Jesús, las parábolas llevan dentro su mensaje.

33. Las parábolas del antiguo testamento son contadas: junto a la fábula de Yotán (Jue 9, 7-21) hay que mencionar la parábola de Natán (2 Sam 12, 1-4), la de los dos hermanos (2 Sam 14, 5-7), la del prisionero evadido (1 Re 20, 39-40), la del cardo y el cedro (2 Re 14, 9), la de la viña ingrata (Is 5, 1-7) y las alegorías de Ezequiel (Ez 17, 3-10; 19, 2-9.10-14; 21, 1-5; 24, 3-5).

34. Sobre el origen del sistema educativo judío, cf. R. Riesner, *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelienüberlieferung* (WUNT 2/7), Tübingen 1981, 97-245.

La forma parabólica nace así (como otras formas de la tradición sinóptica) del encuentro de dos culturas. De ese modo adquiere relevancia una característica del lenguaje formal de Jesús: faltan en él las fábulas, esas narraciones breves tan difundidas en la antigüedad oriental y griega. Esto resulta llamativo, sobre todo, teniendo en cuenta que al menos una parábola de Jesús reelabora materiales de la fábula tradicional. Compárese Lc 13, 6-9 con la siguiente fábula de la tradición de Ahikar:

> «Hijo mío, tú fuiste para mí como una palmera que estaba al borde del camino, pero no daba fruto. Su dueño vino y quiso arrancarla. Entonces la palmera le dijo: Déjame un año más y produciré 'karthamen' (= azafrán). El dueño contestó: ¡Infeliz. No has producido tu propio fruto y vas a producir un fruto ajeno!» (Achikar sir 135)[35].

En Jesús no habla el árbol amenazado; éste dispone de un abogado humano. El «antropomorfismo» de la fábula desaparece. Sin embargo, habida cuenta de que la tradición jesuática está familiarizada con animales (cf. el «zorro» de Lc 13, 32) y plantas de fábula (cf. la «caña» de Mt 11, 7), la ausencia de fábulas con animales y plantas podría obedecer a un principio formal deliberado. La siguiente contraposición entre las fábulas con animales y plantas y las parábolas de Jesús recoge las principales concordancias y diferencias:

FÁBULAS ANTIGUAS CON ANIMALES Y PLANTAS	PARÁBOLAS DE LA TRADICIÓN JESUÁTICA
Lugar	
La fábula es un *género literario* accesible a todos: en contraste con la sabiduría, que suele atribuirse a personas cultas (Amenemope, Salomón, Ahikar), las fábulas se consideran obra del esclavo Esopo y del liberto Fedro.	Las parábolas de Jesús son un *género literario* accesible a todos, a diferencia de las alegorías de la literatura esotérica apocalíptica. Sólo a través de una alegorización secundaria se convierten en el saber revelado de un pequeño grupo.

35. Traducción según M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen* (OBO 26), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1979, 392. Cf. una comparación detallada de las diversas versiones de la fábula de Ahikar en P. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik,* 135ss.

Forma y personas	
Las fábulas presentan a animales y vegetales actuando y hablando al modo humano, para representar la vida de las personas[36]. El mensaje es: *con los humanos ocurre como con los animales.* No parece posible el cambio: un lobo es un lobo, una higuera no puede dar uvas.	Las parábolas de Jesús tratan de seres humanos (a veces en relación con animales y plantas) para expresar la comunicación entre Dios y el hombre. El mensaje es: *Dios obra a lo humano*: deja una oportunidad para el cambio. El hombre puede convertirse, y de «árbol estéril» pasar a ser una «persona fecunda».
Moral	
Las fábulas representan una *moral utilitaria y defensiva:* el que no está atento, será dominado por el más fuerte. La generosidad y la misericordia no valen la pena (es criar «víboras en el regazo»). El gusto por el riesgo es necedad. Encontramos aquí una moral cotidiana (en especial, de la gente humilde) que contrasta con el *ethos* aristocrático de la epopeya (heroica) y la tragedia.	Las parábolas de Jesús representan una *moral de riesgo* exigida y facilitada por Dios. No es justo esconder los talentos recibidos para asegurarlos; hay que invertirlos; entregarlo todo por el tesoro del campo. Las parábolas ofrecen, en forma literaria popular, una moral aristocrática de gran responsabilidad y de vida arriesgada.

Esta comparación de las fábulas sobre animales y plantas con las parábolas de Jesús aparece confirmada por la «jerarquía de géneros» que establece Quintiliano, el maestro de retórica. Quintiliano analiza en *Inst* V, 11, 1ss las diversas clases de ejemplos por su mayor o menor vigor demostrativo. Los ejemplos históricos ostentan la primacía sobre los ejemplos de ficción; entre éstos, los más próximos a la realidad aventajan a los menos realistas; las fábulas ocupan el último lugar. «Suelen impresionar, sobre todo, a campesinos y gente poco culta» (*Inst* V, 11, 19). D. Dormeyer entresaca de la exposición de Quintiliano la siguiente «jerarquía de géneros» (ponemos entre paréntesis las correspondencias con la tradición jesuática)[37]:

1. El 'exemplum' como ejemplo histórico, a veces en serie (cf. las tipologías del antiguo testamento en Mt 12, 40-42).

36. Las antologías de fábulas contienen también numerosas fábulas sin plantas y animales antropomorfizados. Son en parte parábolas y en parte apotegmas.

37. Cf. D. Dormeyer, *Das Neue Testament im Rahmen der antiken Literaturgeschichte,* Darmstadt 1993, 143-146.

2. La semejanza (*similitudo*) como *exemplum* ficcional con menos valor demostrativo, clasificado por el grado de proximidad al caso real en cuestión:
   a) El *exemplum* ficcional próximo a la realidad (relato ejemplar)
   b) El *exemplum* ficcional alejado de la realidad
      1. La comparación figurada (semejanza)
      2. El relato alejado de la realidad ('Parabel' o parábola en sentido estricto)
      3. La fábula (sin correspondencia en Jesús)

Estos análisis comparativos permiten constatar que Jesús, recurriendo a un género literario de escaso prestigio, trasmite a personas poco cultas una idea elevada de sí mismas al relacionarlas con Dios. Jesús fue el primero que utilizó en la historia de la literatura judía (con grandes maestros de parábolas) este género popular. Junto a Jesús y con independencia de él, los rabinos adoptaron el mismo género; pero la mayoría de ellos lo utilizó supeditándolo a la exposición de la *torá*.

EXCURSO: *La autenticidad de las parábolas de Jesús*

Las parábolas de Jesús se consideran generalmente como una tradición auténtica suya. La razón de ello es la referida peculiaridad de esas parábolas a la luz de la historia de la literatura y de las formas literarias: aunque pueden explicarse perfectamente desde su contexto judío, poseen un sello individual. Sobre todo, se pueden distinguir fácilmente de otras formas análogas que ofrece el cristianismo primitivo.

• Los discursos figurados sobre el buen pastor y sobre la vid (Jn 10, 1ss; 15, 1ss), así como la parábola del olivo (Rom 11, 17ss), contienen elementos alegóricos que no se integran plenamente en el contexto figurado. Parece artificial, por ejemplo, que las ramas cortadas vuelvan a ser injertadas (Rom 11, 23); esto sólo se entiende desde la «cosa» misma. Elementos alegóricos similares se pueden detectar fácilmente en las parábolas de Jesús como estrato secundario; por ejemplo, las referencias a la destrucción de Jerusalén en Mt 22, 7. En cambio, los (pocos) discursos figurados del cristianismo primitivo incluyen tales elementos como algo constitutivo.

• Los tres discursos figurados que acabamos de mencionar, al igual que los del *Pastor* de Hermas (Herm s I-IX), se refieren a la Iglesia. Es indudable que las dos exposiciones alegóricas (secundarias) de las parábolas de Jesús aplican igualmente las parábolas a la comunidad (Mc 4, 13-20; Mt 13, 36-43). Como la tradición veterotestamentaria y judía no había referido las imágenes de la siembra y la cosecha a la comunidad, hubo aquí una «demanda de explicación». Mucho más comprensible hubiera sido aplicar las imágenes del árbol y su fruto o sus ramas a la comunidad, como ocurre en Jn 15, 1ss; Rom 11, 17ss. El árbol mismo simboliza la comunidad perdurable; las hojas, ramas y frutos pueden representar los miembros y las generaciones que se relevan. El hecho de que la siembra y la cosecha pasen a ser imagen de la comunidad en el cristianismo primitivo, obedece a la creencia escatológica en la proximidad

del fin del mundo. No hay un «tronco» perdurable. Hay sólo una siembra y una cosecha (P. von Gemünden, *Vegetationsmetaphorik,* 416-419).

La plausibilidad contextual y la plausibilidad efectual apuntan así al Jesús histórico como origen de la tradición parabólica: sus parábolas pueden derivarse de la tradición judía, pero poseen en este contexto un sello individual. El cristianismo primitivo pasa pronto a otras formas de discurso figurado.

Cabría alegar, como objeción contra la autenticidad de la tradición parabólica, que muchas de ellas se han conservado como mero material especial. De las aproximadamente cuarenta parábolas de Jesús que nos han llegado, ocho son material mateano y diecisiete material lucano. Si considerásemos decisivo el criterio del testimonio múltiple, sería comprensible la actitud escéptica sobre la autenticidad de grandes porciones de la tradición de las parábolas. Los siguientes argumentos dan materia de reflexión:

• El EvMc da a entender claramente que las parábolas recogidas en él son una pequeña parte de las que pronunció Jesús. Así lo indica la observación general al concluir el discurso parabólico: «Con muchas parábolas del mismo estilo les estuvo exponiendo el mensaje... » (Mc 4, 33). En Mc 12, 1, el evangelista anuncia «parábolas» (en plural), que luego reduce a una. La escasa presencia de parábolas en el evangelio más antiguo se comprende por no ser necesarias para una narración sintética. Es muy posible que se trasmitieran como relatos sueltos. Son pequeñas obras maestras que poseen su sentido autónomo y pueden mantenerse sin necesidad de mayor contexto literario.

• Las parábolas del material especial denotan, por muchos indicios, que no fueron creación de los evangelistas. El clímax de Mt 20, 16 —los primeros serán últimos, y los últimos primeros— no armoniza bien con la parábola, donde se trata a todos por igual. La exhortación de Mt 25, 13: «por tanto, estad en vela», no encaja en la parábola precedente, donde todas las muchachas se duermen, tanto las prudentes como las necias. En las dos parábolas lucanas del buen samaritano y del hijo pródigo, la narración ofrece una perspectiva judía: los samaritanos son extranjeros; el hijo pródigo casi muere de inanición cuidando cerdos (animales impuros); su casa paterna está en la Palestina judía. Es improbable que el evangelista Lc hubiera creado esos relatos de óptica judía.

• El EvT contiene textos paralelos a once parábolas sinópticas, dispersas por todos los complejos de tradición, pero más abundantes en las fuentes más antiguas: Mc y Q. Tres de las cuatro parábolas marquianas tienen paralelos en el EvT (cf. 9; 20; 65). Cuatro de las diez parábolas, aproximadamente, procedentes de Q figuran también en el EvT (cf. 64; 96; 103; 107). Hay que contar, además, los tres paralelos al material mateano (EvT 57; 76; 109) y uno al material lucano (EvT 63). Si añadimos que el EvT contiene parábolas de Jesús que, por su estilo, llevan el sello sinóptico (cf. la parábola del pecador, la del cántaro y la del autor de un atentado [EvT 8, 97; 98], y que hay más parábolas, a veces de corte sinóptico, en el *Apócrifo de Santiago* (EpSant, NHC I, 7, 24-28; 8, 16-23; 12, 22-27, cf. *supra,* 61s), todo ello prueba la existencia de una amplia tradición parabólica independiente de los evangelios sinópticos.

El criterio de la tradición múltiple nos permite juzgar, en general, la amplitud y la antigüedad de la tradición. Si no podemos aplicar este criterio en una buena parte de las parábolas, la amplitud y antigüedad de la tradición pueden averiguarse por otros indicios. Nunca podemos excluir, obviamente, que las tradiciones jesuáticas que nos han llegado contengan formaciones analógicas creadas por cristianos, imitando unas parábolas de Jesús ya existentes. No obstante, la individualidad e intransferibilidad de

la mayor parte de las parábolas hace improbable que su proporción sea muy elevada. Por eso sigue válido el postulado de que las parábolas de Jesús son «un fragmento de la roca primitiva de la tradición» (J. Jeremias, *Parábolas*, 13). El criterio del testimonio múltiple, muchas veces inexistente, no representa una objeción contra la autenticidad de esas parábolas, sino más bien un argumento para no privilegiar tal criterio sobre todos los otros a la hora de enjuiciar históricamente las tradiciones jesuáticas.

f) *La parábola de los jornaleros de la viña (Mt 20, 1-16) en el marco de las parábolas rabínicas de recompensa: un ejemplo*

1. La parábola de Jesús sobre el dueño bondadoso es una de las numerosas parábolas judías que utilizan el símil de la «recompensa» y presentan estructuras narrativas, personas y roles análogos (tema investigado en detalle por C. Heszer, *Lohnmetaphorik*). Tales parábolas presentan a un empleador, metáfora estable para designar a Dios y que aparece como «dueño» o como «rey», y a las personas (jornaleros individuales o colectivos) que trabajan para él en jornada breve o larga, que son diligentes o perezosos y esperan o reciben un salario convenido o no. Las formas concretas difieren mucho, al igual que las cuestiones teológicas cuya solución es el objetivo de las parábolas.

2. Si partimos de la *metáfora de la recompensa, central* para todas las parábolas, podemos constatar dos interpretaciones teológicas diferentes: la recompensa como remuneración adecuada («salario justo») y como concesión inmerecida («recompensa gratuita»). Los textos más frecuentes son, significativamente, los que hacen referencia a la primera interpretación:

• *La justicia formal de Dios, fundamento teológico de las parábolas sobre recompensa: Sifra Behuqqotal* 2, 5, sobre Lev 26, 9, cita una parábola para justificar el puesto privilegiado de Israel entre las naciones por su especial dedicación a Dios:

> «Me volveré hacia vosotros» (Lev 26, 9). Una parábola: ¿A quién se parece la cosa? A un rey que contrató a muchos jornaleros. Uno de ellos trabajó con él muchas jornadas. Los jornaleros acudieron a recibir el salario, y este jornalero acudió con ellos. El rey dijo a este jornalero: Hijo mío, yo me volveré hacia ti. A todos estos que han trabajado poco les daré poco jornal; pero contigo haré en el futuro un saldo generoso. Así solía pedir Israel a Dios su recompensa en este mundo, y las naciones del mundo pedían [también] su recompensa a Dios. Y Dios dijo a Israel: Hijos míos, yo me volveré hacia vosotros. Estas naciones del mundo han trabajado poco conmigo, y les daré poca recompensa. Pero con vosotros haré en el futuro un saldo generoso. Por eso está escrito: «Yo me volveré hacia vosotros» (Lev 26, 9)[38].

38. Citado según C. Heszer, *Lohnmetaphorik*, 303.

Sin abolir el principio de recompensa, pero con la clara intención de soslayarlo como motivación primaria, se narra la siguiente parábola:

> «...ella no sigue el camino de la vida» (Prov 5, 6). R. Abba bar Kahana dijo: el Santo, alabado sea, dice: No estés sentado y pondera los preceptos de la *torá*... No digas: «Como este precepto es grande, voy a cumplirlo, porque grande será su recompensa; como este precepto es leve, no voy a observarlo. ¿Qué hizo el Santo, alabado sea? No manifestó a las criaturas la recompensa de cada precepto, para que observen cada precepto sin conocer [su retribución], como está escrito: «Sus sendas se extravían sin que se den cuenta» (Prov 5, 6). ¿A quién se parece la cosa? A un rey que contrató jornaleros. Y los llevó sin más a su huerto y no les notificó el salario por cultivarlo; por eso dejaron lo que estaba poco remunerado e hicieron lo que estaba bien remunerado. Al atardecer fue llamando a todos. Preguntó a uno: ¿Bajo qué árbol has trabajado? Es un pimentero, y su salario es una pieza de oro. Llamó a otro [y] le preguntó: ¿Bajo qué árbol has trabajado? Bajo éste, contestó. El le dijo: Su salario es media pieza de oro; es un alcaparro. Llamó a otro [y] le preguntó: ¿Bajo qué árbol has trabajado? Contestó: Bajo éste. El le dijo: Es un olivo, y su salario es doscientos 'maneh'. Ellos le dijeron: ¿No era obligado informarnos sobre los árboles de salario grande para trabajar bajo ellos? El rey les dijo: Si os hubiera informado de eso, ¿estaría cultivado todo el huerto?[39].

Otras parábolas sobre recompensa que suponen un principio formal de justicia son jBer 2, 8 (con paralelos; el más citado, cf. *infra,* 387), Tan Ki Tissa 3, 151a; MidrPss 37, 3, 127a (cf. C. Hezser, *Lohnmetaphorik,* 301s, 306s).

• *El favor de Dios, fundamento teológico de las parábolas de recompensa*: interpretando Dan 9, 9, MidrPss 3, 3, 19a trae la siguiente parábola:

> Según la costumbre del mundo, [cuando] un jornalero se comporta honradamente con el dueño y éste le da el salario, ¿qué obtiene? ¿y cuándo está obligado a agradecer? Cuando no trabaja honradamente y él no le retira [sin embargo] el salario. Por eso está escrito: «Aunque nosotros nos hemos rebelado, el Señor, nuestro Dios, es compasivo y perdona» (Dan 9, 9). R. Shmuel bar Najmani dijo: ¿Has visto alguna vez que se rebelen contra un rey y él [no obstante] les procure alimento? R. Jonatán dijo: Está escrito: «En Horeb se hicieron un becerro» (Sal 106, 19). Y [no obstante] cayó el maná[40].

La misma parábola figura varias veces, con modificaciones, incluso referida expresamente al aprendizaje y la observancia de la *torá*[41].

39. DtR 6, 2 (KiTeze) sobre Dt 22, 6, citado según C. Heszer, *Lohnmetaphorik,* 303s. Algo parecido Tan Ki Teze 2, 330a y MidrPss 9, 3, 41a, C. Heszer, *Lohnmetaphorik,* 304-306.
40. Citado según C. Heszer, *Lohnmetaphorik,* 308.
41. MidrPss 26, 3, 109a; MidrPss 105, 13, 227a (C. Heszer, *Lohnmetaphorik,* 307-309).

3. Sobre el fondo de los paralelos rabínicos cabe detectar el matiz particular de la parábola de Jesús. Esta, en primer lugar, posee *formalmente* la estructura narrativa más refinada (sólo en ella aparecen, por ejemplo, tantas escenas y diálogos, diversos grupos de jornaleros y un administrador como personaje intermedio entre los jornaleros y el dueño[42]). A ello responde, por parte del receptor de la imagen, un *contenido teológico complejo de la metáfora de la recompensa* que no figura en los textos rabínicos. Lo que es justo (δίκαιον) se determina (Mt 20, 4), de un lado, por los convenios salariales (20, 13), es decir, desde las promesas y las exigencias de la *torá*, y de otro, por la bondad de Dios hasta con los «últimos», que sólo han prestado una parte del trabajo (Mt 20, 4.14b-15). Así pues, en Jesús se combinan, *en una misma parábola, los dos aspectos de la metáfora de la recompensa* que en los rabinos, en cambio, aparecen separados.

4. Del contenido subyacente en la metáfora de la recompensa —la justicia formal, la bondad o una combinación paradójica de ambas cosas— y de los diferentes destinatarios previstos se desprende la *diferencia en las estructuras de apelación entre los rabinos y Jesús.*

• Las parábolas rabínicas que parten de un concepto formal de justicia suelen invitar a los oyentes, explícita o implícitamente, a comportarse ante Dios como «buenos» trabajadores, es decir, como judíos fieles a la *torá* (conscientes de la recompensa, pero sin estar pendientes de ella). Las parábolas rabínicas que ponen la bondad de Dios en el punto central van dirigidas *a las mismas personas*, teniendo en cuenta su fragilidad (son trabajadores «perezosos», descuidan la *torá*). Les garantizan que, a pesar de ello e inmerecidamente, recibirán su salario. En respuesta, deben dar gracias y alabar a Dios (especial claridad en MidrPss 105, 13, 227a). La apelación se refiere siempre a un comportamiento humano adecuado ante Dios, en correspondencia a los requerimientos o a la bondad de Dios.

42. A la luz de los paralelos rabínicos, el administrador resulta un personaje enigmático. Narrativamente es innecesario delegar en él el pago salarial, ya que el dueño no abandona la escena, como demuestra el diálogo que sigue entre él y los jornaleros contestatarios. Se podría ver en ello un reflejo irrelevante del mundo cotidiano; pero está en contra, primero, la fuerte estilización del argumento al margen de los usos cotidianos (¿qué propietario saldría cinco veces a contratar jornaleros?) y, segundo, el hecho de que en todas las parábolas rabínicas el rey mismo efectúe el pago salarial (!). En tercer lugar, a la inversa, si la parábola reflejara la vida cotidiana, la contrata de jornaleros debería hacerla también el administrador. Dado que las parábolas no suelen incluir personas y acciones innecesarias, habrá que ver en la yuxtaposición de dueños contratantes y administradores que pagan por encargo, un rasgo significativo. Dado que el dueño contratante es Dios, que toma al hombre a su servicio, el administrador sólo podrá ser el personaje que juzga en nombre de Dios; por tanto, en el marco del EvMt, el Hijo del hombre. Y dado que el administrador escatológico desempeña un papel muy subordinado en la parábola y sólo hace de «mano larga» de Dios, no parecerá imposible que Jesús exprese su propia misión en el personaje del administrador.

• La parábola jesuática presupone las dos actitudes fundamentales ante Dios: la necesidad de esforzarse por alcanzar la justicia formal de Dios y la gratitud por su bondad ante las flaquezas humanas. Pero exige de los oyentes una *diferenciación de los destinatarios y traslada la apelación al plano interhumano.* A diferencia de las parábolas rabínicas, que colocan a todo Israel, o bien entre los trabajadores honrados (frente a los paganos) o entre los trabajadores remisos, Jesús establece diferencias ante su audiencia judía. Los que procuran cumplir en lo posible la voluntad divina (los fariseos, por ejemplo) reciben su salario, pero son invitados a mirar con «buenos ojos» la bondad de Dios para con los menos perfectos (como los publicanos y las prostitutas), y no como los jornaleros que protestan.

En suma: el reino de Dios se manifiesta como la nueva comunidad de Israel, fruto de la justicia y la bondad de Dios, que integra a los grupos marginados y debe practicar una nueva conducta interhumana mediante la *imitatio dei.* Por lo que hace a los aspectos de contenido y de lenguaje formal, la parábola de los jornaleros de la viña hunde sus raíces, como hemos visto, en las tradiciones judías; pero es a la vez, como obra poética global, expresión inconfundible del mensaje de Jesús.

4. *Síntesis y reflexiones hermenéuticas*

Las parábolas de Jesús son metáforas desarrolladas narrativamente; proceden del repertorio colectivo del judaísmo y muchas de ellas no perdieron su significado convencional de «metáforas estables». Jesús las desarrolla en pequeñas descripciones (las «semejanzas») o en narraciones de cierta extensión (las parábolas en sentido estricto). La intención enunciativa del repertorio tradicional de imágenes y temas utilizado en cada caso, resulta del complejo de la imagen y la narración, que por eso tiene un solo punto dominante. Los rasgos insólitos de la imagen y las implicaciones que afectan a los oyentes se pueden interpretar, junto con las metáforas estables, como rasgos significativos, pero están supeditados a ese punto dominante. Jesús, al hablar en parábolas, elige una forma popular que era accesible a todas las personas; pero infunde a través de ella, mediante la confrontación con Dios, una elevada conciencia moral: un *ethos* aristocrático de la responsabilidad y de la disposición al riesgo.

Las parábolas de Jesús han sido consideradas siempre, con razón, como paradigma del lenguaje religioso sobre Dios. Porque de Dios sólo cabe hablar adecuadamente en imágenes y parábolas. Se discute, sin embargo, sobre la relación que se establece entre Dios y la imagen verbal.

La *concepción de las parábolas como un sacramento verbal* propone una especie de presencia real de Dios; como modelo vale la encarnación.

«Así como Cristo es considerado como la corporalización de la Palabra divina (y no mera información sobre su contenido), del mismo modo el reino de Dios es corporalizado verbalmente (y no sólo descrito) en la parábola. Esta habla, en cierto modo, por vía encarnacionista» (H. Weder, *Wahrheit,* 115). La cosa está tan presente en la imagen, según esta concepción, como el Elevado está presente, con presencia real, en los elementos eucarísticos (a tenor de algunas doctrinas sobre la cena del Señor).

A esta noción de la parábola como sacramento de la palabra cabe contraponer una *noción poética,* que entiende las parábolas como referencias cifradas a Dios: imágenes que dejan al hombre la libertad de indagar hasta qué punto ponen de manifiesto la «cosa». Entonces, las parábolas no hacen realmente presente, de modo creativo, el reino de Dios, sino que modifican al ser humano mediante imágenes detectoras que le permiten ver algo nuevo en la realidad. Un cotejo esquemático pone de manifiesto las principales diferencias entre estas dos nociones de parábola:

LA NOCIÓN DE LA PARÁBOLA COMO SACRAMENTO VERBAL: acontecimiento lingüístico creador de realidad	LA NOCIÓN POÉTICA DE LA PARÁBOLA: parábolas como imágenes detectoras de la realidad
La relación entre imagen y cosa	
La cosa (el reino de Dios = A) está presente en la imagen de la parábola (= B). Se encarna en ella.	La imagen apunta a una cosa que es idéntica y no idéntica a ella al mismo tiempo: 'A significat B'.
El tema de las parábolas	
Todas las parábolas hablan del reino de Dios. Tienen *un solo* tema y *un solo* contenido.	La pluralidad de las imágenes indica pluralidad de la cosa: las parábolas hablan de Dios y del hombre en diferentes aspectos.
Traducibilidad	
Las parábolas son intraducibles en principio. La realidad que presentan sólo se manifiesta a través de ellas.	Las parábolas son traducibles en principio... mediante otras imágenes e interpretaciones. Pero queda un excedente poético no traducido.
Apelación a los oyentes	
Las parábolas tienen como fin último la confesión cristológica: el reconocimiento de Jesús, en cuya palabra está presente el reino de Dios.	Las parábolas dan un nuevo impulso al pensamiento y a la conducta: sensibilizan para la presencia indisponible de Dios.

Estas dos concepciones de la parábola no son incompatibles. Sin embargo, la noción de la parábola como sacramento verbal corre el peligro de hacer olvidar la estructura metafórica de la parábola y convertirla en un enunciado mítico. Es como si se hiciera de la metáfora «Aquiles es un león» un relato: «Dentro de Aquiles hay un leoncito que una vez se trasformó en Aquiles y ahora está presente en él». Esto sería un mito. El mito ofrece la estructura «A es (literalmente) B». Una metáfora, en cambio, tiene siempre la estructura «A es B» y, a la vez, «A es no-B». Dios es padre y, a la vez, no es un padre «real». La metáfora es malentendida si se entiende al pie de la letra. El mito debe entenderse literalmente; la metáfora deja una libertad poética para decidir en qué convienen la imagen y la cosa, y en qué no. Tiene un «referente (punto de referencia en la realidad) abierto». El mito no deja este margen de libertad; por eso puede expresar lo que en un grupo tiene validez axiomática y es indiscutible: sus dogmas implícitos y explícitos. Jesús vivió también, sin duda, en unas creencias míticas; pero utiliza como base de su predicación un lenguaje metafórico: las parábolas, una manera no dogmática de hablar de Dios. Esa manera no pretende testimoniar cómo se pensó siempre sobre Dios; no quiere prescribir cómo hay que pensar sobre él; quiere dar impulsos para pensar en forma siempre nueva y diferente sobre él[43].

5. Tareas

a) *Formas de discurso figurado*

1. Busque en la parábola de la cizaña y el trigo (Mt 13, 24-30) un ejemplo (posible) para tres formas de «rasgos significativos» (metáforas estables, rasgos insólitos, implicaciones).
2. Clasifique las siguientes parábolas lucanas (parábolas en sentido lato) en los subgéneros siguientes: semejanzas, parábolas en sentido estricto y relatos ejemplares, y razone brevemente su elección: Lc 6, 43-45; 7, 41-43; 10, 30-37, 11, 11-13; 11, 34-36; 12, 16-21; 15, 8-10; 15, 11-32; 16, 19-31; 17, 7-10, 18, 1-8; 18, 9-14.
3. Asigne los siguientes textos a las tres formas alegóricas (alegoría, alegoresis y alegorización): Ez 17, 3-10; Mc 12, 1-11; Mt 22, 1-14; Mt 13, 36-43, Gál 4, 21-31; Ap 17, 1-6.

43. Las parábolas vienen a ser una versión libre de la tradición teológica: su continuación hermenéutica. Como alternativas, hubo en el judaísmo de la época escritos secretos apocalípticos que daban acceso a nuevos saberes religiosos mediante visiones, y la exégesis alegórica de las Escrituras, que veía misterios en los textos conocidos; ambas formas presuponen un cierto conocimiento bíblico. Las parábolas denotan, en cambio, un manejo hermenéutico libre de la tradición teológica que no está ligado a la formación ni al conocimiento de las Escrituras.

4. Explique por qué la «parábola de los anillos» de G. E. Lessing no es una parábola en sentido estricto con arreglo a la definición corriente en la ciencia del nuevo testamento. ¿Cómo habría que llamarla?

b) *El dueño bondadoso (Mt 20, 1-16): ¿allí mérito, aquí gracia?*

La siguiente interpretación de la parábola de los jornaleros de la viña puede valer como ejemplo típico de una manera, muy difundida, de entender exegéticamente las parábolas rabínicas:

> La claridad y sencillez con que esta parábola expresa la Buena Nueva resalta especialmente al compararla con el pasaje rabínico que se nos ha transmitido en el Talmud de Jerusalén. Un notable doctor de la ley, rabí Bun bar Ḥiyya, murió joven, hacia el año 325 d. C... Sus antiguos maestros, y más tarde colegas, se reunieron para rendirle los últimos honores, y uno de ellos, R. Z^{e}'era, pronunció la oración fúnebre, que comenzó con una parábola. Ocurre, así principió, como con un rey que había contratado un gran número de trabajadores. Dos horas después de comienzar el trabajo, vino a ver a los obreros. Entonces vio que uno de ellos se había distinguido de todos los demás por su actividad y habilidad. Lo tomó por la mano y paseó con él hasta el atardecer. Cuando vinieron los trabajadores para recibir su jornal, recibió aquél la misma suma que todos los demás. Entonces murmuraron y dijeron: Hemos trabajado todo el día y éste sólo dos horas, y a pesar de ello, le has pagado el jornal entero. Sin embargo, el rey respondió: Con esto no os hago ninguna injusticia: este trabajador ha realizado en dos horas más que vosotros en todo el día. Igualmente, así concluyó la oración fúnebre, rabí Bun bar Ḥiyya ha realizado en 28 años de su vida más que algunos doctores encanecidos en 100 años [jBer 2, 8 (5c)]...
> ¿Tomó Jesús una parábola judía y la transformó? ¿o R. Z^{e}'era utilizó una parábola de Jesús, quizá sin saber de quién procedía? Podemos decir, con una probabilidad que raya en la seguridad, que la prioridad corresponde a Jesús, aun prescindiendo de que Z^{e}'era vivió 300 años después de Jesús. Pues la versión rabínica muestra rasgos secundarios... y es artificial (el rey se pasea desde las 8 de la mañana hasta las 6 de la tarde con el trabajador diligente, por tanto diez horas); pero, sobre todo, el rasgo de la murmuración de los trabajadores que se sienten perjudicados no tiene razón de ser sino en la situación concreta de Jesús, que por la parábola debe ser ilustrada... En la versión rabínica, el obrero que ha trabajado sólo un breve rato, ha realizado más que todos los demás; se ha ganado su jornal entero; la parábola es narrada como premio de su habilidad. En la parábola de Jesús, los obreros empleados últimamente no muestran ningún mérito que les dé derecho a un jornal entero; sin embargo, lo reciben; lo tienen que agradecer exclusivamente a la bondad del amo. Así en esta, en apariencia, pequeñísima diferencia se distinguen dos mundos: aquí el mérito, allí la gracia; aquí la ley, allí el evangelio.

¿Qué puede usted oponer a esta interpretación en el método y en el contenido?

12

JESUS, MAESTRO: LA ETICA DE JESUS

J. Amir, *Gesetz* II («Judentum»), en TRE 13 (1984), 52-55; K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu* I (WMANT 40), Neukirchen 1972; G. Bornkamm, *Cambios en la comprensión vétero y neotestamentaria de la ley*, en *Estudios sobre el nuevo testamento,* Salamanca 1983, 319-370; H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus* (BHTh 24; 2 vols.), Tübingen 1957, [2]1969; I. Broer (ed.), *Jesus und das jüdische Gesetz,* Stuttgart 1992; A. E. Harvey, *Strenuous Commands. The Ethic of Jesus,* London-Philadelphia, 1990; P. Hoffmann-V. Eid, *Jesus von Nazareth und die christliche Moral. Sittliche Perspektiven der Verkündigung Jesu* (QD 66), Freiburg-Basel-Wien 1975; R. H. Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence,* San Francisco 1987; Id., *Sociology and the Jesus Movement,* New York 1989; M. Hengel, *Jesus und die Tora:* ThB 9 (1978) 152-172; M. Küchler, *Frühjüdische Weishheitstraditionen* (OBO 26), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1979; E. Lohse, *«Ich aber sage euch»*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias,* Göttingen 1970, 189-203 (= Id., *Die Einheit des Neuen Testaments,* Göttingen 1973, 73-87; Id., *Theologische Ethik des Neuen Testaments* (Theologische Wissenschaft 5, 2), Stuttgart 1988; W. Marxsen, *«Christliche» und christliche Ethik im Neuen Testament,* Gütersloh 1989; H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* (fzb 34), Würzburg 1978, [2]1981; H. Merklein (ed.), *Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg,* Freiburg-Basel-Wien 1989, con numerosos trabajos; K.-W. Niebuhr, *Gesetz und Paränese. Katechismusartige Weisungsreihen in der frühjüdischen Literatur* (WUNT 28), Tübingen 1987; H. van Oyen, *Die Ethik Jesu in jüdischer und evangelischer Sicht:* ZEE 15 (1971) 98-117; E. P. Sanders, *Paul und Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion,* Philadelphia-London 1977; Id., *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* London-Philadelphia 1990; E. J. Schnabel, *Law and Wisdom from Ben Sira to Paul. A Tradition Historical Enquiry into the Relation of Law, Wisdom, and Ethics* (WUNT 16), Tübingen 1985; R. Schnackenburg, *El mensaje moral del nuevo testamento* I, Barcelona 1989; W. Schrage, *Etica del nuevo testamento,* Salamanca 1987; Id., *Ethik* IV, en TRE 10 (1982) 436-443; S. Schulz, *Neutestamentliche Ethik*, Zürich 1987; G. Theissen, *«Nosotros lo hemos dejado todo» (Mc 10, 28). Seguimiento y desarraigo social en la sociedad judeo-palestina del siglo I d. C,* en *Estudios**, 41-78; D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern* (fzb 17), Würzburg 1977.

Introducción

La ética judía es interpretación de la voluntad de Dios. Esta voluntad de Dios se manifiesta en la *torá* y en la creación, y se manifestará en la acción escatológica futura. La *torá* ocupa un puesto central. Es interpretada en el judaísmo primitivo, por una parte, como ley cósmica e identificada con la sabiduría de Dios en la creación. Da acceso, por otra parte, al *ésjaton,* ya que quien la observa fielmente se hace ciudadano del nuevo mundo. En correspondencia con la triple dimensión de la voluntad de Dios, la ética de Jesús puede interpretarse como ética de la *torá*, ética sapiencial y ética escatológica.

1. *Etica de la torá:* La relación de Jesús con la *torá* es indudable. La imagen protestante (tradicional) de Jesús ve en él la superación de la legalidad judía. Lo que formuló E. Stauffer con énfasis, aparece como contenido básico en muchos libros sobre el tema: Jesús es «el mensajero de una moral no juridicista, radicalmente libre de toda atadura a la *torá* mosaica y de la obediencia a la *torá* judía»[1]. Esta visión olvida la actitud matizada de Jesús ante la *torá*. Jesús relativiza las normas de la *torá*, pero a veces las endurece; junto a la generosidad «liberal» está el rigor estricto, que revela una gran vinculación interna a la *torá*. De ahí que el primer problema básico de una interpretación de la ética de Jesús sea el de interpretar la tensión entre endurecimiento y moderación de la *torá*. El segundo problema básico es la tensión entre motivación sapiencial y motivación escatológica. La ética sapiencial cuenta con una existencia duradera del mundo; la ética escatológica, con su (pronta) trasformación. En su ética, Jesús combina temas sapienciales y escatológicos.

2. *Etica sapiencial:* Al margen de lo prescrito por la *torá* tradicional para todos los judíos, algunos maestros sapienciales formularon máximas éticas reflexionando sobre la creación y la vida, donde veían escrita la voluntad de Dios. Porque Dios creó el mundo mediante su sabiduría; por eso, la sabiduría humana pudo extraer de él pautas para la conducta, pautas formuladas también por la *torá*. En algunos sectores del judaísmo, esto llevó a concebir la *torá* como una magnitud cósmica identificada con la sabiduría de Dios y presente en toda la creación (Eclo 24, Sab, Filón). Teniendo en cuenta que Jesús conjugó la libertad interna ante la ley tradicional con el recurso a la experiencia inmediata, su ética podría ser una continuación de la ética sapiencial judía.

3. *Etica escatológica:* Pero el radicalismo de la ética de Jesús se explica más por su espera escatológica que por la búsqueda sapiencial de una vi-

1. E. Stauffer, *Die Botschaft Jesu,* Bern 1959, 26.

da acorde con la creación presente. El reino de Dios aparece en la predicación de Jesús como un poder ético que configura al mundo y hace participar al hombre en este proceso. El hombre se encuentra aquí ante una voluntad divina que trasciende la *torá* y la sabiduría, sin estar reñida básicamente con ellas.

La tensión entre la sabiduría y la escatología podría sugerir que Jesús, como todos los judíos, centró su vida en la *torá* y que los aspectos sapienciales y escatológicos formaron sólo el marco de su ética: las imágenes sapienciales inspiradas en la creación (los «lirios del campo», etc.) y la espera escatológica sirven de motivación para cumplir la voluntad de Dios; pero el contenido de la esa voluntad emana del conocimiento de la *torá*. Esta interpretación de la ética de Jesús a partir de la *torá* sigue alimentándose de ciertos prejuicios tradicionales que deforman la imagen de la ética judía de la *torá* en la tradición cristiana. Señalemos brevemente cinco prejuicios:

1. La *absolutización de la ley:* la ley, después del exilio, dejó der ser un elemento regulador dentro de la alianza para convertirse en elemento constitutivo de la misma (así M. Noth y G. von Rad).

2. *Casuística:* la ley se interpreta en línea casuística, es decir, orientada a los casos particulares. La voluntad de Dios, que afecta al hombre entero, queda así «fragmentada» (y el hombre integral se sustrae a la voluntad de Dios).

3. *Moral de la recompensa:* la obediencia a la ley es motivada por la perspectiva de la recompensa. De ahí que el hombre se esfuerce en hacer méritos de supererogación.

4. *Formalismo:* la ley se cumple porque es preceptiva. La obediencia a la ley es «heterónoma», es decir, sigue una ley ajena y no el dictado del propio conocimiento.

5. *Sufrimiento bajo la ley:* la vida bajo la ley es vivida como carga (cf. Mt 23, 4; Hech 15, 10.28). Los letrados cargan a la gente con deberes innecesarios.

Una buena parte del trabajo realizado durante los últimos decenios para revisar nuestra imagen del judaísmo, ha consistido en deshacer estos prejuicios.

TAREA Y PROPUESTA DE LECTURAS:

Partiendo de su idea personal del judaísmo, intente formular argumentos opuestos a las cinco tesis referidas sobre la *torá* judía.

Lea W. Schrage, *La ética del nuevo testamento,* Salamanca 1987, 55ss; F. Mussner, *Tratado sobre los judíos,* Salamanca 1983, 81ss.

1. *Fases en la historia de la investigación*

El hecho de considerar la ética de Jesús como una normativa vinculante ha condicionado por mucho tiempo a los investigadores en su labor científica. Aun estando dispuestos a relativizar históricamente muchos aspectos de la doctrina y la vida de Jesús, los investigadores consideraban su ética como un tema ajeno a cualquier relativismo: la ética de Jesús era universal y válida por encima del tiempo. Siempre se había reconocido que Jesús vivió y enseñó en un contexto judío; pero sólo muy tardíamente comenzó la «historización» consecuente de la ética de Jesús, es decir, su explicación y hermenéutica a partir del contexto histórico-religioso. Este proceso ha atravesado tres etapas: la apocalíptica judía, la exposición de la ley judía y la tradición sapiencial fueron consideradas, sucesivamente, como contexto histórico primario de la ética de Jesús. Sólo en los últimos decenios se ha insertado, además, esta ética en las circunstancias sociohistóricas.

a) *El contexto judío de la enseñanza de Jesús y la validez intemporal de su ética*

H. S. Reimarus (1694-1768) formuló por primera vez la tesis de que Jesús se mantuvo en su vida y enseñanza dentro de los límites del judaísmo. Jesús «en modo alguno descalificó el judaísmo, y mucho menos quiso abolir la ley escrita...». Fueron sus discípulos los que se desligaron de ella «y enterraron el judaísmo...»[2]. También D. F. Strauss (1808-1874) señaló el sumo aprecio en que tuvo Jesús la ley judía, sin limitarse a una simple adaptación a sus contemporáneos. Jesús estaba convencido de la validez de la *torá* de Moisés. Interpretó la ley desde una perspectiva donde primaba la esencia y la convicción. Strauss restó importancia a la crítica de los preceptos sabáticos, «al margen de su sentido último»[3].

Para su maestro F. C. Baur (1792-1860), en cambio, la ética de Jesús fue la «moralidad pura». El sermón de la montaña pone de manifiesto la «relevancia absoluta de la idea moral»[4]. Las antítesis formulan, a su juicio, un «principio nuevo, esencialmente distinto del mosaísmo»: «...contrapone lo interior a lo exterior, la convicción a la acción, el espíritu a la letra». Jesús

2. H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. I. A. d. Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften Hamburg, editado por G. Alexander (2 vols.) 1972, II, 99ss.

3. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* II, Tübingen 1836, 380.

4. F. C. Baur, *Kritische Untersuchungen über die kanonischen Evangelien, ihr Verhältnis zueinander, ihren Charakter und Ursprung*, Tübingen 1847, 585.

fue tan consciente del contraste fundamental con el judaísmo, que «aun manteniendo las formas tradicionales, puso vino nuevo en los odres viejos, convencido de que el nuevo contenido rompería pronto la forma antigua»[5]. Esto ocurrió, más tarde, con el paulinismo universalista.

H. J. Holtzmann (1832-1910) ofrece una concepción análoga dentro de una visión histórica diferente. La ética de Jesús «sólo contiene la verdad moral eterna... sin las limitaciones históricas»[6]. Esta «verdad moral eterna» no equivale, en una época de liberalismo teológico, a las normas concretas (muchas veces impracticables), sino a la convicción subyacente: la ética de Jesús es una ética de convicciones.

b) *La ética de Jesús como ética escatológica: el primer paso hacia la historización*

Los partidarios de una interpretación escatológica de la vida de Jesús entendieron su ética, por primera vez, de modo consecuente partiendo del contexto histórico: es una ética escatológica de excepción (J. Weiss)[7], o una ética provisional (A. Schweitzer)[8], ligada a los presupuestos de la apocalíptica judía. Jesús no predicó unos principios éticos atemporales para un mundo duradero, sino las condiciones para la entrada en el reino de Dios, que sólo tendrían validez para un breve intervalo hasta el final. Esto explica la radicalidad «inviable» de algunos preceptos de Jesús.

La escatología descubierta por teólogos liberales pasó a ocupar el centro de la teología dialéctica. Según R. Bultmann, la escatología implica una confrontación del hombre con Dios. Esa misma confrontación se produce en la predicación ética de Jesús. Ambas ponen al hombre en el trance de tomar una decisión última donde se juega el logro o malogro de su vida. La radicalidad de esa decisión despega al hombre de sus circunstancias «profanas» y lo confronta con la eternidad[9]. Este es su verdadero sentido. Los contenidos concretos de la predicación ética son, en cambio, poco importantes.

5. *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte,* Tübingen ²1860, 29. 30.

6. *Die synoptischen Evangelien,* Leipzig 1863, citado según Kümmel, *NT**, 188.

7. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,* Göttingen 1892, ²1900, 139.

8. A. Schweitzer, *Reimarus** (1906), 351ss (= *Geschichte**, 400ss).

9. Bultmann señala este paralelismo entre mensaje del reino de Dios y ética cuando dice: «De manera, pues, que tanto el mensaje del inminente reino de Dios como el de la voluntad de Dios refiere al hombre a su *ahora como la última hora* en el sentido de hora de la decisión, y por ende *los dos mensajes constituyen una unidad, más aún, se postulan recíprocamente*» (*Jesús**, 94).

La investigación actual reconoce también el sello escatológico de la ética de Jesús. H. Merklein (*Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip* [«El reino de Dios como principio de acción»], 1978) explica formalmente por la escatología la inmediatez con que Jesús da normas de acción al margen de la *torá* y del culto; Jesús parte de un nuevo saber escatológico sobre Dios. Merklein sostiene, además, que la escatología determina las tendencias objetivas en la ética de Jesús: si Dios elige a los pobres y a los pecadores, esto tiene consecuencias para la conducta humana en relación con ellos.

c) *La ética de Jesús como interpretación de la ley: el segundo paso hacia la historización de la ética de Jesús*

Contra la interpretación consecuentemente escatológica de la ética de Jesús no se tardó en objetar que para él, como para todos los judíos, la voluntad eterna de Dios se revela, sobre todo, en la *torá*. Lo característico de la ética de Jesús consiste en un modo de interpretación de la *torá* que puede clarificarse mediante la comparación histórica: comparación con la exégesis de la ley por los rabinos (G. Kittel; C. G. Montefiore; E. P. Sanders), con la noción de la *torá* en la comunidad qumránica (H. Braun) o con el judaísmo helenístico (K. Berger). Cabe distinguir, por tanto, tres enfoques.

1. Comparación con la exégesis rabínica de la ley

G. Kittel[10] demostró que la literatura rabínica ofrecía similitudes con todas las máximas del sermón de la montaña. Todo lo que Jesús dice en el plano ético encaja también básicamente en el judaísmo. Lo especial de la ética de Jesús es, a su juicio, la concentración del mensaje ético (que en los rabinos está muy disperso y mezclado con lo ritual, etc.) y su intensidad: las normas absolutas desbordan al hombre que, como pecador, vive pendiente de la gracia. Este enfoque convierte de hecho a Jesús en precursor de Lutero. Contra tales tendencias en la idea protestante de Jesús arremetió el investigador judío liberal C. G. Montefiore[11]: es ahistórico, a su juicio, distinguir entre la ética rabínica como ética de las obras y una ética de gra-

10. G. Kittel, *Die Bergpredigt und die Ethik des Judentums:* ZSTh 2 (1924) 555-594.
11. *The Synoptic Gospels* I/II, London ²1927; Id., *Rabbinic Literature and Gospel Teachings,* London 1930. Sobre su imagen de Jesús, cf. W. Vogler, *Jüdische Jesusinterpretationen in christlicher Sicht,* Weimar 1988, 35-40.

cia en Jesús. Este no es un precursor de la teología protestante, sino seguidor del profetismo judío en unas condiciones históricas modificadas[12].

Hoy es sobre todo E. P. Sanders (*Jewis Law,* 1990) el que ha inscrito la ética y la conducta de Jesús en la tradición de la exégesis judía de la *torá.* Ni la infracción sabática ni las antítesis se desvían, a su juicio, de la *torá* judía.

2. Comparación con la exégesis de la ley en Qumrán

Muchos textos rabínicos son muy posteriores a los evangelios sinópticos y sus fuentes. Desde que se descubrieron los manuscritos qumránicos, hacia 1945, contamos con unos textos de la misma época aproximadamente. H. Braun, con su distinción entre «radicalismo tardojudío-herético y radicalismo paleocristiano» (*Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus,* 1957), puso en claro que hay en Qumrán y en Jesús un endurecimiento de la *torá*; pero, en Qumrán, ese endurecimiento es fundamental: pretende observar *todos* los preceptos de la *torá*; en Jesús no es fundamental[13]. Qumrán justifica la obediencia a la *torá* por la sagrada Escritura entendida desde la exégesis autorizada del Maestro de justicia. Jesús, en cambio, puede contraponer unos pasajes bíblicos a otros (cf. Mc 10, 1ss). En el primero, la religiosidad de la *torá* es el camino de salvación; en el segundo, la religiosidad de la *torá* es peligrosa; por eso, junto al endurecimiento de la *torá* pone la radicalización de la gracia, que vale sobre todo para los irreligiosos; junto a la radicalización del «tú debes», la radicalización del «te está permitido».

3. Comparación con la idea de la ley en el judaísmo helenístico

K. Berger ha explicado que, en tiempo de Jesús, el judaísmo helenístico tenía una idea de la ley que incluía el «monoteísmo» combinado con las virtudes generales y sociales; el resultado fue una reducción de la ley veterotestamentaria[14]. Frente a ese judaísmo había una idea rabínico-judía de la ley de carácter antihelenístico. Cuando esta segunda corriente se impuso en el judaísmo, la noción aperturista de la ley pasó a ser una nota distintiva del cristianismo. Así, una diferencia originariamente intrajudía pasó a ser, más

12. *The Synoptic Gospels* I, cxvii-cxx.
13. Braun considera Mt 5, 17ss como una elaboración comunitaria.
14. K. Berger, *Gesetzesauslegung,* 39.

tarde, una nota diferenciadora entre judíos y cristianos. Berger ve la tradición jesuática marcada, en buena parte, por esta idea abierta de la ley... con la consecuencia de negar o cuestionar el origen jesuático de muchas tradiciones.

d) *La ética de Jesús como doctrina sapiencial: el tercer paso hacia la historización de la ética de Jesús*

La historia de las formas permitió (a R. Bultmann) descubrir a tiempo que muchas tradiciones éticas de Jesús se contenían en algunos géneros sapienciales. Pero las consecuencias de esto para la noción de la ética de Jesús se extrajeron con posterioridad. G. Bornkamm[15] llamó la atención, en 1971, sobre la noción sapiencial de la ley, muy ajena a cualquier casuística de la *torá*. Encuentra aquí el antecedente histórico de la ética no casuística de Jesús, que busca la evidencia interna. D. Zeller[16] demostró el año 1977 que, dentro de la tradición sapiencial, los dichos jesuáticos ofrecen peculiaridades formales y de contenido: formalmente, es nota característica de Jesús la frecuencia de las exhortaciones en plural; en el contenido, la atención preferente a las relaciones interhumanas, entre otras cosas. M. Küchler, en fin (*Frühjüdische Weisheitstraditionen* [«Tradiciones sapienciales paleojudías»], 1979) reduce lo específico de la sabiduría de Jesús al denominador de una autopotenciación de la sabiduría: ésta sólo es relevante en el judaísmo asociada a otros valores (la *torá*, el 'logos', etc.); pero Jesús «invoca la sabiduría en su forma más propia» (*ibid.*, 583).

e) *Raíz originaria de la ética de Jesús a la luz de la historia social*

La interpretación de la ética de Jesús en el marco de su tiempo se había basado, durante un largo período, en la historia de las ideas y de la tradición. Desde el año 1970 aproximadamente, esta forma de «historización» de la ética de Jesús se amplía al ámbito de la historia social. G. Theissen interpretó en 1973 el radicalismo de la tradición sinóptica, especialmente su invitación al abandono de la patria, los bienes y la seguridad y su *ethos* de oposición a la familia, como un reflejo de la situación de los carismáticos itinerantes. Sin los vínculos de la vida cotidiana y laboral «normal», los

15. G. Bornkamm, *Cambios en la comprensión vétero y neotestamentaria de la ley*, 319-370.

16. D. Zeller, *Die weisheitlichen Mahnsprüche bei den Synoptikern.*

seguidores de Jesús pudieron observar un *ethos* radical y predicar las normas correspondientes sin perder credibilidad (*Radicalismo itinerante**). Su vida errante es, a juicio de Theissen, expresión del «desarraigo social»[17] producido por una crisis global de la sociedad judío-palestina (*Sociología del movimiento de Jesús**, 1977). Theissen interpreta en 1989 esta «nueva» ética como una «revolución axiológica», como apropiación de valores aristocráticos de las capas superiores por parte de las capas inferiores. Ve en los dichos sobre el amor a los enemigos, sobre los pacificadores, sobre la generosidad (*liberalitas*) en el uso de los bienes y sobre el abandono en manos de la providencia, como también en la invitación de la Sabiduría al descanso (Mt 11, 29s), fragmentos de ideales aristocráticos que la predicación de Jesús hace asequibles a todos (*Sociología**). R. H. Horsley propuso en *Jesus and the Spiral of Violence* (1987) una interpretación alternativa de la ética de Jesús a la luz de la historia social. Su ética —sostiene Horsley— no se asienta en los carismáticos itinerantes marginales, sino en la vida rural de Palestina, que Jesús quiere renovar a partir de tradiciones populares; por eso insiste en la solidaridad entre las personas. Horsley añade que los carismáticos itinerantes fueron simples catalizadores de este movimiento campesino de renovación[18].

Al margen de que la ética de Jesús tuviera su raíz vital en unos carismáticos itinerantes marginales o en la vida rural de Palestina, hay que presuponer siempre un sustrato sociohistórico. Jesús difundió su ética ejerciendo el papel social de maestro. ¿Qué sabemos sobre este rol en tiempo de Jesús?

2. *Jesús, Maestro (Rabbí)*

B. Chilton-C. A. Evans, *Jesus and Israel's Scriptures,* en *Studying**, 281-335; C. Hezser, *Überlegungen zur Neubestimmung des Verhältnisses zwischen Jesus und dem rabbinischen Judentum,* Conferencia en Heidelberg, 31.10.1994; R. Riesner, *Jesus als Lehrer* (WUNT 2/7), Tübingen 1981, [3]1988 ampliada.

Una parte de la tradición jesuática, recogida especialmente en Mc y Jn, da a Jesús (como a Juan Bautista) el tratamiento de 'rabbi'[19]. Siendo poco probable que un título que inscribía a su portador en una categoría com-

17. G. Theissen, *«Nosotros lo hemos dejado todo»* (1977).

18. R. H. Horsley, *Sociology and the Jesus Movement,* 1989, somete a fuerte crítica la visión sociohistórica de G. Theissen sobre el movimiento de Jesús.

19. Mc 9, 5; 11, 21; 14, 45; Jn 1, 38.49; 3, 2; 4, 31; 6, 25; 9, 2; 11, 8; Mt 23, 7s; 26, 25.49; rabinos: Mc 10, 51; Jn 20, 16.

partida con otros muchos fuese de origen pospascual, se admite comúnmente la fiabilidad de esta tradición. Se discute, en cambio, lo que significa exactamente el tratamiento de 'rabbi'.

Muchos opinan que 'rabbi' fue, en el caso de Jesús, simplemente un tratamiento de honor dado a personas de categoría superior. El argumento de esta opinión es que los escritos rabínicos sólo llaman 'rabbi' a letrados vivos a partir del año 70 d. C., y que Jesús tenía poco en común con esos letrados[20]. Sin embargo, la hipótesis de un doble significado de ese título carece de consistencia; se apoya en la definición *literaria* del rabí que dan los escritos rabínicos, definición que obedece a la ficción histórica de estos grupos según la cual sólo desde la asamblea de Yabne existe un judaísmo (rabínico) unitario. Las fuentes cristianas más antiguas, que son anteriores al año 70 d. C. , atestiguan que 'rabbi' era el equivalente arameo de διδάσκαλε, «maestro» (Jn 1, 38; 3, 2; Mt 23, 8), que los letrados y fariseos responsables de la interpretación de la ley mosaica se hacían llamar 'rabbi', como Juan Bautista y Jesús, y que había maestros judeocristianos que reclamaban para sí este título (Mt 23, 8; cf. 13, 52). La valoración sociohistórica de los documentos cristianos, epigráficos y rabínicos por C. Hezser (*Überlegungen*) permite concluir que el movimiento rabínico, aun mucho después de sus inicios en el siglo I, constituía una red poco articulada de círculos doctos, con convicciones heterogéneas y sin ritos fijos de recepción y exclusión. Un letrado llegaba a ser 'rabbi' cuando otros y, en especial, discípulos suyos lo trataban como tal y le pedían consejo.

Cuando Jesús, el antiguo discípulo del rabí Juan, discutía con otros letrados, reunía discípulos (μαθηταί)[21], enseñaba en la celebración sinagogal y contestaba preguntas teológicas de laicos, se ajustaba a la imagen del rabí en su época. Esa actividad de letrado presupone una cierta formación, aunque se puede excluir un período de estudios prolongado, de varios años. Es lástima que apenas podamos saber cómo la adquirió Jesús.

a) *La formación de Jesús*

Los evangelios apócrifos de la infancia narran episodios de la etapa escolar de Jesús, y la leyenda Lc 2, 41-51 habla de la asombrosa sabiduría del doceañero en el templo; pero no nos ofrecen noticias históricamente fiables sobre la formación de Jesús. Sólo cabe esbozar las condiciones marco en las que realizó su aprendizaje.

20. Causan perplejidad, además, los documentos epigráficos del título, que no parecen cuadrar a los rabinos fieles a la ley, ya que los judíos investidos de ese título se hacían inhumar cerca de sarcófagos ornamentados con numerosas imágenes e incluso con temas de la mitología griega.

21. La traducción corriente de la palabra «discípulo» es engañosa.

1. Una institución educativa de importancia básica fue la *casa paterna.* La educación religiosa elemental tenía lugar aquí mediante la narración, enseñanza y aprendizaje memorístico de textos bíblicos y fragmentos litúrgicos esenciales; y aquí aprendía el hijo el oficio del padre (cf. Mc 6, 3 con Mt 13, 55). En el caso de Jesús, algunos indicios —los nombres bíblicos de los hijos, el fervor religioso de Santiago, hermano de Jesús— sugieren una familia anclada en las tradiciones de Israel.

2. No consta si Jesús asistió a una *escuela elemental* para aprender a leer y escribir. Bajo la influencia helenística surgió en Palestina un sistema escolar eficiente, cuya estructura ultimaron los rabinos (cf. R. Riesner, *Jesus,* 97-245); pero no es posible saber si una localidad irrelevante como Nazaret poseía a principios del siglo I una escuela pública.

3. Consta, no obstante, la existencia de una *sinagoga* en Nazaret (Mc 6, 2; Mt 13, 54; Lc 4, 16). Poseía, ya por el hecho de existir, al menos un rollo de la *torá* y, en la medida de sus posibilidades económicas, un rollo de Isaías (cf. Lc 4, 17), un salterio y traducciones (*targumim*). Cada sábado se leían la *torá* y los profetas en la celebración de la sinagoga, traducidos y comentados, algo que ya para los niños (cf. *Ant* 14, 260) era la vía ordinaria para adquirir los conocimientos bíblicos. En el contexto sinagogal podía organizarse también el aprendizaje de la lectura (¿y la escritura?) de los niños, bien a través del padre o la madre[22], de funcionarios de la sinagoga, de maestros u otros expertos.

4. Hay una serie de indicios que inclinan a creer que Jesús sabía, al menos, leer.

• Varias polémicas contienen la fórmula «¿no habéis leído...?» en boca de Jesús, que presupone obviamente que él mismo sabía leer[23].

• Lc 4, 16ss ofrece una forma marcadamente lucana; pero Jesús debió de enseñar en las sinagogas como aquí se indica: glosando la lectura bíblica, que a veces hacía él mismo. La enseñanza en las sinagogas constituye un rasgo típico de su actividad (cf. Mc 1, 39 y *passim*). Es difícil imaginar que Jesús hubiera acudido, para enseñar, a una institución tan caracterizada por la escucha de la palabra escrita si, al ser invitado, no fuese capaz de prestar el servicio de la lectura.

22. El hecho de que la Misná prohíba expresamente, más tarde, designar a las mujeres maestras de escuela (cf. Quid IV, 13 y R. Riesner, *Jesus,* 104s), hace presumir que participaban a veces en la formación de los hijos propios y ajenos más intensamente de lo que cabría esperar según la tradición patriarcal, que encomienda esta misión al padre. La temprana edad núbil de las muchachas (doce o trece años), aducida siempre como argumento contra la formación femenina, es irrelevante en este contexto, porque la edad para adquirir la formación elemental se establecía entre los 6/7 y los 13 años.

23. Mc 2, 25 par.; Mc 12, 10/Mt 21, 42; Mc 12, 26/Mt 22, 31; Mt 12, 5; 19, 4; 21, 16.

• Según Jn 7, 15, los oyentes de la enseñanza de Jesús se preguntan asombrados: «¿Cómo puede éste entender de letras (γράμματα οἶδεν) si no ha estudiado?». Γράμματα οἶδεν se refiere aquí a la capacidad de Jesús para comentar escritos y argumentar a base de ellos sin haber cursado una preparación formal con algún maestro conocido (cf. también Mc 6, 2/Mt 13, 54). Y esto presupone siempre el saber leer.

5. Acerca de otros conocimientos adquiridos por Jesús sólo cabe aventurar hipótesis. Es posible que la familia hiciera peregrinaciones a Jerusalén, el centro de la intelectualidad judía en la época; pero no consta con seguridad, a pesar de Lc 2, 41. Quizá Jesús, como artesano ambulante en las sinagogas y en las plazas de las ciudades más populosas, conoció las formas y los contenidos de la educación judía y la educación griega. Quizá, en fin, Juan Bautista —educado sin duda con esmero como hijo de un sacerdote (?)— ejerció en él una influencia mayor de lo que a veces se supone.

b) *Las sagradas Escrituras en la enseñanza de Jesús*

Antes de abordar más exactamente, en la próxima sección, el papel de la *torá* en la ética de Jesús, conviene avanzar una visión panorámica sobre el uso que hace de la Biblia. Téngase en cuenta que cuando las fuentes cristianas ponen en boca de Jesús citas bíblicas claramente identificables o alusiones a tradiciones de las Escrituras, no es seguro en modo alguno que tales citas o alusiones procedan de él. Porque los escritos bíblicos constituyen un horizonte de percepción e interpretación de la realidad que era común a todos los judíos (y a los cristianos). Después de pascua, la vida y el mensaje de Jesús fueron narrados e interpretados a la luz de la Biblia. Pero, dejando de lado las reflexiones inequívocamente pascuales, el material de tradiciones remanente permite conocer las características y tendencias que cabe atribuir presuntamente a Jesús.

1. *La base del uso de la Biblia por Jesús:* No es posible saber con certeza los escritos que Jesús conoció y los que consideró como escritos sagrados. B. Chilton ha establecido como dato probable que Isaías era conocido, al menos parcialmente, en la forma popular del 'targum' arameo. Es de suponer también que Jesús llegó a conocer algunos escritos relegados más tarde como apócrifos, quizá hoy perdidos, y que se refirió a ellos.

2. *La hermenéutica de Jesús.* En su exposición de la Biblia, Jesús denota una familiaridad con aquellos principios hermenéuticos de su época que los rabinos sistematizarían más tarde (en los denominados 'middoth'). Por ejemplo, la argumentación que procede de lo menos a lo más 'qal wa-

homer'[24]): si Dios alimenta a las aves (cf. Sal 147, 9 y *passim*), los discípulos no tienen de qué preocuparse (Mt 6, 26/Lc 12, 24 Q). El razonamiento de Jesús en la disputa sobre la resurrección (Mc 12, 18-27) supone un principio que más tarde se llamó «fundación de una familia» (בנין אב מכתוב אחד). Ese razonamiento da a entender que de un pasaje bíblico se puede inferir una norma exegética extensiva a otros pasajes, con lo cual se combinan los pasajes a modo de una familia. La creencia básica expresada en muchos textos, según la cual Yahvé es un Dios de los vivos (Is 38, 18s; Sal 6, 5s y *passim*), demuestra que Ex 3, 15, donde Yahvé se presenta como Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, presupone la resurrección de estos patriarcas. De ahí cabe concluir la resurrección de todos aquellos cuyo Dios es Yahvé.

3. *El uso de la Biblia en Jesús:* Sorprende el escaso número de textos tradicionales cuyo núcleo sea un dicho de dudosa exégesis. A diferencia de los esenios y los rabinos, Jesús no creyó que su misión fuese la exégesis de la Escritura como tal. Una nota característica de Jesús es el *uso instrumental* que hace de la Escritura. Esta le sirve de medio para diversos fines: genera una conciencia de cumplimiento, estimula una nueva conducta, ofrece argumentos en la polémica y es el fundamento de la ética.

• La Biblia da a conocer la acción escatológica de Dios, acción que Jesús considera cumplida en su presente y puede interpretar recurriendo a esa misma Biblia. Así, Jesús interpreta los milagros que se producen por su medio como cumplimiento de los anuncios proféticos sobre el tiempo de salvación (Mt 11, 4s Q). Posiblemente, la exposición de Lc[esp] 4, 18-21 según la cual Jesús declaró estar cumpliendo la promesa de Is 61, 1s, expresa igualmente su propia conciencia.

• *Provocación de conducta:* Jesús esgrime a veces algunos pasajes o temas bíblicos en forma muy provocativa, para impactar a los oyentes y moverlos a una conducta acorde con el nuevo tiempo. El confrontar a los contemporáneos escépticos con el ejemplo bíblico de los «paganos piadosos», en combinación con la conciencia escatológica de que el presente supera a Salomón y a Jonás, es un uso de la Biblia típico de Jesús (Mt 12, 41s Q). En sentido igualmente provocativo aduce los temas bíblicos del banquete mesiánico (Mt 8, 10s) o de la viña como metáfora de Israel (Mc 12, 1ss).

24 קל וחומר, literalmente, «fácil y difícil» Sobre las reglas hermenéuticas de los rabinos en general, cf. G Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch,* Munchen [8]1992 revisada, 25-40; B Chilton-C A Evans, *Jesus and Israel's Scriptures,* 284-299, comparan el uso de la Biblia por Jesús con los siete *middoth* atribuidos al rabí Hillel, y encuentran al menos un ejemplo para cada *midda* En todo caso, hay entre los *middoth* numerosos textos cuya autenticidad es muy discutida.

Es posible que la cita de Is 6, 9s (cf. Mc 4, 12) sea asimismo originaria de Jesús, como acusación para mover a los oyentes «obstinados» a convertirse.

• *Argumentación polémica:* Es frecuente el recurso a la Biblia en contextos polémicos para asegurar la propia posición. Estos pasajes reflejan en ocasiones los debates de las comunidades cristianas primitivas con su entorno judío (cf. la cuestión del sábado según Mt 12, 1ss); pero, otras veces, esta forma se remonta hasta Jesús (cf. el debate sobre la resurrección Mc 12, 18-27). La contraposición de dos pasajes bíblicos (Mc 10, 2ss) en tales debates podría ser una nota característica suya.

• *Fundamento ético:* La *torá* contiene en última instancia la voluntad de Dios como exigencia vinculante para los humanos. Esta creencia básica la comparte Jesús (cf. Mc 10, 17-19) con todas las corrientes judías. En este punto nadie podía prescindir de la interpretación. Por eso aparece sobre todo en esta área la exégesis de la *torá* en sentido estricto, exégesis que investigaremos en las secciones siguientes.

3. *La ética de Jesús entre el endurecimiento y la moderación de la torá*

a) *La torá en el judaísmo*

La teología cristiana ha dibujado, con frecuencia, una imagen distorsionada de la ética judía para poder destacar a Jesús como contrapunto positivo. El contraste así construido no resiste el examen de las fuentes. Así lo muestran, a modo de ejemplo, las siguientes informaciones, contrapuestas a los cinco prejuicios sobre la ética del judaísmo ya referidos en la introducción:

Absolutización de la ley: la ley, que era un factor regulador de la alianza, pasó a ser después del exilio un factor constitutivo de la misma (así M. Noth y G. von Rad).	La religión del judaísmo debe caracterizarse, aun después del exilio, como «nomismo aliancista»; es decir, la alianza y la elección preceden a la ley (E. P. Sanders).
Casuística: la ley es interpretada de forma casuística; esto viene a «fragmentar» la voluntad de Dios, que reclama a la persona en su integridad (y la persona entera queda sustraída a la voluntad de Dios).	La casuística (cuya existencia sólo nos consta realmente para el tiempo posneotestamentario) sirve para apropiar lo cotidiano y dar humanidad a la conducta ética: la *torá* debe ser practicable.

Moral remuneratoria: la obediencia a las leyes es motivada por la perspectiva de la recompensa; de ahí el esfuerzo por hacer méritos de supererogación.	La moral remuneratoria es rechazada claramente en los *Pirque Abot*: «No serás como el criado que sirve al señor a condición de ser remunerado» (Ab I, 3). «La recompensa de un mandamiento es un mandamiento» (Ab IV, 2)[25].
Formalismo: la ley se observa porque es preceptiva. La obediencia a la ley no es obediencia convencida, sino «heterónoma». Cf. la fundamentación formal de los preceptos rituales: «Yo, el Señor, lo convertí en ley, y tú no tienes derecho a opinar sobre ella» (bJoma 67b).	Hay voces disidentes que sugieren una apropiación personal de la *torá*; por ejemplo: «Después de saborear la *torá* de Dios, la hará suya» (bAZ 19a)[26]. Se produce, por tanto, una identificación con la voluntad de Dios.
Sufrimiento bajo la ley: la vida bajo la ley es sentida como carga (cf. Mt 23, 4; Hech 15, 10.28). Los letrados imponen a los humanos exigencias innecesarias.	El «gusto por la ley» caracteriza la religiosidad judía (cf. Sal 119). Este gusto es tan intenso que en día de ayuno del día 9 del mes Ab se prohíbe el aprendizaje de la *torá* porque causa excesivo gozo (bTaan 30a).

La *torá* del judaísmo puede caracterizarse en los siguientes términos: La *torá* y el templo son los dos centros del judaísmo en la época del segundo templo. Con la destrucción del templo el año 70 d. C. , la *torá* pasó a ser el único centro, pero ya no en el sentido que tiene el término «ley» en la teología cristiana. La *torá* es, más bien, la manifestación global de la voluntad de Dios. Abarca los inicios de la historia de Israel narrada en el Pentateuco, que incluye la entrega de la ley en el Sinaí. Por eso, la «ley» está incorporada en una historia global de Dios con su pueblo. En esa historia, la elección precede al compromiso. Así lo expresa en forma muy gráfica la siguiente parábola rabínica:

> «Yo soy el Eterno, tu Dios (Ex 20, 2). ¿Por qué los diez dichos (los diez mandamientos) no fueron promulgados al comienzo de la *torá*? Ellos (los sabios) narraron una parábola: ¿Con qué se puede comparar eso? Con alguien que fue a una ciudad. Les dijo (a los habitantes): Quiero ser vuestro rey. Ellos le dijeron: ¿Has hecho algo por nosotros para que quieras ser nuestro rey? ¿qué hizo él? Les construyó las murallas, les llevó el canal de agua, guerreó por ellos. (Después) les dijo: Quiero ser vuestro rey. Entonces le dijeron: ¡Sí, sí! De ese modo condujo Dios a los israelitas desde Egipto, les dividió el mar, les regaló

25. Citado según J. Amir, *Gesetz*, 54.
26. Citado según J. Amir, *Gesetz*, 54.

el maná del cielo, hizo brotar fuentes y llegar las codornices, los guió en la guerra con Amalec. (Después) les dijo: Quiero ser vuestro rey. Entonces le dijeron: ¡Sí, sí!» (Mekilta de R. Ismael Bahodesh 5 sobre Ex 20, 2, citado según E. P. Sanders, *Paulus*, 80s; cf. Bill. I, 174).

Dios promulga sus leyes después de haberse ganado al pueblo con acciones benéficas. La alianza precede a la ley; el indicativo, al imperativo.

b) *Ideas fundamentales sobre la torá en la tradición de Jesús: la ambivalencia ante la torá*

La tradición jesuática ofrece aspectos contradictorios en sus posiciones básicas sobre la *torá*. Enseña, por una parte, la eternidad de la *torá*: «No desaparecerá una sola letra o un solo acento de la ley antes que desaparezcan el cielo y la tierra, antes que se realice todo» (Mt 5, 18/Lc 16, 17). Por otra parte, el dicho sobre los violentos (en la versión reconstruida para Q) sobre la limitación temporal de la *torá*: «La ley y los profetas (rigen) hasta Juan. Desde entonces, el reino de Dios sufre violencia, y los violentos lo arrebatan» (Mt 11, 12/Lc 16, 16).

Es frecuente atribuir el dicho sobre la eternidad de la *torá* a las comunidades judeocristianas, que reaccionarían así contra las tendencias de crítica a la ley en el cristianismo primitivo (cf. también Mt 13, 41); el dicho sobre los violentos suele considerarse, en cambio, como auténtico. Si se quiere atribuir ambas actitudes a Jesús, cabe armonizarlas recurriendo a la validez temporal de la *torá*: ésta sólo rige, según Mt 5, 18, hasta el gran vuelco escatológico; pero este vuelco comienza, para Jesús, en el presente: Satanás ha caído ya del cielo (Lc 10, 18)[27].

Al margen de la cuestión de la autenticidad, los dos 'logia' pudieron ser atribuidos a Jesús con razones objetivas, porque su actitud ante la *torá* fue realmente ambivalente. La relación de Jesús con la *torá* se caracteriza por la combinación de *endurecimiento y moderación*[28]. Jesús endureció las normas éticas (el mandamiento del amor, sobre todo) que comportan claramente la tendencia a un *ethos* universal. Relativizó las normas rituales (el precepto de la pureza, sobre todo) que segregaban al judaísmo del paganismo, sin eliminarlas radicalmente. El judaísmo de la época nos ofrece, en la exposición de la *torá*, analogías tanto con el endurecimiento de las nor-

27. Cf. *supra*, 293.

28. Sobre la interpretación escatológica de estas tendencias, cf. G. Theissen, *Sociología**, 74-90.

mas (esenios, fariseos, movimiento de resistencia) como con la moderación de las mismas (por ejemplo, los alegoristas radicales, a los que combate Filón[29]); pero se trata de analogías poco idóneas para cohonestar las dos tendencias. Aparecen sobre todo en la exégesis farisea y (más tarde) rabínica de la *torá*.

c) *Endurecimiento de normas en la tradición jesuática*

1. *El primer precepto:* Jesús comparte el endurecimiento teocrático del primer mandamiento. El movimiento de resistencia (Judas Galileo) lo radicalizó al considerar la lealtad al emperador como una traición a Dios[30]. Jesús trasfiere esta alternativa teocrática radical del campo político al económico. No exige una opción sin reservas entre Dios y el emperador (cf. Mc 12, 13-17), pero sí entre la adhesión a Dios y el servilismo al dinero (Mt 6, 24/Lc 16, 13)[31].

2. *La prohibición del homicidio y del adulterio* (segunda tabla del decálogo), más severa (cf. *infra,* 406ss). Estos endurecimientos los formula Jesús en la primera y segunda antítesis del sermón de la montaña, no como un imperativo nuevo sino como «declaración de culpa»: «todo el que trate con ira a su hermano será condenado por el tribunal» (Mt 5, 22); «todo el que mira a una mujer deseándola, ya cometió adulterio con ella en su corazón» (Mt 5, 28).

3. *El mandamiento del amor al prójimo* (Lev 19, 18), que analizamos más a fondo en un apartado propio (cf. *infra,* 426ss), figura en la tradición jesuática junto al mandamiento del amor a Dios (Mc 12, 28-34), radicalizado en un triple aspecto: como amor al enemigo (Mt 5, 43-48 par.), como amor al extranjero (Lc 10, 25-37) y como amor al pecador (Lc 7, 36-50).

Todos los rigorismos mencionados son «no *halákicos*»; es decir, Jesús no formula una «ley» obligatoria para todos, sino que interpreta las «leyes» en una línea parenético-sapiencial. Posiblemente, Jesús sólo formula una nueva *halaká*[32] en dos pasajes, coincidiendo con tendencias del judaísmo:

29. Filón polemiza en *Migr* 89-92 con los judíos que interpretan las leyes simbólicamente y descuidan su observancia concreta. Menciona también la circuncisión como un rito que era interpretado en sentido meramente simbólico.

30. Cf. *Bell* 2, 118; 7, 410.418s; *Ant* 18, 23.

31. En el relato del «joven rico» influye esta alternativa. La confesión de un solo Dios (el único bueno) εἷς ὁ θεός (Mc 10, 18) conecta con el llamamiento a la renuncia de los bienes en favor de los pobres.

32. 'Halaja'(הֲלָכָה = «conducta», «orientación», de הלך = andar, caminar) designa una doctrina, regla o principio fijo en forma legal que regula la práctica religiosa.

4. *La prohibición de las segundas nupcias* (Mc 10, 11s) suele denominarse «prohibición del divorcio», aunque no prohíbe la separación sino el nuevo casamiento tras la separación, porque para Jesús el matrimonio sigue existiendo a pesar de la separación de la pareja[33]. Pablo interpreta esta prohibición de las nuevas nupcias como precepto de reconciliación (1 Cor 7, 10s); pero concede la separación para matrimonios con no cristianos si el cónyuge no cristiano la exige. Mt la interpreta como cláusula restrictiva de la separación; pero en caso de πορνεία («fornicación») permite la separación matrimonial (Mt 5, 32; 19, 9). La tradición cristiana primitiva aborda, pues, este precepto con relativa libertad: lo entiende menos como una norma jurídica que como norma ética[34].

5. *La prohibición del juramento* (Mt 5, 33ss; Sant 5, 12). La influencia en el cristianismo primitivo es también aquí muy desigual. Pablo no tiene inconveniente en usar el juramento para recalcar la verdad de su doctrina (2 Cor 11, 31; Gál 1, 20; Rom 9, 1); Mt permite duplicar la fórmula de aseveración («Sí, sí»/«no, no»)[35].

1. Las antítesis del sermón de la montaña

W D Davies-D C Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC 1), Edinburgh 1988, 505-509, C Dietzfelbinger, *Die Antithesen der Bergpredigt* (TEH 186), Munchen 1975, J. Lambrecht, *Pero yo os digo* ., Salamanca 1994, 81-123, E Lohse, *«Ich aber sage euch»* (cf *supra*), U Luz, *El evangelio según san Mateo* I/1, Salamanca 1994, 341-446, H Merklein, *Gottesherrschaft* (cf. *supra*), 253-293

33 La idea de las segundas nupcias como adulterio tiene antecedentes en el judaísmo helenístico, cf K Berger, *Gesetzesauslegung,* 518-520, 559-561 En círculos esenios parece que el divorcio estaba prohibido (cf 11QTempel LVII, 17-19, CD IV, 21–V, 2)

34 La «prohibición del divorcio» puede referirse unilateralmente al varón (Mt 5, 32, 19, 9) o bilateralmente al varón y a la mujer (Mc 10, 11s, 1 Cor 7, 10s) Antes se consideraba la formulación bilateral como adaptación secundaria a un entorno helenístico no palestino, porque en Grecia y en Roma la mujer podía tomar la iniciativa para el divorcio Se afirmaba que Pablo eligió por eso una formulación bilateral Sin embargo, se ha demostrado también la existencia en Palestina y el oriente de una tradición jurídica desviada de la tradición mayoritaria, a tenor de la misma, las mujeres podían tomar la iniciativa del divorcio, como consta en los papiros de Elefantina, en los casos de separación de mujeres herodeas y, posiblemente, en actas de divorcio del wadi Murabba'at (por ejemplo, PMur 19), en pseudo Filón, *Ant* 42, 1, indicios en el *Talmud* Cf amplio resumen de la investigación en M Fander, *Die Stellung der Frau im Markusevangelium,* Munster 1989, 200-257 Con el supuesto de esa tradición jurídica, la forma bilateral de la prohibición del divorcio podría remontarse hasta Jesús

35 La crítica al juramento era corriente dentro del judaísmo en tiempo de Jesús, entre los esenios, en Filón y en la literatura sapiencial, cf los comentarios a Mt 5, 34s

El ejemplo clásico de tendencia rigorista en la tradición jesuática son las antítesis del sermón de la montaña. De las seis antítesis, ofrecen mayor garantía de autenticidad la primera, la segunda y (quizá) la cuarta sobre el homicidio, el adulterio y el juramento respectivamente (Mt 5, 21.27s.33s), porque no tienen paralelos en forma no antitética; en cuanto a las otras antítesis, posiblemente sólo fueron formuladas antitéticamente con arreglo a su modelo. Es, en cualquier caso, una cuestión debatida, al igual que el sentido de las antítesis: ¿se trata de una toma de postura frente a la interpretación que hacían de la *torá* otros letrados? ¿o frente a la propia *torá*, quedando así abierto el interrogante de si esta toma de postura significa una crítica, una interpretación o una continuación de la *torá*? Comparemos en esquema los principales argumentos de ambas posiciones:

LAS ANTÍTESIS COMO INTERPRETACIÓN DE LA TORÁ	LAS ANTÍTESIS COMO OPOSICIÓN A LA TORÁ
El prólogo a las antítesis en Mt 5, 20 va dirigido contra la justicia de los letrados y fariseos, contra su idea de la ley.	El prólogo a las antítesis Mt 5, 17 (Jesús «no ha venido a derogar la *torá* sino a cumplirla») denota una toma de postura ante la *torá*.
Las antítesis no se limitan a citar, sino que complementan los preceptos del antiguo testamento: los aducen en una determinada glosa. A la prohibición veterotestamentaria añaden: «el que mata, será condenado por el tribunal» (5, 21); al mandamiento de amar al prójimo, el deber de odiar al enemigo (5, 43), algo que no consta en el antiguo testamento.	La prohibición del adulterio es citada sin complemento. El judaísmo suele complementar los preceptos del antiguo testamento con otros preceptos que no figuran en la *torá* (cf. el «rollo del templo» en Qumrán, Josefo, *Ant,* 4, 271-274; Ap 2, 190-219; Filón, *Hypothetica,* 7, 1-9). También estos preceptos nuevos se consideran *torá*[36].
La fórmula «habéis oído que se dijo a los antepasados» sugiere una antigua tradición.	La frase «se dijo a los antiguos» contiene un 'passivum divinum': presupone a Dios como autor del precepto.

36. Sobre Josefo, *Ant* 4, 271-274, cf. K. Müller, *Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen,* en I. Broer (ed.), *Jesus,* 105-134; sobre Josefo, *Ap,* 2, 190-219 y sobre Filón, *Hypothetica* 7, 1-9, K. C. Wong, *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium* (NTOA 22), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1992, 56-64.

Con la frase «pero yo os digo», los rabinos atacan la interpretación de otros rabinos. De igual modo, Jesús desautoriza aquí las interpretaciones contrarias.	Los rabinos no oponen nunca un «pero yo os digo» a la Escritura citada inmediatamente antes, sino siempre a sus intérpretes. La forma de las antítesis es, en ese sentido, singular (E. Lohse).
Las antítesis no aportan, en el contenido, nada que no tenga su correspondencia en el judaísmo. Literalmente, muchos de estos lugares paralelos van más allá de la *torá*, como las antítesis de Jesús.	Jesús no sólo va más allá de la *torá*, sino que la trasciende expresamente con su «pero yo os digo». Esto no tiene parangón.

Las antítesis son, a nuestro juicio, una toma de postura ante la *torá*. El sentido de la forma antitética es: «Habéis oído que un día (en el Sinaí) Dios dijo a los antepasados: no matarás... Pero yo os digo (mejorando lo anterior, sin negarlo)... ». La *torá* no es interpretada ni criticada ni abolida, sino trascendida. Sólo es posible cumplir la voluntad de Dios si, además de ajustar la propia conducta a sus preceptos, nos dejamos guiar por ellos hasta los sentimientos más íntimos. Si vemos cómo el «rollo del templo», de Qumrán, añade a los preceptos del antiguo testamento otros preceptos en primera persona como palabra de Dios, no es impensable en modo alguno una ampliación y superación de la *torá* en el judaísmo. Lo especial de Jesús es que trasciende la *torá* explícitamente. El texto no atribuye ese acto de trascendencia a Dios sino a Jesús, con la frase «pero yo os digo», y lo diferencia así de la revelación (trasmitida) de Dios.

d) *Rigorismo en la tradición de Jesús*

Cuando Jesús toma postura ante la *torá*, suele hacerlo a propósito de preceptos rituales. No preconiza su abolición, pero los supedita al precepto social (la ayuda y solidaridad), lo que sitúa a Jesús dentro de la tradición profética.

1. *El precepto sabático:* El precepto de la ayuda es superior al precepto sabático. No sólo la salvación de la vida, sino ya su promoción deja en suspenso los preceptos sabáticos. La salvación de la vida y la autodefensa en caso de guerra tenían prioridad, generalmente, sobre la observancia del sábado. Jesús añade: «¿Está permitido en sábado hacer el bien en vez del mal, salvar una vida en vez de destruirla?» (Mc 3, 4). Cf. más sobre el tema *supra,* 411ss.

2. *El precepto de los diezmos:* La justicia, la misericordia y la lealtad —deberes sociales— son más importantes que el precepto sobre los diezmos: «¡Ay de vosotros, letrados y fariseos hipócritas, que pagáis el diezmo de la hierbabuena, del anís y del comino, y descuidáis lo más grave de la ley (τὰ βαρύτερα τοῦ νόμου): la justicia, la misericordia y la lealtad (τὴν κρίσιν καὶ τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν)». Y se añade expresamente: «Esto habría que practicar, sin olvidar aquello» (Mt 23, 23).

3. *El precepto de las ofrendas:* El precepto de reconciliación es superior al culto sacrificial: «Si yendo a presentar tu ofrenda al altar, te acuerdas allí de que tu hermano tiene algo contra ti, deja tu ofrenda allí, ante el altar, y ve primero a reconciliarte con tu hermano; vuelve entonces y presenta tu ofrenda» (Mt 5, 23s).

4. *El precepto de pureza:* Según Mt 23, 25s, lo primero de todo es que el contenido del plato sea limpio; es decir, no debe ser fruto del robo y la codicia. Después, hay que cuidar que lo exterior sea también limpio. Se sabe que Jesús frecuentaba el trato con personas que eran consideradas impuras, como los leprosos, los posesos de espíritus inmundos, las pacientes de flujo de sangre y los manchados de pecados (cf. Mc 1, 21ss.40ss; 2, 13-17; 5, 25ss y *passim*).

El *logion* de la pureza (Mc 7, 15) y los conflictos sabáticos de Jesús se consideran generalmente como los ejemplos más claros para indagar hasta qué punto Jesús entró en conflicto con la *torá*; por eso conviene analizarlos detenidamente (junto con el quebranto del precepto sobre el amor a los padres en Mt 8, 21s).

1. Jesús y el precepto de pureza

R. P. Booth, *Jesus and the Laws of Purity* (JSNT. S 13), Sheffield 1986; H. Räisänen, *Zur Herkunft von Markus 7, 15,* en J. Delobel (ed.), *Logia* (BETL 59), Leuven 1982, 477-484 (= Id., *The Torah and the Christ*, Helsinki 1986, 209-218); Id., *Jesus and the Food Laws: Reflections on Mark 7, 15:* JSNT 16 (1982) 79-100 (= *Torah*, 219-241).

Para E. Käsemann, Mc 7, 15 es una prueba de que Jesús traspasó las fronteras del judaísmo: «...aquel que les asegura que la impureza no penetra en el hombre desde fuera, sino que nace de dentro, atenta contra las bases y el texto mismo de la *torá* y discute la autoridad del mismo Moisés» (*Problema**, 181). Hoy se interpreta el *logion,* o bien en sentido moderador (como afirmación de la superioridad de la pureza ética sobre la pureza cultual, no como rechazo de la idea de pureza cultual) o como crítica a la *torá*, pero negando que el *logion* sea de Jesús y atribuyéndolo a un cristianismo primitivo pospascual, «crítico con la ley». Se aducen los siguientes argumentos:

• *La lógica interna del 'logion':* «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre». La contraposición «no... sino» (οὐ... ἀλλά) se entiende a veces en analogía con Mc 9, 37: «El que me acoge a mí, no me acoge a mí sino al que me ha enviado», es decir, en progresión: no es acogido sólo Jesús, sino Dios. En este sentido, Mc 7, 15 significa que la contaminación no se produce sólo por cosas externas, sino sobre todo por lo interior (R. P. Booth). Esta solución, sin embargo, es incompatible con la literalidad del texto; presupone otro texto diferente, como: «no sólo lo que viene de fuera contamina, sino (aún más) lo que viene de dentro». El texto actual niega categóricamente la existencia de cosas externas impuras: «Nada que entra de fuera puede manchar». No dice sólo que las cosas externas no contaminan de hecho, sino que no pueden hacerlo. La formulación excluyente y radical no deja lugar a la impureza externa.

• *El contexto situacional:* ¿Se refirió Jesús a una situación concreta? ¿por ejemplo, al lavado de manos referido en Mc 7, 5, que no era una práctica general en el judaísmo? El contexto es, en realidad, el seguimiento radical de los discípulos: éstos, en los viajes, pueden tomar los manjares que les ofrecen, sean puros o impuros, hayan pasado o no por el pago del diezmo. Así hay que entender Lc 10, 7.8. En el mismo contexto figura el *logion* sobre la pureza en el EvT 14. Como Jesús puede exigir, en el contexto del seguimiento radical, la inobservancia de la ley —cf. la infracción del precepto de amar a los padres Mt 8, 21— es perfectamente explicable la suspensión de los preceptos de pureza en este contexto.

• *Las analogías judías:* Consta la existencia, en el judaísmo helenístico de la diáspora, de una idea de pureza interiorizada durante la época de Jesús. SalFoc 228 dice: «Las purificaciones son curas del alma, no del cuerpo». Filón, *SpecLeg* III, 208s, define la impureza primariamente como injusticia e impiedad; pero insiste a la vez en los preceptos rituales externos. ¿Cabe atribuir al galileo Jesús, a base de tales analogías, un pensamiento más radical aún? Lo cierto es que el jerosolimitano Josefo, en su descripción del Bautista, hace constar que el bautismo sólo servía para santificar el cuerpo después de haber purificado el alma mediante la justicia (*Ant* 18, 117). No son impensables, pues, las ideas radicales sobre pureza en Palestina, y menos en un seguidor del Bautista que continuó su predicación, pero renunció al bautismo.

• *La historia efectual:* Si Jesús hubiera hecho una declaración inequívoca sobre los preceptos de pureza de Lev 11, la disputa pospascual en torno a esos preceptos sería incomprensible. Esto es considerado como argumento de peso contra la autenticidad de Mc 7, 15 (H. Räisänen). No obstante, el *logion* no formula pautas de conducta; hace una declaración indicativa sobre la imposibilidad de que lo exterior pueda manchar. Se puede compartir esta convicción y observar, a pesar de todo, los preceptos de pureza, no por la calidad impura o pura de cosas y manjares, sino por respeto a una tradición o para evitar el escándalo. Así, Jesús declara limpio a un leproso en Mc 1, 41ss; pero lo envía al sacerdote para que sea declarado oficialmente puro. En Mt 17, 23ss, Jesús niega en principio el deber de los discípulos de pagar el tributo del templo... pero lo hace a pesar de todo. La reflexión de principio sobre la idea de pureza en Mc 7, 15 deja sin decidir cómo hay que actuar en concreto. De ahí que los discípulos considerasen el dicho de Mc 7, 15 como «enigmático» (παραβολή, 7, 17) y discutieran sobre él.

El *logion* sobre la pureza es un dicho que se expresa en términos radicales. Por eso mismo, no hay por qué negar que Jesús sea su autor. Al formular esa idea, Jesús se mostró como un verdadero judío, pero judío radical.

2. Jesús y el precepto sabático

S. O. Back, *Jesus of Nazareth and the Sabbath Commandment,* Åbo 1995; E. P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah,* London-Philadelphia 1990, 6-23; B. Schaller, *Jesus und der Sabbat,* Franz-Delitzsch-Vorlesung 1992, Münster 1994.

Junto al *logion* de la pureza Mc 7, 15, los conflictos sabáticos son un claro ejemplo para la cuestión debatida de si Jesús traspasó o no con su predicación los límites del judaísmo (y su fundamento, la *torá*). El arranque de espigas y las curaciones en sábado fueron objeto del conflicto (Mc 2, 23ss; 3, 1ss). La comparación con otros conflictos sabáticos en el cristianismo primitivo y en el judaísmo demuestra que esos conflictos no son escenas de pura ficción.

1. *Los conflictos sabáticos de Jesús y el cristianismo primitivo:* Los conflictos sabáticos de la tradición de Jesús versan sobre el modo de observar el descanso del sábado. Los conflictos del cristianismo primitivo que se desprenden de Gál 4, 10s, Rom 14, 5 y Col 2, 16 van más lejos al cuestionar el hecho mismo de la observancia sabática. En el primer caso se trata de controversias entre judíos; en el segundo, entre judeocristianos y paganocristianos. El cristianismo primitivo recogió los conflictos sabáticos de Jesús en diversas corrientes de tradición, sin asimilarlos a estos problemas posteriores. La perícopa sobre el arranque de espigas (Mc 2, 23ss) ofrece en los textos paralelos de Mt y Lc tantos *minor agreements* frente a la versión marquiana, que refleja sin duda otra tradición en competencia. El recuerdo de curaciones sabáticas (en Mc 3, 1ss) aparece confirmado en líneas generales por dos tradiciones del material lucano especial (Lc 13, 10-17; 14, 1-6), y repercute también en el área joánica (Jn 5, 1ss; 7, 22s). Es significativo que las tradiciones del material lucano especial concluyan siempre, de la licitud de la ayuda a los animales en sábado, la licitud de la curación de personas (Lc 13, 15s; 14, 5), un argumento que aparece en Mt 12, 11s independientemente de este contexto y fue utilizado por Jesús. También es significativo que ninguno de los enfermos presente un riesgo inminente de su vida; todos podrían haber sido curados al día siguiente. Su curación en sábado suscita controversias que deben valorarse en el marco de otras controversias judías sobre el sábado.

2. *Los conflictos sabáticos de Jesús y el judaísmo:* Justamente porque el sábado fue una seña de identidad del judaísmo, su observancia fue un tema discutido. Los esenios rechazaban cualquier salvamento de animales en sábado (CD XI, 13s), a diferencia de otros judíos, incluido Jesús (bShab 128b; Mt 12, 11s). Abreviaron el «camino sabático» (cf. Hech 1, 12) —lo que podía recorrer un judío en sábado— de los 2000 a los 1000 codos (CD X, 21). Los fariseos intentaron, en cambio, ampliarlo, permitiendo la formación de un 'erub' (literalmnente, «mezcla»): hacían, por ejemplo, convencionalmente de varias casas con un patio común una única casa, dentro de la cual se permitía transportar objetos. Los saduceos rechazaban tajantemente esta interpretación laxa del precepto sabático (Erub VI, 2), al igual que los esenios (CD XI, 4). Entre los fariseos se discutía si era lícito iniciar antes del sábado trabajos, como el pintar, que en el decurso del sábado se remataban «por sí solos»; los hillelitas lo permitían, los shammaítas lo prohibían (Shab I, 4-5). Así pues, en tiempo de Jesús los judíos seguían opiniones muy dispares sobre la santificación del sábado, sin imponer la propia opinión a los otros. Jesús representa en este espectro de pareceres una corriente «liberal». Provocó con ella a su entorno. De ahí el interés de la pregunta: ¿en qué consistió esta disputa?

3. *El fondo real del conflicto:* Entre Jesús y sus críticos se discutía si las excepciones a la prohibición laboral del sábado comúnmente admitidas podían extenderse a algunos «casos» nuevos. Los dos casos de excepción reconocidos eran el riesgo de la propia vida y el riesgo de la vida ajena. En tales casos se permitía la autodefensa, incluso hasta dar muerte al enemigo (cf. 1 Mac 2, 29-41); o salvar a otras personas o animales de un peligro mortal (Mekh Ex 31, 13; cf. *Bill* I, 633). Es difícil conocer la antigüedad de las concesiones que van más allá de esto; lo cierto es que descansan en una interpretación de la *torá* prudente y humanitaria. Así, los pequeños tratamientos médicos estaban prohibidos en principio; pero si era posible etiquetarlos como actos de comer y beber (permitidos) o como cuidado normal del cuerpo, se aceptaban (Shab XIV, 3-4). Las curaciones se permitían, además, en caso de duda sobre lo peligroso de la enfermedad (Joma VIII, 6). Pero tales interpretaciones son una prueba más de que las curaciones estaban prohibidas en principio por ser una «obra» (מְלָאכָה). Los intentos de interpretar las curaciones sabáticas de Jesús de otro modo son equivocados, a nuestro juicio: el hecho de que se produjeran mediante la palabra (como en Mc 3, 1ss) no las convertía en acciones lícitas. Hablar era lícito en sábado, obviamente; también lo era el comer y beber, mas no si ambas cosas servían exclusivamente para un fin terapéutico. Además, la tradición jesuática contempla las curaciones, inequívocamente, como infracción del sábado. No se discute si hay o no en ellas una «obra»; se discute si es lícito o

no curar (Mc 3, 4; Lc 14, 3). Lo mismo vale para el arranque de espigas[37]. La invocación del ejemplo de David, que comió los panes reservados para los sacerdotes, indica que se discute el derecho a quebrantar la regla, no la existencia de la infracción. ¿Se sale por tanto Jesús, con sus conflictos sabáticos, del marco del judaísmo de la época? Los siguientes argumentos parecen desmentirlo:

- Jesús apela a una máxima general que, según R. Simeón ben Menasías (*ca.* 180 d. C.), consta en el judaísmo independientemente de Jesús: «Dice Ex 31, 14: 'Guardaréis el sábado porque es día santo para vosotros' (= en favor vuestro); es decir, el sábado se os entrega a vosotros, y no sois vosotros los entregados al sábado» (Mekh Ex 31, 13; cf. Bill. II, 5). La terminología «entregar», «trasmitir», evoca el Sinaí. Mc 2, 27 podría referirse más bien a la creación: «El sábado se hizo para el hombre y no el hombre para el sábado».
- Jesús apela a los dos casos donde se reconoce la suspensión del precepto sabático: La alternativa «matar» o «curar» en sábado infiere, posiblemente, del derecho a la autodefensa en sábado (y, con él, el derecho de homicidio) el derecho a curar en sábado (Mc 3, 4). Al inferir de la ayuda lícita a los animales la discutida curación de seres humanos en sábado, se afirma la licitud de la infracción sabática en caso de peligro de muerte para un ser humano o un animal.
- Más allá de estos casos de excepción reconocidos, Jesús sigue la tendencia que relativizaba el precepto sabático por salvar la vida; pero no interpreta esta relativización como cumplimiento del precepto sabático, sino que la presenta como una infracción del sábado. Y éste es, en el fondo, un pequeño paso sobre las tendencias existentes ya en el judaísmo. Hay que preguntar por qué Jesús dio este paso.

4. *La motivación del conflicto sabático:* Detrás de los conflictos sabáticos de Jesús cabe suponer tres motivos distintos: (a) un motivo ético: prioridad de la ayuda a las personas sobre los preceptos rituales; (b) un motivo escatológico, presente, por ejemplo, cuando una curación en sábado suelta las cadenas de Satanás (Lc 13, 16); (c) un motivo mesiánico: Jesús manifiesta su autoridad, que es comparable a la de David (Mc 2, 25s). Al ser la acción escatológica de Dios una ayuda para los débiles y pobres, posee ya en sí un carácter «ético». Como esta voluntad ética de Dios se impone también contra la práctica efectiva del sábado, está ligada a una autoridad carismática. En suma: son tres motivos que no se contradicen entre sí. Hay que añadir la situación concreta de Jesús: el arrancar espigas en sábado no era un uso general en las comunidades locales del cristianismo primitivo, pero encaja bien en la situación de unos carismáticos itinerantes que no siempre podían aprovisionarse para su comida del sábado. Las curaciones de enfermos crónicos en sábado serían un escándalo si podían rea-

37. Sobre el sábado escribe Filón: «...no es lícito cortar un brote, ni una rama, ni siquiera una hoja, o arrancar un fruto» (*VitMos* II, 22).

lizarlas igualmente al día siguiente; pero en un predicador itinerante era «natural» curar a los enfermos el día del encuentro con ellos, ya que al día siguiente estaría posiblemente en otro lugar.

La situación del carismatismo itinerante explica también la invitación a un seguidor a dejar el entierro del padre en manos de los muertos, es decir, no afligirse y seguir a Jesús (Mt 8, 21s/Lc 9, 59s). El carismatismo itinerante presupone la disposición a la ruptura con la familia. Hasta el quebranto del precepto de amar a los padres viene a ser una especie de acción simbólico-profética. Estas acciones incumplen a menudo la ley y la moral; por ejemplo, cuando Isaías camina desnudo durante tres años (Is 20, 1ss), o cuando Oseas se casa con una prostituta o una adúltera (Os 1, 2ss; 3, 1ss). Ni Oseas ni Isaías pretendieron con ello relegar la ley y la moral, sino hacer hincapié en el mensaje con un comportamiento provocativo. En el caso de Jesús, el mensaje reza: el seguimiento y el reino de Dios son más importantes que los deberes familiares más elementales. Por eso, el mandato excepcional de seguimiento en Mt 8, 21s par. no autoriza a suponer que Jesús abandonase radicalmente la *torá*.

Estos ejemplos —la actitud ante los preceptos sobre la pureza ritual, el sábado y los padres— muestran que Jesús representa dentro del judaísmo una concepción muy «liberal» de la *torá*, pero en modo alguno una crítica contra el judaísmo a partir de la *torá*. En la cuestión de la pureza. Jesús defiende una máxima general (indicativa) (Mc 7, 15) que crea tensiones con los presupuestos de la *torá*; pero de ella no se sigue ninguna norma de conducta que vulnere la letra de la *torá*. En la cuestión sabática defiende una máxima indicativa general (Mc 2, 27) en consonancia con la *torá*, para justificar con ella transgresiones evidentes de la letra de la *torá*. Jesús muestra en ambos casos una relación nada estrecha con la *torá*: tanto con su espíritu (en la cuestión de la pureza) como con su letra (en la cuestión sabática). En ambos casos, como en la infracción del precepto sobre los padres, su vida de predicador itinerante puede explicar la actitud distante respecto a los principios y normas corrientes, sin que esto sea una explicación «causal». Para poder juzgar correctamente la relación de Jesús con la *torá*, debemos considerar en otro apartado la acción combinada de endurecimiento y moderación de la *torá*.

f) *La relación entre el endurecimiento y la moderación de las normas en la ética de Jesús*

El misterio de la ética de Jesús reside en la coexistencia de las tendencias de endurecimiento y moderación de la *torá*. A veces es fácil resolver

esa tensión. Así, en el caso de la moral sexual encontramos (sobre todo en la tradición de los 'logia') una tendencia a la rigidez: Jesús aboga por la indisolubilidad del matrimonio (Mc 10, 2ss), ve ya realizado el adulterio en el deseo sexual (Mt 5, 27s) y elogia, en el dicho sobre los eunucos, la renuncia a la sexualidad por el reino de Dios (Mt 19, 12). Estas afirmaciones rigoristas van dirigidas a los varones: la equiparación entre deseo erótico de una mujer y adulterio se refiere a ellos tan inequívocamente como el dicho sobre los eunucos. La insistencia en la indisolubilidad del matrimonio apunta primariamente a ellos, en una sociedad donde eran sobre todo los varones los que tomaban la iniciativa del divorcio —sin olvidar que la sentencia de Mc 10, 9 «lo que Dios ha unido, que no lo separe el hombre» (ἄνθρωπος) tiene una formulación ambigua (¿deliberadamente?) y puede traducirse también: «lo que Dios ha unido, que no lo separe el varón» (ἄνθρωπος, como en Mc 10, 8)—. Las frases tolerantes sobre la moral sexual aparecen, en cambio, sobre todo en tradiciones narrativas —a veces de historicidad dudosa, pero no sin alguna base en la vida de Jesús—. Este se muestra tolerante y humano con los «grandes pecadores», como la adúltera (cf. Lc 7, 36ss; Jn 8, 2ss). Su tolerancia protege a las mujeres de la discriminación. En una sociedad patriarcal, esta asimetría de rigorismo y permisividad es razonable... y coherente en el aspecto ético: Jesús exige a los varones una ética sexual rigorista y protege a las mujeres con una ética sexual tolerante y comprensiva.

Pero estas observaciones sobre la sexualidad no son extensibles a todas las esferas de la vida. En términos generales cabe afirmar que el endurecimiento de las normas se refiere, en Jesús, a los preceptos éticos en sentido estricto. La moderación de las normas se refiere, en cambio, a preceptos rituales y cultuales. Los preceptos éticos son tendencialmente universales. Las agresiones y el afán de riqueza y de poder tienen que regularse en todas las culturas de modo similar, en forma viable para la convivencia. Los preceptos rituales son, en cambio, peculiaridades de determinadas culturas. La circuncisión, el sábado y los preceptos sobre manjares fueron, en el mundo antiguo, señas de identidad del judaísmo para distinguirse de otros pueblos y culturas.

¿Cabe concluir de ello que Jesús, con su ética cosmopolita, abandonó el mundo limitado del judaísmo? Al contrario. Las dos tendencias de su ética sirven para certificar la identidad y posibilitar la vida judía.

La confrontación con una cultura helenística avasalladora hizo surgir en el judaísmo toda una serie de movimientos de conversión y renovación. Todos significaron de algún modo un «endurecimiento» de la *torá*, es decir, la afirmación de los preceptos judíos tradicionales. Si Jesús muestra la tendencia a endurecer la *torá* precisamente en preceptos universalistas, no lo

hace con una intención asimilatoria, como si los judíos debieran abrirse a un 'ethos' general. Al contrario: los adeptos judíos de Jesús deben practicar las normas universales formuladas en línea rigorista de un modo tan consecuente, que superen en eso a las «naciones». Deben ser «sal de la tierra» y «luz del mundo» (Mt 5, 13ss). Esta conciencia de superación aparece formulada explícitamente en algunos pasajes. Por la práctica del amor a los enemigos, los discípulos deben distinguirse de los pecadores y los paganos (Lc 6, 32ss; Mt 5, 47). Por la renuncia al *status* social, los que quieren ser los primeros deben ser una imagen de contraste para la vida de los paganos (Mc 10, 42-44). Por la liberación de las preocupaciones deben distinguirse de los «paganos» y buscar primordialmente el reino de Dios (cf. Mt 6, 32s/Lc 12, 30s). Los adeptos de Jesús deben cumplir la voluntad ética universal de Dios, de forma que justamente eso pueda hacer visible la identidad de los judíos frente a los paganos.

Las tendencias mitigadoras en la ética de Jesús ejercen igualmente una función social. Un ética severa, rigorista, tiende a dividir. Cuanto más estrictas sean las normas, menos personas podrán observarlas. La unidad de la comunidad no requiere sólo preservar la identidad en la distinción hacia fuera, sino igualmente preservar la capacidad integradora hacia dentro para que los grupos no se cierren ni queden marginados. La relativización de los preceptos rituales tiene ese motivo en el fondo: también los «publicanos y pecadores» son miembros de Israel, también ellos pertenecen a las ovejas perdidas que es preciso buscar. Si en la guerra se puede quebrantar el sábado por autodefensa (incluso hasta matar), tanto más derecho hay a quebrantarlo para devolver un miembro del pueblo de Israel a la vida social. Una perícopa lucana toca este punto directamente: «A esta que es hija de Abrahán... ¿no había que soltarla de su cadena en sábado?» (Lc 13, 16).

No se puede afirmar, por tanto, que Jesús no tuviera presente, al formular su ética, las condiciones de convivencia en un pueblo concreto. Su ética endurecedora y moderadora de la *torá* es un programa que apunta a la restauración de Israel: pretende mantener su identidad respecto al entorno pagano y posibilitar en el interior la integración de grupos marginales. Pero es correcto afirmar que este programa ético tiene su raíz vital en un grupo de carismáticos itinerantes reunidos en torno a Jesús y que se sintió llamado a renovar y representar a Israel. Aquí cabía formular preceptos radicales y defenderlos en forma convincente. Aquí era posible eludir compromisos cotidianos y tradiciones rituales. Aquí se podía pensar y vivir en línea rigorista y en línea «laxa», endurecedora y mitigadora de la *torá*.

El programa de Jesús presupone una libertad interior frente a la *torá*. Si indagamos el fundamento espiritual de esta libertad interior que permitía radicalizar y mitigar las normas, nos encontramos con las tradiciones sa-

pienciales y escatológicas del judaísmo. Desde ambas tradiciones pudo la *torá* ser relativizada y trascendida.

4. *La ética de Jesús, entre la motivación sapiencial y la motivación escatológica*

La libertad de Jesús ante la *torá* tiene una base sapiencial y otra escatológica. Jesús combina así dos corrientes de tradición que ya habían anudado múltiples lazos en el judaísmo. Como motivación para la conducta ética parecen incompatibles entre sí. Porque la ética de base sapiencial cuenta con un mundo duradero, mientras que la ética de base escatológica arranca de su trasformación radical. La razón de la convergencia a un nivel más profundo radica en su historia dentro del judaísmo.

a) *Sabiduría y escatología en el judaísmo*

La época del judaísmo primitivo fue un tiempo de esplendor para el concepto de «sabiduría». La sabiduría pasa a ser una hipóstasis de Dios, es decir, una dimensión autónoma de Dios que permite acceder directamente a él. Como ella colaboró en la creación (Prov 8; Eclo 24; Sab 6–8, especialmente 7, 22), puede ser conocida a partir de la creación. La gran influencia de los «sabios» de la tierra obedece a la importancia decisiva que se atribuyó a la sabiduría «en el cielo». Nuevos grupos de «letrados» y «sabios» pretendieron facilitar el acceso a Dios por su propia competencia (en virtud de la sabiduría), incluso al margen del culto sacerdotal y de la *torá*. Pero generalmente se buscó la armonía; la sabiduría, según Eclo 24, 9, mora en el templo; ella es la ley que nos dio Moisés (Eclo 24, 23). Esta identificación con la sabiduría viene a modificar la noción de ley; la *torá* se convierte en una magnitud cósmica preexistente, mediante la cual Dios creó el mundo.

La época del judaísmo primitivo fue, a la vez, un período de esplendor para la literatura apocalíptica. Una serie de escritos de revelación prometía conocimientos de un mundo trascendente donde se preparaba y estaba ya presente el futuro escatológico del mundo. Las revelaciones contenidas en tales escritos iban más allá de la *torá* y los profetas. Denunciaban la insuficiencia de los mediadores tradicionales de la revelación: el culto y sus sacerdotes. Pero todo esto queda ligado a la *torá* (y los profetas), porque los mediadores de la revelación son conocidos a partir de ellos: Henoc, Abrahán, Moisés, Esdras, Baruc, etcétera. Esta literatura secreta apocalíptica na-

ció en el contexto de los movimientos de conversión. La conversión exigida en ellos (vuelta a la *torá*) va unida a la esperanza de una trasformación (escatológica) de la historia. El mártir apuesta con su vida por el «nuevo mundo». La esperanza de participar en ese nuevo mundo ayuda a resistir en este mundo.

Las tradiciones sapienciales y escatológicas se asocian en la época del judaísmo primitivo. La sabiduría de Salomón ofrece un saber escatológico: los sabios y justos oprimidos en este mundo reinarán en el nuevo. Dios cambiará el cosmos (cf. especialmente Sab 1–5). Los escritos apocalípticos de revelación se presentan como una sabiduría superior. Henet 42 lo expresa con una variante del «mito de la sabiduría»: ésta no encontró morada entre los humanos en la tierra y regresó al cielo. Allí está ahora, accesible a los videntes y visionarios... en forma de literatura secreta apocalíptica. Lo que enlaza ambas corrientes de tradición es el incremento del saber revelador más allá de la tradición. Con independencia del templo y de la *torá*, Dios es ya accesible mediante la sabiduría y otras visiones extranormales. Ambas tradiciones se ofrecen también a Jesús para interpretar y trascender la *torá* en forma libre. Ambas son igualmente originarias en él. Jesús pretende, de un lado, sobrepasar la sabiduría del antiguo testamento: «aquí hay algo más que Salomón» (Lc 11, 31/Mt 12, 42), y superar, de otro, las tradiciones escatológicas del judaísmo: «aquí hay algo más que Jonás» (Lc 11, 32/Mt 12, 41).

b) *Motivos sapienciales en la ética de Jesús*

Jesús formula una ética expresada generalmente en exhortaciones y sentencias. Formalmente es una doctrina sapiencial; pero también el fondo ofrece rasgos sapienciales cuando remite a la creación como tiempo originario o como naturaleza presente. El recurso al tiempo originario de la creación aparece con mayor o menor claridad en la tradición jesuática, a propósito de tres cuestiones, como argumento ético:

1. *El matrimonio:* Jesús considera indisoluble el matrimonio a partir de la creación. El divorcio fue una concesión de Moisés a la imperfección humana (Mc 10, 2-9). Cuando Jesús reivindica la indisolubilidad del matrimonio como norma —y excluye, al menos, las segundas nupcias de los divorciados (Mc 10, 12)— renueva en el presente el orden originario de la creación.

2. *Sábado:* El recurso a la creación pudo haber sustentado también las afirmaciones de Jesús sobre el sábado. El *logion* «el sábado se hizo para el hombre, y no el hombre para el sábado» (Mc 2, 27) infiere quizá del orden

sucesivo en la creación de hombre (Gén 1, 26s) y en la institución del sábado (Gén 2, 1ss) una prioridad de rango del ser humano sobre el sábado; pero este extremo no es evidente en modo alguno.

3. *La pureza:* El referido *logion* de la pureza Mc 7, 15 podría contener un trasfondo de teología de la creación. La *torá* no establece la distinción de lo «puro» y lo «impuro» hasta Lev 11: mucho después de la creación. Una tradición paralela de Lc 11, 40s critica la distinción entre pureza externa e interna desde la idea de creación: «¡Insensatos! El que hizo el exterior, ¿no hizo también el interior?». Todo es puro a la luz de la creación.

Un segundo grupo de temas sapienciales son las imágenes tomadas de la naturaleza presente, que se aducen como argumentos motivantes.

1. El *sol* es en Mt 5, 43ss el símil del amor al enemigo. Como el sol irradia su luz sobre buenos y malos, el amor de Dios alcanza a buenos y malos. Por eso, los adeptos de Jesús no deben amar sólo a los buenos, sino también a los malos, sus enemigos. Quizá se reinterpreta aquí una tradición pesimista según la cual la irracionalidad ética del mundo hace que les vaya igual a buenos y malos en esta vida, y que salga el sol sobre unos y otros. Esta visión resignada pasa a ser aquí la motivación de una conducta ética activa aun desde la posición del desfavorecido. El esquema teórico es sapiencial; pero la referencia al premio futuro combina el pensamiento sapiencial con un motivo escatológico.

2. El *gorrión* alimentado por Dios es, en Lc 12, 6s, argumento para la confianza en Dios: «¿No se venden cinco gorriones por cuatro cuartos? Pues bien, ni uno solo de ellos está olvidado de Dios. Hasta los cabellos de vuestra cabeza están todos contados. No tengáis miedo: vosotros valéis más que todos los gorriones juntos». Un símil sapiencial de la naturaleza se combina también aquí con una perspectiva escatológica: no hay que temer a los hombres que quitan la vida, sino a Dios que tiene poder para «arrojar al fuego» (Lc 12, 5).

3. Las *aves* del cielo y los *lirios* del campo son los ejemplos más conocidos de imágenes sapienciales tomadas de la naturaleza (Mt 6, 25-34/Lc 12, 22-32). Deben estimular a vencer la preocupación por el sustento y el vestido, a emplear toda la energía en lo único necesario: «Buscad primero el reino de Dios (y su justicia), y todas esas cosas se os darán por añadidura» (Mt 6, 33/Lc 12, 31). A veces se cuestiona que las imágenes sapienciales tomadas de la naturaleza y la exhortación escatológica formen una unidad; pero temas similares aparecen ya asociados en la tradición judía[38]: La

38. Cf. O. Wischmeyer, *Matthäus 6, 25-34 par. Die Spruchreihe vom Sorgen:* ZNW 85 (1964) 1-22.

carta de Aristeas contiene una reflexión sobre la diferencia entre los paganos y los judíos: los egipcios llaman a los judíos «hombres de Dios»; y los sabios judíos opinan al respecto:

> «Esa (designación) no es válida para los otros, a menos que adoren al Dios verdadero; ellos [los no judíos] son más bien gente de comer, beber y vestir, porque todo su afán se centra en eso. Pero, entre nosotros, eso no tiene valor alguno; nos conducimos en la vida por la soberanía (δυναστεία) de Dios» (Arist 140s).

En el dicho jesuático, la atención central a la intemporal «soberanía de Dios» pasa a ser la atención a la soberanía escatológica. El Dios creador que cuida, como padre, de todas sus criaturas es, a la vez, el Dios que nos trae el reino definitivo. La invitación al abandono en manos de la providencia nos sugiere, además, algo sobre la raíz vital de la ética sapiencial y escatológica de Jesús: el que recurre al símil de las aves y los lirios ociosos como estímulo para no vivir agobiados, está hablando a personas que tampoco trabajan. La tradición metafórica ofrecía la posibilidad de ver en las aves del cielo un ejemplo de laboriosidad: construyen nidos, alimentan a sus crías, buscan comida; pero el texto deja de lado esa visión. Y cuando Jesús dice de ellas: «no siembran ni cosechan, ni recogen en graneros», proyecta a la naturaleza las actividades de la vida humana. Está pensando en individuos que no siembran ni cosechan porque abandonaron su profesión para seguirle. Una de las imágenes sugiere el trabajo típico del hombre «fuera», en el campo; y la otra, el trabajo típico de las mujeres «dentro de la casa» (hilar); por eso cabe concluir que entre los seguidores itinerantes de Jesús había también mujeres. El *logion* interpela a todas las personas; que la vida no puede alargarse por mucho que nos empeñemos, que cada día tiene sus disgustos (Mt 6, 27.34), son experiencias humanas generales; pero su raíz vital es el círculo de carismáticos y carismáticas itinerantes que acompañaron a Jesús.

c) *Motivos escatológicos en la ética de Jesús*

Hemos visto que las imágenes sapienciales tomadas de la naturaleza aparecen a menudo enlazadas con una perspectiva escatológica: la perspectiva del premio y el castigo en el mundo nuevo, o del futuro reinado de Dios. La escatología sirve de motivación. Es cierto que algunas interpretaciones de la escatología de Jesús minimizan su alcance ético. Hay quienes hacen notar que el reino de Dios irrumpe como un acontecimiento supranatural, sin la cooperación del hombre. Señalan que la escatología relativi-

za el sentido de la acción humana y no es ese estímulo poderoso de conducta ética que aparece en la predicación de Jesús. El pasaje clásico de esta concepción es la «parábola de la semilla que crece por sí misma» (Mc 4, 26-29): el reino de Dios se presenta «espontáneamente» (αὐτομάτη), sin la intervención humana. Tal interpretación es un mal entendimiento de la parábola. La expresión «espontáneamente» (αὐτόματος) suele aplicarse a las plantas silvestres; aquí se trasfiere a una planta de cultivo, a su intervalo entre la siembra y la cosecha. La parábola tiene como punto central la cooperación entre el campesino y la tierra en la producción del fruto. Como al final (4, 29) asoma el juez universal, la parábola podría ser una imagen de la cooperación de Dios y hombre: Dios confía su semilla a la tierra, a los humanos, para que éstos den fruto libre y espontáneamente, «por sí mismos»[39].

Mc 1, 14ss ofrece un esquema de la relación entre escatología y ética en Jesús. Al mensaje escatológico «el tiempo se ha cumplido y el reino de Dios está cerca» siguen tres imperativos: 1. «¡Convertíos!» Al gran giro cósmico debe acompañar el cambio de conducta obligatorio para todos. La ética escatológica de Jesús es una *ética de conversión.* 2. «¡Creed en el evangelio!». Según la fuente de los *logia,* la buena noticia (εὐαγγέλιον) se anuncia a los pobres, enfermos y débiles (cf. Lc 7, 22, donde figura el verbo εὐαγγελίζεσθαι). Dios, como rey, se muestra parcial en favor de los desfavorecidos. La ética escatológica de Jesús es una *ética de misericordia.* 3. «¡Sígueme!» (Mc 1, 17). Inmediatamente después del mensaje escatológico con imperativo de conversión y promesa de salvación, Jesús invita a algunos a «seguirle» como «pescadores de hombres», asumiendo voluntariamente ciertos roles marginales («pescadores de hombres» tiene connotaciones negativas). La ética escatológica de Jesús es una *ética de seguimiento.*

1. *La ética escatológica de Jesús como ética de conversión:* Jesús llamó a todos a la conversión. Esta llamada es un legado del Bautista. Lo característico de Jesús es:

- *La independencia de la conversión respecto al bautismo:* Es muy probable que Jesús no bautizara. La conversión ética es en él independiente de un acto ritual. ¿Se explica esto por la ausencia, en Jesús, del miedo a la impureza?
- *La ampliación del plazo para la prueba ética de la conversión:* Mientras el Bautista vivió en una expectativa de lo próximo (cf. la imagen del hacha puesta a la raíz del árbol, Lc 3, 9), donde la prueba de la conversión

39. Cf. G. Theissen, *Der Bauer und die von selbst Frucht bringende Erde. Naiver Synergismus in Mk 4, 26-29?:* ZNW 85 (1994) 167-182.

sólo podía ser el acto simbólico del bautismo, Dios da tiempo, en Jesús, para la prueba ética (cf. la parábola de la higuera estéril Lc 13, 6-9).

• *La confianza en la voluntad humana de conversión:* El hijo pródigo vuelve a su padre por propia iniciativa (Lc 15, 11-32). Jesús confía también en la conversión de los paganos; los ninivitas condenarán a «esta generación» el día del juicio, porque ellos se convirtieron (Mt 12, 41s). Los habitantes de Tiro y Sidón se hubieran convertido hace tiempo (Mt 11, 20-24). También los «malos» son capaces de lo bueno: «Si vosotros, malos como sois, sabéis dar cosas buenas a vuestros niños... » (Lc 11, 11-13).

A diferencia de Qumrán (cf. 1Qs V, 8s; CD XV, 12), la «conversión» no es aquí la vuelta a una observancia estricta de la *torá*, sino la entrada en el reino de Dios. El cambio cósmico iniciado encuentra su correspondencia a escala humana en el cambio de vida individual. La acción escatológica de Dios posee en sí una cualidad ética. Es una intervención a favor de los débiles y pobres. Por eso,

2. *La ética escatológica de Jesús es una ética de misericordia:* Mientras insta a todos a la conversión (cf. Lc 13, 1-5), Jesús tiene un mensaje especial para los pobres y débiles. A ellos va dirigida la promesa de salvación. Así lo demuestran:

• Las *bienaventuranzas* de los pobres, hambrientos y sedientos. Ante el despuntar del reino de Dios, estos «antimakarismos» llaman dichosos a los que son desgraciados según los criterios generales (Lc 6, 20b-21).

• Los *dichos de entrada,* que prometen el Reino a los niños (Mc 10, 15), los publicanos y prostitutas (Mt 21, 31) y los mutilados (Mc 9, 43-48).

• La *pregunta del Bautista* (Mt 11, 2ss): si Jesús era o no el que tenía que venir, y cuya respuesta es que justamente ahora los enfermos y los pobres reciben la buena noticia.

El anuncio del reino de Dios presenta un rasgo antiseleccionista. El cristianismo es una protesta contra el mecanismo de selección implacable que rige en el mundo, como reconoció ya F. Nietzsche[40]. Esta protesta se concreta en el anuncio del reino de Dios, anuncio hecho no sólo por Jesús, sino también por sus seguidores. Los dichos de seguimiento asocian rara vez seguimiento y βασιλεία[41]; pero los llamados al seguimiento son los mensajeros del reino de Dios (Lc 10, 9.11). Esto lleva a un tercer distintivo de la ética de Jesús:

40. Cf. G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht,* München 1984, especialmente 143-162, y F. Nietzsche, *El Anticristo,* § 119: «La compasión es diametralmente contraria a la ley del desarrollo, que es la ley de la selección. Mantiene lo que está maduro para desaparecer, está a favor de los desheredados y condenados de la vida...».

41. Cf., sin embargo, Lc 9, 59-62: «Tú vete a anunciar el reinado de Dios» (9, 60b); posiblemente haya que considerar este hemistiquio como redacción lucana.

3. *La ética escatológica de Jesús como ética de seguimiento:* Tampoco la ética de seguimiento es un imperativo para todos, sino únicamente para los discípulos que siguen a Jesús en el sentido literal del término. El seguimiento implica (como notas del «radicalismo itinerante»)[42]:

• La *renuncia a la 'stabilitas loci':* los discípulos siguen a Jesús (en sentido literal) en sus viajes por Palestina (cf. Mt 8, 19s; Mc 10, 28-30).

• *Un ethos a-familiar:* disposición a la ruptura con la familia (Mc 3, 20s.31-35), a la «guerra familiar» del tiempo final (Mt 10, 34-36/Lc 12, 51-53), a ser odiados por los propios parientes (Mt 10, 37/Lc 14, 26).

• *La libertad ante la posesión,* como renuncia a ella en favor de los pobres (Mc 10, 17-22) o como abandono de casa y hacienda (Mc 10, 28-30).

• *Una desprotección manifiesta:* renuncia al bastón como medio de autodefensa (Mt 10, 10; permitido en Mc 6, 8), a la defensa en general (Mt 5, 38-42), disposición al martirio (Mc 8, 34s).

Recapitulando: si consideramos los motivos escatológicos en la ética de Jesús, vemos que reaparece en ellos esa tensión entre aspectos rigoristas y aspectos moderados, presente en la interpretación que Jesús hacía de la *torá*. Para los pobres y marginados rige una ética benevolente de misericordia; para los seguidores y seguidoras rigen unos preceptos radicales y severos. Pero todos son llamados a la conversión; es una llamada con aspectos rigoristas y aspectos moderados: impone cambios dolorosos de conducta a todos, pero hay una oportunidad precisamente para aquellos que con arreglo a los criterios tradicionales no tenían ninguna oportunidad. Mc 2, 17 resume objetivamente la predicación de Jesús: «No necesitan médico los sanos, sino los enfermos. No he venido a invitar a los justos, sino a los pecadores».

Hay que señalar, en principio, que la escatología y, por tanto, la creencia en la llegada del reino de Dios y del juicio, no sólo motiva la ética de Jesús en sentido formal, endureciendo la práctica del bien. De ella emanan, sobre todo, unos criterios de contenido sobre la buena conducta. Lo característico de la escatología es precisamente la inversión de los criterios. Los hasta ahora «privilegiados» negativamente, son «privilegiados» positivamente en virtud del cambio escatológico ya iniciado. Dios manifiesta su reinado acogiendo a los débiles y a aquellos que con arreglo al criterio estrecho de la *torá* son «pecadores». También los no judíos son acogidos en el reino (Mt 8, 11s), también los publicanos y las prostitutas entrarán en él (antes aún que los fieles que rehúsan convertirse) (Mt 21, 32). Buena conducta significa, en consecuencia, proteger a los débiles, aceptar a los pecadores, acoger a los extranjeros, etc.

42. Cf. G. Theissen, *Sociología**, 15-20.

d) *La relación entre los motivos sapienciales y los motivos escatológicos en la ética de Jesús y la significación de la torá*

La tensión entre los motivos sapienciales y escatológicos desaparece cuando advertimos que los primeros se refieren al pasado y al presente, y los segundos al futuro. La ética de Jesús, como toda la ética judía, se inscribe en una concepción bíblica de la historia (concepción que está implícita en Jesús). La ética de Jesús no responde, como la ética griega y helenística, a las estructruras atemporales del cosmos, accesibles al conocimiento humano, sino que camina del pasado a un futuro que desafía a la voluntad humana. El norte de este camino es la voluntad de Dios que nos sale al paso como exigencia y promesa, y que es preciso encontrar en la *torá*. También Jesús sitúa en ella el centro de su ética.

Es frecuente, sin embargo, buscar el núcleo de la ética de Jesús en la sabiduría, potencialmente independiente de la *torá*, o en la escatología, que trasciende la *torá*. Pero los equívocos se deslizan aquí con facilidad. El libro sapiencial de Jesús Sirá es un testimonio de acendrada devoción a la *torá*; pero nunca cita ni glosa directamente la *torá*, aunque el autor identifica la sabiduría (mucho más la suya, obviamente) con la *torá* (Eclo 24, 23). Jesús se refiere con mucha mayor frecuencia que él a preceptos concretos de la *torá*; por ejemplo, en las antítesis y en los diálogos escolares a propósito del seguimiento del joven rico y del mandamiento principal. Se orienta sin duda en la *torá* concreta mucho más que los escritos sapienciales.

Dígase lo mismo de la escatología. Los escritos apocalípticos de la época suelen referirse a la *torá* en forma acumulativa y sumaria; no debaten problemas éticos concretos de la *torá*. Sin embargo, ésta desempeña un papel central: abre el camino al nuevo mundo. En Jesús (a diferencia de tantos apocalipsis), este camino hacia el reino de Dios aparece referido mucho más concretamente a la *torá* interpretada por él.

En esta comparación con las tradiciones sapienciales y escatológicas del judaísmo no debemos olvidar que Jesús recurre a temas de esta tradición de modo muy selectivo. Jesús Sirá escribe ampliamente sobre el culto del templo y la historia de Israel. Los apocalipsis desarrollan una sabiduría cosmológica alcanzada por vía esotérica. En Jesús no aparece nada de esto; su referencia a tradiciones sapienciales y apocalípticas es para subrayar lo que tiene relevancia ética, bien para la acción de Dios de cara al hombre, bien para la respuesta de éste en su conducta. Esas tradiciones se centran en el comportamiento ético (de Dios y del hombre). Detrás hay una imagen de Dios que está marcada por la *torá* y los profetas; más exactamemente, por una *torá* leída con espíritu profético: Dios es, en su esencia, energía ética, voluntad de bien. Su esencia es este «bien» en forma tan exclusiva que Je-

sús puede decir: «Nadie es bueno sino sólo Dios» (Mc 10, 18). A la luz de esta noción de Dios, las parábolas e imágenes hacen transparente en la creación la voluntad ética de Dios y del hombre. A la luz de esta noción de Dios se anuncia también el futuro escatológico como imposición de una justicia válida para los pobres. Ese Dios se definió en la *torá* y fue interpretado por los profetas como voluntad ética. Es el Dios de la Biblia judía (o, como dirán más tarde los cristianos, del antiguo testamento). Desde este centro se «funden» la sabiduría y la apocalíptica.

Contra esta interpretación de la ética de Jesús, interpretación basada en una *torá* entendida desde el espíritu profético, se podría objetar lo siguiente: el dicho sobre los violentos (Mt 11, 12s/Lc 16, 16) expresa claramente que ha pasado el tiempo de la «la ley y los profetas»; ahora es el tiempo del reino de Dios, que los violentos están arrebatando. La objeción sería fácil de resolver interpretando el dicho *in malam partem,* viendo en los «violentos» a los adversarios de Jesús y del reino de Dios que con el «secuestro» de ese Reino atacan también la ley y los profetas. Jesús y sus adeptos estarían entonces del lado de la ley y los profetas. Pero, probablemente, el dicho debe entenderse *in bonam partem:* los violentos son Jesús y sus discípulos. Quizá Jesús refuta aquí una objeción contra su actividad: la objeción de que con su praxis liberal quebranta la ley y los profetas, y de que esa praxis es presagio del desorden que precederá al final de los tiempos según la previsión judeo-apocalíptica. Jesús se pronuncia manifiestamente en favor de eso que a los ojos de otros es un estigma: él y sus discípulos, los presuntamente violentos, conquistan el reino de Dios. Y esto indica que Dios y su reinado están a su favor. El relevo de la ley y los profetas debe entenderse entonces en estos términos: ahora se cumplen las promesas escatológicas contenidas en la ley y los profetas. Algo parecido dice la tradición rabínica: «La escuela de Elía enseña que el mundo durará 6000 años: 2000 de caos, 2000 de *torá* y 2000 de era mesiánica; pero algunos de estos plazos se están prolongando por nuestros muchos pecados» (bSanh 97a/b; bAZ 9a). La *torá* no quedará abolida con la llegada del mesías, sino cumplida. Porque son los pecados contra la *torá* los que han demorado la llegada del mesías[43].

Contemplando las tres fuentes de la ética judía —la *torá* en el centro, la justicia y la escatología a los lados— podemos comprobar que la predicación ética de Jesús corresponde exactamente a esta constelación. Su centro se orienta a la *torá*, una *torá* leída con espíritu profético. Esta interpretación de la *torá* no fue obra de un letrado, sino de un carismático. Desde ese centro, el carismático se apropió ciertos pensamientos sapienciales y apocalípticos. Esto queda muy claro estudiando el centro de la ética de Jesús: el mandamiento del amor.

43. Cf. G. Theissen, *Jünger als Gewalttäter (Mt 11, 12f; Lc 16, 16). Das Stürmerspruch als Selbststigmatisierung einer Minorität,* en *Mighty Minorities?. FS J. Jerwell:* Studia Theologica 49 (1995) 183-200.

5. *El mandamiento del amor, centro de la ética de Jesús*

G. Bornkamm, *El doble mandamiento del amor,* en Id., *Estudios sobre el nuevo testamento,* Salamanca 1983, 171-180; C. Burchard, *Das doppelte Liebesgebot in der christlichen Überlieferung,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias,* Göttingen 1970, 39-62; M. Hengel, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund:* ThR 52 (1987) 327-400; H.-P. Mathys-R. Heiligenthal, *Goldene Regel* I-II, en TRE 13 (1984) 570-575; A. Nissen, *Gott und der Nächste im antiken Judentum* (WUNT 15), Tübingen 1974.

Es frecuente considerar el mandamiento del amor como la nota específica del cristianismo. Jn 13, 34 lo califica de «mandamiento nuevo» que Jesús dejó a sus discípulos. Pero ya una lectura imparcial de los textos sinópticos muestra que Jesús coincide con un letrado judío en la valoración del precepto del amor. Formula en ellos unas ideas que sólo son comprensibles desde su contexto judío. Por eso comenzamos con un análisis riguroso del doble precepto del amor y de sus paralelos judíos, para presentar luego, dentro de ese contexto, lo característico de Jesús: el amor a los enemigos, extranjeros y desclasados como cima del mandamiento del amor.

a) *El doble precepto del amor: visión panorámica sobre los textos y las tendencias de los sinópticos*

El cuadro de la página siguiente recoge los elementos comunes y diferenciales de los sinópticos en la exposición del diálogo de Jesús sobre el principal mandamiento. Para reconstruir la tradición más antigua, hay que tener en cuenta lo siguiente:

1. Hubo, probablemente, una doble tradición: Mc/Q. En efecto, Mt y Lc coinciden en omitir el comienzo del *shemá* (Dt 6, 4) que ofrece Mc 12, 29b. 32b y la frase de crítica al culto Mc 12, 32d. Otros *minor agreements* de Mt y Lc: la pregunta es formulada por un νομικός (Mc: γραμματεύς), «para ponerlo a prueba» (cf. [ἐκ]πειράζων αὐτόν); en ambos, el νομικός se dirige a Jesús como διδάσκαλε; emplean además la expresión ἐν τῷ νόμῳ, aunque en contexto diferente.

2. La versión marquiana denota una fuerte influencia helenística en el énfasis del monoteísmo y en la frecuencia de términos racionales[44].

44. Así, apartándose de la versión de Dt 6, 5 masorética o de la Septuaginta, Dios ha de ser amado ἐξ ὅλης τῆς διανοίας o συνέσεως (con toda la razón o el entendimiento) (Mc 12, 30.33). El comentario narrativo califica de νουνεχῶς (razonable) al letrado que manifiesta su asentimiento (12, 34).

Mt 22, 34-40	Mc 12, 28-34	Lc 10, 25-27.28ss
Pregunta de un legista (νομικός) por el mandamiento principal de la ley (ἐντολὴ μεγάλη ἐν τῷ νόμῳ)	Pregunta de un letrado (γραμματεύς) por el primero de los mandamientos (ἐντολὴ πρώτη πάντων)	Pregunta de un legista (νομικός): ¿Qué tengo que hacer para heredar la vida eterna (τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω)?
Respuesta de Jesús:	Respuesta de Jesús:	Contrapregunta de Jesús:
1. Amor a Dios (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου + triple énfasis = Dt 6, 5). Igual (ὁμοία) a este primero y principal (μεγάλη καὶ πρώτη ἐντολή) mandamiento hay otro: 2. el amor al prójimo (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν = Lev 19, 18) De ambos mandamientos penden ley y profetas (νόμος καὶ προφῆται)	1. Monoteísmo (= Dt 6, 4) y amor a Dios (ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου + cuádruple énfasis = Dt 6, 5). Junto a este primer mandamiento está el segundo: 2. el amor al prójimo (ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν = Lev 19, 18) No hay otro mandamiento mayor que éstos	¿Qué está escrito en la ley (ἐν τῷ νόμῳ)?
	Respuesta del letrado:	Respuesta del letrado:
	1. Monoteísmo (= Dt 6, 4 ampliado con Dt 4, 35) 2. Amar a Dios (Dt 6, 5) y amar al prójimo (Lev 19, 18) es más que cualquier sacrificio	Ama (ἀγαπήσεις): 1. a Dios (κύριον τὸν θεόν σου + cuádruple énfasis) y 2. a tu prójimo (καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν: Dt 6, 5 + Lev 19, 18)
	Confirmación de Jesús: No estás lejos del reino de Dios (οὐ μακράν εἶ ἀπὸ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ)	Confirmación de Jesús: Haz eso y vivirás (τοῦτο ποίει καὶ ζήσῃ) Repregunta: ¿Quién es mi prójimo? Parábola del samaritano
Debate sobre la interpretación de la ley: equiparación del amor a Dios y el amor al prójimo; mandamiento doble como sumario de ley y profetas, sin crítica adicional al culto	Diálogo escolar sobre el principal mandamiento: prioridad del monoteísmo (más acentuado aún en la respuesta), subordinación de la ley cultual; cercanía (¿o gradación? cf. οὐ μακράν) entre el maestro judío y Jesús, entre judaísmo y cristianismo.	Debate sobre la conducta que lleva a la Vida: el letrado (!) da la respuesta combinando citas; acuerdo entre el letrado y Jesús; la parábola del samaritano como interpretación: ampliación explícita a todos los humanos.

3. La versión Q no se puede reconstruir con suficiente garantía; sólo cabe señalar el siguiente núcleo común:

1. En la ley o los preceptos, Q destaca una *norma suprema.*
2. La norma consiste sustancialmente en la *combinación del amor a Dios* (cita Dt 6, 5) *y el amor al prójimo* (cita Lev 19, 18).
3. Q hace notar la afinidad o el *acuerdo con el interlocutor judío.*

La sinopsis tabular de la página anterior, sobre las diferencias de la perícopa en Mt, Mc y Lc, muestra cómo todos destacan a su modo la coincidencia con el judaísmo: en Mc, Jesús aprueba al letrado; en Lc, el propio letrado da la respuesta decisiva; en Mt, el letrado realza el doble precepto del amor, fundamento de la ley y los profetas.

b) *Tradiciones judías sobre el doble mandamiento del amor*

Una vez constatado que Mc y Lc presuponen la coincidencia entre Jesús y sus interlocutores en la valoración del doble mandamiento del amor como núcleo de la *torá*, los paralelos judíos cobran especial importancia[45]. Es cierto que no se ha demostrado hasta ahora la existencia de una combinación explícita de citas de Dt 6, 5 y Lev 19, 18; pero hay tres grupos de enunciados que permiten entender el doble mandamiento del cristianismo primitivo como una innovación individual y característica a partir de una amplia corriente de tradiciones judías análogas:

1. Especialmente en el judaísmo helenístico, estaba extendida la idea del *monoteísmo como primer mandamiento* (cf. Mc 12, 28s.32).

45. Hay tradiciones cristianas convergentes sobre una norma suprema de la ley en Mt 7, 12 —la regla de oro, calificada igualmente como «la ley y los profetas», y que viene a ser una versión «profana» de Lev 19, 18— y en Mt 23, 23, donde κρίσις (derecho/justicia), ἔλεος (misericordia) y πίστις (fe/lealtad) aparecen como lo «importante en la ley». Pero ambas referencias a la norma suprema proceden de la pluma del primer evangelista, como se desprende de los paralelos Lc 6, 31 y 11, 42: la regla de oro figura sin mayor énfasis en la interpretación del precepto del amor a los enemigos, y 11, 42 parece remitirla al doble mandamiento del amor (¿redacción lucana?).

• *Carta de Aristeas* 132: «Hizo ver, ante todo, que sólo hay un Dios (προϋπέδειξε γὰρ πάντων πρῶτον ὅτι μόνος ὁ θεός ἐστι) y que su poder se manifiesta en todas las cosas, porque en cada lugar sobreabunda su poder...».

• Filón, *Decal* 65: «Así queremos grabar en nosotros el primero y santo mandamiento de confesar y adorar a uno solo como Dios supremo... (πρῶτον μὲν οὖν παράγγελμα καὶ παραγγελμάτων ἱερώτατον στηλιτεύσωμεν ἐν ἑαυτοῖς, ἕνα τὸν ἀνωτάτω νομίζειν τε καὶ τιμᾶν θεόν)».

• Pseudo-Focílides 8: «Sobre todas las cosas honra a Dios, después a tus padres (πρῶτα θεὸν τιμᾶν, μετέπειτα δὲ σεῖο γονῆας)».

• Josefo, *Ap* 2, 190: «Como primer principio [del pueblo judío] se considera el que dice que Dios es dueño del universo (πρώτη δ' ἡγεῖται ἡ περὶ θεοῦ λέγουσα ὅτι θεὸς ἔχει τὰ συμπάντα)».

2. Tradiciones judías de rabí Hillel y rabí Aquiba ofrecen ideas sobre la *solidaridad como núcleo de la torá,* sea en forma de regla de oro (Mt 7, 12) o como glosa a Lev 19, 18.

• bShab 31a refiere cómo Shammai rechazó a un no judío insolente que quería hacerse prosélito a condición de enseñarle toda la *torá* sosteniéndose sobre un pie. El no judío acudió luego a rabí Hillel (20 a. C. aproximadamente) y éste, después de hacerlo prosélito, dijo: «Lo que no quieras para ti, no se lo hagas a tu prójimo. Esta es toda la doctrina legal [= *torá*]; todo lo demás es pura glosa. Anda y apréndela».

Suele exagerarse la diferencia entre este apotegma y la tradición jesuática. Es cierto que la regla de oro se concibe aquí como síntesis provisional para la práctica de toda la *torá*, y no como sustitutivo de ella; pero una síntesis pedagógica sigue siendo una síntesis. Tampoco Jesús consideró superfluas otras glosas de distintas cuestiones junto al doble mandamiento.

• Según SLev 19, 18, rabí Aquiba († 135 d. C.) dijo sobre el mandamiento del amor al prójimo (Lev 19, 18): «Es un gran principio general de la *torá*» (Bill. I, 357). Según ARN B 26, rabí Aquiba consideró igualmente la regla de oro (en una versión paralela a la referida anécdota atribuida a Hillel) como «regla principal» de la *torá*.

Aunque rabí Aquiba entendió probablemente por el «prójimo» al compatriota (cf. *infra* sobre el amor a los enemigos), es indudable que destaca el mandamiento del amor al prójimo.

3. Hay, por último, una serie de tradiciones que combinan la *relación con Dios y la solidaridad,* les otorgan un lugar destacado en el marco de las series parenéticas (Jub; TestXII) o incluso las califican como doctrinas básicas de la *torá* (Filón).

• Las exhortaciones éticas del *Libro de los jubileos* (siglo II a. C.) que Noé (Jub 7, 20), Abrahán (20, 2) y Jacob (36, 7s) dirigen a sus descendientes, yuxtaponen el amor y temor a Dios con el amor al prójimo. Así, Jacob pronuncia un gran juramento, el máximo (!): «Temedlo [a Dios] y adoradlo, al tiempo que cada cual ama a su hermano con misericordia y justicia».

• El *Testamento de los doce patriarcas* recoge el doble mandamiento del amor en series parenéticas. Es lástima que falten hasta ahora documentos qumránicos de los testamentos correspondientes, para poder demostrar con certeza el origen precristiano de las tradiciones, aunque sea probable.

TestDan 5, 3: «Amad al Señor en vuestra vida entera y amaos unos a otros con un corazón sincero (Ἀγαπήσατε τὸν Κύριον ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ὑμῶν καὶ ἀλλήλους ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ)».

TestIs 5, 1s: «Hijos míos, observad la ley de Dios, adquirid la pureza y vivid sin malicia, no hurguéis en las acciones del prójimo sino amad al Señor y al prójimo (ἀλλὰ ἀγαπήσατε τὸν κύριον καὶ τὸν πλησίον), apiadaos del débil y del pobre». Cf. también TestZab 5, 1, con una ampliación explícita a todos los seres humanos.

La conclusión de la biografía (ideal) TestIs 7, 6 denota la influencia y cruce de Dt 6, 5 y Lev 19, 18: «Al Señor amé e igualmente a cada ser humano con todas mis fuerzas [de todo corazón] (Τὸν Κύριον ἠγάπησα καὶ πάντα ἄνθρωπον ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος [καρδίας] μου). Hacedlo también vosotros». El amor al prójimo queda aquí enormemente valorizado: debe practicarse, como el amor a Dios, «con todas las fuerzas».

TestJos 11, 1 y TestBen 3, 3-5 inculcan el *temor* a Dios y el amor al prójimo. Una variante respecto a la regla de oro ofrece el TestNef hebreo (tardío) 1, 6: «A él [Dios] deben temer todas las criaturas y nadie debe hacer al prójimo lo que no quiere que se lo hagan a él».

• Filón, *SpecLeg* II, 63, habla de la «filosofía» que se enseña los sábados en el servicio religioso de las sinagogas: «Y hay, en cierto modo, dos principios básicos (δύα τὰ ἀνωτάτω κεφάλαια), a los que se subordinan las innumerables enseñanzas y leyes concretas: en referencia a Dios, el mandamiento de la piedad y adoración (τὸ τε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος); en referencia a los hombres, la filantropía y la justicia (καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης); cada uno de estos dos mandamientos se desglosa en múltiples y nobles subespecies».

El considerar expresamente la «piedad y adoración», junto con la «filantropía y justicia», como «dos principios básicos» de la ley (δύα κεφάλαια [νόμου]) equivale a insertar en el judaísmo helenístico, con el máximo rigor teórico, la concepción de la antigüedad sobre los dos grupos principales de deberes o virtudes (para con Dios y para con los hombres) (cf. K. Berger, *Gesetzesauslegung,* 142ss).

• Al rabí Meír (hacia 150 d. C.) se le atribuye, en el tratado *Abot* de la *Misná,* el aforismo «todo el que se ocupa de la *torá* desinteresadamente, conoce muchas cosas...: se hace amigo y predilecto [de Dios], *alguien que ama a Dios y ama a las criaturas* (אוֹהֵב אֶת־הַמָּקוֹם אוֹהֵב אֶת־הַבְּרִיּוֹת), que alegra a Dios y alegra a las criaturas» (Ab VI, 1).

Las criaturas (בְּרִיּוֹת) son, ante todo, los seres humanos (cf. como analogías κτίσις en Mc 16, 15 y la frase atribuida a Hillel: «Sé discípulo de Aarón, amante de la paz y buscador de ella, alguien que ama a las criaturas y las conduce a la *torá*» (*Ab* I, 12). *Ab* VI, 1 no habla de preceptos de la *torá*, pero sí de los frutos que trae su observancia, principalmente el amor a Dios y a los seres humanos.

c) *El doble mandamiento cristiano primitivo y la tradición judía*

TRADICIONES SINÓPTICAS	TRADICIONES JUDÍAS
1. Formulan los preceptos de amor a Dios y amor al prójimo como *citas directas* de Dt 6, 5 y Lev 19, 18. *2.* Mezclan ambas citas sólo en boca del letrado judío (Mc; Lc); en otros pasajes las aducen por separado. *3.* Enumeran (Mc/Lc) y coordinan (Mt) los dos mandamientos. Sólo Mc combina el precepto de amar a Dios con el monoteísmo como primer mandamiento. *4.* Presentan los dos mandamientos como síntesis de la ley (y los profetas, Mt). Mt señala expresamente su carácter sintético; pero considera también la regla de oro, análogamente, como síntesis de la ley y los profetas. *5.* Afirman polémicamente el amor a Dios y al prójimo frente a los preceptos cultuales (holocaustos y ofrendas) (Mc).	*1.* Las exhortaciones a amar a Dios y al prójimo hacen una referencia *indirecta* a Dt 6, 5 y a Lev 19, 18. *2.* Generalmente mezclan ambos mandamientos, y hay una influencia literal recíproca, por ejemplo en TestIs 5, 2; 7, 6. *3.* El «primer mandamiento» es siempre el compromiso del monoteísmo judío. El amor a Dios y el amor al prójimo figuran en las series parenéticas junto a otros preceptos. *4.* Sintetizan la *torá* • en la regla de oro o en el mandamiento del amor al prójimo (el judaísmo palestino); • en los dos mandamientos principales de adoración de Dios y «filantropía» (el judaísmo helenístico: Filón). *5.* En las series parenéticas incluyen también preceptos de culto. Más valioso que los holocaustos y ofrendas es oír la palabra de Yahvé (1 Sam 15, 22), obrar justamente (Prov 16, 7 LXX), la oración y la conducta perfecta (1QS IX, 3s).

En el cristianismo primitivo —como indica la tabla sintética— el doble mandamiento del amor se inserta en una amplia corriente de analogías judías, pero ofrece un claro perfil propio. Citar literalmente los dos preceptos Dt 6,(4)5 y Lev 19, 18 y situarlos por encima de todos los demás, significa sólo un pequeño paso sobre los diversos enfoques judíos. Viene a actualizar y renovar lo que contenían ya las tradiciones judías sobre el amor a Dios y al prójimo. Pero, dado que muchos lugares paralelos proceden del judaísmo de la diáspora, se discute si el doble mandamiento del amor puede emanar de Jesús (o del movimiento jesuático) o hay una formación común a partir del cristianismo primitivo helenístico. Son polivalentes especialmente dos aspectos:

1. El énfasis que pone Mc en el monoteísmo como respuesta a la pregunta por el «primer mandamiento» apunta a escritos del judaísmo de la diáspora, donde ese énfasis se relaciona con la necesidad de distanciarse del entorno politeísta. Mt y Lc no ofrecen ninguna cita de Dt 6, 4. ¿Sugiere esto una versión Q sin *shemá* que, a la luz de la historia de la tradición, sea más originaria y quizá atribuible a Jesús (así G. Bornkamm, entre otros)? ¿o, más bien, la versión marquiana (con *shemá*) es más originaria y surgió en el ámbito de influencia del judaísmo helenístico, lo que imposibilita su origen en Jesús (así C. Burchard, entre otros)? Hay que recordar, sin embargo, que Palestina estaba también, en el siglo I, bajo la fuerte influencia de la cultura helenística, y consta la existencia de conflictos provocados por el empeño de preservar la soberanía exclusiva de Dios. Se dan así condiciones análogas a la situación del judaísmo de la diáspora, capaces de generar tradiciones similares.

2. El acuerdo entre Jesús y el letrado descalifica la imagen típica de Mc. La versión lucana, que aduce el doble mandamiento del interlocutor judío como una regla de general aceptación, es aún más significativa. ¿Es la referencia a unos debates en torno a la ley —debates inimaginables ya más tarde, en el cristianismo primitivo— entre el Jesús histórico y otros letrados, que acabaron en acuerdo sobre las normas básicas y sólo quedaron discrepancias en puntos como el alcance del amor al prójimo? Esto parece verosímil a la vista de los numerosos lugares paralelos judíos. ¿O el supuesto acuerdo sugiere la misión y la apologética del cristianismo helenístico primitivo, que acentuaba la coincidencia de sus enseñanzas con la ley judía correctamente entendida y apostaba así por los judíos y sus simpatizantes paganos?

3. Hay que señalar, en todo caso, que el doble mandamiento armoniza con el resto de la predicación de Jesús. El mensaje teocrático radical sobre el inicio del reino de Dios no daba margen a compromisos con otros señores, y la exigida entrega al prójimo la extendió Jesús hasta los límites de lo

posible (cf. *infra*). Por tanto, aunque el doble mandamiento del amor fuese una doctrina secundaria, lo cierto es que fue atribuida a Jesús con una base objetiva. Comoquiera que sea, es característico de la tradición jesuática el haber extendido y potenciado el mandamiento del amor de forma que incluya expresamente a todas las personas, en especial a los extranjeros, a los enemigos y a los religiosamente desclasados y estigmatizados como «pecadores». Hay enfoques similares en escritos judíos; pero la plena generalización del mandamiento del amor en la tradición jesuática carece de analogías.

d) *La extensión del concepto de prójimo al extranjero en la parábola del buen samaritano*

La asociación del doble mandamiento con el relato del samaritano —asociación lucana, probablemente redaccional (Lc 10, 25-28.29-32)— viene a agregar una interpretación jesuática al fundamento doctrinal compartido también por el letrado judío. El evangelista quiere expresar con la parábola del samaritano el *proprium christianum,* y recurre para ello a una parábola, quizá auténtica, de Jesús.

1. La composición se distingue por un sorprendente cambio de perspectiva: la pregunta consecuente en el contexto del debate judío (cf. *infra,* 3) acerca de las personas que han de ser objeto de amor como prójimos (Lc 10, 29), se invierte en la pregunta de Jesús sobre la persona que se ha comportado como sujeto activo del amor al prójimo (10, 36). Explicar esto en el plano de la crítica literaria como mera consecuencia del enlace de diversas fuentes no es suficiente, ya que el clímax ético reside evidentemente en este cambio de perspectiva: las personas no *son* prójimos (por la proximidad espacial o en virtud de la pertenencia a un determinado grupo), sino que sólo su acción presidida por el amor las *hace* prójimos[46].

2. La narración trasmite este pensamiento rompiendo deliberadamente la secuencia previsible de personajes: si dos representantes de la elite religiosa de Israel han omitido su deber de prójimos con un compatriota, la lógica de la acción exige que ahora un laico judío de buen corazón se apiade de su hermano. Pero este papel de prójimo lo asume el samaritano, miembro de un pueblo extranjero. Queda así patente que el amor al prójimo se

46. El juego de palabras que se produce aquí con la expresión γίνομαι πλησίον τινος = «acercarse a alguien (en sentido espacial)», donde πλησίον, en lugar de adjetivo adverbial (llegar *cerca*), puede entenderse también como adjetivo sustantivado (hacerse *próximo*), y puede pensarse igualmente en arameo (רע = prójimo/vecino; רעה = juntarse).

concibe en sentido universalista, abarca a los extranjeros o es practicado también por ellos.

3. En la tradición jesuática, la ampliación del concepto de prójimo está en el contexto de los debates judíos sobre el alcance del «prójimo» en Lev 19, 18, que en los orígenes designa únicamente a los miembros del pueblo de Israel.

• Ya Lev 19, 33 extiende el contenido de Lev 19, 18 a los extranjeros (גֵּר) inmigrados al país; pero la LXX, al traducir גֵּר por προσήλυτος, limita el significado a los extranjeros convertidos al judaísmo. Igual dirección siguen, en general, los textos rabínicos: sólo hay que amar al «extranjero justo» (גֵּר צֶדֶק)[47].

• El judaísmo helenístico (Filón, *TestPatr* y otros) interpretó el concepto de prójimo y de amor al prójimo en línea universalista, adoptando el postulado estoico de una naturaleza común a todos los seres humanos. Del orden de la creación se sigue que cada persona ama o debe amar a su prójimo por imperativo natural. Eclo 13, 15 LXX: «Todo viviente ama a los de su especie y todo ser humano a su prójimo» (πᾶν ζῷον ἀγαπᾷ τὸ ὅμοιον αὐτῷ καὶ πᾶς ἄνθρωπος τὸν πλησίον ἀυτοῦ)».

• Probablemente hubo también en el judaísmo rabínico conatos de un entendimiento universalista, invocando la condición creatural de todos los humanos; pero es un punto discutido entre los investigadores. Como prueba de que el amor al prójimo, entendido restrictivamente como amor a los compatriotas, está subordinado a la «filantropía» general, está el debate librado entre rabí Aquiba y Ben Azay sobre el rango del texto Lev 19, 18: mientras el primero considera Lev 19, 18 como la regla capital de la *torá*, Ben Azay replica que Gén 5, 1 (la creación del hombre a imagen de Dios) es una norma superior[48]. A. Nissen (*Gott,* 400ss) considera inaceptable que las dos reglas capitales deban interpretarse recíprocamente la una por la otra; es inaceptable, por tanto, atribuir a Ben Azzai la tesis de que toda persona debe ser amada como imagen y semejanza de Dios. Sin embargo, justamente así lo entendió ya el comentario rabínico más antiguo al debate, entrelazando ambos principios y poniendo el respeto a la imagen de Dios por encima del principio de reciprocidad: «No digas: como a mí me desprecian, yo también voy a despreciar a mi prójimo»[49]. Rabí Tanchuma dijo: «Si obras así, has de saber que desprecias al que está hecho a imagen de Dios»[50].

47. Cf. A. Nissen, *Gott,* 278-304; Bill. I, 353ss.

48. SLev 19, 18 [89b] y par. ; cf. Bill. I, 358s; A. Nissen, *Gott,* 400ss.

49. La regla de oro que aquí se trasluce claramente era algo familiar a los rabinos como interpretación de Lev 19, 18; cf. M. Hengel, *Bergpredigt,* 390-395.

50. GenR 24, 7 sobre 5, 1, citado según A. Nissen, *Gott,* 402; cf. Wünsche I, 112.

Recordemos también las sentencias citadas *supra,* 430 sobre el amor a las criaturas (= los seres humanos, incluidos los paganos). Así pues, hubo también en el judaísmo palestino enfoques hacia una idea universalista que pudo servir de base a Jesús.

e) *Extensión del amor al prójimo: el precepto del amor a los enemigos*

L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition,* en *Jesus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann,* Tübingen 1975, 197-221; G. Theissen, *La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5, 38-48/Lc 6, 27-38) y su trasfondo histórico social,* en Id., *Estudios**, 103-148.

Se discute si la parábola del samaritano puede atribuirse a Jesús; pero la tradición Q sobre el amor a los enemigos, elaborada en Mt 5, 38-48 y en Lc 6, 27-36, es considerada generalmente como auténtica. El material común, procedente de Q, abarca una *exhortación* (en imperativo plural) a amar a los enemigos y orar por los perseguidores (Mt 5, 44; Lc 6, 27s), con cuatro motivaciones:

(1) la *comparación* con una conducta de reciprocidad que practican recaudadores y paganos, o los pecadores, y que es preciso superar (Mt 5, 46s; Lc 6, 32-34).

(2) la *promesa* de filiación divina (según la noción sapiencial de hijo de Dios: Mt 5, 45), una dignidad reservada tradicionalmente a los reyes y sabios; esa filiación se adquiere practicando el amor a los enemigos o es esperada como recompensa escatológica (Lc 6, 35);

(3) *argumentando* con la conducta de Dios, que ofrece sus bienes (como el sol y la lluvia) a todos los humanos (Mt 5, 45), o que es bueno aun con los desagradecidos y los malos (Lc 6, 35);

(4) un *llamamiento* directo a la *imitatio dei,* a ser perfectos y misericordiosos «como vuestro Padre» (Mt 5, 48; Lc 6, 36).

En el contexto del amor a los enemigos figuraban, además, en Q los *dichos sobre la renuncia a la venganza,* que Lc recoge como ejemplos concretos de amor de los enemigos (6, 29s), mientras que Mt los convierte en una antítesis superadora del *jus talionis* del antiguo testamento y los antepone al tema del amor a los enemigos (6, 38-42). Tales dichos exigen una respuesta paradójica que va más allá de la mera paciencia ante la injusticia, sin defenderse: dar al enemigo más de lo que ha reclamado.

La presentación en forma de antítesis que acentúan el contraste con la tradición judía, es el rasgo característico de la redacción mateana. El evangelista Lc inserta la regla de oro (6, 31), tan difundida en la antigüedad, subrayando así el rasgo universa-

lista del precepto de amar a los enemigos, y adopta una terminología ética helenística corriente (καλῶς ποιεῖν, ἀγαθοποιεῖν [hacer el bien]: 6, 27.33.35; χάρις [agradecimiento]: 6, 32.33.34).

1. *El destinatario del amor a los enemigos:* ¿A qué enemigos hay que amar? El imperativo no es válido sólo para el enemigo privado (como entiende S. Schulz, *Ethik,* 45), sino a todos los enemigos, incluidos los adversarios religiosos y los opresores políticos:

• El doble plural de la exhortación «amad a vuestros enemigos» hace referencia a la relación entre grupos. Esto sorprende, porque los precursores judíos en derecho casuístico y en sabiduría presentan la forma singular (cf., por ejemplo, Ex 23, 4s: «Cuando encuentres extraviado el toro o el asno de tu enemigo»...; Prov 25, 21s: «Si tu enemigo tiene hambre...»).

• Los medios para perseguir y maltratar a los adeptos de Jesús estaban en manos de las instancias políticas y religiosas, como la aristocracia del templo, las autoridades romanas o los magistrados de las ciudades helenísticas.

• Mt 5, 41 menciona como ejemplo político concreto el ἀγγαρεύειν, expresión técnica que designa las prestaciones de servicio estatal, impuestas a veces por los soldados (Mc 15, 21, por ejemplo). Incluso en ese caso de arbitrariedad estatal, a la milla obligada hay que añadir otra voluntariamente.

2. *El sujeto activo del amor a los enemigos:* ¿Quién debe amar a los enemigos? En la antigüedad no cristiana se exhorta a huir de la venganza y se invita a devolver bien por mal y practicar la benevolencia incluso con los enemigos, sobre todo con tres grupos de personas. Cabe señalar, en esquema teórico, tres raíces diferentes a este respecto (L. Schottroff, *Gewaltverzicht*):

• Se aconseja a *esclavos* y personas dependientes, en vista de su impotencia, no vengar la injusticia (Séneca, *Ira* II, 33, 2, por ejemplo).

• Los *poderosos* deben renunciar a la venganza, hacer el bien a los adversarios y convertir así a los enemigos en amigos. La ἐπιεικεία (clemencia) es una virtud de los poderosos, a veces muy celebrada, que sirvió también de modelo en otras relaciones asimétricas (por ejemplo, la del *pater familias* con sus esclavos y con los miembros de la familia). Se valora expresamente la bondad del rey o del poderoso como una *imitatio dei.*

La *Carta de Aristeas* lo confirma en el judaísmo helenístico: Como Dios rige el mundo con bondad y sin ira, el rey debe gobernar a los súbditos sin ira (254). Como Dios es bueno, el rey no debe castigar con dureza a los culpables (188); ha de ser misericordioso, porque también Dios es misericordioso (108).

Séneca, *Ben* IV, 26, 1; 28, 1 recoge y comenta la siguiente máxima: «'Si imitas a los dioses, sé también benéfico con las personas ingratas, porque el sol sale también

para los malhechores, y los mares están abiertos también a los piratas'... Un rey (!) da honores a los dignos y hace también dádivas a los indignos; el reparto público de trigo llega también al ladrón, al perjuro y al adúltero...».

• Muchos *filósofos* (comenzando por Sócrates; cf. Platón, *Critón,* 49 A ss) aconsejan no responder a la injusticia ajena con la propia y hacer el bien a los indignos y los enemigos. Epicteto dice del cínico: «Ha de dejarse llevar como un perro y, bajo los golpes, seguir queriendo al que lo maltrata, como un padre de todos, como un hermano (δέρεσθαι αὐτὸν δεῖ ὡς ὄνον καὶ δερόμενον φιλεῖν αὐτοὺς τοὺς δέροντας ὡς πατέρα πάντων, ὡς ἀδελφόν)» (*Diss* III, 22, 54).

3. *Lo propio de la tradición jesuática:* A la luz de los lugares paralelos de la época, lo característico de la tradición jesuática reside en exigir que esa imitación de Dios en la generosidad y la no violencia que solía pedirse a los reyes y los poderosos sea practicada por aquellos que se sienten impotentes, perseguidos y humillados. De todos los que siguen a Jesús se espera ese dominio, atribuido sólo a los filósofos, no sólo para soportar la injusticia sin queja, sino para amar a los que la practican, y superar así las relaciones —caracterizadas por el egoísmo de grupo— de ayuda recíproca y amor recíproco, con exclusión de todos los demás. La gente humilde se apropia y trasforma así valores de las clases altas. Como hijos e hijas de Dios, actúan con la elegancia y la autonomía de los soberanos y los sabios; mas no como déspotas y solitarios, sino como miembros de la *familia dei* que vive en los inicios del reino de Dios. La conducta reclamada por Jesús no es una rendición pasiva ante el mal, sino la resistencia activa y no violenta de los impotentes, con el fin de hacer aflorar la injusticia y superarla. Frente a los enemigos nacionales hay, inequívoca, una alternativa a los esquemas de resistencia zelota y a las fantasías de lucha final apocalíptica, alternativa que no fue meramente individual. La resistencia no violenta de las masas judías tuvo éxito frente al intento de Pilato de colocar estandartes e imágenes del emperador en Jerusalén (*Bell* 2, 169-174), y en el conflicto por la colocación de una estatua de Calígula en el templo el año 39 d. C. (*Ant* 18, 271s, citado *supra,* 210).

f) *Extensión del amor al prójimo: el encuentro de Jesús con los desclasados*

La investigación del alcance del amor al prójimo en la tradición jesuática quedará incompleta sin una dimensión que marcó sorprendentemente *la conducta de Jesús:* su atención a los desfavorecidos dentro de la sociedad judía, su amistad proverbial y muy temprana con los «publicanos y peca-

dores». Antiguas tradiciones atestiguan esta conducta y su potencial conflictivo (Lc 7, 31-35; Mt 11, 16-19 Q; Mc 2, 15-17); el EvLc contiene, además, otras tradiciones que lo ilustran de modo convincente (sin ser históricas en todos los detalles).

1. *El destinatario del amor:* Como la ampliación del amor a los extranjeros rebasa los límites externos de la sociedad, así el afecto de Jesús a «los pecadores» hace caso omiso del menosprecio y la exclusión de determinados grupos de personas dentro de la sociedad (cf. «publicanos y pecadores»: Lc 7, 34 Q; «publicanos y prostitutas»: Mt 21, 31; «ladrones, impostores, adúlteros y publicanos»: Lc 18, 11), a los que «la gente» se siente moralmente superior y con los que evita en lo posible el trato social. Frente a eso, cuando Jesús entra en la casa de un recaudador (publicano) y comparte la mesa con pecadores notorios (Mc 2, 15), o tolera el contacto físico, a la vista de todos, de una prostituta conocida en la ciudad (Lc 7, 37-39), readmite a estos excluidos en la comunidad de los prójimos.

2. *El sujeto del amor:* Los desclasados no aparecen sólo como destinatarios del amor, sino como aquellos que en virtud del amor recibido ejercitan a su vez el amor al prójimo: la unción y los contactos de la mujer son acogidos por Jesús como pruebas de amor y gestos de hospitalidad (más generosos que los del propio anfitrión) (Lc 7, 44-47); Zaqueo —y no el rico *arjon,* perfecto en el cumplimiento de todas las normas, Lc 18, 18ss— da la mitad de sus bienes a los pobres (Lc 19, 8).

3. *La fundamentación teológica* para incluir a los pecadores entre los prójimos que deben ser amados, consiste, como en el caso del amor a los enemigos, en el ejemplo de Dios; es la respuesta humana al perdón divino (Lc 7, 41ss).

6. *Síntesis y reflexión hermenéutica*

La ética de Jesús es una ética judía. Es expresión de esa «sensibilidad ética» potenciada que podemos detectar en los escritos del judaísmo de la época[51]. Tiene su núcleo en la *torá* libremente interpretada; su marco de motivación, en la sabiduría y la escatología. Jesús la expone como un rabí judío.

La *torá* es su fundamento. Como en todo sistema de normas y reglas, cabe distinguir en la ética de Jesús la «letra» y el «espíritu», es decir, las prescripciones concretas y los axiomas y máximas que las sustentan (en el

51. D. Flusser, *Neue Sensibilität im Judentum und christliche Botschaft,* en Id., *Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie,* München 1984, 35-53.

lenguaje de la propia *torá*, la voluntad de Dios). Jesús se asienta en el suelo de la *torá* cuando formula normas éticas a partir de los axiomas y máximas de la *torá*, que a veces contrastan con la letra de la *torá* y con su interpretación en la época. Supo utilizar la «Escritura» instrumentalmente, no por haberse independizado de ella, sino porque «se sirvió» de los distintos pasajes a partir de sus principios básicos. Sabía distinguir entre lo importante y lo accesorio. El mandamiento del amor a Dios y al prójimo era para él lo importante. Lo accesorio incluía los preceptos sobre pureza, en los que ni siquiera compartía la «máxima» subyacente de la existencia de una impureza exterior que separa ritualmente de Dios. Sustituye aquí una máxima de la *torá* por otra (implícita) superior, según la cual la relación con Dios depende de la voluntad de Dios y del hombre, y no de cualidades físicas. Pero Jesús tampoco concluye de esto la abolición de las normas concretas de pureza. Estas son irrelevantes, pero válidas, aunque sea lícito quebrantarlas en determinadas ocasiones. Tales infracciones se relacionan a veces con una vida de carismático itinerante desarraigado. El paso necesario para el seguimiento solía comportar una ruptura con la casa paterna, y podía ir asociada al quebranto del cuarto mandamiento. El precepto sabático no siempre era realizable en situaciones de viaje, como indica el episodio de los discípulos arrancando espigas de trigo. La distinción entre manjares puros e impuros era irrelevante para unos «mendigos itinerantes» hambrientos. Jesús no consideró como normas generales para todos (como *halaká*) esas infracciones leves de la *torá*. Es posible que, al prohibir las segundas nupcias y el juramento, tuviera presente esa *halaká*; pero no es del todo seguro.

Esta ética de Jesús —basada en una interpretación libre de la *torá*— ofrece dos puntos de tensión. Está en primer lugar la tensión entre los principios que endurecen la *torá* y los que la mitigan, entre rigorismo y laxismo, entre la severidad y la transacción. En ambas direcciones, Jesús formula normas éticas radicales y provocativas para los contemporáneos. La intención de esta ética radical es, sin embargo, integrativa. Pretende, por un lado, asegurar desde fuera la identidad judía endureciendo las normas de la *torá*; por otro, integrar a grupos desclasados y marginados mitigando la *torá*. De ahí que lo central sea el mandamiento del amor; hacia fuera, como amor a los enemigos, para distinguir a los adeptos de Jesús frente a los «paganos»; hacia dentro, como entrega a los desclasados, para inducir a la aceptación de los débiles y pecadores. Jesús refuerza la voluntad de Dios así formulada con temas sapienciales y escatológicos, y la interpreta en el contenido.

Aparece aquí una segunda tensión básica en la ética de Jesús: la tensión entre la orientación sapiencial a las estructuras permanentes de la creación

y la espera escatológica de un mundo que pronto será trasformado. Las imágenes sapienciales tomadas de la creación y de la vida pasan a ser expresión de la voluntad de Dios, especialmente en las parábolas. La experiencia de la vida deja en claro la situación del hombre ante el Dios exigente y clemente. Se trata, también aquí, de motivación de la conducta ética. Lo mismo vale para la escatología: merced a ella, la conducta ética del individuo viene a ser un participar en la gran trasformación del mundo. Practicando la justicia y el amor, el hombre da el primer paso en el reinado de Dios. Con la trasformación cósmica general sintoniza la trasformación de la vida humana individual mediante el cambio de conducta y la inversión de los criterios —especialmente respecto a los débiles, los estigmatizados y desclasados—. A través de los temas sapienciales y escatológicos, toda la realidad, la creación, la vida y la meta de la historia pasan a ser una expresión de la voluntad ética de Dios. El Dios de Jesús es —como el Dios del antiguo testamento— un fuego devorador de energía ética que hace arder todo y, una de dos, o atrapa y trasforma al hombre como amor o lo confronta como «fuego infernal» con la posibilidad de una vida fracasada para siempre. La aplicación de esta enorme energía ética de los dichos de Jesús a la vida real suscita la pregunta: ¿es posible practicar esa ética? ¿no exige demasiado al ser humano?

La radicalidad de la ética de Jesús ha generado en la historia de la exégesis una serie de teorías, en parte para hacerla «viable» de algún modo y en parte para darle un sentido que explique su inviabilidad, pero a veces también para hacerla comprensible —al margen de una aplicación en el presente— en su contexto histórico. Suele abordarse el problema bajo el título de «hermenéutica del sermón de la montaña», aunque las instrucciones del discurso de misión (Mt 10), la perícopa del joven rico (Mt 19, 16-30) y la sentencia sobre el celibato (Mt 19, 10-12) desempeñan en esta ética un papel tan importante como el sermón de la montaña. Las primeras interpretaciones que examinaremos a continuación llegan a relativizar las normas estrictas.

1. *La distinción entre preceptos y consejos evangélicos en la ética medieval de las dos categorías:* Los *praecepta,* que incluyen generalmente los diez mandamientos, son obligatorios para todos; los *consilia evangelica* de pobreza, castidad y obediencia, sólo para unos pocos: los monjes y las monjas. Observando los consejos se puede adquirir un mérito especial (*opera supererogatoria*). Esta ética de las dos categorías tiene raíces en el nuevo testamento (cf. Mt 19, 21) y en la *Didajé*: «Si puedes llevar todo el yugo del Señor, serás perfecto. Si no eres capaz, observa lo que puedas» (*Did* 6, 2). Esta doctrina adquiere su forma clásica en Tomás de Aquino (*Summa Theologica* 1, 9; 107, 2; 108, 4).

2. *La distinción entre una ética del cargo y otra de la persona en Martin Lutero:* Las exigencias radicales de Jesús no valen, según esta distinción, para la vida pública y política: el cristiano como ejerciente de un cargo (político, juez, maestro, etc.) debe usar el poder en interés de otros e imponer el derecho por la fuerza. Pero si se trata exclusivamente de su propio interés, si está afectado como «persona privada», entonces el cristiano debe renunciar a la resistencia, sufrir la injusticia y practicar el amor incondicional. El cristiano, por tanto, obra de modo diferente dentro del «doble régimen» de Dios. La observancia de los preceptos radicales y los preceptos «realistas» no se distribuye aquí en dos grupos de personas, sino que se traslada al mismo individuo, dependiendo del rol que desempeñe[52].

3. *La distinción entre la actitud y la concreción (histórica) en la teología liberal:* Una versión moderna de esta «interiorización» de la tensión entre radicalidad y viabilidad de una ética es la reducción de la ética de Jesús al principio de las actitudes: es bueno lo que se hace desde la buena actitud. Por eso, los preceptos de Jesús no tienen que observarse al pie de la letra, sino a tenor de su espíritu; van destinados a conformar una actitud básica a partir de la cual actuemos. En este sentido, tales preceptos son válidos al margen del tiempo; las exigencias concretas, en cambio, están condicionadas por el tiempo. Representante clásico de esta posición es W. Herrmann[53]. Una variante existencialista es la concepción de R. Bultmann según la cual la ética de Jesús manifiesta el «carácter absoluto del mandato de Dios» (*Jesús**, 83s), mandato que pone al hombre ante la decisión existencial de someter o no todo su obrar al imperativo del amor. Esta decisión básica es más importante que el contenido concreto de los distintos preceptos.

Los tipos de hermenéutica reseñados parten del supuesto de que el sentido de la ética de Jesús consiste en ser practicada realmente, al menos por algunos monjes, al menos por el cristiano como persona privada, al menos en la actitud profunda. Desde la Reforma protestante han ido apareciendo otros tipos de hermenéutica que, pese a la forma imperativa, atribuyen a la ética de Jesús un sentido «indicativo»: el «sermón de la montaña» formula determinadas ideas sobre el hombre pecador, sobre Cristo y sobre el hombre nuevo.

4. *La ética radical de Jesús como* usus elenchticus *de la ley* que descubre la necesidad de redención en el ser humano. Ya Lutero consideró el ser-

52. La forma clásica de la distinción entre una ética del cargo público y una ética de la persona es el escrito *Von weltlicher Obrigkeit* (1523).

53. Cf. W. Herrmann, *Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Missbrauch und die richtiger Gebrauch* (1904, ²1907), en Id., *Schriften zur Grundlegung der Theologie* I, 1966, 200-241.

món de la montaña como una ley imposible de cumplir. Esta línea fue continuada en la ortodoxia luterana. Las exigencias incumplibles de Jesús descubren el pecado del hombre y suscitan el anhelo del evangelio: «Como la mera predicación de la ley sin Cristo hace presuntuosos a los que se creen capaces de cumplir la ley mediante las obras externas o los sume en la desesperación, Cristo toma la ley en sus manos y la interpreta espiritualmente (Mt 5; Rom 7), y revela su 'ira desde el cielo' sobre todos los pecadores, revela todo el alcance de esa ira; por eso tienen que cumplir la ley, y por la ley misma conocen mejor su pecado» (FC V, 10). Esta tradición sigue, por ejemplo, M. Hengel cuando atribuye al sermón de la montaña el efecto de destruir «toda posibilidad de autojustificación humana»[54].

5. *La ética radical de Jesús, afirmación cristológica sobre Jesús como portador del reino de Dios:* Según E. Thurneysen[55], Cristo no es sólo el autor del sermón de la montaña, sino su objeto: sólo él cumple los preceptos radicales del mismo. «La cristología del sermón de la montaña consiste en que Jesús es presentado en ella como soporte del reino mesiánico con su nueva justicia». El sermón de la montaña se convierte así en la seña de identidad de Jesús. A diferencia de la interpretación paleoluterana como «espejo de pecadores», el sermón de la montaña no presenta aquí una idea negativa del hombre viejo, sino una idea positiva del nuevo, que se hace realidad en Cristo. Así este enfoque sugiere la interpretación del sermón de la montaña como una serie de afirmaciones indicativas sobre el hombre nuevo.

6. *La ética radical de Jesús como proclama escatológica sobre la vida en el reino de Dios:* Según M. Dibelius, las sentencias de Jesús son «señales del reino de Dios»[56]. Se pueden realizar plenamente en este mundo, pero apuntan a un mundo nuevo. De cara a este mundo nuevo, había promesas de una renovación final en la relación con Dios —sobre todo, la ley de Dios grabada en el corazón del hombre (cf. Jer 31, 33; 32, 40; Ez 36, 26s)—; los humanos cumplirían entonces espontáneamente la voluntad de Dios: «La ley escrita, con su carácter de compromiso y sus insuficiencias, será entonces superflua, porque no será necesario imponer al hombre rebelde, con prohibiciones y amenazas, el mínimo requerido para la vida en comunidad. Jesús pide a sus discípulos estas renovaciones; su conducta debe ser una señal del reinado de Dios en medio de un mundo decrépito, abocado a su fin»[57].

54. M. Hengel, *Leben in der Veränderung. Ein Beitrag zum Verständnis der Bergpredigt:* EK 3 (1970) 647-651, *ibi* 650.

55. E. Thurneysen, *Die Bergpredigt* (TEH 46), München 1936; la siguiente cita: p. 14.

56. M. Dibelius, *Die Bergpredigt,* en Id., *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen 1953, 79-174, *ibid.,* 134.

57. J. Roloff, *Neues Testament,* Neukirchen [4]1985, 115.

Con la (re)interpretación indicativa del sermón de la montaña —como afirmación hamartiológica sobre el hombre viejo, como afirmación cristológica sobre Jesús o como afirmación escatológica sobre el hombre nuevo— es indudable que «la reflexión sobre la situación en la que nos pone el sermón de la montaña se confunde aquí con la interpretación de las palabras mismas» (G. Bornkamm, *Jesús* *, 216). De ahí que algunas interpretaciones traten de comprender primero la radicalidad de los dichos de Jesús desde su contexto histórico —a veces, con la consecuencia (no siempre intencionada) de quedar cuestionado su contenido obligatorio para el presente—.

7. *La concepción de la ética de Jesús como una «ética provisional», explicable por la situación excepcional de un inminente fin del mundo:* J. Weiss interpreta la ética de Jesús en el contexto de la espera escatológica. No pretende establecer un sistema ético destinado a regular la vida de una comunidad para cien años. «Como en la guerra rigen leyes de excepción que no son aplicables en tiempo de paz, así esta parte de la predicación ética de Jesús lleva un carácter especial. Exige cosas violentas, a veces sobrehumanas, cosas que serían sencillamente imposibles en circunstancias ordinarias»[58]. A. Schweitzer (*Geschichte**, 351ss) acuñó, para expresarlo, el término «ética provisional». Schweitzer consideró la idea de un fin próximo del mundo, asociada a esa ética, como algo condicionado por el tiempo; pero la voluntad ética manifestada en ella es, para Schweitzer, el fundamento del cristianismo.

8. *La concepción de la ética de Jesús como expresión de un carismatismo itinerante radical:* La interpretación «consecuentemente escatológica» de la ética de Jesús presenta a ésta como una serie de exigencias extrañas al mundo y sin ninguna raíz vital en él. Pero la cuestión es saber si algunos grupos marginales pudieron encarnar ya desde el principio, en forma creíble, una ética radical —como, en el curso de la historia de la Iglesia, las órdenes religiosas, los baptistas, los menonitas, los cuáqueros y otros grupos específicos encarnaron esa ética de modo más creíble que las grandes Iglesias—. Si consideramos a Jesús y sus discípulos como un grupo con una conducta socialmente desviada que recorría Palestina sin las trabas y limitaciones de una vida profesional y familiar, la radicalidad de la ética de Jesús parece ser tendencialmente «vivible» (G. Theissen, *Radicalismo itinerante**). Sólo podrá concluir de ello su irrelevancia para el presente el que estime que todas las minorías de conducta desviada son «irrelevantes» para el conjunto de la sociedad.

58. J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes,* Göttingen 1892, ^{2}1900, 139.

Todos estos intentos de apropiación hermenéutica contienen su parte de verdad. Los principios éticos, aunque sean formulados como universales y válidos para todos los tiempos, suelen tener su raíz vital concreta, un contexto donde encajan mejor que en otros contextos. La ética radical está pensada, sin duda, como una interpretación de la voluntad de Dios válida por encima del tiempo; pero sólo podrá ser una orientación directa para algunos individuos, para grupos y personas que estén dispuestas a desempeñar un papel marginal en nuestras sociedades. Indirectamente, sin embargo, esa ética radical puede llegar a ser un hilo conductor para todos: compromete a organizar una sociedad de tal modo que algunos, al menos, tengan la oportunidad de realizar ese *ethos* radical. En este sentido, dicha ética posee además una significación política. El ministro de defensa difícilmente se guiará por el lema «no os defendáis del mal», ni el de economía por la divisa «no os preocupéis...», ni la ministra de justicia por la máxima «no juzguéis, y no seréis juzgados». Pero todos ellos pueden apostar por una sociedad y procurar que el objetor de conciencia, el defensor de una ascesis contraria al consumo, el «manso» que renuncia a su derecho, tengan un espacio vital: que haya margen para grupos enteros dispuestos a realizar el *ethos* estricto de Jesús (o una moral similar). La distinción entre una ética del cargo y una ética de la persona es correcta. Permite abordar la violencia de modo responsable... y mantiene vivo el sentimiento de la endeblez ética de la violencia. Pero la ética del cargo, además de incluir la aplicación de la violencia y la imposición del derecho, tiene el deber de crear espacios vitales donde sea posible la renuncia categórica a la violencia, a la previsión, a la imposición jurídica. Esto es posible sólo, por lo pronto, para algunos individuos y minorías; pero tiene una repercusión en todos: una sociedad con espacios vitales para minorías éticas radicales es más humana que cualquier otra. Y todos han de fijarse en las minorías éticas que practican un estilo de vida desviado para que las normas éticas mediatizadas en la vida cotidiana recobren la vigencia, y la sensibilidad para el bien no sea triturada por el cinismo de la cotidianidad. Queda el antagonismo estructural entre los principios de esa ética y los comportamientos concretos; pero también ese antagonismo es éticamente productivo. La «conciencia de pecado» resultante crea, por un lado, un sentimiento de implicación: todos traicionan lo que afirman en su interior; el sentimiento de estar sustancialmente alejado de lo que se reconoce como deber es la premisa para el trato comprensivo con las otras personas cuando éstas claudican. Por otro lado, la conciencia de pecado es un dolor moral que, como el dolor físico, ejerce una función importante para la vida: incita al cambio de conducta... aunque de momento no sea posible. La conciencia de pecado es un «dolor evolucionario», un indicio de que el mundo debe ser también estructural-

mente de otro modo para poder realizar unas normas elementales. Que una quinta parte de la población mundial posea más recursos que las cuatro quintas partes es una situación moralmente insostenible. El «dolor» por tales circunstancias debe mantenerse vivo y llevar constantemente a nuevos programas de acción. Porque, por encima de todo lo que nosotros podamos hacer, la ética es también una orientación de lo que esperamos: una señal del futuro, como en Jesús es una señal del reinado de Dios.

La ética de Jesús permanece así en su radicalidad, pero también en su hermanamiento de la radicalidad con la disposición conciliadora de uno de los «textos básicos» de la cultura humana.

7. Tareas

a) *La formación de Jesús*

El relato sobre el Jesús doceañero en el templo suele considerarse como una leyenda sin ninguna base histórica porque desarrolla el tópico, tan difundido en la antigüedad, del héroe que ya en la infancia ofrece pruebas asombrosas de su saber. Se cuenta esto de generales célebres, de filósofos y personajes religiosos, como Ciro, Cambises, Alejandro, Epicuro, Apolonio, Moisés, Salomón, Samuel o David[59]. R. Riesner, *Jesus,* 135, invocando la autobiografía de Josefo (*Vita* 8-9, cf. *infra*), defiende no obstante el valor histórico de la perícopa. Compare Lc 2, 41-51 con los dos relatos de la juventud de Moisés y con el fragmento autobiográfico de Josefo, y tome postura sobre la cuestión de la fiabilidad histórica de Lc 2, 41ss a la luz de estos lugares paralelos.

Filón sobre el joven Moisés (*VitMos* I, 21):

> De todas las regiones llegaron pronto maestros; algunos, de los países limítrofes y de áreas de Egipto; otros, invitados desde la Hélade con gran dispendio. Pero, al poco tiempo, él sobresalió por sus dotes, pues con su inteligencia natural anticipaba las enseñanzas de los maestros, de suerte que lo suyo parecía ser un recordar y no un aprender, y planteaba también cuestiones difíciles.

Josefo sobre Moisés (*Ant* 2, 230):

> Pero la edad del niño quedaba por debajo de su entendimiento y agudeza, ya que estaba tan desarrollado en sabiduría y en formación del espíritu que sor-

59. Cf. los comentarios a Lc 2, 41ss, y H. J. de Jonge, *Sonship, Wisdom, Infancy Lk 2, 41-51a:* NTS 24 (1977/1978) 317-354, especialmente 322-324, 339-342.

prendería aunque tuviera más edad. Y lo que hizo en la juventud, justificaba la esperanza de que realizara más tarde cosas aún más grandes.

Josefo sobre sí mismo (*Vita* 8-9):

Fui educado con otro hermano llamado Matías, nacido de los mismos padres. Como yo descollaba, al parecer, en memoria y entendimiento, me aventajé en los conocimientos. Y todavía niño, con apenas 14 años, todos me elogiaban por mi amor al estudio, y de todas partes se acercaban los sumos sacerdotes y notables de nuestra ciudad a mi casa, porque yo poseía un conocimiento más exacto de nuestras leyes.

b) *La ética de Jesús, ¿protesta contra la legalidad judía?*

Defínase críticamente ante el siguiente fragmento de R. Bultmann, *Teología**, señalando sus ideas estereotipadas sobre el «legalismo judío» y examinando su argumentación:

«La predicación de Jesús como interpretación de la voluntad, de la exigencia de Dios es una gran *protesta contra el legalismo judío,* es decir, contra una piedad que se encuentra detallada en la ley escrita y en la tradición que interpreta la voluntad de Dios y se esfuerza por conseguir, mediante el penoso cumplimiento de las prescripciones de la ley, la complacencia divina... La consecuencia es, sobre todo, que el motivo degenera en acción moral. No sólo en la medida en que la idea de recompensa se convierte en motivo, sino también —y esto es característico del judaísmo— en cuanto que la obediencia que el hombre debe a Dios y al bien se convierte en algo puramente formal; es decir, se convierte en cumplimiento de la letra; se obedece a un mandamiento porque está mandado, pero no se pregunta el porqué, el sentido que tiene la exigencia... El error del legalismo judío se manifiesta en lo siguiente: Nunca una ley jurídica, como tampoco una exigencia moral, puede comprender, encerrar, todas las situaciones posibles de una vida individual; por su naturaleza, quedan muchos casos libres para los que no existe precepto alguno. Con ello, empero, queda no solamente un espacio para cualquier capricho o pasión, sino también —y esto es, de nuevo, característico del judaísmo— para prestaciones que están por encima de lo obligatorio. Fundamentalmente puede el hombre realizarse a sí mismo bajo una exigencia legal de sus obligaciones que valen como aportaciones individuales del obrar o del renunciar, y le queda espacio para prestaciones de libre disposición. De esta manera se formó dentro del judaísmo la visión de las «buenas obras» que van más allá del cumplimiento exigido por la ley (como limosna y obras de amor de diversos tipos, ayuno voluntario y semejantes) que fundamentan los méritos en el sentido propio y que, en

consecuencia, pueden reparar las trasgresiones. Por eso se ve claro que la idea de la obediencia no ha sido pensada radicalmente» (10s).

c) *El culto divino y la preocupación por el pan de cada día*

La *Misná* recoge la siguiente sentencia de R. Simón b. Eleazar:

«¿Has visto jamás que las bestias o las aves tengan profesión? Ellas se alimentan sin preocupación. ¿No fueron acaso creadas para mi servicio y yo no he sido creado para servir a mi Creador? ¿no habrá, pues que inferir que obtendré el alimento sin preocupación? Pero yo obré el mal y he dañado (mi derecho a obtener) la alimentación» (Qid IV, 14). El *Talmud* babilónico añade como glosa: «Como está escrito: vuestros pecados lo impiden» (Jer 5, 25).

Compare esta argumentación con Mt 6, 24-34 y señale las coincidencias y las diferencias. ¿Cómo se pueden explicar unas y otras?

d) *La ética de Jesús y los esenios*

Hay un grupo judío cuya relación con Jesús ha sido muy discutida en los últimos años, y al que la investigación había prestado escasa atención hasta ahora: los esenios. El silencio de las fuentes cristianas primitivas sobre este grupo no ha podido ser interpretado aún de modo satisfactorio. Posiblemente no hubo esenios en Galilea. También es posible que fueran considerados como un grupo de letrados o fariseos, o que no se mezclaran deliberadamente en debates con extraños. Comoquiera que sea, en tiempo de Jesús hubo tradiciones esenias bien conocidas en Palestina. Porque algunos dichos de Jesús denotan una afinidad con textos que (también) han sido hallados en Qumrán y reproducen probablemente un material de ideas de origen esenio. Citamos a continuación tres ejemplos concernientes a la ética.

Fueron atrapados de doble modo en la fornicación, tomando dos mujeres en su vida; pero el fundamento de la creación es (Gén 1, 27): El los creó como (un solo) varón y (una sola) mujer; y los que entraron en el arca, lo hicieron en pareja; y sobre el príncipe está escrito (Dt 17, 17: No tendrá muchas mujeres (CD IV, 20–V, 2).

Compare este texto con Mc 10, 2-12.

Sobre el sábado, para guardarlo conforme a lo ordenado: Nadie realice un trabajo el sexto día... porque eso es lo que él dijo (Dt 5, 12): Guarda un día, el sábado, para santificarlo... Nadie vaya al campo para hacer un trabajo en sábado por su cuenta. Nadie se aleje de su ciudad [más de mil codos]. Nadie coma en sábado algo fuera de lo ya preparado o de lo perecedero en el campo... Nadie lleve consigo especias [otra versión: medicamentos] para salir y entrar en sábado... Nadie preste auxilios de parto al ganado en sábado; y si éste cae en una cisterna o en un hoyo, no sea rescatado en sábado... Y si un ser humano cae en [el agua] un lugar pantanoso o en un depósito de agua, nadie lo extraiga con una escalera (o) una cuerda o un instrumento... Y al que llegue a profanar el sábado y los días festivos, no hay que darle muerte, sino que debe quedar bajo custodia; si se evade, debe ser vigilado durante siete años, y luego vuelva a la comunidad (CD X, 14s.16s.20-23; XI, 9s.13s.16s; XII, 3-5).
Cf. también Josefo, *Bell* 2, 147: «...evitan asimismo, más que los otros judíos, emprender un trabajo el séptimo día de la semana. Porque no sólo preparan el sustento el día anterior para no tener que encender fuego ese día; tampoco se atreven a trasladar una herramienta, ni siquiera a pisarla».

Compare estos textos de la *halaká* sabática esenia con Lc 14, 1-6; Lc 13, 10-17; Mc 3, 1-6.

[El «Libro del orden de la unión/comunidad» dispone] preguntar a Dios... para obrar lo bueno y lo justo ante él, como él prescribió por medio de Moisés y todos sus siervos, los profetas: amar todo lo que él eligió y odiar todo lo que él repudió; alejarse de todo mal, adherirse a todas las obras del bien;... hacer que todos los bien dispuestos cumplan las prescripciones de Dios en la alianza privilegiada para unirse en el designio de Dios y ser perfectos ante él, de acuerdo con todo lo revelado según las épocas de sus testimonios. Amar a todos los hijos de la luz, a cada cual según su suerte en el designio de Dios, y odiar a todos los hijos de las tinieblas, a cada uno según su culpa en la venganza de Dios (1QS I, 1-5.7-11).
Cf. también Josefo, *Bell,* 2, 139: al entrar en la orden monástica, los esenios formulan un terrible juramento: entre otras cosas, «odiar... siempre a los injustos y luchar en el bando de los justos».

Compare estos textos con Mt 5, 43-48/Lc 6, 27-28.32-36.

CUARTA PARTE
PASION Y PASCUA

JESUS, FUNDADOR CULTUAL: ULTIMA CENA DE JESUS Y EUCARISTIA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

C. Burchard, *The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and a Fresh Look at the Lord's Supper:* NTS 33 (1987) 102-134; O. Cullmann, *Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum* (1936), en *Vorträge und Aufsätze,* Tübingen-Zürich 1966, 505-523; G. Delling, *Abendmahl* II, en TRE 1 (1977) 47-58; H. Feld, *Das Verständnis des Abendmahls* (EdF 50), Darmstadt 1976; H. Gese, *Ps 22 und das Neue Testament. Der älteste Bericht vom Tode Jesu und die Entstehung des Herrenmahles:* ZThK 65 (1968) 1-22; Id., *Die Herkunft des Herrenmahls,* en Id., *Zur biblischen Theologie,* Tübingen [2]1983, 107-127; J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús,* Madrid 1980; H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTANF 15), München 1982, [2]1986; Id., *Lord's Supper,* en ABD IV (1992) 362-372; M. Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Sozialgeschichte und Gestalt frühchristlicher Mahlfeiern* (trabajo de oposición a cátedra), Heidelberg 1994; B. Kollmann, *Ursprung und Gestalten der frühchristlichen Mahlfeier* (GTA 43), Göttingen 1990; K. G. Kuhn, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls und sein Verhältnis zu den Gemeinschaftsmahlen der Sektenschrift:* EvTh 10 (1950-1951) 508-527; E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl:* ThR 9 (1937) 168-227, 273-312; 10 (1938) 81-99; H. Merklein, *Erwägungen zur Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Abendmahlstraditionen,* en Id., *Studien zu Jesus und Paulus* (WUNT 43), Tübingen 1987, 157-180; H. Patsch, *Abendmahl und historischer Jesus* (CThM A1), Stuttgart 1972; H. Schürmann, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem historischen Jesus:* BiLe (1970) 29-41, 73-78; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, Göttingen 1992.

Introducción

El origen de los rituales religiosos suele ocultarse, generalmente, en la noche de los tiempos. Si preguntáramos a los antiguos por qué ofrecían sacrificios a los dioses, sólo tendrían una respuesta: porque así lo hicieron

siempre nuestros antepasados. El cristianismo primitivo creó, en cambio, nuevos «rituales». Con el bautismo hizo de una simple ablución —meramente preparatoria, por lo general, para el verdadero ritual— el rito iniciático central. Con la cena eucarística —un simple ágape de gran contenido teológico— sustituyó la tradición secular de los sacrificios cruentos. No atribuyó el origen de ambos sacramentos a una remota prehistoria, sino a la historia más reciente: el bautismo, a Juan Bautista; la cena eucarística, a Jesús. No los legitimó como tradición, sino como innovación. La relación con la muerte de Jesús les confería un nuevo significado. El bautismo, en sus orígenes, protegía del juicio final; era un sacramento escatológico; en la reinterpretación pospacual pasó a ser una inmersión en la muerte de Jesús, ser sepultado con Cristo (Rom 6, 1ss). Hay quizá un proceso similar en la cena eucarística: los convites del Jesús histórico fueron preludio de la gran cena escatológica. Posiblemente fueron reinterpretados, después de la muerte de Jesús, como rememoración de su muerte; pero no ocurrió así en todas partes. Porque encontramos en la *Didajé* (capítulos IX-X) una cena sacramental sin referencia a la muerte de Jesús, y en Jn 13 el relato de la última cena de Jesús sin institución de una cena sacramental referida a su muerte. El problema histórico de la última cena de Jesús consiste en averiguar el papel que desempeñó en este proceso. ¿En qué contribuyó a la génesis del «sacramento» cristiano?

Para contestar esta pregunta hay que determinar con rigor lo que entendemos por «sacramento». No podemos llamar cena sacramental a cualquier ágape sagrado, ni presencia sacramental a cualquier «presencia» de una divinidad. Hay al menos tres formas de «presencia» de la divinidad que son *presacramentales:*

1. *Presencia personal:* la divinidad está presente como anfitriona e invitada en el ágape, de modo similar a los otros participantes.
2. *Presencia conmemorativa:* los avatares de la divinidad son evocados en el acto del ágape. Están presentes (mentalmente) en el espíritu de los participantes.
3. *Presencia simbólica:* el ágape es una metáfora o símbolo de los avatares de la divinidad o de su presencia (personal).

Sólo cabe hablar de un *ágape sacramental* cuando los elementos naturales son aderezados de forma que produzcan un efecto sobrenatural que no poseerían sin su textura ritual[1]. Así ocurre en las siguientes formas de presencia de una divinidad:

1. Cf. C. Burchard, *Importance,* 117: «A sacrament is a special rite in which supernatural gifts are mediated through natural external means which are often prepared in a special way to have the power they lack in ordinary use».

4. *Presencia social:* la comunidad, en virtud del acto convivial, se identifica con la divinidad de un modo misterioso: se hace, por ejemplo, «cuerpo de Cristo».

5. *Presencia causal:* la divinidad, dispensadora de los elementos del ágape, confiere a éstos un carácter sobrenatural: se convierten en «manjar espiritual» que salva.

6. *Presencia real* en sentido estricto: la divinidad está presente en los elementos. La «sustancia» supraterrena de la divinidad es asimilada en, con y bajo la sustancia material.

TAREAS:

1. *Formas de presencia de Cristo*

Determine la forma exacta de la «presencia» de Cristo en los siguientes textos eucarísticos: 1 Cor 10, 3s; 1 Cor 10, 16s; 1 Cor 11, 25; Jn 6, 51-58. Pueden aparecer combinadas diversas formas de presencia que acabamos de mencionar.

2. *La cena eucarística en la Didajé*

Compare el texto de la *Didajé* que reproducimos a continuación con los textos sinópticos y paulinos, y señale al menos tres diferencias importantes:

> IX [1]Respecto a la eucaristía, daréis gracias de esta manera:
> [2]Primero, sobre el cáliz: Te damos gracias, Padre nuestro, por la santa vid de David, tu siervo, que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti sea la gloria eternamente.
> [3]Sobre el pan: Te damos gracias, Padre nuestro, por la vida que nos manifestaste por medio de Jesús, tu siervo. A ti la gloria eternamente.
> [4]Como esto estaba disperso sobre los montes y reunido se hizo un solo pan, así sea reunida tu Iglesia desde los confines de la tierra en tu Reino. Porque tuya es la gloria y el poder eternamente.
> [5]Pero nadie coma y beba de vuestra eucaristía, sino los bautizados en el nombre del Señor, pues acerca de esto dijo el Señor: «No deis lo santo a los perros».
> X [1]Después de saciaros, daréis gracias así: [2]Te damos gracias, Padre santo, por tu santo nombre, que hiciste morar en nuestros corazones, y por el conocimiento, la fe y la inmortalidad que nos diste a conocer por medio de Jesús, tu siervo. A ti la gloria eternamente.
> [3]Tú, Señor omnipotente, creaste todas las cosas por causa de tu nombre, diste a los hombres comida y bebida para su disfrute; pero a nosotros nos brindaste comida y bebida espiritual, y vida eterna por medio de Jesús, tu siervo.
> [4]Te damos gracias por todo, porque eres poderoso. A ti la gloria eternamente.
> [5]Acuérdate, Señor, de tu Iglesia, para librarla de todo mal y hacerla perfecta en tu amor; y reúnela de los cuatro vientos en tu Reino, que has preparado para ella. Porque tuyo es el poder y la gloria eternamente.

[6]Venga tu gracia y pase este mundo. Hosanna al Dios de David. El que sea santo, que se acerque; el que no lo sea, que haga penitencia. *Maranatha*. Amén.
[7]A los profetas permitidles dar gracias cuantas veces quieran (Did IX, 1–X, 7).

1. *Historia de la investigación sobre la cena eucarística*

A excepción de los reformados, la tradición teológica entendió siempre las palabras institucionales de Jesús en el sentido de una presencia real de Cristo. Encontramos en D. F. Strauss[2], por primera vez, una interpretación simbólica (basada en datos históricos) de la última cena de Jesús, cuya historicidad él no puso en duda. A su juicio, la creciente hostilidad de que era objeto hizo pensar a Jesús en una muerte próxima. Durante la última cena (de pascua) «ahondó en la idea de su próxima muerte; la contempló como una muerte sacrificial, y su sangre como el sello de una nueva alianza entre Dios y la humanidad»[3]. La fracción del pan determinó la imagen de su cuerpo destinado a la muerte; y la copa de vino, la idea de la sangre que pronto sería derramada[4]. Strauss consideró secundario el relato joánico en el aspecto cronológico; explicó la distinción que este relato establece entre la última cena y la cena pascual por la necesidad del cristianismo de distanciarse, como nueva religión, del judaísmo. La interpretación de D. F. Strauss mantiene también la continuidad con el sacramento cristiano primitivo, para el cual es fundamental la relación con la muerte de Jesús. La posición de Strauss será cuestionada con la interpretación escatológica de la cena eucarística: a tenor de la misma, el punto central de la cena eucarística no es la muerte de Jesús, sino el acceso al reino de Dios.

a) *La interpretación escatológica de la última cena de Jesús*

A. Schweitzer, *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu und der Geschichte des Urchristentums* («La cena eucarística en relación con la vida de Jesús y con la historia del cristianismo primitivo»), I/II (1901), vio en la última cena la clave para la comprensión del Jesús his-

2. Primero en su libro *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (2 vols.), Tübingen 1835-1836; pero sobre todo en su vulgarización posterior: *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig 1864.
3. *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet* I, 358.
4. C. Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche*, Tübingen-Leipzig [3]1902, 576, encontró para esta concepción simbólica de las palabras interpretativas de Jesús la fórmula: «son como una parábola que dejó sin explicar».

tórico. Habría que relatar toda su vida «de forma que explique y haga transparente el acto solemne de la última cena» (I, 62). Jesús había anticipado en Galilea, concretamente en el milagro de la multiplicación de los panes, el banquete mesiánico definitivo, a la espera de la tribulación general y del reino de Dios. Al no producirse estos fenómenos, se dirigió a Jerusalén para iniciar con su pasión esta tribulación escatológica. Ante la perspectiva de la muerte celebró con sus discípulos, una vez más, la cena a modo de un banquete mesiánico anticipado. El centro de esta interpretación de Schweitzer lo ocupa la perspectiva escatológica de Mc 14, 25, según la cual Jesús no volverá a beber el vino hasta la llegada del reino de Dios. El cristianismo primitivo más temprano prolongó la práctica de Jesús: los primeros cristianos eran conscientes de participar en el banquete mesiánico, y con él aguardaban la aparición del mesías. La cena (como el bautismo) fue un sacramento escatológico. Pablo se limitó a mantener este sacramento escatológico y «atribuyó a la relación con el Cristo venidero el significado de una comunión con el Transfigurado, comunión ya real y efectiva» (Id., *Geschichte**, 612). Al frustrarse la esperanza de la parusía, le cena eucarística se fue convirtiendo en «garantía de la resurrección y medicina de la inmortalidad (IgnEf 20: φάρμακον ἀθανασίας)» (*ibid.*).

A. Schweitzer sólo pudo demostrar la existencia de una promesa escatológica en las palabras pronunciadas sobre la copa (Mc 14, 25). R. Otto encontró esa promesa en las palabras pronunciadas sobre el pan según el relato lucano[5]. Las palabras institucionales originarias (Lc 22, 17-19a.29-30) son, a su juicio, las siguientes:

> [17]Tomó una copa, dio gracias y dijo: «Tomad esto y distribuidlo entre vosotros.
> [18]Porque os aseguro que no beberé más del producto de la vid hasta que venga el reino de Dios».
> [19a]Y después de tomar un pan y de dar gracias, lo partió y se lo dio diciendo: «Esto es mi cuerpo; [29]y yo fundo el Reino para vosotros mediante alianza, como mi Padre lo fundó para mí mediante alianza, [30]para que comáis y bebáis a mi mesa en mi Reino y os sentéis en tronos como jueces de las doce tribus de Israel» (*Reich,* [2]1934, 231s).

El sentido de la última cena es, según R. Otto, «la preparación de los discípulos para el ingreso en el reino de Dios» (*Reich,* 221). Jesús la celebró como siervo de Dios constituido en «alianza» para Israel (cf. Is 49, 8). Lo mismo que A. Schweitzer, R. Otto hace derivar la última cena de Jesús, cuya historicidad defienden ambos, de ciertas tradiciones apocalípticas ju-

5. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn,* München 1933, 210-266; [2]1934, 221-281.

días. Sin embargo, la escuela de la historia de las religiones había propuesto ya una alternativa a la interpretación de ambos autores.

b) *Derivación de la cena cristiana a la luz de la historia de las religiones*

La iniciativa para este nuevo enfoque llegó de A. Eichhorn el año 1898 (*Das Abendmahl im Neuen Testament* [«La cena eucarística en el nuevo testamento»][6]), con dos tesis:

• El relato de la última cena de Jesús aparece tan influido por «el dogma y el culto» de la comunidad, que deja el hecho histórico en la penumbra.

• La concepción paulina y cristiana primitiva, según la cual la cena consiste en gustar el cuerpo y la sangre de Cristo, debe explicarse a la luz de la historia de las religiones: la cena es una variante de la «teofagia», difundida universalmente: la creencia primitiva en la posibilidad de asimilar las energías de una divinidad mediante la comida y la bebida.

Eichhorn sintetiza así su posición: «Al margen de lo que Jesús hubiera dicho y hecho aquella noche, yo no puedo comprender a partir de eso el ágape cultual de una comunidad que come y bebe sacramentalmente el cuerpo y la sangre de Cristo» (citado según W. G. Kümmel, *NT**, 321s).

Más claro aún fue el profesor de Gotinga W. Heitmüller en la conferencia pronunciada el año 1903 ante la Asociación Científica de Predicadores de Hannover: *Taufe und Abendmahl bei Paulus. Darstellung und religionsgeschichtliche Beleuchtung* («El bautismo y la cena en Pablo. Exposición y esclarecimiento a la luz de la historia de las religiones»): La concepción paulina de la cena viene a reproducir la idea primitiva de teofagia. La cena (igual que el bautismo) producía su efecto por la vía mística natural, y no era un «instrumento de la gracia en sentido protestante, es decir, no era un medio de la gracia divina para despertar la fe, como el evangelio» (citado según W. G. Kümmel, *NT**, 323).

R. Bultmann compartió la visión de su maestro W. Heitmüller y la resumió así en su *Teología del nuevo testamento* (1958): En el cristianismo primitivo, la cena es un sacramento al estilo de las religiones mistéricas. Su sentido es la «comunión sacramental»: «los celebrantes, por medio de la degustación del pan y del vino, ingieren el cuerpo y la sangre de Jesús» (*Teología**, 200), y el cuerpo terreno de Jesús es, a la vez, el cuerpo del Resucitado. Porque esto es lo característico de los «misterios»: «en ellos se trata de la comunión con una divinidad que ha muerto y que ha vuelto de

6. Fascículo de «*Christlichen Welt*» n.° 36, Leipzig 1898.

nuevo a la vida, en cuyo destino participa el celebrante mediante la comida sacramental, tal como sabemos de los misterios de Atis y de Mitra» (*Teología**, 201). Bultmann aduce como prueba de esta derivación de los ágapes mistéricos lo siguiente:

- la contraposicion entre la cena del Señor y el ágape sacrificial pagano en 1 Cor 10, 21, donde Pablo atribuye a ambos el mismo efecto (la comunión);
- el relato de Justino sobre la cena, supuestamente imitada por los demonios en los misterios de Mitra (Justino, *Apol* I, 66).

Bultmann sostiene que Pablo asumió parcialmente esta visión mágica de la cena (cuando atribuye ciertas enfermedades a la participación indigna en la cena del Señor: 1 Cor 11, 29s); pero consideró la cena como «anuncio de la muerte de Jesús» (1 Cor 11, 26) y, por ende, como una forma de proclamar el mensaje. De todas formas —añade Bultmann— Pablo previene en 1 Cor 10, 1ss contra la falsa confianza en el efecto (mágico-mistérico) de los sacramentos. Hay que considerar ya a Pablo —concluye Bultmann— como un crítico de la idea mágica de sacramento que él había encontrado en el cristianismo helenístico.

c) *La síntesis de una explicación escatológica y e histórico-religiosa de la cena*

H. Lietzmann, en su estudio *Messe und Herrenmahl* («Misa y cena del Señor»)[7], aparecido el año 1926, sentó como base la yuxtaposición de la eucaristía y el ágape en la Iglesia antigua. La eucaristía es una comida sacramental en la cual se conmemora la muerte de Jesús; y el ágape, una comida comunitaria (de creciente tendencia caritativa) sin carácter sacramental. Lietzmann detectó en ambos tipos de comida la influencia de las dos formas de mesa común existentes en el cristianismo primitivo: por una parte, la mesa de la comunidad primitiva más antigua, que se remonta a los usos convivales del Jesús histórico; por otra, la última cena de Jesús, reinterpretada por Pablo como cena conmemorativa de su muerte. Lietzmann combinó aquí una interpretación escatológica de la cena originaria con una explicación histórico-religiosa de tipo paulino: Pablo, apoyado en una revelación, reinterpretó la cena, en línea con las analogías paganas, como un acto convivial en memoria de la muerte de Jesús. Confrontemos en esquema las dos formas de comensalidad diferenciadas por H. Lietzmann:

7. H. Lietzmann, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie*, Bonn 1926.

LA CENA EUCARÍSTICA DE LA COMUNIDAD PRIMITIVA	LA CENA EUCARÍSTICA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO HELENÍSTICO
Se celebra en recuerdo de la mesa común que Jesús compartió con los discípulos y otras personas.	Inspirada en la última cena de Jesús, se celebra en recuerdo de su muerte.
Fue «instituida» por el Jesús histórico y es continuación de su práctica diaria.	Tiene su origen en una revelación personal del Señor a Pablo, que consideró la última cena como institución de un acto conmemorativo de la muerte de Jesús. 1 Cor 11, 23 («Porque yo recibí del Señor...») se entiende como una fórmula de revelación.
Se celebra como anticipo de la cena escatológica (cf. Mt 8, 10s; Mc 14, 25; Lc 22, 30; Henet 62, 14). Por eso rebosa en alegría escatológica (ἀγαλλίασις) (Hech 2, 46).	Se celebra en analogía con las cenas funerarias del entorno helenístico pagano. Documentos fundacionales de esas cenas contienen la fórmula «en recuerdo» (εἰς μνήμην) (cf «en memoria mía», εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, 1 Cor 11, 24s).
De ella procede el ágape. Esta forma no sacramental se conserva en *Did* IX/X.	De ella procede la eucaristía o misa.

La tesis de Lietzmann sobre una reinterpretación de la cena eucarística por Pablo no logró imponerse. Cuando Pablo dice «yo recibí del Señor lo que os he trasmitido» (1 Cor 11, 23), no se refiere a una revelación sino a una tradición humana (como en 1 Cor 15, 1ss). La idea de la cena que él presenta es, por tanto, más antigua. De ahí que la tesis sobre los dos tipos originarios de cena sólo pueda defenderse con algunas modificaciones:

- E. Lohmeyer, *Vom urchristlichen Abendmahl* («La cena en el cristianismo primitivo»), 1937/1938, considera que ambos tipos son igualmente originarios: la cena escatológica festiva procede de la comunidad galilea; la cena conmemorativa de la muerte, de la comunidad de Jerusalén.
- O. Cullmann, *Die Bedeutung des Abendmahls im Urchristentum* («El significado de la cena en el cristianismo primitivo»), 1936, hace remontar la cena conmemorativa al Jesús histórico, y la cena escatológica festiva, a la mesa compartida con el Resucitado.

Ambos autores niegan que la cena sacramental vinculada a la muerte de Jesús proceda de Pablo. ¿Cabe referirla a la última cena de Jesús? Pero entonces habría que explicarla a la luz de la historia de las religiones y de las tradiciones judías.

d) *La revisión de las interpretaciones que hacen derivar la cena eucarística de la historia de la religión*

1. La explicación de la cena por las analogías judías

La posibilidad de atribuir el origen de la cena sacramental a la última cena de Jesús aumentó a medida que afloraron ciertas analogías judías con las cenas sagradas, aunque no siempre de carácter sacramental.

1. *La cena pascual.* La tesis que encontró mayor eco fue la de J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús*, 1935: la última cena de Jesús fue una cena pascual en la que interpretó dos acciones simbólicas con palabras también simbólicas: la fracción del pan simbolizaba su muerte, y el fruto de la vid, su sangre. Más adelante (p. 469ss) analizaremos esta interpretación.

2. *La cena esenia:* K. G. Kuhn fue el primero que prestó atención a la cena de la comunidad de Qumrán[8]. En ella, según 1QS VI, 2-5, el sacerdote bendice el pan y el mosto. 1QSa II, 17-27 describe igualmente, una cena escatológica en la que están presentes los dos mesías, el sacerdotal y el regio. Probablemente, la cena sagrada anticipa la cena escatológica y debe sustituir al culto sacrificial, en el que no participa la comunidad qumránica por la impureza de aquel templo. K. G. Kuhn entiende que esta analogía no influyó en la acción propia de Jesús, sino en la forma de las celebraciones del cristianismo primitivo y en los relatos sinópticos (salvo Lc) que dan testimonio de ellas.

3. La *cena sacrificial 'todá':* H. Gese, *Ps 22 und das neue Testament* («El salmo 22 y el nuevo testamento»), 1968, defiende una tesis original: en el salmo 22 hay un cambio repentino desde el lamento y el trance mortal a la acción de gracias por la salvación obtenida. El liberado celebra una cena de acción de gracias, la *todá,* a modo de ofrenda comunitaria: «Los desvalidos comerán hasta saciarse» (Sal 22, 22). Si Jesús murió con el Sal 22, 2 en los labios, y todo el relato de la pasión abunda en alusiones y citas del mismo salmo, los discípulos pudieron responder, después de pascua, a la salvación inesperada del Crucificado de las garras de la muerte con la celebración de la cena *todá*. La conclusión de Gese es que la cena no fue instituida por el Jesús histórico, pero surgió en continuidad con su vida terrena.

8. K. G. Kuhn, *Über den ursprünglichen Sinn des Abendmahls* (1950-1951).

2. La revalorización de las analogías paganohelenísticas

La atención prestada a las analogías judías como explicación histórica impulsó a revalorizar también las analogías paganas. Se vio con creciente claridad que la teología de la cena no podía derivar de ellas; pero, igualmente, que la práctica de una cena como centro de la vida comunitaria estuvo muy difundida.

1. Analogías con la *teología de la cena:* H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult* («La cena del Señor y el culto helenístico»), 1982, constató la ausencia, fuera del cristianismo primitivo, de auténticos paralelos de la idea de presencia real de una divinidad en el sacramento. Lo más afín a ella son los testimonios sobre el culto a Dioniso; pero sus bacantes sólo creían gustar la carne de la divinidad en el éxtasis. De tal éxtasis no hay la menor huella en la cena. Sin embargo, la cena eucarística es lo más próximo, a juicio de Klauck, al ágape mistérico, que es un acto cultual realizado en el marco de una iniciación y diferente de la comida ordinaria, acto que «tiene su fundamento en un hecho fundacional, en una intervención ejemplar del dios cultual»; «esa intervención se mantiene y realiza en el mito narrativo» (*Herrenmahl und hellenistischer Kult,* 368); de ese modo se produce una comunión entre el hombre y la divinidad, y el primero participa en la vida divina indestructible. Hay, no obstante, evidentes diferencias (entre otras, el carácter comunitario y público y la idea del tiempo), que obedecen en parte a la influencia de otras formas (ágape de asociación, ágape conmemorativo de difuntos) y en parte son inderivables. Globalmente la cena eucarística es, según Klauck, un proyecto creativo nuevo que se inspira en el acontecimiento histórico concreto de la última cena de Jesús.

2. Analogías con la *práctica de la cena comunitaria:* M. Klinghardt ha puesto de relieve en *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft* («Cena comunitaria y comunidad de la cena»), 1994, que la práctica de la mesa común no necesita de una explicación concreta. La vida asociativa se practicaba en la antigüedad en forma de ágapes fraternales. Para explicar que los primeros cristianos se reunieran a comer juntos no se precisa el ejemplo estimulante de la última cena de Jesús.

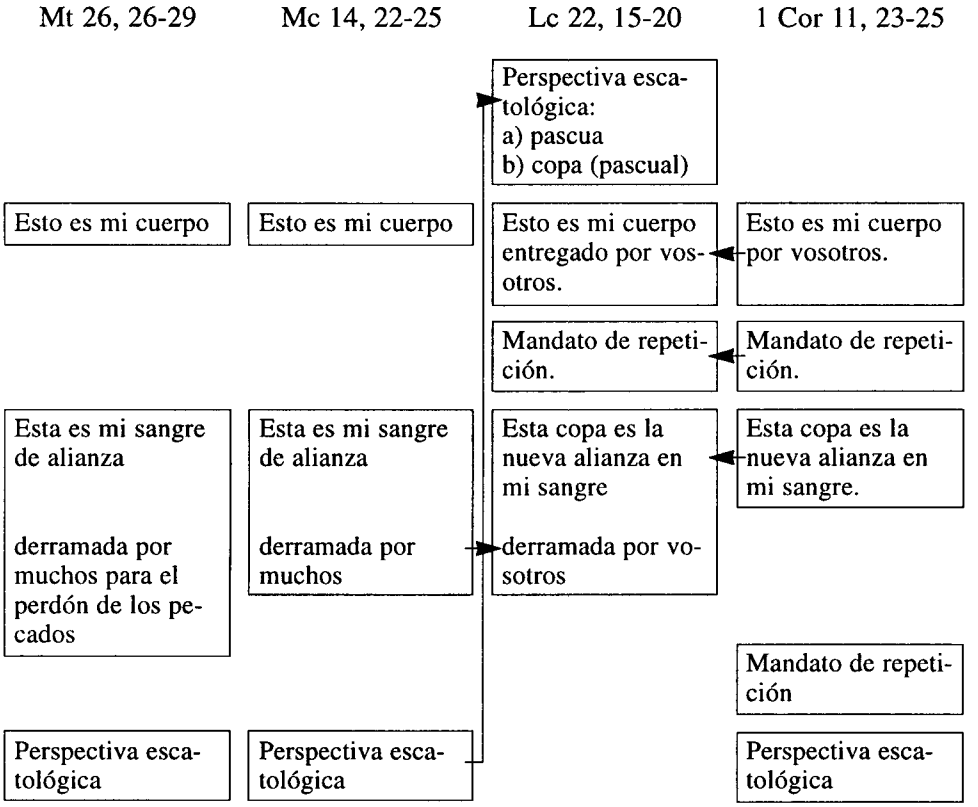
Podemos compendiar lo dicho, provisionalmente, en estos términos: Una cena comunitaria «normal» va unida, en el cristianismo primitivo, a una interpretación teológica profunda que no podemos derivar satisfactoriamente del entorno religioso. Sigue siendo un enigma el origen de esta conexión. No fue Pablo el que la estableció. Es posible que Jesús sirviera de estímulo, pero no es seguro.

2. *Textos relativos a la cena y tipos de cena en el cristianismo primitivo*

El hecho de que la cena cristiana se inspire en los textos sinópticos y paulinos no debe llevarnos a creer sin más que dichos textos representaron desde el principio la forma básica de la cena. Sabemos que el cristianismo primitivo celebró e interpretó la cena de diferentes modos. Al ser los textos paulinos y sinópticos los más antiguos literariamente, es lógico comenzar por ellos. En un segundo paso analizaremos otros tres tipos de cena. Después, en un tercer paso, expondremos algunos intentos de reconstrucción de la última cena; por lo pronto, de forma provisional. Una vez incorporada la última cena en el contexto histórico de la vida y muerte de Jesús, podremos determinar con mayor precisión lo que pudo haber acontecido en ella.

a) *Las palabras institucionales en los sinópticos y en Pablo*

La sinopsis adjunta destaca únicamente las diferencias más importantes entre las cuatro versiones de las palabras institucionales:



La comparación de las cuatro versiones de las palabras institucionales da este resultado: la versión lucana es un compromiso entre el tipo marquiano y el mateano, y depende del tipo paulino. Como la versión mateana depende de Mc, quedan dos versiones antiguas de las palabras institucionales. Confrontemos en esquema sus principales diferencias (incluidas las que derivan sólo del contexto):

Mc (y Mt)	Pablo (y Lc)
Presenta la cena como cena pascual, pero no en las palabras institucionales, sino en el marco narrativo (cf Mc 14, 12-16).	El marco narrativo no fija la cena en la noche de pascua sino en la «noche en que fue entregado» (1 Cor 11, 23).
Formula las dos frases explicativas en estricto paralelismo: «Esto es mi cuerpo...» – «Esta es mi sangre...».	Formula las dos frases explicativas en forma asimétrica: «Esto es mi cuerpo...» – «Esta copa es la nueva alianza...».
Interpreta la sangre según Ex 24, 8, como «sangre de la alianza». No habla de nueva alianza.	Interpreta la copa según Jer 31, 31, como «nueva alianza» que fue sellada con la muerte de Jesús (es decir, con su sangre).
La explicación soteriológica «derramada por muchos» sólo aparece en las palabras sobre la copa.	La interpretación soteriológica «(entregado) por vosotros» sólo aparece en las palabras sobre el pan.
Configura el texto como relato de un hecho irrepetible: «y todos bebieron».	Configura el texto con el mandato de repetición, en referencia a su uso litúrgico reiterado: «Haced esto... en memoria mía».
Acompaña las palabras sobre la copa con una perspectiva escatológica del futuro reinado de Dios (Mc 14, 25).	Acompaña las palabras sobre la copa con una perspectiva escatológica de la parusía de Jesús: «proclamáis la muerte del Señor, hasta que él vuelva» (1 Cor 11, 26).

Estas dos versiones más antiguas de los textos de la cena aparecen modificadas en Mt y Lc, con independencia uno de otro:

1. *Particularidades del relato mateano de la institución:*

• El texto mateano asocia al relato de Mc más estrechamente al uso litúrgico, trasformando el «bebieron» narrativo en la invitación «bebed todos» (en analogía con el «tomad» precedente).

• Sólo el texto mateano complementa las palabras sobre la copa con una frase sobre el perdón de los pecados. Mt omite, en cambio, esta referencia en el relato del bautismo (cf. Mt 3, 6): desplaza el perdón de los pecados desde el sacramento irrepetible del bautismo al sacramento repetible; vale también para los pecados cometidos después del bautismo.

2. *Particularidades del relato lucano de la institución:*

• El texto lucano ajusta más el relato de Mc al uso litúrgico, añadiendo el mandato de repetición (como en la tradición paulina) en las palabras sobre el pan.

• El relato lucano refiere las palabras sobre la copa, de acuerdo con la tradición paulina, a «la nueva alianza en mi sangre». En Jer 31, 34 aparece también la nueva alianza asociada al perdón de los pecados.

• Pone al comienzo el compromiso escatológico y lo asocia a la cena pascual. Sólo después de las palabras sobre la pascua (que no se va a repetir) instituye Jesús la cena (con mandato de repetición): Lc expresa así la sustitución de la cena pascual judía por la cena cristiana, que él distingue más netamente que Mc de la tradición judía como acto de la «nueva alianza», y que la comunidad celebrará en adelante[9].

• Sólo Lc ofrece una interpretación soteriológica tanto en las palabras del pan (con Pablo) como en las de la copa (con Mc), interpretación idéntica, incluso verbalmente, en ambos casos. En referencia al pan, dice «entregado por vosotros» (añadiendo «entregado»), y en referencia a la sangre, «derramada por vosotros» (segunda persona de plural: «por vosotros» en lugar del «por muchos» de Mc).

b) *Tipos de cena en el cristianismo primitivo, junto al paulino-sinóptico*

Además del conocido tipo paulino-sinóptico, encontramos otras tres formas de cena en el cristianismo primitivo. Difieren, entre otras cosas, por el modo de concebir la presencia de Cristo en la cena. Jn 13s evoca una presencia social, *Did* IX una presencia causal y Jn 6, 51ss una presencia real

9. El texto lucano plantea un problema relativo a la historia del texto y de la tradición: 1. Junto a la versión extensa, *D* e *it* traen una versión breve que abarca los versículos 17-19a (hasta «mi cuerpo»). Esta versión no contiene ya la interpretación soteriológica de la muerte, y encajaría bien, en este sentido, dentro de la teología lucana; pero probablemente apareció secundariamente para evitar la duplicidad de la frase sobre la copa. 2. Las desviaciones del texto lucano respecto a Mc son tan notables que muchos las atribuyen a una tradición especial, independiente de Mc. Una tradición próxima a Pablo, independiente del texto de Mc, influyó sin duda en la versión lucana de las palabras institucionales. Por lo demás, las desviaciones respecto a Mc suelen proceder de la redacción lucana.

de Cristo en la cena. Otros textos cristianos primitivos se pueden reducir, quizá, a estos tres[10].

1. La *cena de despedida joánica:* También Jn 13s describe una cena de despedida previa a la muerte de Jesús. Este deja también aquí un legado permanente a sus discípulos: el mandamiento del amor y la promesa del Espíritu. Jesús seguirá presente en su comunión de amor. Ilustra esta comunión con el lavatorio de los pies, que no es tan sólo un deber ético, sino que garantiza la salvación (Jn 13, 8). En este sentido, el lavatorio de los pies posee un carácter «sacramental». El relato joánico de la cena contiene, asimismo, una alusión a la «nueva alianza»[11]. Jesús da un «mandamiento nuevo» a sus discípulos (Jn 13, 34s). Según Jer 31, 31ss (cf. Ez 36, 26ss; 37, 26ss), la nueva alianza consiste en poner en el corazón de los humanos los mandamientos de Dios: un pensamiento que en el primer discurso de despedida culminará en la mística del Cristo joánico: al que guarda los mandamientos de Jesús y le ama, Jesús (Jn 14, 21) y el Padre (14, 23) le amarán y harán morada en él; llenarán su interior. La presencia de Jesús es una presencia social. La idea de esta «nueva alianza» no implica el sello de los sacrificios cruentos. De esto no habla el relato joánico, como tampoco hablaba Jer 31, 31s.

2. En la *Didajé* (citada *supra,* 453s), las indicaciones para la cena eucarística no hacen referencia a una «última cena» ni a la muerte de Jesús. Apuntan, sin embargo, a un ágape sacramental. Dios brindó a la comunidad una «comida y bebida espirituales (πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν) y vida eterna por medio de tu siervo Jesús» (*Did* 10, 3): Jesús dio a conocer este manjar milagroso: la vid de David y el pan que da la vida (*Did* 9, 2.3). Encontramos aquí la idea de una «presencia causal» de Jesús en los «manjares espirituales» ofrecidos por su medio. Una idea similar aparece en 1 Cor 10, 3s: los elementos de la cena son aquí el «alimento espiritual» y la «bebida espiritual» (πνευματικὸν βρῶμα... πνευματικὸν πόμα); Jesús es su origen, sin estar presente en ellos. Muchos incluyen también la «fracción del pan» de la comunidad primitiva en este tipo de cena (cf. Hech 2, 42; 20, 7).

3. El *discurso eucarístico* de Jn 6, 51-58 se refiere, muy probablemente, a la cena. La comida y bebida no son meras imágenes de una revelación que viene del cielo. Jesús se hace realmente presente en ellas: «Quien come

10. Cf. B. Kollmann, *Ursprung,* especialmente 255ss; arriba añadimos Jn 13 como «tipo» propio.

11. Sobre la «teología de la alianza» en el primer discurso de despedida, cf. J. Beutler, *Habt keine Angst. Die erste johanneische Abschiedsrede (Joh 14),* SBS 116, Stuttgart 1984, 62ss.

mi carne y bebe mi sangre, permanece en mí y yo en él» (Jn 6, 56). Por primera vez aparece en este pasaje, dentro del EvJn, una fórmula de inmanencia recíproca; la segunda vez —en el primer discurso de despedida— muestra que en él se sublimaron teológicamente ciertas ideas ligadas a la cena: la «mística de Cristo», basada en el mandamiento y el amor de Jesús, sustituye a la mística de la cena sacramental de Jn 6. Pero, contrariamente a Jn 13s, la cena implícita en Jn 6 no guarda relación alguna con la última cena. Vale, más bien, como significado profundo del milagro de la multiplicación de los panes y como contraste del maná (6, 58). No falta del todo la referencia a la muerte: Jesús habla del pan que es «la carne que yo daré para la vida del mundo» (6, 51). También son afines al EvJn las afirmaciones de Ignacio de Antioquía sobre la eucaristía —frases llamativas, sobre todo, por la terminología común con Jn 6: «carne y sangre» en lugar de «cuerpo y sangre» (cf. IgnRom 7, 3; IgnEsm 7, 1; IgnFilad 4), y por la concepción de la eucaristía como una «medicina de inmortalidad» (IgnEf 20, 2)[12]—.

c) *Visión panorámica de los tipos de cena y sus textos*

TIPO DE CENA	RELACIÓN CON OTROS TIPOS	PRESENCIA DE JESÚS EN LA CENA	RELACIÓN A VIDA-MUERTE DE JESÚS
Tipo paulino: 1 Cor 11, 23-25	Cena de la nueva alianza, referida a la alianza de Ex 24, 8	Presencia real o simbólica en el pan, no en el vino.	Institución en la última cena como memorial de su muerte por nosotros.
Tipo sinóptico	Cena de alianza en las palabras institucionales; cena pascual en el marco narrativo.	Presencia real o simbólica en ambos elementos.	Institución en la última cena (pascua) e interpretación de la muerte de Jesús como un morir por muchos.
Jn 13	Cena de despedida con un «mandamiento nuevo» – ¿alusión a la nueva alianza?	Presencia social de Jesús por la comunión de amor de los discípulos en el Espíritu.	Institución en la última cena; ilustración de la entrega de Jesús por el amor.

12. Cf. L. Wehr, *Arznei der Unsterblichkeit. Die Eucharistie bei Ignatius von Antiochien und im Johannesevangelium* (NTANF 18), Münster 1987.

Didajé IX/X	Sustitutivo de los sacrificios (referido a las oraciones, cf. Did 14, 1-3).	Presencia causal de Jesús en el manjar espiritual ofrecido por él.	Ninguna referencia a la última cena ni a la muerte de Jesús.
1 Cor 10, 3s	Correspondencia tipológica con el maná del desierto y el agua de la roca, como advertencia.	Presencia causal de Jesús en la bebida que él (como roca) ofrece.	Ninguna referencia a la última cena ni a la muerte de Jesús.
Jn 6, 51-58	Correspondencia tipológica con el maná del desierto, en contraste con el verdadero pan de vida.	Presencia real de Jesús en los elementos carne y sangre.	Fundamento en la multiplicación de los panes. Referencia a la entrega de la vida.
1 Cor 10, 16-18	Correspondencia con los sacrificios del AT y contraste con la comida sacrificial pagana: la mesa de los demonios.	Presencia real de Jesús en la copa y el pan: sangre y cuerpo, fundamento de su presencia social en la comunidad.	Ninguna relación explícita a la última cena o a la muerte «por nosotros».

d) *La reconstrucción de las palabras institucionales más antiguas*

Los dos relatos de la cena más antiguos, el texto paulino y el texto de Mc son el punto de partida. Buscamos una versión primigenia acorde con la historia de la tradición y que sea, además, originaria, capaz de explicar cómo se produjo la variedad de tipos de cena en el cristianismo primitivo[13]. Esta variedad no puede derivar sólo de una cena última. Hay que considerar toda la práctica convivial de Jesús y de su tiempo.

1. Las palabras sobre el pan

1. *La originariedad de la forma paulina.* Sólo en Pablo tienen las palabras sobre el pan un sentido soteriológico: «por vosotros». Este sentido fal-

13. Para profundizar en el tema, indicamos dos intentos de reconstrucción: B. Kollmann, *Ursprung,* 171-174, y H.-J. Klauck, *Herrenmahl,* 304-314.

ta en Mc, que añade en cambio a las palabras sobre la copa la expresión «derramada por muchos». La versión de Mc de las palabras sobre el pan se puede entender como un texto secundario: las palabras interpretativas de Mc sobre el pan y sobre la copa, al no estar separadas entre sí por una cena ordinaria, se pueden entender como una unidad, de forma que el sentido soteriológico se traslade al final. La fórmula «por muchos» en lugar de «por vosotros» se podría explicar por la influencia de Is 53, 12 (a través de Mc 10, 45). El desplazamiento de la fórmula soteriológica «por vosotros/por muchos» desde las palabras sobre el pan a las palabras sobre la copa se explica, además, teniendo en cuenta que la idea de «morir por otros» puede enlazar mucho mejor con la sangre derramada que con la fracción del pan. Porque «derramar sangre» y «matar» son sinónimos. Por eso, las palabras sobre el cáliz atrajeron secundariamente la fórmula soteriológica. La forma originaria de las palabras sobre el pan es, entonces, la forma paulina: «esto es mi cuerpo por vosotros».

2. *La originariedad de la forma marquiana* «esto es mi cuerpo» se puede demostrar también como plausible. Dada la tendencia general, observable en Mc, a la simetría de ambas frases interpretativas (paralelismo de cuerpo y sangre), cabría esperar que las dos contengan (o retengan) un elemento significante: la frase sobre el pan, la interpretación «por vosotros»; la frase sobre la copa, le referencia a la «alianza». Sin embargo, la tendencia marquiana a la simetría no se mantiene en este pasaje; por eso, la frase sobre el pan podría carecer de significado soteriológico en el origen. También Pablo se refiere en 1 Cor 10, 3s.17 al pan y al vino sin la concreción «por nosotros». Esa concreción podría haberse añadido secundariamente en 1 Cor 11, 24. ¿No es más difícil hacer comprensible una reducción que un añadido?

Resulta arduo optar fundadamente, en este punto, entre la forma paulina y la forma de Mc; sin embargo, hay argumentos de peso en favor de la forma paulina.

2. Las palabras sobre la copa

1. *La originariedad de la forma de Mc:* Es frecuente entender la frase paulina sobre la copa como adaptación secundaria de la frase de Mc. Beber sangre era escandaloso para cualquier judío. Tal escándalo no aparece en la versión paulina: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre». Esto viene a significar únicamente que gracias a la muerte cruenta de Jesús se fundó la nueva alianza; la idea de beber sangre queda muy lejana. La sustitución de «alianza» por «nueva alianza» habría que entenderla entonces como un

distanciamiento enfático de la «antigua alianza» —por tanto, en paralelo con un creciente alejamiento del judaísmo—. Hay buenos argumentos, sin embargo, en favor de la hipótesis contraria.

2. *La originariedad de la forma paulina*

• Si la idea de beber sangre es impensable en el judaísmo, la fórmula paulina, más afín a la sensibilidad judía, podría ser más originaria. En el tránsito al entorno helenístico pagano, «la nueva alianza en mi muerte violenta» (Pablo) pasó a ser «la sangre de la alianza» (Mc) que se bebía en la copa, porque ese entorno no ignoraba, por ejemplo, la idea de pacto de sangre[14].

• En la mayoría de los textos se advierte una tendencia tradicional a la conformación simétrica de las palabras explicativas. Esa tendencia encuentra su culminación en Justino, cuyas palabras explicativas «esto es mi cuerpo»/«esta es mi sangre» tienen una construcción paralela (*Apol* I, 66, 3). La frase paulina sobre la copa, por su formulación asimétrica («cuerpo»/«nueva alianza») sería entonces más originaria que la de Mc.

Cabe presumir, por eso, que las palabras de la cena, en su forma tradicional más antigua, sonaran como la forma paulina: «Esto es mi cuerpo por vosotros. Esta copa es la nueva alianza en mi sangre». Aparte esta búsqueda de la versión tradicional más antigua, hay tres argumentos que orientan la reconstrucción histórica de la última cena de Jesús y las frases que él pronunció:

• Teniendo en cuenta que la idea de «nueva alianza» dejó una reminiscencia en el «mandamiento nuevo» de la cena joánica de despedida, es posible que Jesús hablara realmente de una «nueva alianza» en la última cena. También en Mc aparece el tema de lo «nuevo»: Jesús promete, en perspectiva escatológica, beber un fruto de la vid «nuevo» en el reino de Dios. ¿Será también esto un eco de las palabras originarias?

• En Jer 31, 31-34, la idea de nueva alianza no va asociada a los sacrificios cruentos. El escrito de Damasco (CD VI, 19; VIII, 21; XX, 12) señala como distintivo de un grupo (¿la comunidad precursora de Qumrán?) su alejamiento del culto sacrificial del templo. Cuando aparece la idea de una futura alianza (Bar 2, 35; Jub 1, 17-23), no figura la idea de sacrificio. La génesis de los tipos de cena sin referencia a la muerte de Jesús en el cristianismo primitivo es más comprensible si la «nueva alianza» es un elemento antiguo. Después de pascua, la muerte de Jesús fue interpretada —debido a sus características— como el sacrificio que, según Ex 24, 8, sellaba una alianza. En el origen, la «nueva alianza» no implicaba que fuera sellada «en mi sangre».

14. Cf. H.-J. Klauck, *Herrenmahl*, 52s.

• La alianza es siempre un acto irrepetible[15]. Si el beber de la copa sella una «nueva alianza», es sólo en referencia a la situación singular de la última cena. Pablo tiene que añadir expresamente el «mandato de repetición» para fundamentar una tradición litúrgica: cualquier otra cena no sella una alianza, sino que simplemente la conmemora. Otra cosa es si se habla de «sangre de la alianza». Si la sangre de la alianza se hace presente «de modo pneumático» en la figura del Elevado, esa sangre podrá «beberse» repetidamente como sangre pneumática. También esto indicaría la originariedad de la idea paulina de «nueva alianza».

Las palabras históricas de la cena que subyacen en la forma originaria de la tradición podrían ser: «Esto es mi (o el [cf. *infra*]) cuerpo por vosotros. Esto es la nueva alianza». La forma tradicional más antigua implica, además, una reflexión sobre el sentido de la muerte de Jesús, sobre su «sangre». Sólo después del ajusticiamiento de Jesús fue posible reconocer en él a la «víctima» que fundó y selló la nueva alianza (de acuerdo con Ex 24, 8). Es lo que expresan las palabras «esta copa es la nueva alianza *en mi sangre*». En el entorno pagano, que desconocía la repugnancia a beber sangre, esas palabras pudieron convertirse, por ajuste de las dos frases explicativas y bajo la influencia de Ex 24, 8, en estas otras: «Esto es mi cuerpo por vosotros. Esta es mi sangre de la alianza». La fórmula soteriológica «por vosotros» fue aislada más tarde de las palabras sobre el pan y asociada secundariamente a las palabras sobre la copa. Pero nunca se insistirá lo bastante en que tales reconstrucciones son meras hipótesis. El contexto histórico de la última cena ofrece, además, otras indicaciones para la comprensión de la misma y de su tradición más antigua.

3. *La última cena de Jesús en el contexto de la cena pascual*

Los textos se interpretan por su contexto. Esto rige también para los textos, tan enigmáticos, de la cena. Es indiscutible que hay un contexto histórico: cuando Jesús se digirió a Jerusalén, la fiesta de pascua estaba próxima. Parece que los discípulos esperaban celebrar con él la cena pascual; pero, posiblemente, Jesús fue detenido y ajusticiado ya antes. Esto se desprende, al menos, de la cronología joánica. ¿O pudo celebrar Jesús su última cena como cena pascual? J. Jeremias, entre otros, defendió esta tesis.

15. Por ser un acto único, no es extraño que la «alianza» no aparezca como tema en el resto de la predicación de Jesús. El carácter «solitario» de este concepto en la tradición jesuática no es un argumento contra su autenticidad.

a) *La última cena de Jesús, ¿cena pascual?*

La cena pascual, tal como podemos reconstruirla desde los textos rabínicos (codificados sólo después de la época neotestamentaria), comprende cuatro partes[16]:

ENTRADA	*Primera copa:* la copa 'kiddush', que es ofrecida con una bendición del padre de familia. *Entrada:* verduras, hierbas amargas y mermelada.
PARALITURGIA	*Hagadá pascual*: explicación de las particularidades de la cena pascual por el padre de familia a sus hijos: –por qué se asa el cordero en el asador –por qué hay hierbas amargas de entrada –por qué se come pan ácimo *Hallel pascual,* primera parte (= Sal 113–114): un himno, que en Sal 114 celebra la salida de Egipto. *Segunda copa*: la copa de la 'hagadá'.
CENA	*Bendición de la mesa* *Cena* consistente en cordero, pan ácimo, hierbas amargas, mermelada de fruta y vino *Tercera copa:* la copa de la bendición, incluida en las cenas festivas junto con la bendición de la mesa.
FINAL	*Hallel pascual,* segunda parte (= Sal 115–116): un himno de acción de gracias de alguien que se siente liberado y alza su copa de salvación (Sal 116, 13). *Cuarta copa:* la copa 'hallel' (cf. Sal 116, 13) con himno.

En una interpretación de la última cena como cena pascual, hay que suponer que el relato sobreentiende el decurso de la cena pascual como algo obvio. Destacará tan sólo algunas secuencias. El siguiente esquema presenta las notas comunes y diferentes entre la cena pascual y la última cena de Jesús[17]:

16. Cf. Pes X; J. Jeremias, *La última cena,* 88-92; Bill. IV/1, 41-76.
17. Cf. J. Jeremias, *La última cena,* 42ss.

NOTAS COMUNES	1. La cena pascual debía celebrarse en Jerusalén. Aunque Jesús se alojaba en Betania, celebró su última cena en Jerusalén. 2. El momento prescrito para la cena pascual era la noche, mientras que el resto de los días la hora de la comida principal era el atardecer. La última cena de Jesús se celebró también de noche. 3. En la noche de pascua no se debía abandonar la ciudad de Jerusalén. También Jesús permanece en el distrito de la ciudad (Getsemaní) después de su última cena.	
DIFERENCIAS	Jesús, en la última cena, explica el significado del pan y el vino mientras los reparte.	La liturgia pascual interpreta el acto antes de la cena principal.
	Jesús da una explicación general de los dos elementos: los interpreta globalmente.	La liturgia pascual interpreta tan sólo lo específico de los elementos: no el pan, sino el pan *ácimo*.

Cabe interpretar, con J. Jeremias, las notas comunes y las diferencias diciendo que Jesús dio un sentido nuevo a la cena pascual mediante una acción simbólica: interpretó la fracción de la hogaza de pan refiriéndola a su muerte violenta, y el color rojo del vino, a su sangre vertida. La tradición recogió, de toda la cena pascual, los aspectos que le conferían un significado especial como última cena.

P. Stuhlmacher encuentra ya en la última cena de Jesús una serie de referencias bíblicas (*Biblische Theologie* I, 139ss).

La cena es una *cena pascual* con alusión a Ex 12, 1ss: la cena incorpora a los cristianos en el pueblo de Dios;

• una *cena de alianza* con alusión a Ex 24, 1ss. En aquella cena estaban representadas las doce tribus de Israel. En la última cena de Jesús, los representantes son sus doce discípulos. La perspectiva escatológica del reino de Dios está ya esbozada en Ex 24, 1ss: los representantes de Israel ven a Dios;

• un *banquete de las naciones,* como prometió Is 25, 6-8 para el tiempo final. Is 24, 23 asocia además, tipológicamente, el banquete de las naciones con el ágape de alianza de Ex 24, 9-11;

• la *cena del siervo de Dios paciente:* Jesús celebra la última cena, consciente de estar cumpliendo el vaticinio de Is 53, 11: «Mi siervo justificará a muchos por el sufrimiento, porque cargará con sus culpas».

Según esta interpretación, el Jesús histórico entendió su muerte inminente como una expiación aceptada por Dios para todos los humanos, es decir, como cancelación de un estado de culpa que los separaba de Dios.

Tal interpretación de la última cena se puede plantear independientemente del Jesús histórico. Los referencias bíblicas son igualmente significativas si las estableció Jesús o si las descubrieron los primeros cristianos. Porque hay dudas fundadas de que la última cena de Jesús hubiera sido realmente una cena pascual.

b) *Crítica a la interpretación de la última cena como cena pascual*

Hay una *improbabilidad intrínseca* contra la identificación de la última cena con la cena pascual. La pascua judía se celebraba anualmente. Si Jesús hubiera celebrado su cena de despedida como cena pascual, esa cena habría dado origen a una cena anual solemne. Pero todos los cristianos celebraban semanalmente (y más a menudo aún) la cena, que ellos hacían derivar de aquella última cena (cf. *Did* 14, 1; Plinio, *Ep* X, 96, 7; Justino *Apol* I, 67, 3.7). Hay otras dificultades: la pascua judía se celebraba en familia (con mujeres y niños); pero Jesús está solo (según Mc) con los doce discípulos. Las mujeres que le siguieron a Jerusalén no están presentes. Las propias palabras institucionales no hacen ninguna referencia a una cena de pascua. La interpretación pascual se produce sólo por el contexto en que están las palabras institucionales en los sinópticos.

La *improbabilidad extrínseca* de una identificación de la última cena con la cena pascual se basa en el aspecto cronológico: la cronología joánica tiene, a nuestro juicio, los mejores argumentos a su favor. A tenor de la misma, Jesús murió un viernes, 14 de Nisán, antes del comienzo (con la puesta del sol) de la fiesta de pascua. Esta cronología es apoyada por Pablo. Cuando éste dice: «Cristo, nuestra pascua, ha sido inmolado» (1 Cor 5, 5), la frase tiene más sentido si la muerte fue antes de la fiesta de pascua —coincidiendo con el sacrificio de los corderos en el templo—. Cuando Pablo señala como fecha de la última cena «la noche en que Jesús fue entregado», la frase, como mínimo, no contradice esta cronología. ¿Por qué no dice «la noche de pascua»? Se trata de pequeños indicios. Lo decisivo es que el relato (pre)marquiano de la pasión se entiende mucho mejor si Jesús fue condenado y ajusticiado antes de la fiesta (como indican también EvPe y bSanh 43a):

Mc 14, 1s: los adversarios quieren deshacerse de Jesús antes de la fiesta. Esto encaja bien en un relato como Jn 18, 1ss, según el cual Jesús murió antes de la fiesta.

Mc 14, 55ss: un proceso judicial en pascua sería un escándalo contra el precepto del descanso festivo... y más si el proceso implicaba pena de muerte (cf. cap. 14).

Mc 15, 6: una amnistía pascual sólo tiene sentido si el preso suelto tiene la posibilidad de participar en la fiesta. Nadie anunciaría hoy una amnistía en Nochebuena

para liberar al preso el 25 de diciembre. Los narradores tenían presente una cronología diferente a la que encontramos ahora en los sinópticos.

Mc 15, 21: Simón de Cirene viene del campo. El texto no dice expresamente que regrese del trabajo (prohibido en día festivo); pero ésta es la interpretación obvia del texto, tanto más cuando luego es obligado a realizar un trabajo sumamente desagradable: llevar la cruz de Jesús.

Mc 15, 42: El texto data la crucifixión en un «día preparatorio», es decir, la víspera del sábado. Es inverosímil que la fiesta de pascua, una de los grandes días de peregrinación, aparezca designada como simple «víspera» del sábado siguiente a la pascua. Es más probable que el «día preparatorio» aludiera, en el origen, a la pascua (que podía caer en sábado).

Mc 15, 46: José de Arimatea compra una sábana para dar sepultura a Jesús. Es difícil imaginar que, en un gran día festivo, diese con un comerciante que le vendiera esta mercancía.

De ser acertadas estas consideraciones, Jesús fue a Jerusalén para la fiesta de pascua; pero, antes de poder celebrarla, fue ajusticiado. En Lc, Jesús comienza la última cena con la exclamación «¡cuánto he deseado cenar con vosotros esta pascua antes de mi pasión!» (Lc 22, 15). La expresión del anhelo (ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα) no significa necesariamente un anhelo cumplido; al contrario. Lc dice en 17, 22, con el mismo verbo, que los discípulos «desearán» (ἐπιθυμεῖν) un día (en vano) vivir con el Hijo del hombre. Si Jesús fue a Jerusalén con la intención de celebrar la pascua, es comprensible que la tradición hiciera de esta intención un suceso real, tanto más ante la necesidad que sintieron los cristianos de celebrar una fiesta propia en la pascua de los judíos. Mientras éstos, sus allegados en la fe, celebraban la cena pascual, ellos lo hacían en recuerdo de la última cena que Jesús compartió con los discípulos inmediatamente antes de su muerte. El traslado de fecha de la última cena de Jesús a la fiesta de pascua se podría haber producido, así, como una adaptación al uso litúrgico.

4. *La última cena de Jesús en el contexto de la espera de la muerte*

¿Previó Jesús su muerte? ¿celebró su última cena como cena de despedida —que no es lo mismo que referir el pan y el vino, simbólicamente, a su muerte inminente—?

Se han dado unas respuestas diametralmente opuestas a esta pregunta. Según la primera, Jesús fue a Jerusalén esperando el inicio del reino de Dios, sin buscar allí la muerte. Sus esperanzas (y las de los discípulos) sobre una aparición milagrosa del reino de Dios se frustraron; es más, «no cabe ocultar la posibilidad de que Jesús se desmoronase interiormente»[18].

18. R. Bultmann, *Verhältnis**, 453.

Según la concepción opuesta, Jesús previó su muerte. La afirmó como consecuencia de su misión mesiánica de llevar a cabo la reconciliación con Dios mediante la expiación «por muchos» (Israel y las naciones) (así P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I, 154). Jesús, por tanto, no sólo adivinó o previó su muerte, sino que la quiso expresamente y la entendió como cumplimiento de su misión salvadora.

La dificultad metodológica de llegar a unas conclusiones fundadas deriva de que los testimonios sobre la muerte de Jesús, en particular sobre el sentido de su muerte, pueden leerse como si presupusieran ya esta muerte. Todos los vaticinios de Jesús sobre su muerte caen bajo la sospecha de ser *vaticinia ex eventu;* todos los significados soteriológicos de su muerte podrían haber surgido después de pascua, para explicarla de algún modo. De ahí que para demostrar que Jesús previó su muerte sean importantes todas las circunstancias y testimonios que no puedan derivar de una perspectiva pospascual, o que contrasten con el curso real del proceso de Jesús[19].

a) *La huida de los discípulos*

Al margen de que Jesús afrontara conscientemente la muerte o de que ésta bloquease sus expectativas, consta que esa muerte bloqueó las expectativas de los discípulos. Todos huyeron (Mc 14, 50). Esto no puede inventarse, y menos ante la enmienda del EvJn cuando señala a alguien que no huyó: el discípulo amado (cf. Jn 19, 26). Por esa huida sabemos que las mujeres que seguían a Jesús y que no aparecen (o son silenciadas) en el resto de la tradición, sobresalen más al final del relato de la pasión. Ellas demuestran que no todos los seguidores abandonaron a Jesús vergonzosamente. El relato de Emaús (Lc 24, 13-35) ilustra muy bien, desde una óptica pascual, la frustración que significó la muerte cruenta de Jesús para los discípulos: ellos habían esperado una redención de Israel en sentido terreno (24, 21). Sus esperanzas quedan crucificadas con la muerte de Jesús. El Resucitado tiene que recordarles que el mesías debía morir (Lc 24, 26). Hay muchos indicios de que esto responde a la verdad: la conciencia de la necesidad de la pasión fue pospascual. Todos los vaticinios sobre la pasión en los que el Jesús terreno expresa esta necesidad (cf. Mc 8, 31s, etc.) podrían ser convicciones posteriores que luego se ponen en boca del Terreno. Son *vaticinia ex eventu.* Es cierto, sin embargo, que el valor probatorio de

19. Cf. H. Schürmann, *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte?,* Salamanca 1982; I. Oberlinner, *Todeserwartung und Todesgewissheit Jesu. Zum Problem einer historischen Begründung* (SBB 10), Stuttgart 1980.

la huida de los discípulos es limitado. Las esperanzas de los discípulos y las expectativas de Jesús no parecen haber sido las mismas. ¿No tuvo que prever Jesús, con visión realista, la posibilidad de su muerte?

b) *El destino violento de los profetas*[20]

Jesús tuvo muy presente el destino de un profeta: Juan Bautista. En la controversia sobre la autoridad para la expulsión de los mercaderes del templo, Jesús conjuga su autoridad con la del Bautista (Mc 11, 27-33). ¿No habría puesto en paralelo también el destino del Bautista y el suyo? A ello se añade que el Bautista sólo fue el último de una serie de profetas[21]. Los dichos que hablan de la inevitable muerte de los profetas como mártires podrían ser del Jesús histórico y haber sido formulados a propósito del destino del Bautista (cf. Lc 11, 49-51 par; Lc 13, 34-35 par.). Tales dichos, en efecto, ofrecen un cierto contraste con la perspectiva pospascual:

• La *serie de profetas:* Es difícil imaginar que, después de pascua, la muerte de Jesús quedara inscrita en la cadena de todos los asesinatos de profetas sin ser destacada sobre el resto. Pablo, que conoce esta inserción de la muerte de Jesús en las muertes de los profetas, pone un énfasis especial en su destino (cf. 1 Tes 2, 15).

• La *indicación del género de muerte:* Lc 13, 34 acusa a Jerusalén de «lapidar» a sus profetas. En el «*logion* de la sabiduría» (Lc 11, 49-51/Mt 23, 34-36), sólo el evangelista Mt especifica el género de muerte como crucifixión.

• La *ausencia de una interpretación soteriológica* de la muerte resultaría extraña en tiempo pospascual. Pablo la presupone en 1 Cor 15, 3ss como una convicción de todos los apóstoles. Es cierto que los dichos sobre la muerte violenta de los profetas sólo hablan de Jesús indirectamente.

También es posible, obviamente, atribuir a la tradición Q la interpretación de la muerte de Jesús como un destino del profeta mártir[22]; pero la imagen de los profetas documentada en Q podría presuponerse también para Jesús, máxime cuando él tenía presente la suerte del Bautista, que respondía totalmente a esa imagen.

20. Cf. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen 1967.

21. El carismático y taumaturgo galileo Ḥoni fue lapidado pocos decenios antes de Jesús por haber rehusado orar, en una guerra civil, por la victoria de un bando sobre el otro; cf. Josefo, *Ant* 14, 22.

22. Pero esto sólo es posible dentro de unos límites. El tópico de los profetas ejecutados reaparece en la parábola de los viñadores, Mc 12, 1ss, y en EvT 65, así como en Pablo, 1 Tes 2, 14-15.

c) *La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-9 par.)*

Esta parábola se nutre igualmente de la tradición sobre el destino violento de los profetas. Podría ser un producto pospascual: en ella, la muerte del «hijo» parece explicar la destrucción de Jerusalén. El material literario está bien documentado en lo relativo al mundo de Jesús[23]: refleja la actitud rebelde de los arrendatarios contra sus dueños ausentes. Lo decisivo para nosotros es que la parábola contrasta con lo acontecido realmente en dos puntos: Primero, en ella los viñadores (la elite religiosa y política) matan al hijo, es decir, a Jesús. Pero Jesús fue ajusticiado por los romanos. En segundo lugar, Jesús no padeció la muerte en Jerusalén, sino a las puertas de la ciudad[24]. Su cadáver no fue «arrojado fuera» ni quedó insepulto, sino que recibió sepultura. ¿No cabría esperar una mayor correspondencia entre el destino real de Jesús y la parábola si la muerte del último enviado, el hijo, fue una mera alegorización tardía? A pesar de la alegorización pospascual, podría haber aquí un elemento prepascual[25].

d) *Mc 14, 25, ¿expresión de la espera escatológica o profecía de la muerte de Jesús?*

La huida de los discípulos y el hundimiento de sus esperanzas con la crucifixión de Jesús resta probabilidad al supuesto de que Jesús hubiera vaticinado claramente su muerte. Pudo haber formulado, sin embargo, vaticinios ambiguos que expresaban la posibilidad de la muerte, pero también la esperanza de entrar pronto (sin pasar por una muerte violenta) en el reino de Dios. Esa «profecía de la muerte» podría conservarse en Mc 14, 25: «Os aseguro que ya no beberé más del fruto de la vid hasta el día aquel en que lo beba nuevo en el reino de Dios». Este dicho puede entenderse como expresión de una tensa espera: cuando Jesús beba el vino la próxima vez, el reino de Dios será una realidad. Este Reino se iniciará en los próximos días. Jesús mismo asistirá a su comienzo. Pero el dicho puede significar también que la muerte de Jesús es inminente; después, él volverá a beber «vino» en el reino de Dios. Justamente esta perspectiva abierta al futuro podría expresar las expectativas de Jesús: él era consciente del peligro de morir de

23. Cf. M. Hengel, *Das Gleichnis von den Weingärtnern Mc 12, 1-12 im Licht der Zenonpapyri und der rabbinischen Gleichnisse:* ZNW 59 (1968) 1-39.

24. De ahí que Mt 21, 39 modifique el texto: «lo empujaron fuera de la viña y lo mataron» (algo parecido Lc 20, 15). Ambos ajustan la parábola al destino de Jesús.

25. Así J. H. Charlesworth, *Jesus within Judaism,* New York 1988, 139ss.

muerte violenta; pero esperaba que Dios interviniera y el Reino comenzase antes de su muerte y lo trasformase todo[26]. En cualquiera de los casos la cena en la noche de pascua sería para él una cena de despedida. Todos los relatos coinciden en que esa cena dejó a los discípulos algo que fue de relevancia permanente: en Juan es el encargo de realizar una comunión de amor; en los sinópticos y en Pablo, la institución del sacramento de la cena del cristianismo primitivo. Si la cronología de la última cena antes propuesta es acertada, será casi ineludible suponer la conciencia de una muerte próxima. Si Jesús hubiera estado seguro de poder celebrar aún la pascua con los discípulos, habría sido más obvio convertir la gran fiesta en el marco de su «legado». Si elige una cena inmediatamente antes de pascua, es porque sabe que su tiempo está contado. Será su última cena con los discípulos. Dicho en una fórmula, Jesús vivió en espera de su *posible* muerte, no en la *certeza* de la misma.

Pero ¿cómo llegó a esta espera de los días contados? La respuesta es obvia: el conflicto de Jesús con sus adversarios fue a más durante la última semana en Jerusalén. Tenía motivos sobrados para sentirse amenazado.

5. *La última cena de Jesús en el contexto de su conflicto con el templo*

La última cena de Jesús fue una «acción simbólica». En esto coinciden los sinópticos y Pablo con el EvJn: encerraba un mensaje para los participantes, no expresado con palabras, sino en acciones. Otras acciones simbólicas de Jesús son: la elección y envío de los doce discípulos, la mesa compartida con publicanos y pecadores, la entrada en Jerusalén, la expulsión de los mercaderes del templo. Conocemos ya las acciones simbólicas por los profetas del antiguo testamento: Isaías anduvo desnudo durante tres años para anunciar la humillación de que serían objeto Egipto y Etiopía por parte de los asirios (Is 20, 1ss). Jeremías rompió una jarra en señal de la inminente destrucción del templo (Jer 19, 1s) y llevó un yugo encajado en el cuello para pedir el sometimiento a Babilonia (Jer 27–28).

Jesús trasmitió su mensaje en acciones simbólicas. Es aleccionador que ellas se interpreten a veces recíprocamente. El comer con publicanos y pe-

26. La oración de Getsemaní «¡Abba! ¡Padre! Todo es posible para ti, aparta de mí esta copa, pero no se haga lo que yo quiero, sino lo que quieres tú» (Mc 14, 36), no es histórica en esos términos. Según la narración, la escena transcurre sin testigos. Sin embargo, esa oración podría expresar correctamente la actitud básica de Jesús en sus últimos días, condensada en una escena ideal. Jesús cuenta con su muerte (la copa); pero sigue esperando la intervención milagrosa y salvadora de Dios, el inicio de su reinado.

cadores (Mc 2, 15ss; Mt 11, 19) indica que Jesús no temía ser contagiado por los marginados de mala fama, sino que confiaba en la fuerza «contagiosa» de su carisma. El discurso de misión a los discípulos revela el motivo de su certeza: los discípulos deben comer y beber en casas ajenas lo que les presentan (sin distinguir entre lo puro y lo impuro); llevan a las casas una «aura de paz» cuasi mágica que las protege para el juicio final y las llena de bendición junto con sus moradores, como fuerza salvadora del próximo reinado de Dios (Lc 10, 5ss). Encontramos aquí esa «pureza activa» y esa «santidad inclusiva» que no teme el contacto con lo impuro (K. Berger, *Jesus**). Lo que es válido para las dos acciones simbólicas de la fase galilea de la actividad de Jesús, podría valer también para las acciones simbólicas realizadas en Jerusalén: la expulsión de los mercaderes y la última cena se interpretan recíprocamente una a otra.

a) *La expulsión de los mercaderes del templo como acción simbólica de crítica al culto*

Jesús llegó a Jerusalén una semana antes del comienzo de la fiesta de pascua. Esto era frecuente, porque se tardaba una semana en cumplir con los ritos de purificación, necesarios para poder participar en la fiesta (cf. Núm 19). Las personas que se habían purificado eran asperjadas al tercero y al séptimo día con agua lustral (Núm 19, 19). Aunque poseemos muchas tradiciones de la última semana de Jesús en Jerusalén, no encontramos indicio alguno de que él y sus discípulos participaran en estos ritos. ¿Se sobreentienden éstos como algo obvio (así E. P. Sanders)?[27]. Pero ¿cómo pudieron surgir entonces las tradiciones que dicen expresamente lo contrario? En un fragmento de evangelio desconocido, el sumo sacerdote fariseo recrimina a Jesús: «¿Quién te ha autorizado a pisar este recinto de pureza y a mirar estos utensilios sagrados sin haberte bañado y sin que tus discípulos se hayan lavado los pies...?» (POx 840; cf. NTApo 1, 81s). El EvJn tampoco sabe nada de los ritos de purificación de Jesús y de sus discípulos, aunque señala la necesidad de una pureza cultual para la fiesta de pascua (Jn 18, 28). Es más: habla de un lavatorio de pies que Jesús hace a los discípulos, y lo declara expresamente como cumplimiento de todas las normas de pureza: «El que se ha bañado, no necesita lavarse más que los pies; está del todo limpio» (Jn 13, 10). Podemos concluir que Jesús no aceptó los ritos obligatorios de purificación. Esto indica un distanciamiento del templo.

27. E. P. Sanders, *The Historical Figure of Jesus*, London 1993, 250s.

Ese distanciamiento es más visible aún en la simbólica «purificación del templo», dirigida contra los cambistas y mercaderes de animales para los sacrificios en el atrio del templo (Mc 11, 15-18 par.), y en su profecía contra el templo, que vaticinaba una destrucción del mismo y (probablemente) prometía un templo nuevo levantado por Dios mismo.

La acción simbólica de Jesús contra el culto en el templo y su profecía contra el templo son correlativas. El EvJn las consigna en el mismo texto (Jn 2, 14-22); pero no incluye el dicho sobre el templo en la acusación contra Jesús. En el relato de la pasión de Mc, por el contrario, ese dicho es presentado como «falso testimonio» contra Jesús (Mc 14, 58). Mc muestra interés en desligar el dicho del contexto de la purificación del templo, que comprometía a Jesús, para no confirmar como verdadero el «falso» testimonio. Se trata de un dicho auténtico de Jesús. Sus diversas versiones indican las perplejidades que causó... bien por haberse cumplido de modo muy diferente o porque atribuía a Jesús un mensaje destructivo.

- Según Mc 14, 58, el dicho constaba de una parte negativa y otra positiva: Jesús destruirá el templo y en tres días construirá en su lugar otro no hecho con medios humanos. El falso testimonio consiste aquí en suponer que Jesús quiso destruir el templo personalmente (incendiándolo, por ejemplo). Jesús esperaría que Dios lo destruyera y levantara milagrosamente un templo nuevo en su lugar, una esperanza que no carece de analogías (cf. Is 60, 13; Henet 90, 28s).
- Mc 13, 1s reformula el vaticinio de Jesús de forma que coincida con la destrucción del templo el año 70 d. C. Sólo la parte negativa se cumplió entonces; de ahí que este texto se limite a vaticinar la destrucción de Jerusalén.
- Jn 2, 19s metaforiza el *logion* del templo, refiriéndolo al cuerpo de Jesús. El desafío es: «Destruid este templo y en tres días lo levantaré». Jesús se refiere al templo de su cuerpo, que los adversarios van a destruir, pero que él restablecerá mediante el poder divino (cf. Jn 10, 17s).
- El EvMt elige otro camino para desactivar el vaticinio del templo. Según Mt 26, 61, Jesús no dijo que destruiría el templo, sino que podía hacerlo.
- El EvLc omite el vaticinio sobre el templo; pero Hech lo recupera en 6, 14 y lo atribuye a Esteban; éste afirmó, según los adversarios, que Jesús de Nazaret destruiría ese lugar y modificaría los usos recibidos de Moisés.
- El EvT 71 conoce el vaticinio en primera persona de singular: «Jesús dijo: Yo destruiré esta casa y nadie la edificará (de nuevo)». Aquí se niega directamente la parte positiva del vaticinio. No se había cumplido, y derivó en problema.

Una profecía que generó tantas confusiones y dificultades no se pudo poner en boca de Jesús tardíamente. Encaja bien en el marco histórico: la oposición al templo se constata igualmente en otros grupos y personas dentro de la Palestina de la época.

La acción simbólica de la «purificación del templo» encuentra su interpretación en la profecía del templo: no se trataba de una reforma del tem-

plo dentro de la historia presente, sino de su desaparición con este mundo perecedero. Tal vaticinio debía entenderse como una amenaza. Es lógico que tuviera alguna relevancia en el proceso de Jesús. Pero ¿qué quiso poner Jesús en lugar del templo? ¿qué iba a ocurrir en el reino de Dios? La última cena dio quizá una respuesta a esta pregunta... en una segunda acción simbólica.

b) *La última cena como acción simbólica fundadora de un culto*

El mensaje de la profecía sobre el templo y del episodio de la «purificación del templo» era que este templo estaba condenado a desaparecer. Dios levantaría otro para sustituirlo. Tal mensaje, además de producir inquietud en la aristocracia del templo y desencadenar temor en la población de Jerusalén —ya que muchos dependían económicamente del templo—, tuvo que causar gran inseguridad en los discípulos. Ellos no podían prever por la predicación anterior esta virulencia de Jesús contra el templo. Cabía esperar un vuelco escatológico de todas las cosas sin necesidad de criticar directamente las instituciones y estructuras existentes. Aparte de eso, la crítica de Jesús al templo tuvo que ser recibida como un ataque por los judíos. El templo era el punto central de la vida religiosa. La trascendencia de Dios en el judaísmo hacía que los judíos venerasen en extremo el lugar donde el Dios infinitamente excelso se hacía accesible a ellos. La bendición y el bienestar estaban ligados al templo. A través de él se alcanzaba la salvación. De hecho, con su crítica al templo, Jesús se autoexcluía del culto provisionalmente (una expulsión limitada escatológicamente y pasajera), y a muchos debió de parecer que se excluía también de la salvacion. Es difícil imaginar que Jesús, unos días después, adquiriese en el templo un cordero pascual para cenar con los discípulos. Probablemente esperaba que en ese lapso de tiempo llegase el reino de Dios: entonces comería y bebería de modo muy diferente.

La acción simbólica de crítica al culto tuvo como complemento la acción simbólica fundadora de culto en la última cena, aunque Jesús *no pretendió* fundar un culto que perdurase a través de los tiempos. Sólo quiso sustituir pasajeramente el culto obsoleto del templo: Jesús ofrece a los discípulos un sucedáneo del culto oficial, en el que ellos no podían participar o que no procuraba la salvación... hasta que llegara un nuevo templo[28]. Es-

28. Los que sostengan, con los sinópticos, que la «última cena» se celebró en la noche de pascua, pueden dar mayor relieve aún a esta «función sustitutiva» de la última cena (como hizo ya Lc entre los evangelistas).

te «sucedáneo» es una simple comida. La última cena pasa a ser, merced a una nueva interpretación, el sucedáneo del culto en el templo —un anticipo de la comida y bebida del reino de Dios, ya próximo—. Las palabras interpretativas de la tradición paulina y sinóptica dan a la última cena el rango de una celebración cultual. Quizá Jesús se limitó a decir: «Esto es el cuerpo para vosotros»[29], queriendo significar: este pan sustituye ahora, para vosotros, el manjar sacrificial consumido en el templo, el cuerpo del animal sacrificado. Y añadió sobre la copa: «Esta copa, tomada en común (esta ronda), es la nueva alianza», es decir, una alianza no sacrificial que consiste, según Jer 31, 31-33, en que la voluntad de Dios queda grabada en el corazón de los humanos y Dios les perdona los pecados. El relato joánico de la última cena guarda, igualmente, indicios de esta sustitución del culto oficial: el lavatorio de los pies aparece como purificación plenamente válida en lugar de todas las ceremonias oficiales realizadas en el templo. Esas ceremonias están desfasadas.

La idea de la cena como una acción simbólica que funda un culto sustitutivo del culto del templo, devaluado en perspectiva escatológica, podría explicar también el comportamiento de Judas. Este podría haber rehusado seguir a Jesús cuando su mensaje implicó una desvinculación del culto en el templo. No conocemos sus motivos. Las diversas tradiciones coinciden en destacar sólo dos puntos:

- Judas entrega a Jesús a los sumos sacerdotes, no a todo el sanedrín, compuesto de sumos sacerdotes, ancianos y letrados (Mc 14, 10s; Mt 26, 14-16). Sólo Lc añade «los oficiales», con los que conspiró (22, 4). Está claro que sólo el grupo competente para el culto colabora con él.
- Judas abandona a Jesús durante o después de la última cena. Sólo en esta cena de despedida se comprobó que Jesús, además de criticar el templo teológicamente, lo sustituía por el proyecto de un nuevo «culto». Judas se percató, quizá, de que esto podía ser el germen de una profunda escisión.

Hay que reconocer que todo esto se mueve en el terreno de las conjeturas; pero no es probable que Judas, sólo por dinero, traicionara a Jesús, es decir, denunciara su lugar de estancia para que pudiera ser arrestado sin llamar la atención. Los traidores suelen atribuirse unos móviles mucho más positivos que los que el grupo traicionado les atribuye.

La interpretación correlativa de la «purificación del templo» y la última cena es una hipótesis. De ser correcta, surge la pregunta de si Jesús no representa el inicio de un éxodo del judaísmo. La creación de nuevos ritos ha sido siempre uno de los indicios más importantes de un proceso de separación de Iglesias. Pero en relación con el judaísmo de la época cabe afirmar

29. En ese supuesto, la frase interpretativa se habría trasformado, después de los acontecimientos de la cruz y la resurrección, en «esto es *mi* cuerpo por vosotros».

que el comportamiento de Jesús responde a una tendencia general. Tras la pérdida del templo el año 70 d. C., el movimiento rabínico llevó a cabo exactamente lo que había iniciado Jesús: la desvinculación de la religiosidad basada en el templo. Se tendió a santificar la vida cotidiana y el ágape cotidiano. La voluntad de Dios manifestada en la *torá* pasó a ser el testigo de la presencia de Dios en el conjunto de la vida diaria. El conflicto de Jesús con el templo es un conflicto que se produce dentro del judaísmo, no un conflicto con el judaísmo.

Esta reconstrucción supone una ambivalencia entre la proximidad de la muerte y la espera del reino de Dios en la última cena de Jesús. Se trata, por una parte, de una cena de despedida y, por otra, de una cena festiva anticipatoria del reino de Dios. Tal interpretación postula en Jesús la previsión, no la certeza, de una posible muerte; y por eso no presupone necesariamente una relación de los elementos de la cena con la muerte inminente de Jesús. De ese modo hace comprensibles los diversos tipos de cena en el cristianismo primitivo, con y sin referencia de los elementos a la muerte de Jesús. La investigación sigue abierta. Por eso nos permitimos esbozar una segunda posibilidad que es compatible con la ya expuesta: Jesús interpretó los elementos de la cena, no sólo como sustitutivos del acto sacrificial en el templo, sino también (¿adicionalmente?) como referencia anticipada a su muerte. A tenor de esta hipótesis, no fue sólo la comunidad pospascual, sino el propio Jesús quien entendió su muerte como sacrificio. El argumento más fuerte es que la frase pronunciada sobre el pan —«esto es mi cuerpo»—, con o sin significación soteriológica, hay que entenderla probablemente en referencia a su vida: la fracción del pan pudo ser un símbolo de su entrega de la vida. La interpretación que hemos reseñado antes tiene que postular, en cambio, una frase originaria sobre el pan que no se conserva en ninguna parte, algo así como «esto es el cuerpo», en el sentido de «esto es el cuerpo de las víctimas por vosotros». La otra interpretación tendría que suponer, desde luego, que Jesús tuvo plena certeza de su muerte próxima poco antes de producirse ésta. Sería científicamente desleal no reconocer la imposibilidad de reconstruir con seguridad el curso y el sentido de la última cena de Jesús.

6. *Síntesis y reflexiones hermenéuticas*

Juan Bautista y Jesús contribuyeron al nacimiento de los sacramentos con sus acciones simbólicas. Ellos no fundaron un culto ni pretendieron iniciar una nueva tradición. Ambos esperaban la inminente trasformación del mundo y el fin de todas las tradiciones. Sus acciones simbólicas, ger-

men de un culto, son sacramentos escatológicos: un anticipo del juicio final mediante el bautismo, un anticipo del banquete escatológico por parte de Jesús. Pero su función no se reduce a eso: el bautismo para el perdón de los pecados es, de hecho, un ritual en competencia con el culto del templo, ya que en el templo se ofrecía el perdón de los pecados. Y la cena es, de hecho, un ritual sustitutivo del culto sacrificial. La aparición de estos nuevos ritos indica que había una insatisfacción ante las formas rituales tradicionales.

Jesús celebró una cena de despedida con sus discípulos, probablemente el día anterior a la pascua, consciente de que su vida corría peligro, pero también con la esperanza de que la pronta aparición del reino de Dios pudiera salvarla. Interpretó aquella simple cena (no cena pascual) como celebración de una «nueva alianza» con Dios, destinada a grabar directamente la voluntad de Dios en el corazón de los humanos. Aquella cena fue para él y para sus discípulos un sucedáneo del culto oficial que Jesús había descalificado radicalmente con una crítica severa (concretamente, con una acción simbólica y una profecía). Jesús murió crucificado, pero se apareció como viviente; entonces fue cuando los discípulos interpretaron su muerte como el sacrificio cruento mediante el cual fue sellada la nueva alianza. Entendieron que Jesús se había referido a este sacrificio ya en su última cena, cuando habló de la nueva alianza. Esta reinterpretación pospascual de la última cena sentó las bases del sacramento cristiano primitivo.

El sacramento cristiano primitivo de la cena encierra en sí dos grandes tensiones: es una simple cena, pero ligada al más extremo de todos los sacrificios: el sacrificio humano. Mientras que el rito exterior implica la renuncia a la violencia sacral —se come pan y se bebe vino, pero no hay sacrificio de animales—, el «mito» fundacional hace aflorar la violencia extrema por la referencia al sacrificio humano. El «progreso» que supone en la historia de las religiones el tránsito desde los sacrificios cruentos de animales a las formas incruentas de culto, se neutraliza con la «regresión» a unas creencias largamente superadas sobre el sacrificio humano, evocado por la muerte violenta de Jesús. Precisamente esta tensión constituye la dinámica interna del sacramento cristiano primitivo: este sacramento simboliza tanto el hecho inhumano de que la vida viva a costa de otra vida humana, como la esperanza de que la vida sea posible compartiendo el alimento, comiendo y bebiendo juntos. Pocas veces se había «inventado» un rito tan impresionante, que expresa la trasformación humana desde el ser «asocial», que vive a costa de otra vida, al ser «cooperativo» que comparte y brinda la vida solidariamente.

Hay una segunda tensión: el bautismo y la cena aparecieron en situaciones de urgencia extrema. Como no quedaba tiempo para la conversión an-

te la inminencia del juicio, el Bautista proclamó a los arrepentidos el «bautismo para el perdón de los pecados». Como el templo existente iba a ser sustituido por otro mejor, Jesús anticipó el banquete escatológico en la despedida. Unas acciones simbólicas que no contaban con un margen de tiempo pasaron a ser, paradójicamente, sacramentos que ofrecen la salvación permanentemente. Pero esta paradoja se perpetuó en el sacramento: las acciones religiosas simbólicas son una oportunidad para pasar de la fluencia temporal inevitable a «otro tiempo». La perspectiva del fin de los tiempos, que dio origen a los sacramentos cristianos, generó unas formas de perpetuación de aquello que ningún tiempo perecedero puede cuestionar.

7. Tareas

a) *Formas de cena en el cristianismo primitivo: condiciones para la participación en la cena*

Las diversas formas de cena que se practicaron en el cristianismo primitivo se caracterizan también por las diferentes «condiciones de acceso». Consigne las condiciones establecidas para participar en la cena, y cómo se justificaron. ¿Hay alguna relación con la forma dominante de presencia de Cristo en la cena? Considere los siguientes textos:

1. Pablo: 1 Cor 10, 14-22; 11, 17-22.27-34;
2. *Did* IX/X (cf. *supra,* 453s) y *Did* XIV, 1-3:

> XIV [1]Reunidos cada día del Señor, partid el pan y dad gracias, después de haber confesado vuestras culpas, para que vuestro sacrificio sea puro. [2]Pero todo el que tenga algo pendiente con su prójimo, no se junte con vosotros hasta tanto no se hayan reconciliado, para que no se profane vuestro sacrificio. [3]Porque éste es el sacrificio del que dijo el Señor: En todo lugar y en todo tiempo se me ofrece un sacrificio puro, porque yo soy rey grande, dice el Señor, y mi nombre es admirable entre las naciones.

3. Ignacio, en polémica con los adversarios: IgnEsm 7, 1; 8, 1-2; IgnFilad 3, 2; 4:

> Evitan la celebración de la eucaristía y la oración porque no reconocen que la eucaristía es la carne de nuestro redentor Jesucristo, que padeció por nuestros pecados y que el Padre resucitó en su bondad. Pero los que rechazan el don de Dios, mueren en sus disputas. Más provechoso les sería dar testimonio de amor para que también ellos resuciten... Seguid todos al obispo, como Jesucristo al Padre, y a los presbíteros como a los apóstoles; a los diáconos respetadlos por

mandato de Dios. Nadie actúe sin el obispo en lo que afecta a la Iglesia. Sean consideradas válidas las celebraciones de la eucaristía que estén presididas por el obispo o alguien encargado por él. Donde aparece el obispo, allí estará la comunidad, como allí donde está Cristo está la Iglesia católica. Sin obispo no es lícito bautizar ni celebrar el ágape, y lo que él tenga por bueno, es también grato a Dios; de este modo, todo lo que hacéis será estable y firme.
Todos los que son de Dios y de Jesucristo, están con el obispo, y todos los que llegan contritos a la unidad de la Iglesia, también serán de Dios; así vivirán a ejemplo de Cristo. Procurad, por tanto, celebrar una misma eucaristía, pues una sola es la carne de nuestro Señor Jesucristo, uno el cáliz para la unión con su sangre y uno el altar del sacrificio, como uno es el obispo con los presbíteros y los diáconos...

4. Justino, *Apol* I, 66:

Este alimento se llama entre nosotros «eucaristía». Sólo puede gustarlo el que admita nuestras enseñanzas como verdaderas y haya recibido la ablución para el perdón de los pecados y el nuevo nacimiento, y viva de acuerdo con las normas de Cristo. Porque nosotros no tomamos estas cosas como pan ordinario ni como bebida ordinaria; así como Jesucristo, nuestro salvador, encarnado por la palabra de Dios, poseyó carne y sangre por nuestra salvación, del mismo modo, de acuerdo con nuestra doctrina, ese alimento para el cual pronunciamos la acción de gracias con una oración que procede de él mismo y que nutre nuestra carne y sangre en virtud del cambio, es la carne y sangre de Jesús encarnado (citado según A. M. Ritter, *Theologiegeschichte* I, 38).

b) *Jesús, ¿crítico del culto?*

Hemos interpretado la expulsión de los mercaderes del templo como una acción simbólica de crítica al culto, acción realizada por Jesús, a la espera del inicio del reino de Dios. Pero el recuerdo de esta acción simbólica y profética no es lo único que la tradición tiene que decir sobre la actitud de Jesús en relación con el templo, con los tributos destinados a él y con los sacerdotes ocupados en él. Clasifique los siguientes textos en función de su tendencia (1) amistosa, (2) hostil o (3) crítica y relativizante respecto al templo o al culto, dentro de un reconocimiento básico. ¿Qué conclusiones cabe inferir sobre la actitud de Jesús ante el (culto en el) templo, utilizando críticamente la tradición?

Mc: 1, 44s par.; 7, 6-13 par.; Mc^{esp}: 12, 32-34;
Q: Mt 23, 23s/Lc 11, 42; Mt 23/35s/Lc 11, 50s;
Mt^{esp}: 5, 23s; 9, 13; 12, 3-7; 17, 24-27; 23, 16-22
Lc^{esp}: Lc 2, 21-52; 21-1-4; Hech 2, 46–3, 1ss; 5, 12-42; y *passim*;
EvEb fragm. 6: «El (Cristo) había dicho: He venido a abolir los sacrificios, y si no cesáis en los sacrificios, la ira no os dejará» (citado según NTApo 1, 142).

14

JESUS, MARTIR: LA PASION DE JESUS

E. E. Bammel-C. F. D. Moule, *Jesus and the Politics of His Day,* Cambridge 1984; G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu und der Christuskult. Eine formgeschichtliche Untersuchung* (FRLANT 32), Göttingen 1922; O. Betz, *Probleme des Prozesses Jesu,* en ANRW II, 25, 1 (1982) 565-647; J. Blinzler, *El proceso de Jesús,* Barcelona 1968; W. Bösen, *Der letzte Tag des Jesus von Nazareth,* Freiburg 1994; S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots,* Manchester 1967; Id., *The Trial of Jesus of Nazareth,* London 1968; R. E. Brown, *The Death of the Messiah* (2 vols.), New York 1993-1994; C. Burchard, *Markus 15, 34:* ZNW 74 (1983) 1-11; H. Conzelmann, *Historie und Theologie in den synoptischen Passionsberichten,* en *Theologie als Schriftauslegung* (BEvTh 65), München 1974, 74-90; O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo,* Barcelona 1980; M. Dibelius, *Das historische Problem der Leidensgeschichte,* en *Botschaft und Geschichte* I, Tübingen 1953, 248-257; D. Dormeyer, *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* (NTA 11), Münster 1974; D. Flusser, *Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse,* Stuttgart 1982; J. Gnilka, *Der Prozess Jesu nach den Berichten des Markus und Matthäus,* en K. Kertelge (ed.), *Prozess* (cf. *infra*), 11-40; M. Hengel, *Mors turpissima crucis,* en J. Friedrich y otros (eds.), *Rechtfertigung. FS E. Käsemann,* Tübingen-Göttingen 1976, 125-184; Id., *Jesús y la violencia revolucionaria,* Salamanca 1973; R. A. Horsley, *The Death of Jesus,* en *Studying**, 395-422; J. Juster, *Les Juifs dans l'Empire Romaine* (2 vols.), Paris 1914; W. H. Kelber (ed.), *The Passion in Mark,* Philadelphia 1976; K. Kertelge (ed.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung* (QD 112), Freiburg 1988; H.-W. Kuhn, *Die Kreuzesstrafe während der frühen Kaiserzeit. Ihre Wirklichkeit und Wertung in der Umwelt des Urchristentums,* en ANRW II 25.1 (1982) 648-793; H. Last, *Coercitio,* en RAC 3 (1957) 235-243; H. Lietzmann, *Der Prozess Jesu* (1931); Id., *Bemerkungen zum Prozess Jesu* I+II (1931-1932), en *Kleine Schriften* II (TU 68), Berlin 1958, 251-263, 264-268, 269-276; M. Limbeck (ed.), *Redaktion und Theologie des Passionsberichtes nach den Synoptikern* (WdF 481), Darmstadt 1981; E. Linnemann, *Studien zur Passionsgeschichte* (FRLANT 102), Göttingen 1970; E. Lohse, *Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi,* Gütersloh 1964 (= GTB 316, Gütersloh 1979); K. Müller, *Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus,* en K. Kertelge (ed.), *Prozess* (cf. *supra*), 41-83; H. Schwier,

Tempel und Tempelzerstörung (NTOA 11), Freiburg (Suiza)-Göttingen 1989, 57-61; D. Rhoads-D. Michie, *Mark as Story,* Philadelphia 1982; W. Schenk, *Der Passionsbericht nach Markus,* Gütersloh 1974; L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (SBS 33), Stuttgart 1968; G. Schille, *Das Leiden des Herrn:* ZThK 52 (1955) 161-205; A. A. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament,* Oxford 1963; K. A. Speidel, *Das Urteil des Pilatus. Bilder und Berichte zur Passion Jesu,* Stuttgart 1976; A. Strobel, *Die Stunde der Wahrheit* (WUNT 21), Tübingen 1980; G. Theissen, *La profecía del templo**; P. Winter, *El proceso a Jesús,* Barcelona 1983.

Introducción

La ciencia histórica está especialmente obligada a esclarecer las causas reales de la muerte de Jesús, porque el antisemitismo cristiano se ha nutrido siempre de la acusación de que «los judíos» dieron muerte a Jesús. Cabe afirmar con rigor histórico que algunos judíos contribuyeron a la muerte del judío Jesús, y éticamente sería intolerable extraer de ello consecuencias para juzgar a todos los judíos. Pero el tema es más complejo, incluso en el aspecto histórico. Pablo, por ejemplo, no se limita a afirmar que «los judíos» dieron muerte a Jesús (1 Tes 2, 14s), sino que «los príncipes de este mundo» lo crucificaron (1 Cor 2, 8); sin embargo, atribuye la muerte de Jesús, en última instancia, a su propia entrega (Gál 2, 20) y a la entrega que Dios hizo de él (Rom 8, 32). Ninguna de estas afirmaciones es una constatación histórica neutral; todas están cargadas de interpretación. Lo mismo vale para los relatos de la pasión en los cuatro evangelios. Sólo es posible acceder a la realidad histórica mediante la investigación crítica y la reconstrucción histórica (objetiva). Si lo que puede descubrirse como probable, una vez descontadas las tendencias de las fuentes, concuerda con lo que era posible históricamente, quizá no estemos lejos de la verdad histórica. De ahí la necesidad, para preparar la temática, de analizar la «tendencia» de las fuentes (1) y delimitar los problemas históricos en cuestiones más concretas (2).

TAREAS:

1. *La tendencia de las fuentes*

En la siguiente sinopsis de los cuatro relatos de la pasión, las casillas rectangulares señalan el material especial de los evangelios respectivos. Califique con algunos términos el material especial en cada caso y trate de formular algunas proposiciones sobre la tendencia de los relatos mateano, lucano y joánico de la pasión, partiendo del material especial.

PROCESO DE JESÚS	MT	MC	LC	JN
Prendimiento de Jesús				
				18, 12-14
Negación de Pedro				
Jesús ante el sanedrín				
Negación de Pedro				
Entrega a Pilato				A
	27, 3-10			
Interrogatorio ante Pilato				B
			23, 6-12	
Amnistía de pascua/Barrabás				A
	27, 19			B
				A 19, 4-7
	27, 24-25			B 19, 8-12
Condena de Jesús				A
Mofa de Jesús				
Camino del Gólgota				
			23, 27-31	
Crucifixión				
Escarnio al Crucificado				19, 20-22
Los dos ladrones			23, 39-43	
				19, 23-24
				19, 25-27
Muerte de Jesús				
	27, 52s			
Testigos bajo la cruz: capitán				19, 31-37
Sepelio de Jesús				
	27, 62-66			

A: escenario exterior; B: escenario interior

2. *La problemática histórica*

Fuera del hecho, cuestionado por muy pocos, de que Jesús fue crucificado siendo gobernador Poncio Pilato, no hay consenso sobre el autor directo de la condena ni sobre las razones por las que Jesús fue ajusticiado. Las alternativas que enumeramos a continuación no pretenden dar ninguna respuesta, sino estructurar el ámbito del problema. Arrancan de los tres sectores que participaron en la muerte de Jesús (romanos, aristocracia local, pueblo judío) e indagan los aspectos histórico-jurídicos formales, las razones y los móviles reales del proceso y su fundamento objetivo en la vida de Jesús: el denominado «apoyo en el Jesús histórico».

a) *Los romanos*

1. En el aspecto formal cabe preguntar si los romanos condenaron a Jesús por razones e intereses propios *o* confirmaron simplemente una pena capital dictada por el sanedrín, limitándose a ser de hecho (no 'de iure') el «órgano ejecutor» de éste.
2. Los motivos de la acusación sólo podían ser, para los romanos, de orden político: Jesús buscaba el poder político al alzarse, o querer alzarse, como «rey de los judíos» (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων). En este contexto se plantea la pregunta de si el rótulo de la cruz (Mc 15, 26 par.) es σ no histórico.
3. El Jesús histórico ¿recabó para sí el título de mesías (en el sentido de «rey de los judíos»)? ¿le atribuyeron quizá esta pretensión? ¿fue un rebelde político, como afirma la tesis zelota? ¿o los romanos fueron víctima de un error total cuando crucificaron a Jesús por pretendiente a mesías?

b) *La aristocracia judía local*

1. La participación de las autoridades judías es tema de debate en el plano histórico-jurídico: Mc/Mt hablan de un *proceso con sentencia de muerte* ante el sanedrín, lo cual suscita la pregunta de si este proceso fue legal o ilegal. Lc/Jn se limitan a describir un *interrogatorio* ante el consejo judío. Se discute si los judíos poseían el *ius gladii,* la competencia para dictar sentencias de muerte.
2. Como motivos del sanedrín cabe aducir razones pragmáticas o convicciones teológicas. Pudieron ver en Jesús un peligro político (así expresamente Jn 11, 48) que convenía eliminar lo antes posible. Pero la mayoría de los exegetas apunta a las convicciones teológicas de Jesús como motivo de la condena. Discuten si el vaticinio del templo fue entendido como blasfemia (a tenor de Dt 13), o si los conflictos sabáticos y otras discrepancias sobre la ley, o la pretensión mesiánica, fueron factores desencadenantes.
3. El apoyo en el Jesús histórico puede consistir en el riesgo que éste representaba para la seguridad, o en la influencia subversiva de su conducta y doctrina sobre el entorno, al margen de su voluntad.

c) *El* ὄχλος *(pueblo)*

1. Se discute aquí, en el aspecto formal, si existió o no la amnistía de pascua (Mc 15, 6-15 par.), referida por todos los evangelistas.

2. Se plantea, además, la cuestión de las posibles causas de la simpatía popular suscitada por Jesús y señalada en los evangelios, por un lado, y de la opción del pueblo por la liberación de Barrabás y la crucifixión de Jesús, por otro. ¿Qué situación histórica reflejan estas posturas contradictorias?

3. Hay que preguntar, en fin, si algunos sectores del pueblo depositaron sus esperanzas mesiánicas en Jesús, de suerte que sus adversarios lo vieron también a la luz de esas esperanzas. ¿Se identificó Jesús con ellas o, al menos, no las rechazó claramente? ¿o hubo también entre el pueblo (particularmente en Jerusalén) miedo a los agitadores mesiánicos?

La siguiente tabla ofrece en esquema las preguntas y las alternativas históricas que acabamos de señalar.

	Aspectos y problemas jurídico-formales	Razones y motivos	Apoyo en Jesús
romanos	¿Interés propio u órgano ejecutor del sanedrín?	Jesús ¿pretendiente potencial o actual rey? El rótulo de la cruz, ¿histórico?	¿Conciencia mesiánica política o apolítica de Jesús?
aristocracia local	¿Proceso legal o ilegal con sentencia capital o interrogatorio? ¿competencia para pena capital?	Razón pragmática: Jesús, ¿peligro político? Razones teológicas: ¿crítica de la ley? ¿pretensión mesiánica?	¿Provocación involuntaria o voluntaria?
pueblo	Amnistía de pascua ¿histórica?	¿Esperanzas mesiánicas vivas o temor a sus consecuencias políticas?	Actitud ante las esperanzas mesiánicas del pueblo.

1. *Fases y enfoques en la historia de la investigación*

a) *La búsqueda crítico-literaria de una fuente histórica antigua*

La búsqueda de una fuente más antigua que el EvMc actual obedece al deseo de encontrar textos que se aproximen más a los acontecimientos narrados. Es lo que manifiesta el título de un libro de E. Wendling: *Ur-Marcus. Versuch einer Wiederherstellung der ältesten Mitteilungen über das Leben Jesu* («El Marcos originario. Intento de recuperación de los testimo-

nios más antiguos sobre la vida de Jesús»)[1]. El Marcos originario que el autor va persiguiendo hasta el relato de la pasión es concreto y atento a lo histórico; el estrato que se forma sobre él es, en cambio, mucho más poético; el evangelista lo elaboró, según Wendling, a partir de unas premisas dogmáticas. Otros investigadores han continuado esta búsqueda de diversas fuentes hasta hoy. Mencionemos dos ensayos importantes sobre el relato de la pasión:

• V. Taylor[2] distingue una fuente A, escrita en un griego de calidad, que habla de los «Doce»[3] y procede de la comunidad romana, lugar de origen del EvMc. El evangelista la combinó, según Taylor, con la fuente B, narración con numerosos semitismos que se remonta a los recuerdos de Pedro.

• W. Schenk (*Passionsbericht*) pretende, en cambio, asignar todas las partes narradas en presente histórico a una misma fuente que comenzaba con el relato de la entrada en Jerusalén. Añade que esa fuente se asocia en Mc a un relato de la pasión más reciente, impregnado de temas apocalípticos.

Ninguno de los numerosos ensayos de diversificación crítico-literaria ha logrado imponerse hasta hoy[4].

b) *La búsqueda, a la luz de la historia de las formas, de los intereses que conforman el relato de la pasión, y de su «Sitz im Leben»*

K. L. Schmidt, en *Der Rahmen der Geschichte Jesu* («El marco de la historia de Jesús»), 1919, llegó a la conclusión de que el relato de la pasión ocupa un lugar especial dentro de la tradición sinóptica, compuesta de perícopas sueltas: sólo aquí hay una narración vertebrada desde el principio. Y así como las actas de los mártires son históricamente mucho más fiables que las leyendas sobre la vida y obras de los santos, del mismo modo es innegable el «elevado valor histórico inmediato del relato de la pasión» (*Rahmen**, 306). Por eso, la historia de las formas inspirada en K. L. Schmidt ha visto siempre en el relato de la pasión una reminiscencia histórica, pero entretejida con los intereses y las demandas prácticas de la comunidad. Cabe distinguir cuatro concepciones globales a este respecto: la historia de la

1. Tübingen 1905; cf. Id. , *Die Entstehung des Marcus-Evangeliums,* Tübingen 1908.
2. V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark,* London 1952.
3. Esto tiene su antecedente en la idea de una «fuente de los Doce», de E. Meyer, *Ursprung und Anfang des Christentums* (3 vols.), Berlin-Stuttgart 1921-1923, vol. I, 133ss.
4. M. L. Soards da una visión panorámica (con tabla) de treinta y cinco intentos de reconstrucción en *The Question of a Premarcan Passion Narrative,* Appendix IX, en R. E. Brown, *Death* II, 1492-1524.

pasión ha sido interpretada como narración histórica, como mensaje, como leyenda cultual y como parénesis.

1. Según R. Bultmann, el relato de la pasión más antiguo, que contenía, a su juicio, únicamente el prendimiento, la entrega a Pilato, la condena y la crucifixión, es una *narración histórica.* De este «relato histórico» excluye las perícopas sin testigos oculares (por ejemplo, el interrogatorio ante el sanedrín, Mc 14, 55-64) y los fragmentos aislados, como el episodio de la unción (Mc 14, 3-9), Getsemaní (14, 32-42), la escena de Barrabás (15, 6-14) o las mofas junto a la cruz (15, 16-20a). La demostración del vaticinio y los temas apologéticos y «novelísticos» remodelaron constantemente, a juicio de Bultmann, la memoria histórica (*Historia**, 327-358).

2. M. Dibelius interpreta el relato de la pasión como una *predicación* (*Historia**, 175-210). Los fragmentos sueltos que él detecta son mucho más escasos (sólo el episodio de la unción 14, 3-9, la preparación de la última cena 14, 12-16, las tres oraciones en Getsemaní y la confesión mesiánica ante el sanedrín 14, 61-63). Sostiene que la aparición de pascua en Galilea, proclamada en Mc 14, 28, formaba parte del relato originario. A diferencia de Bultmann, Dibelius no distingue un relato originario «histórico» y una reelaboración secundaria; la historia de la pasión es, para él, una predicación que interpreta la muerte de Jesús como un acontecimiento soteriológico a la luz de la fe pascual.

3. G. Bertram define el relato de la pasión como una *leyenda cultual* (*Leidensgeschichte* [«Historia de la pasión»], 1922). Se apoya en el puesto central que ocupa en él la tradición sobre la cena. Pero no concibe el «culto» en sentido meramente litúrgico; cualquier forma de veneración de Jesús es «cultual». Sus reflexiones, un tanto vagas, fueron desarrolladas el año 1955 por G. Schille en el artículo *Das Leiden des Herrn.* Schille descubrió tres unidades litúrgicas: la institución de la cena (14, 18-27.30-54. 66-72), una conmemoración del viernes santo (15, 2-41) y textos de pascua (las leyendas del sepulcro 15, 42-47; 16, 1-6). L. Schenke le sigue (*Auferstehungsverkündigung*, «Proclamación de la resurrección») cuando ve en 16, 1-6 una etiología cultual para justificar la celebración pascual de la comunidad de Jerusalén junto al sepulcro.

4. D. Dormeyer considera el relato de la pasión una *parenesis,* como indica ya el título de su libro *Die Passion Jesu als Verhaltensmodell* («La pasión de Jesús, modelo de conducta»), aparecido en 1974. Encuentra en ella dos formas tradicionales combinadas: de un lado, el relato judío sobre la muerte del mártir (cf., por ejemplo, 1 Mac 7, 1ss); de otro, el «acta de mártires, de origen pagano helenístico», que recoge su proceso y conocemos por las «actas paganas» de Alejandría. Ambas formas se combinan, amplían y estilizan de suerte que Jesús pasa a ser el modelo del mártir cristiano.

c) *La investigación del relato de la pasión a la luz de la historia de la redacción y de la tradición*

Cuando la investigación se centró en la historia de la redacción, aparecieron dos tendencias contrapuestas: algunos consideraron al evangelista Marcos como *autor* del relato de la pasión; otros, como un *redactor de línea conservadora* que añadió unas pocas variaciones a un texto preexistente.

1. El evangelista Marcos como *autor del relato de la pasión:* Cuando se puso en boga el método de la historia de la redacción, el interés giró hacia el texto actual, y la tradición subyacente desapareció del horizonte. Esta tendencia ofrece dos enfoques característicos:

• E. Linnemann cuestiona en su libro *Studien zur Passionsgeschichte* («Estudios sobre el relato de la pasión», 1970) la existencia, antes de Mc, de un relato estructurado. Sostiene que fue el propio evangelista el autor de ese relato, partiendo de tradiciones fragmentarias que tenían un carácter kerigmático, no histórico. El interés primordial de la composición es, a su juicio, corregir la tendencia magnificadora de los relatos taumatúrgicos, que dominan en la primera parte del evangelio, mediante la *theologia crucis* del relato de la pasión.

• Como expresa ya el título del libro, *Mark as Story,* sus dos autores americanos D. Rhoads y D. Michie investigan en él la historia de la pasión como un relato del evangelista Marcos, sin interesarse por las etapas previas o por el trasfondo histórico de los textos[5].

2. El evangelista Marcos como *redactor de línea conservadora:* R. Pesch representa la tendencia opuesta en su comentario a Marcos[6]. El evangelista, salvo unas pocas modificaciones, asumió un extenso relato de la pasión que comenzaba ya con la confesión mesiánica de Pedro (cf. Mc 8, 27ss). R. Pesch añade que ese relato fue escrito antes del año 37 d. C., ya que el sumo sacerdote anónimo tuvo que ser idéntico al de la narración; de otro modo el narrador lo hubiera distinguido nominalmente del que ocupaba el cargo cuando él redactaba su narración. Caifás fue depuesto el año 37 d. C.

G. Theissen, guiado por esta observación, recogió sistemáticamente, el año 1989, todos los «indicios de fiabilidad» que aparecen en las fuentes de la pasión (con independencia de su diversidad; cf. *Colorido local**, 189-222). Esos indicios permiten sentar como probable que el narrador presupone en los destinatarios unos conocimientos previos acerca de personas y

5. Cf. también el volumen de ensayos, editado por W. H. Kelber, *The Passion in Mark.*
6. R. Pesch, *Das Markusevangelium* (HThK II/2), Freiburg 1977.

acontecimientos. Así, los dos adeptos de Jesús que entraron en conflicto con los soldados en el prendimiento son anónimos, aunque en otros pasajes casi todas las personas aparecen identificadas nominalmente (a veces con indicación del lugar de origen). En caso de tratarse de un «anonimato de protección», ese anonimato sólo tendría sentido en vida de las personas. En tal supuesto, las tradiciones sobre historia de la pasión podrían haberse formulado ya en Jerusalén, durante la primera generación.

d) *Aspectos de historia jurídica e historia social en la tradición de la pasión*

Otra manera de acceder a la historia de la pasión consiste en reconstruir, a base de fuentes de la época, lo que entonces era posible jurídica y fácticamente. Si la tradición se contradice con este marco, no es histórica, sobre todo si los contrastes con lo que entonces era posible se pueden explicar por las tendencias de la historia de la tradición. Si la tradición responde a este marco, no será necesariamente histórica, pero puede serlo.

1. H. Lietzmann negó la historicidad del proceso ante el sanedrín en su escrito de 1931 *Der Prozess Jesu.* Se apoya en J. Juster para defender la tesis de que el sanedrín de Jerusalén poseía competencia de pena capital en la época de Jesús y, por tanto, el derecho a dictar sentencias de muerte; pero los romanos fueron sin duda los responsables de su ejecución: Jesús muere con la pena de muerte romana, la crucifixión; no con la pena judía, la lapidación. De ahí que la participación de la instancia judía en la muerte de Jesús sea una leyenda. Lietzmann añade que esa leyenda presupone, además, que Jesús se atribuyó la dignidad divina; no era blasfemia presentarse como el mesías terreno, sino que un hombre pretendiera sentarse a la derecha de Dios, como presupone Mc 14, 62 (algo parecido en Hech 7, 55s) anacrónicamente, en virtud de la fe pascual. Esta tesis tuvo su continuación, sobre todo en el estudio de P. Winter, *El proceso a Jesús* (1961).

2. La tesis de la historicidad del proceso ante el sanedrín fue defendida con todo detalle por J. Blinzler en su libro *El proceso de Jesús.* De acuerdo con el derecho judío codificado en la *Misná,* este «proceso» contiene una serie de infracciones legales[7]; pero, según Blinzler, en tiempo de Jesús regía el derecho saduceo en el procedimiento ante el sanedrín. Este derecho recurría directamente a la *torá,* no al derecho fariseo, más humano, que encontramos en la *Misná.* Por tanto, según Blinzler, Jesús fue condenado a muerte por el sanedrín; pero éste dependía del prefecto romano Poncio Pilato para la ejecución de la pena.

7. Sobre este conjunto de problemas, cf. *infra,* 507ss.

3. A. N. Sherwin-White (*Roman Society,* 1963) sostiene la participación del sanedrín y de Pilato como responsables principales. Los representantes del sanedrín aparecen como acusadores. La sesión nocturna del sanedrín preparó la acusación. Pilato instruyó un proceso regular contra Jesús como *cognitio extra ordinem* (cf. *infra,* 504s). Al igual que en todas las provincias romanas, la potestad para la pena capital competía a los romanos; Jn 18, 31 es histórico en este aspecto. K. Müller ofrece, desde el estado actual de la investigación y con la misma tesis, un riguroso análisis de la problemática sobre la «posibilidad y uso de la competencia judía en la pena capital durante el proceso contra Jesús de Nazaret» (1988).

4. Aunque todas las investigaciones histórico-jurídicas atribuyen a los romanos la responsabilidad principal en la ejecución de Jesús, sigue habiendo intentos de hacer del sanedrín el factor decisivo. El problema histórico consiste aquí en averiguar de qué naturaleza era la acusación contra Jesús para justificar la pena de muerte con arreglo al derecho judío. A. Strobel (*Stunde*) y O. Betz (*Probleme*) coinciden en la hipótesis de un cargo de seducción del pueblo y de falsa profecía —a tenor de Dt 13 y 18—. Pero en el caso de Jesús no cabe hablar de una seducción del pueblo para inducirlo a rendir culto a otros dioses (*sic!*).

e) *La integración del enfoque literario y el enfoque histórico*

La extensa obra de R. E. Brown contiene una integración de los enfoques anteriores y un balance de las investigaciones realizadas sobre la historia de la pasión: *The Death of the Messiah* (1993-1994). La obra interpreta con rigor todas las fuentes y renuncia a la reconstrucción literaria de una historia de la pasión prerredaccional; se limita a detectar mediante comparación (sobre todo de Mc y Jn) los elementos que pertenecieron a la antigua tradición. Utiliza estos elementos a partir de una reconstrucción de la historia de la época, la historia del derecho y la historia social. Ofrece un análisis diferenciado de cada una de las partes en conflicto. Las consideraciones que hacemos a continuación coinciden a menudo con R. E. Brown en la metodología y en los resultados.

2. *La tendencia de las fuentes*

Las fuentes muestran determinadas tendencias respecto a las partes en conflicto que aparecen en los relatos de la pasión (los romanos, la aristocracia local judía y la muchedumbre del pueblo) y a la presentación de Jesús y sus discípulos.

a) *Los romanos en las fuentes*

La *exculpación de los romanos* es una clara tendencia del material especial de los evangelios.

1. En el *material especial de Mt,* dos testigos, Pilato y su esposa, confirman la inocencia de Jesús. Pilato es invitado por su esposa, impresionada por un sueño (revelación de Dios, como en Mt 1, 20; 2, 13.19), a no meterse con «ese justo» (Mt^{esp} 27, 19). Se lava las manos como señal de inocencia (Mt^{esp} 27, 24s).

2. El *material especial de Lc* presenta a dos autoridades como testigos de la inocencia de Jesús: Herodes Antipas lo devuelve a Pilato; Pilato declara expresamente que ni él ni Herodes encontraron ninguna culpa en Jesús (Lc^{esp} 23, 6-12).

3. En el *EvJn,* Jesús declara en el segundo interrogatorio ante Pilato: «El que me ha entregado a ti es el principal culpable» (Jn 19, 11). La instancia judía que lo entrega (¿o se refiere a Judas?) queda así más culpabilizada que Pilato, sin quitar a éste su corresponsabilidad.

4. En el *EvPe,* después de ser Pilato el único en lavarse las manos (cf. Mt 27, 24s), Jesús es entregado por Herodes a los judíos para la crucifixión. Los romanos no tienen ninguna culpa, como declara Pilato expresamente después de la resurrección: «Yo estoy limpio de la sangre del Hijo de Dios; vosotros tomasteis la decisión» (EvPe 11, 46). La creciente inculpación a los judíos se observa en numerosas fuentes cristianas posteriores (Justino, *Actas de Pilato,* por ejemplo).

Posiblemente existe ya en el EvMc la tendencia a la exculpación de los romanos (como sostiene S. G. F. Brandon, *Trial*).

b) *La aristocracia local de Jerusalén en las fuentes*

La tradición oscila entre la idea de un *proceso* (Mt/Mc) o de un *interrogatorio,* sea ante el sanedrín (Lc) o ante el sumo sacerdote (Jn).

1. El *proceso nocturno* ante el sanedrín (Mc 14, 55-65/Mt 26, 59-68) contiene dos puntos de acusación:

• El vaticinio sobre el templo. Ante las contradicciones de los testigos en Mc (a diferencia de Mt), esta acusación se deja de lado.

• Jesús mismo atestigua su mesianidad. Llama la atención la presencia de los tres títulos cristológicos principales: «mesías» (Χριστός), «hijo» (υἱός) e «hijo del hombre» (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) en Mc 14, 61s. Jesús aparece así como modelo del confesante cristiano.

El proceso concluye con la condena a muerte y el vilipendio de Jesús, que es objeto de burla en su condición de «profeta». Su mesianidad pierde ya toda relevancia.

2. El *interrogatorio* ante la aristocracia local es presentado en Lc como una sesión del sanedrín, y en Jn como comparecencia en la casa del sumo sacerdote.

• Según Lc 22, 66-71, la sesión del sanedrín tiene lugar por la mañana. El objeto del interrogatorio es la mesianidad de Jesús. Ante Pilato, la acusación deriva hacia la sedición política y la incitación al impago de impuestos (Lc 23, 2). No aparecen testigos ni se dicta sentencia[8].

• En Jn, el sumo sacerdote Anás interroga a Jesús sobre su «doctrina» (Jn 18, 19-24) y lo envía después a Caifás, sumo sacerdote en ejercicio aquel año[9] y que, como sabe el lector, había aconsejado la muerte de Jesús por razones políticas (Jn 11, 47-53). Juan no hace aquí ninguna referencia al sanedrín, que había decidido ya quitar de en medio a Jesús (Jn 11, 47ss).

3. En visión retrospectiva más allá de las fuentes, parece posible que Jn/Lc hubieran recogido una tradición más antigua según la cual las autoridades judías se limitaron a presentar una denuncia ante Pilato. Como el EvJn atribuye «mayor culpa» a esas autoridades (¿o a Judas?) (Jn 19, 11), la escena del interrogatorio nocturno, sin reelaboración de la «mayor culpa», parece contradecirse con la tendencia joánica. Sorprende también que los motivos políticos resalten con más claridad en Lc/Jn.

c) *El pueblo (ὄχλος; λαός) en las fuentes*

Mt/Mc atribuyen el cambio brusco del pueblo desde la simpatía (cf. Mc 14, 1s par.) a la demanda de crucifixión de Jesús, a la influencia de la aristocracia local.

1. Mt acentúa la responsabilidad del pueblo, haciendo constar su eventual autocondena: τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν («¡caiga su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos!», Mt 27, 25), en referencia a la destrucción de Jerusalén (cf. Mt 22, 7).

8. Lc/Hech contienen, por otra parte, claras referencias a una condena de Jesús por instancias judías (cf. Lc 24, 20; Hech 13, 27s). ¿Cabe concluir de ello que Lc quiso presentar el interrogatorio como proceso? ¿o es una señal de que la escena lucana del interrogatorio se remonta a una tradición prelucana que contrasta con el resto de la visión lucana?

9. Según Jn 11, 49 y 18, 13, Caifás es el sumo sacerdote de aquel año; pero también Anás, su yerno, es denominado en 18, 19 *el* sumo sacerdote. Su relación queda confusa en el EvJn.

2. Lc exculpa en parte al pueblo: éste exige la crucifixión (Lc 23, 13ss), pero una gran multitud de gente (en ella, numerosas mujeres) lamenta la ejecución de Jesús. Este invita a las mujeres a lamentar su propio destino (en la destrucción de Jerusalén; Lc^{esp} 23, 27-31). Lc presenta a los dos «ladrones» en términos tan matizados como al pueblo: uno de ellos denigra a Jesús, el otro se convierte a él (Lc 23, 39-43 y —¿por influencia suya?— EvPe 4, 13s).

3. El EvJn no menciona al pueblo en el relato de la pasión; pero identifica a los sumos sacerdotes con «los judíos» (por ejemplo, Jn 18, 31.38).

4. El EvPe agrava la responsabilidad del pueblo en el proceso contra Jesús. No son los soldados romanos, sino el pueblo el que se mofa de él con el vestido púrpura y la corona de espinas, y lo crucifica (EvPe 4, 10–5, 17). Pero después de su muerte, el pueblo se arrepiente de sus pecados y teme el castigo sobre Jerusalén (EvPe 7, 25).

d) *La imagen de Jesús en las fuentes*

Mientras los romanos, la aristocracia y el pueblo son inculpados o exculpados en las fuentes según los casos, Jesús aparece como el *justo paciente* que prevé su muerte y camina hacia ella con plena conciencia, como *ejemplo* para los cristianos que le siguen, y cuya *inocencia* destacan en distintos momentos. El panorama que dibujamos a continuación muestra estas tres tendencias, con variantes individuales, en los cuatro evangelios canónicos.

1. La primera tendencia interpreta la pasión de Jesús como un *martirio del justo* previsto, necesario y asumido voluntariamente:

• En el EvMc, Jesús predice los acontecimientos decisivos: la muerte (14, 9.22.25), el lugar de la cena (14, 14s) y, sobre todo, el hundimiento y la deserción de su entorno más próximo: la traición de Judas (14, 18), la huida de los discípulos (14, 27), la negación de Pedro (14, 30), la llegada del traidor (14, 41s). Se discute si el creciente aislamiento de Jesús acaba en el abandono de Dios. O si el grito «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (15, 34 = Sal 22, 2), como las otras frases del EvMc en lengua semita, son un grito prodigioso con el que Jesús interroga a Dios sobre el sentido de su pasión (así C. Burchard, *Markus*, 15, 34).

• En el EvMt, la pasión de Jesús es expresión de su voluntad soberana. La historia de la pasión comienza con una predicción (redaccional) de los acontecimientos (26, 1s); el traidor es desenmascarado personalmente (26, 25). Los doce discípulos están dispuestos a defender a Jesús (26, 53), y él *puede* destruir el templo y reedificarlo en tres días (26, 61). Su pasión es

una renuncia voluntaria al poder por parte de aquel que recibió toda potestad en el cielo y en la tierra.

• En el EvLc, la pasión de Jesús responde a una «necesidad» en la historia de la salvación: lo escrito sobre Jesús ha de (δεῖ) cumplirse (22, 37: sólo en Lc). Los discípulos toman conciencia, tardíamente, de esta necesidad divina de la pasión. Primero los discípulos de Emaús, a los que Jesús explica la Escritura: «tenía que padecer» (ἔδει παθεῖν, 24, 25); luego, todos los discípulos: «Todo lo escrito tiene que cumplirse» (δεῖ πληρωθῆναι, 24, 44).

• En el EvJn, la soberanía de Jesús alcanza su cota máxima: él tiene poder para entregar la vida y recuperarla (!), nadie puede quitársela contra su voluntad (10, 17-18). En consecuencia, el EvJn estiliza el «prendimiento» de Jesús hasta transmutarlo en una demostración de poder: su ἐγώ εἰμι («soy yo») sobrecogedor derriba en tierra a los enemigos. Jesús se entrega voluntariamente y ordena que dejen marchar a los discípulos (18, 1-9). El EvJn interpreta la crucifixión como la hora de la glorificación y exaltación, como una estación en el camino de retorno al Padre que franquea la vida eterna a los fieles (12, 23-33; 13, 1; 17, 1ss).

2. Jesús es presentado en la pasión como *ejemplo* para los cristianos que le siguen:

• En el EvMc, la confesión de Jesús sobre sí mismo (Mc 14, 61s) se convierte en modelo para la confesión de los discípulos delante de los hombres (cf. Mc 8, 38). Contrasta con la negación de Pedro, colocada —solamente en Mc— durante la escena del interrogatorio, y encuentra su primer eco positivo en la confesión del centurión junto a la cruz (15, 39): el lector debe situarse junto al centurión y repetir su confesión —ampliada con la certeza de la resurrección de Jesús—.

• El EvMt muestra la ejemplaridad de Jesús en la pasión con los rasgos de la ética mateana: ajusta la oración de Getsemaní a la petición del padrenuestro «hágase tu voluntad» (26, 42; cf. 6, 10). La respuesta de Jesús al intento de resistencia violenta de un discípulo evoca la renuncia a la violencia, exigida en el sermón de la montaña (26, 52; cf. 5, 38ss).

• En el EvLc, Jesús es un mártir modélico que hasta el momento de la muerte piensa en la salvación de sus semejantes. Camino del lugar del suplicio, siente compasión por la futura ruina de Jerusalén (23, 22ss). Pide perdón para sus verdugos (23, 34)[10] y promete la salvación al pecador arrepentido que es crucificado con él (23, 43). El pueblo siente remordimiento a la vista de este hombre (23, 48).

10. Lc 23, 34 es probablemente una inserción secundaria en el texto (cf. el aparato crítico en NTG[27]). ¿O quizá un copista anterior había omitido la petición de perdón por su incoherencia con la caída de Jerusalén en «castigo» por la crucifixión de Jesús?

• En el EvJn, la muerte de Jesús es expresión de amor a los suyos, que él practica ejemplarmente hasta el final (εἰς τέλος) e impone preceptivamente a los discípulos: en el lavatorio de los pies les da ejemplo (13, 1-17); el mandamiento del amor es un nuevo precepto en forma de última voluntad (13, 34s; 15, 9-17; 17, 20-26). Intenta hasta el final que nadie se pierda (17, 9-12; 18, 9), lleva él mismo la cruz (19, 17) y se preocupa por el futuro de su madre, que está al pie de la cruz (19, 25-27).

3. Todos los evangelios confirman la *inocencia de Jesús* a través de la acción milagrosa de Dios y del testimonio humano:

• En el EvMc, los prodigios que acontecen en la crucifixión ponen de manifiesto la inocencia de Jesús: el terremoto, el eclipse de sol y el desgarro de la cortina del templo hacen exclamar al capitán: «Verdaderamente este hombre era hijo de Dios» (Mc 15, 39).

• En el EvMt, este testimonio de Dios se trasmite por vía humana: Judas se arrepiente de la traición y atestigua la inocencia de Jesús ante los sumos sacerdotes (27, 3ss). La esposa de Pilato se convence de su inocencia por un sueño (de origen divino) (27, 19), por lo que Pilato se lava las manos como señal de inocencia y desvía la culpa hacia el pueblo entero (27, 24s). Los fenómenos prodigiosos abren los ojos a muchos jerosolimitanos para ver la acción de Dios en Jesús (27, 52). El destinatario de la demostración de inocencia es, en el EvMt, el entorno judío.

• En el EvLc, la inocencia de Jesús es atestiguada (también) por el testimonio coincidente de dos mandatarios «oficiales» del imperio romano: Herodes Antipas y Pilato (23, 6-12). El centurión confirma, junto con el pueblo, la inocencia de Jesús (23, 47). El destinatario de esta demostración de inocencia es, sobre todo, el entorno pagano en que vive el evangelista Lc.

• Para el EvJn, más importante que la convicción de la inocencia de Jesús expresada por Pilato (18, 38; 19, 6.12-16) es el testimonio que encierra la acusación de «rey de los judíos». Jesús mismo se confiesa rey, un rey cuyo reino no es de este mundo y que da testimonio de la verdad (18, 36-38). Pilato lo califica de «rey de los judíos» o «vuestro rey» (18, 39; 19, 14s), y rehúsa modificar la inscripción de la cruz —formulada como afirmación— en el sentido de mera pretensión de ser rey de los judíos (19, 19-22). De ese modo, sin saberlo, el gobernador incrédulo pasa a ser testigo de la verdad ante los sumos sacerdotes, también incrédulos («no tenemos ningún rey fuera del emperador», 19, 15).

e) *La imagen de los discípulos en las fuentes*

Mc y Mt señalan el fracaso de los discípulos; otras fuentes los tratan con una creciente «comprensión».

1. Mc presenta a los discípulos, en su evangelio, como seguidores de Jesús con escasa apertura mental. Se duermen en Getsemaní y huyen cuando Jesús es arrestado. Sólo las mujeres observan «de lejos» la crucifixión.

2. Mt acentúa ese fracaso: todos habían confesado a Jesús como «hijo de Dios» (Mt 14, 33). A pesar de ello, huyen. Pedro lo había reconocido como «mesías, el Hijo de Dios vivo» (16, 16); a pesar de ello, reniega de él justo en el momento en que el sumo sacerdote conjura a Jesús, por el «Dios vivo», a decir si es «el mesías, el hijo de Dios» (26, 63).

3. Lc recuerda, en cambio, que los discípulos perseveraron junto a Jesús «en sus luchas» (22, 28) y omite, en consecuencia, el episodio de su huida (cf. 22, 47-53). Pedro cuenta con la oración de Jesús para arrepentirse (22, 32); cuando reniega de él, Jesús le mira: evocación de aquella promesa (22, 61). A la crucifixión asisten, además de las mujeres, todos los «conocidos de Jesús» (también los discípulos) (23, 49).

4. El EvJn muestra una tendencia parecida. Los discípulos no huyen; Jesús se preocupa de que puedan irse sin ser molestados (18, 9). El discípulo amado, al menos, está al pie de (!) la cruz, junto con las mujeres (19, 26s).

5. En el EvPe, los discípulos se ocultan porque son buscados como «incendiarios» del templo. Pasan en ayuno y duelo el intervalo de tiempo hasta la pascua (EvPe 7, 26s).

Conviene repasar ahora, a la luz de la historia del derecho y de la constelación histórica, las tendencias que pueden observarse en las fuentes respecto a la imagen de los romanos, de la aristocracia local, del pueblo y de Jesús.

3. *El papel de los romanos en el proceso contra Jesús*

El dominio romano era ejercido en Judea por un «prefecto» perteneciente a la orden ecuestre. Más tarde (con posterioridad al año 44 d. C.), este título procedente de la jerarquía militar fue sustituido por la denominación oficial de «procurador», originario de la administración financiera; de ahí que Tácito escriba, erróneamente, que Jesús fue crucificado «per procuratorem Pontium Pilatum» (*Ann* 15, 44). Una inscripción hallada en Cesarea aplica, no obstante, a Pilato (que gobernó en los años 26-36 d. C.) el título de «praefectus Iudaeae». Las monedas de Pilato indican que él fue el único prefecto o procurador que eligió unos símbolos que podían herir la sensibilidad religiosa de los judíos[11]. Enlaza con esto su intento de intro-

11. Una moneda de Pilato del año 39 d. C. muestra al reverso un libatorio, un *simpulum* (cf. Y. Meshorer, *Jewish Coins of the Second Temple Period,* Chicago 1967, n.° 229). Otras

ducir imágenes y símbolos imperiales en Jerusalén, aunque se encontró con una fuerte resistencia (*Bell* 2, 169-174)[12].

a) *Aspectos jurídico-formales*

Las circunstancias jurídicas y el género de suplicio apuntan claramente a los romanos como principales responsables de la muerte de Jesús[13].

1. El *ius gladii* estaba reservado a los romanos:

• Las analogías de otras provincias indican que los romanos no delegaban la jurisdicción de la pena capital. En Cirene, por ejemplo, el gobernador decidía entre juzgar directamente en procesos de pena capital o establecer un tribunal con miembros designados por él (cf. K. Müller, *Möglichkeit,* 60s). La colaboración de otras instancias no se excluía *a priori*; pero la última palabra la tenían los romanos.

• Josefo señala que el primer prefecto de Judea, Coponio (6-9 d. C.), poseía todas las competencias, incluido el *ius gladii* (*Bell* 2, 117).

• Según la tradición talmúdica (jSanh 1, 18a; 7, 24b), los judíos fueron privados del derecho a realizar procesos capitales cuarenta años antes de la destrucción del templo (70 d. C.)[14]. «Cuarenta años» es una cifra redonda; se refiere al comienzo del dominio romano directo sobre Judea el 6 d. C.

• En la literatura cristiana primitiva, el EvJn se ajusta a la situación histórica. «Los judíos» dicen: «No estamos autorizados para dar muerte a nadie» (Ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα, Jn 18, 31).

Los casos en que, a pesar de todo, las instancias judías dictaron o ejecutaron penas de muerte durante el siglo I d. C., se pueden explicar como *excepciones.* Se refieren al templo como «enclave jurídico» local (H. Schwier, *Tempel,* 57-61) y a «intervalos» de tiempo en que ningún mandatario romano ejercía el poder:

• El *derecho del templo* amenazaba a cualquier pagano que penetrase en el recinto interior con «hacerse reo de muerte inmediata» (ἑαυτῷ αἴτιος ἔσται διὰ τὸ ἐξακολουθεῖν θάνατον)[15]. Se tendió, posiblemente, a extender

monedas de los años 30 y 31 exhiben en el anverso el lituo de los augures, los intérpretes romanos de las señales (cf. *Jewish Coins...,* n.° 230, 231). Todos los tipos de moneda que se conservan de Pilato contienen un símbolo pagano.

12. Sobre Pilato, cf. J. Blinzler, *Proceso*; reproducciones de la inscripción de Pilato y de las monedas acuñadas por él en K. A. Speidel, *Urteil,* 87-94.

13. K. Müller, *Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus,* informa con rigor sobre la situación jurídica en la provincia romana de Judea.

14. Cf. Bill. I, 1027.

15. Así advertía la inscripción que figuraba en el templo; cf. Josefo, *Bell* 5, 193s; 6, 124-126; *Ant* 15, 417; Filón, *LegGai* 212; Hech 21, 26-30. La inscripción se conserva en su

esta justicia comunitaria legalmente permitida[16] a otros «delitos» contra el templo. Así cabe explicar, quizá, la muerte de Esteban (Hech 7, 54-60).

• En un *intervalo* de poder vacante, Santiago Zebedeo fue ajusticiado por el *rex socius* judío Agripa I (41-44 d. C.) (Hech 12, 2). Igualmente, el sanedrín condenó el año 62 d. C. a Santiago, el hermano del Señor, durante un intervalo de cargo vacante después de la muerte del procurador Félix y antes de la entrada oficial del sucesor, Albino. El sumo sacerdote responsable de ello, Anán, perdió el cargo por esta extralimitación de competencias (Josefo, *Ant* 20, 200s, citado *infra,* 517s).

Los dos testigos no cristianos de la muerte de Jesús atribuyen la responsabilidad al «procurador» Poncio Pilato (Tácito, *Ann* 15, 43). El *Testimonium Flavianum* (discutido) (Josefo, *Ant* 18, 63s) añade que la condena se produjo por una «denuncia» de la aristocracia judía[17].

2. La *crucifixión* era, en aquella época, una pena de muerte romana, especialmente para esclavos y sediciosos. Tenía un carácter infamante y no podía imponerse (oficialmente) a ciudadanos romanos[18]. Consta que se practicó en Palestina como pena de muerte romana:

• Quintilio Varo crucificó a dos mil judíos, el año 4 a. C., después de la «guerra de conquista» (Josefo, *Ant* 17, 295).

• Bajo el procurador Félix (*ca.* 52-60 d. C.) aumentó «enormemente el número de ladrones (λῃσταί) que fueron crucificados, y de habitantes cuya vinculación con ellos pudo demostrarse» (Josefo, *Bell* 2, 253).

• También Jesús fue ajusticiado entre «ladrones» (λῃσταί) (Mc 15, 27 par.)[19].

Sólo de un rey judío, Alejandro Janeo (103-76 a. C.) se cuenta que aplicó la pena de la cruz, hacia el año 90 a. C., contra ochocientos adversarios políticos, lo que fue considerado especialmente execrable (*Bell* 1, 97s). Si una instancia judía hubiera condenado a muerte a Jesús, la ejecución se habría realizado presumiblemente por lapidación (como ocurrió con su hermano Santiago: *Ant* 20, 200s) o por decapitación (como en el caso de su predecesor Juan Bautista: Mc 6, 21-29)[20]. También en este caso, sólo el

soporte arqueológico; cf. Barrett-Thornton n.° 54; el texto griego, en G. Pfohl, *Griechische Inschriften als Zeugnisse des privaten und öffentlichen Lebens,* Tübingen ²1980, n.° 135.

16. Difiere K. Müller, *Möglichkeiten,* 66-69: en caso de delito contra el templo, la *ejecución* de una pena de muerte estaba asimismo reservada a los romanos.

17. Sobre el *Testimonium Flavianum,* cf. *supra,* 86s.

18. Cf. H.-W. Kuhn, *Kreuzesstrafe;* M. Hengel, *Mors.*

19. Estos «ladrones» eran en realidad rebeldes que luchaban por convicciones políticas y religiosas contra la potencia romana de ocupación; cf. M. Hengel, *Zeloten**, 25-47, 347s.

20. Es cierto que el «rollo del templo» de Qumrán (siglo II/I a. C.) prescribía como pena, en caso de traición al país o al pueblo, la crucifixión, «colgar del madero» al reo —es-

EvJn indica el nexo entre el género de muerte y la condena por los romanos: Jesús es crucificado porque los judíos no poseen el *ius gladii* (18, 31s).

3. El *contencioso legal* contra Jesús ante Poncio Pilato puede valorarse jurídicamente como *coercitio* o como *cognitio.*

• *Coercitio* (= «castigo», «medida forzosa») es la potestad que compete a todo gobernador romano de imponer las medidas que sean necesarias para el mantenimiento del orden público. Aquí se trataba simplemente de una arbitrariedad legalizada (H. Last, *Coercitio*).

• *Cognitio* es, en cambio, un proceso formal conforme a unas reglas jurídicas[21] —con acusación, interrogatorio, confesión (el silencio era considerado como confesión) y sentencia (la confesión hacía superflua la sentencia)—. Esta se dictaba con arreglo a una ley vigente.

Fue, probablemente, un proceso formal. El *titulus crucis* que analizamos a continuación sugiere la infracción de una ley establecida formalmente. El EvJn conservó, también aquí, el recuerdo de unos hechos reales: Pilato se sienta en el tribunal (βῆμα, 19, 13; cf. Mt 27, 19)[22] para dictar sentencia.

b) *El motivo real de la actuación de los romanos contra Jesús*

El *titulus crucis* expresa el *motivo de la acusación y de la condena de Jesús*: éste fue ajusticiado como «rey de los judíos» (βασιλεὺς τῶν Ἰου-

to, *antes* de la época en que las cruces pasaron a ser en Palestina símbolos del aborrecido dominio romano (cf 11QTemple LIV, 6ss)—.

21. Según A. N. Shervin-White, *Roman Society,* 24-47, el proceso de Jesús ante Pilato fue una *cognitio extra ordinem.* El procedimiento jurídico romano constaba, en los orígenes, de dos partes. El juez estatal (pretor) determinaba con sus informes (*cognitio*) la fórmula según la cual los jurados debían discutir y resolver el caso litigioso. En derecho civil, un juez asumía luego el procedimiento; en derecho penal lo hacía un tribunal de jurados —bajo la dirección del pretor, pero sin su participación en el juicio. Este procedimiento (*formulario*) «ordinario» fue siendo sustituido desde Augusto por otro en el que funcionarios estatales determinaban todo el procedimiento y ellos mismos dictaban la sentencia. En las provincias, esta *cognitio extra ordinem* era el procedimiento habitual. En el siglo II d. C. sustituyó casi totalmente al antiguo procedimiento formulario. En el proceso contra Jesús juzgó Pilato mismo; se trató, por tanto, de una *cognitio extra ordinem.* Cf. J. Bleicken, *Verfassungs und Sozialgeschichte des Römischen Kaiserreiches* 1 (UTB 838), Paderborn ²1981, 262ss.

22. L. Wenger, *Noch einmal zum Verfahren de plano und pro tribunali:* ZSRG 62 (1942) 366-376, sostiene que Pilato actuó primero *de plano* porque deseaba finalizar el proceso, a ser posible, sin dictar sentencia. Sólo al final subió al tribunal y abrió un contencioso *pro tribunali.* El tribunal era un lugar elevado (al aire libre) donde el gobernador y los jueces estatales celebraban sus actos oficiales. Sólo cuando un juez ocupaba su tribunal, comenzaba un proceso *pro tribunali* que debía concluir con una sentencia, cosa que no era necesaria en un proceso *de plano* (en llano, delante del tribunal).

δαίων), es decir, como alguien que pretendía alcanzar el poder político. La historicidad del *titulus crucis* es discutida; pero los siguientes argumentos parecen abonarla:

• Consta documentalmente el uso de dar a conocer en un rótulo la causa de la pena impuesta (por ejemplo, Suetonio, *Calígula,* 32, 2; *Domiciano,* 10, 1; Dión Casio 54, 3, 7), aunque no un uso tan frecuente que el relator lo consignara como un anexo obvio de la pena.

• El *titulus* está formulado desde una perspectiva romana. Los judíos que hacen mofa de Jesús no dicen «rey de los judíos» (Mc 15, 26), sino «Cristo, el rey de Israel» (Mc 15, 32). La comunidad pospascual tampoco tenía interés alguno en inventar una pretensión regia de Jesús falseada en sentido político, que le creaba dificultades (cf. Hech 17, 7).

El EvJn es el que señala con mayor claridad, también en este caso, el carácter político de la acusación contra Jesús. Sólo en él califican de «rey» a Jesús los discípulos y adeptos (cf. 1, 49; 6, 15; 12, 13). Sólo en él argumentan los judíos acusadores: «todo el que pretende ser rey, se declara contra el César» (19, 12). Si Jesús fue presentado ante Pilato como «pretendiente de rey», se le pudieron atribuir dos delitos estrechamente relacionados: *perduellio* (de *duellum* = *bellum*?), es decir, ataque grave al país, y *crimen laesae maiestatis populi romani,* es decir, daño al prestigio del pueblo romano y de sus mandatarios. Como en aquella época aumentaron los procesos por 'lesa majestad' (Tácito, *Ann* 2, 50; 3, 38; Suetonio, *Tiberius,* 58), muchos suponen que Jesús fue condenado por un *crimen laesae maiestatis* con base en la *lex Iulia maiestatis;* esto, si el prefecto romano Pilato tomó en serio el derecho; en realidad, Jesús era un provinciano irrelevante en el plano jurídico, y no un ciudadano romano. Se podía tramitar para él un proceso breve.

c) *El apoyo en la actividad de Jesús*

Se cuestiona generalmente que la acusación de *crimen laesae maiestatis* estuviera justificada por una pretensión política de Jesús. Tres hipótesis son posibles para hacer comprensible históricamente dicha pretensión —en progresiva coincidencia entre la acusación y la conciencia de Jesús—.

1. El mensaje de Jesús sobre el «reinado de Dios» tuvo que despertar en el pueblo (y en los discípulos) la expectativa de que él fuera el rey mesiánico, portador de ese reinado (cf. Mc 11, 9s: el pueblo grita a la entrada en Jerusalén: «Bendita la βασιλεία que llega, la de nuestro padre David»). Esta expectativa resultó fatal para Jesús, independientemente de la conciencia que tuviera de sí mismo.

2. Jesús se consideró «mesías», pero en un sentido apolítico. Su pretensión de mesías religioso fue reinterpretada políticamente por sus adversarios en dirección al *crimen laesae maiestatis.*

3. Jesús se consideró «mesías» en sentido político y soñó, junto con sus discípulos, en un levantamiento[23]. Sin embargo, los documentos que se aducen para sostener esta tesis no son suficientes[24]:

- La expulsión de los mercaderes del templo no fue un intento subversivo, sino la acción simbólico-profética que reforzaba el vaticinio del templo.
- El hecho de que hubiera un «zelota» entre los discípulos de Jesús (Simón, de sobrenombre Ζηλωτής, Lc 6, 15), no sugiere precisamente una orientación zelota, sino a-zelota, en el grupo de discípulos[25].
- Lc no consideró que el ofrecimiento de las dos espadas (Lc 22, 38) fuese un preparativo para la revuelta, sino un quebranto de las reglas de misión y de la obligatoria renuncia a toda defensa en los viajes[26].
- Ninguno de los discípulos de Jesús fue arrestado con él, algo que cabría esperar sin duda en el supuesto de un movimiento sedicioso.

El contraste entre la actividad de Jesús y su ejecución como pretendiente a mesías político hace suponer que sus acusadores (y el juez) trataron de reinterpretar esa pretensión de Jesús. Esto nos lleva a preguntar por la participación y los motivos de las autoridades judías en el proceso contra Jesús.

4. *El papel de la aristocracia de Jerusalén en el proceso contra Jesús*

Según todas las referencias, la aristocracia de Jerusalén participó en el proceso de Jesús como una especie de primera instancia, mientras que Pilato es responsable de la condena en segunda instancia. Encontramos una analogía con esta «tramitación» en el proceso, referido por Josefo, contra el profeta de calamidades Jesús, hijo de Ananías: el año 62 d. C. fue interrogado por la aristocracia local, y después entregado al procurador Albi-

23. Así S. G. F. Brandon, *Trial,* especialmente 140-150. Cf. en visión panorámica la historia de la investigación por E. Bammel, *The Revolution Theory from Reimarus to Brandon,* en E. Bammel-C. F. D. Moule, *Jesus,* 11-68.

24. Cf. O. Cullmann, *Jesús y los revolucionarios de su tiempo,* y M. Hengel, *Jesús y la violencia revolucionaria.*

25. Si en un grupo alguien lleva el sobrenombre de «el Finlandés», cabe concluir que los otros no tienen nada de finlandeses. Diferente interpretación en S. G. F. Brandon, *Zealots,* que encuentra una gran afinidad entre Jesús y los zelotas. El hecho de que Jesús recibiera a un zelota en el grupo de discípulos indica que el ideario zelota básico era compatible con el seguimiento de Jesús (p. 355). Discrepa M. Hengel, *Zeloten**, 344-348.

26. También los esenios permitían las armas para los viajes; cf. Josefo, *Bell* 2, 125.

no, que lo puso en libertad (*Bell* 6, 300-309, citado *infra,* 518). Esta posibilidad se le ofrecía también a Pilato. El papel de las autoridades jerosolimitanas en el proceso contra Jesús podría haberse limitado, como con Jesús, hijo de Ananías, a una denuncia. Entonces, el proceso referido por Mc/Mt no sería histórico. Así lo indican, entre otras cosas, las circunstancias jurídico-formales.

a) *Aspectos jurídico-formales: el derecho procesal de la Misná*

El «proceso» ante el sanedrín descrito por Mc y Mt se contradice en varios puntos con el orden procesal que conocemos por la *Misná* (J. Blinzler, *Proceso,* 197ss; R. E. Brown, *Death* I, 357ss):

EL DERECHO PROCESAL DE LA *MISNÁ* (Sanedrín IV, 1 y *passim*)	EL PROCESO CONTRA JESÚS
Los procesos capitales sólo pueden tramitarse de día.	El juicio contra Jesús se sustancia de noche (excepción: Lc 22, 66ss).
Los juicios están prohibidos en sábado o en días festivos o preparatorios.	El «proceso» de Jesús tiene lugar, según los sinópticos, en la noche de pascua; según Jn, en la noche de la víspera de pascua.
No se puede dictar pena de muerte el día de la vista de la causa, sino sólo en una nueva sesión del día siguiente.	Jesús es condenado el día en que trascurre el juicio contra él (¿por eso sugiere Mc 15, 1 una segunda sesión?).
La blasfemia (razón de la condena de Jesús según Mc 14, 64) consiste según Sanh VII, 5 en pronunciar el nombre de Yahvé.	Tanto el sumo sacerdote como Jesús utilizan circunloquios para nombrar a Dios. Jesús habla de «Poder», a cuya derecha se sentará el Hijo del hombre (Mc 14, 62).
El lugar reglamentario de las sesiones es el atrio interior del templo. Las puertas del templo están cerradas de noche.	La sesión del sanedrín trascurre en el palacio del sumo sacerdote.

Se barajan tres hipótesis para resolver este contraste entre el orden procesal de la *Misná* y el «proceso» de Jesús ante el sanedrín:

1. *La historicidad del proceso ante el sanedrín:* Hay dos posibilidades: Una, que Jesús fuera condenado con arreglo al derecho saduceo, que era

más severo que el derecho fariseo recogido en la *Misná*[27]. Otra, que el derecho fariseo estuviera en vigor, pero no fuera aplicado por haberse seguido un «procedimiento extraordinario» de especial rigor contra Jesús[28].

2. *La no historicidad del proceso ante el sanedrín:* El proceso fue «inventado» para exculpar a los romanos. Una variante clásica de esta tesis es la de H. Lietzmann[29]: el sanedrín poseía en tiempo de Jesús una jurisdicción para aplicar la pena capital ilimitada; por eso podía hacer ejecutar a Jesús mediante la lapidación. Pero dado que Jesús fue crucificado por los romanos, la participación del sanedrín es totalmente ahistórica.

3. *La reconversión secundaria de un interrogatorio ante el sanedrín en un proceso:* Históricamente, el interrogatorio de Jesús por el sumo sacerdote y algunos miembros del sanedrín podría haber servido para preparar la acusación ante Pilato[30]. Ese interrogatorio fue remodelado por influencia ambiental de los años 41-44 d. C., cuando las instancias judías gozaban del *ius gladii* y condenaron también a algunos cristianos (como Santiago Zebedeo, Hech 12, 1ss). A la luz de estas experiencias, el interrogatorio de Jesús fue reinterpretado como un proceso regular.

4. Fusión de varios episodios en un mismo proceso: R. E. Brown (cf. *Death* I, 362s, 553ss) defiende la tesis de que ya (mucho) antes del arresto de Jesús tuvo lugar una sesión formal del sanedrín, en la que se decidió la muerte de Jesús (cf. Jn 11, 47ss; también Mc 11, 18; 14, 2s). Después del prendimiento hubo un interrogatorio (como refieren Jn 18, 19s y Lc 22, 66ss). El relato de Mc fundió varios episodios en una narración de carácter kerigmático.

b) *La razón objetiva de la acusación del sanedrín contra Jesús*

Al margen de que la actuación del sanedrín fuera un interrogatario o un proceso, hay que sopesar los motivos en los planos real y jurídico. Mc 14,

27. Así J. Blinzler, *Proceso*. Pero la infracción contra el precepto festivo se daría también entonces; cf. F. Lohse, *Geschichte,* 80s.

28. Así A. Strobel, *Stunde,* 46-61, 85 y *passim.* Tal procedimiento, en el que por «urgencias de tiempo» se saltaban todas las normas usuales, está bastante documentado en la literatura talmúdica posterior; cf. J. Blinzler, *Proceso*. Blinzler, sin embargo, considera estos pasajes como una «pura ficción» de los rabinos para justificar anteriores procesos no realizados «legalmente».

29. H. Lietzmann, *Prozess;* Id., *Bemerkungen.* Esta tesis, históricamente insostenible, ha sido defendida de nuevo por P. Winter, *Proceso.*

30. Así, por ejemplo, J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos* II, Salamanca [3]1997, 333-338.

55ss ve en el vaticinio de Jesús sobre el templo y en su pretensión mesiánica el motivo para proceder contra él. Como ninguno de los dos puntos de acusación era necesariamente un delito (ni «blasfemia») sancionado con pena capital (cf. Mc 14, 64), muchos suponen que Jesús fue condenado como falso profeta y seductor, o por usurpación de la dignidad divina.

1. *El vaticinio de Jesús sobre el templo.* Desde Jer 26, 1-19 hay testimonios que consideran la crítica al templo como un delito sancionable con pena de muerte. Los samaritanos que defendían la legitimidad de su templo frente al de Jerusalén, eran ejecutados, según Josefo (*Ant* 13, 79). El «Maestro de justicia» fue perseguido, entre otros motivos, por su crítica al templo (1QpHab IX, 9s; 4QpPs 37 4, 8s); el «sumo sacerdote impío» intentó liquidarlo el día de la reconciliación, nada menos (1QpHab XI, 4-8). Jesús, hijo de Ananías, fue acusado por vaticinar contra el templo y la ciudad, aunque posteriormente el procurador romano lo puso en libertad (Josefo, *Bell* 6, 300ss). Los ejemplos indican también que la mayor parte de los críticos del templo sobrevivieron, desde Jeremías, pasando por el «Maestro de justicia», hasta Jesús, hijo de Ananías. La crítica al templo fue motivo de hostilidad, pero no de condena a muerte. En la hostilidad contra Jesús fue decisivo que el templo afectaba directamente a los intereses del sanedrín. Ante Pilato, en cambio, el templo era irrelevante, por diversas razones. El vaticinio contra el templo pudo ser para él un asunto interno de los judíos[31]... y Pilato no era, desde luego, un «fanático» de la santidad del templo.

2. *Falsa profecía y seducción del pueblo,* a tenor de Dt 13 y 17 (A. Strobel, *Stunde,* 81ss). Pero el vaticinio sobre el templo ¿no puede explicar la condena a muerte si fue considerado una falsa profecía y un acto de seducción? El derecho de la *Misná* distingue aquí entre un *mesith* (gr. πλάνος), que induce a idolatría a una persona privada, y un *maddiaj* (gr. ἀποστάς), que seduce al pueblo entero. La acusación de inducir a la idolatría puede ir asociada a la acusación de falsa profecía y magia. La idea de que Jesús fue acusado de *mesith* o de *maddiaj* es atrayente porque, en tal caso, pueden quedar suspendidas las reglas procesales (TosSanh X, 11). Se podía proceder con astucia (Sanh VII, 10) para dar muerte al seductor en tiempo festivo (TosSanh XI, 7). Según una fuente judía (bSanh 43a, citado *supra,* 96), Jesús fue condenado por *mesith,* y también según fuentes cristianas fue acusado de seducción (Mt 27, 63s; Jn 7, 11s.47; Justino, *Dial* 69, 7; 108,

31. Difiere K. Müller, *Möglichkeit,* 71s, que postuló dos regulaciones excepcionales de orden técnico-procesamental del derecho penal romano en la provincia de Judea: la entrada en el recinto interior del templo y los vaticinios contra el templo exigían la paticipación del sanedrín judío en el proceso; pero los romanos dictaban la sentencia definitiva. Por eso Pilato habría podido intervenir también por razón del vaticinio de Jesús sobre el templo.

2); pero esta acusación no aparece en las fuentes más antiguas (Mc 14, 55ss). Mt tampoco la incluye en el relato del proceso. Lc hace referencia a la agitación política, no a la seducción religiosa (Lc 23, 2). Y, sobre todo, la acusación central contra un *mesith* —inducir a un individuo a la idolatría— sería absurdo en el Jesús histórico. Los documentos citados pertenecen a una época en que judíos y cristianos se habían escindido, y los primeros podían ver en Jesús a un seductor que hacía a sus adeptos renegar de la religión judía[32].

3. *La pretensión mesiánica de Jesús* (cf. J. Blinzler, *Proceso,* 186-197; O. Betz, *Probleme,* 633ss). Como segundo punto de acusación aparece en Mc 14, 61s la pretensión mesiánica de Jesús. Sin embargo, aparte este pasaje, no hay ninguna referencia a la pretensión mesiánica como algo penalizado en el derecho judío o considerado como blasfemia contra Dios. El pretendiente mesiánico Simón bar Kojba, que dirigió la resistencia en la guerra judía de 132-135 d. C., fue reconocido como mesías por rabí Aquiba. Su pretensión no era una blasfemia, pero sí algo políticamente explosivo. Por eso, la pretensión mesiánica de Jesús habría dado pie a acusarlo ante Pilato y le acarrearía la condena. Porque un mesías «apolítico» hubiera sido entonces difícilmente imaginable. En este sentido, la «mesianidad» de Jesús pudo haber tenido relevancia para el sanedrín. Pero no sabemos si esta pretensión mesiánica fue atribuida a Jesús, si él la afirmó o si una retroproyección pospascual de la fe mesiánica de la comunidad destiñó el recuerdo. Jesús, en cualquier caso, habida cuenta de que fue condenado como «rey de los judíos», no se distanció ante Pilato de las expectativas mesiánicas depositadas en él (cf. *infra,* 582ss).

4. *La pretensión de Jesús a la dignidad divina:* Jesús es condenado «por blasfemo» según Mc 14, 63. Aunque el derecho de la *Misná* entiende por blasfemia pronunciar el nombre de Yahvé (Sanh VII, 5), el concepto tenía en la época neotestamentaria una acepción más amplia: incluía la maldición, la burla o el menosprecio de Dios... y la usurpación de un 'status' que sólo compete a él (R. E. Brown, *Death* I, 520-527, 531ss). Si la mera pretensión mesiánica no era blasfemia, sí lo era la pretensión de la dignidad divina. Según Jn 19, 7, Jesús es reo de muerte por su pretensión de ser «hijo de Dios». En Mc 14, 62 se puede ver una pretensión de este tipo cuando Jesús anuncia que estará sentado a la derecha de Dios (D. R. Catchpole, *Trial,* 271). Pero hay muchos indicios para sostener que esta afirmación mayestática presupone la confesión pospacual de Jesús por parte de la comunidad: Jesús fue «divinizado» en virtud de la experiencia pascual. Es-

32. Cf. J. Maier, *Jesus von Nazareth in der talmudischen Überlieferung* (EdF 82), Darmstadt 1978, 210-235.

ta «divinización» era blasfemia, sobre todo si implicaba la elevación de un *crucificado* a la categoría de Dios. Por lo demás, la combinación en Mc 14, 62s de los tres títulos cristológicos más importantes: Mesías, Hijo de Dios e Hijo del hombre, indica una perspectiva pospascual, y difícilmente podría ser histórica (cf. ya H. Lietzmann, *Prozess,* 255s).

c) *El apoyo en la actividad de Jesús*

Las causas de la hostilidad del sanedrín se buscan o bien en el mensaje religioso de Jesús (crítica de la ley o del templo) o en razones político-pragmáticas que habrían determinado su muerte por ser un factor de riesgo político. Podrían darse ambos casos.

1. Muchos exegetas, sobre todo protestantes, han estimado tradicionalmente que la *crítica a la ley* fue la verdadera causa de la muerte de Jesús. Según Mc 3, 6, la primera resolución de muerte se produce tras un conflicto sabático. «Jesús murió, a juicio de sus adversarios judíos, porque en toda su conducta se había mostrado rebelde a la voluntad de Dios expresada en la ley y representada por ellos...»[33]. Contra esta tesis, muy difundida, conviene señalar lo siguiente:

• La maquinación de los herodianos y los fariseos en Mc 3, 6 para acabar con Jesús podría ser un paréntesis redaccional puesto por Mc para relacionar los conflictos (sabáticos) de Jesús con la pasión. Mc presenta en 12, 13 a los mismos grupos buscando una razón política para proceder contra Jesús (la cuestión fiscal), y esto se aproxima quizá más a la verdad histórica. Sorprende, ciertamente, que ni los herodianos ni los fariseos intervengan en el relato de la pasión de Mc.

• Esto resulta más chocante aún en los fariseos —los adversarios de Jesús en las cuestiones de la ley—, ya que estaban representados en el sanedrín. A tenor de relatos posteriores, los «simpatizantes» de los cristianos en el sanedrín son fariseos (Nicodemo, Jn 3, 1ss, 7, 30s, y Gamaliel, Hech 5, 33s). También José de Arimatea, con su esperanza escatológica, está sin duda más próximo a los fariseos que a los saduceos (cf. Mc 15, 43).

2. La ocasión inmediata de la intervención de la aristocracia local fue la *crítica de Jesús contra el templo.* Del templo dependía la elevada posición social y una buena parte de los ingresos de la aristocracia local. La analogía de Jesús, hijo de Ananías, vaticinando contra el templo y contra Jerusalén (*Bell* 6, 300-309), muestra que la aristocracia procedió contra tales «profetas», siquiera para evitar las revueltas que estallaban a menudo,

33. J. Roloff, *Neues Testament,* Neukirchen [4]1985, 184s.

precisamente en las grandes fiestas del templo (G. Theissen, *La profecía del templo**).

3. Por eso, en todo caso, Jesús se atrajo la hostilidad de la aristocracia local como posible *factor de agitación política.* «Jesús fue ajusticiado porque la magistratura de Jerusalén, o una parte de ella, temió que pudiera desencadenar unas revueltas que los romanos no tolerarían. El motivo de su muerte no fue que su relación con la *torá* y con Israel no dejara otra opción a los judíos observantes de la *torá*»[34].

5. *El papel del pueblo en el proceso contra Jesús*

Por una parte, el «pueblo» ejerce la función de proteger a Jesús. Por temor al pueblo, las autoridades jerosolimitanas deciden ajusticiar a Jesús antes de la fiesta (Mc 14, 1s). Por otra, el pueblo da el paso determinante para la condena de Jesús. Sin embargo, la historicidad de esta opción entre Barrabás y Jesús es una cuestión debatida.

a) *Aspecto jurídico-formal: la amnistía de pascua*

La costumbre de soltar a un preso en la fiesta de pascua no se ha podido constatar documentalmente, ni siquiera en Josefo, el «amigo de los romanos». No cabe excluir, sin embargo, alguna amnistía ocasional:

- Consta que el año 85 d. C. se produjo en Egipto una amnistía a petición del pueblo: el gobernador soltó a un tal Fibión diciéndole: «Merecerías que te dieran de latigazos; pero voy a entregarte como regalo a la multitud»[35].
- En Palestina consta la liberación de presos por orden del procurador Albino (*Ant* 20, 215).

Si una liberación de este tipo coincidió con la condena de Jesús, pudo surgir pronto un relato como el de Barrabás sin existir la costumbre de una amnistía periódica de pascua[36].

b) *Razones objetivas para la actitud del pueblo*

Es difícil concebir la génesis de la perícopa sobre Barrabás sin la existencia real de una actitud hostil hacia Jesús por parte de un sector del pue-

34. C. Burchard, *Jesus**, 54s.
35. *Papyrus Florentinus* n.° 61, citado por A. Deissmann, *Licht vom Osten,* [4]1923, 229.
36. Cf. J. Gnilka, *Prozess,* especialmente 34-36.

blo. Probablemente hay que hacer una distinción. Había un «pueblo» que simpatizaba con Jesús, lo que movió a las autoridades a planear su liquidación antes de pascua (Mc 14, 1s); ese pueblo sólo puede ser el de los no residentes en Jerusalén, que en las fiestas acudía a la ciudad. El «pueblo» hostil de la escena de Barrabás podía ser, en cambio, la población de Jerusalén, sometida a la influencia de los sumos sacerdotes. El vaticinio sobre el templo, en cuanto amenaza al santuario de las peregrinaciones, afectaba también a los jerosolimitanos, cuya existencia material dependía en buena medida del templo.

c) *El apoyo en el Jesús histórico*

El Jesús histórico despertó probablemente expectativas mesiánicas en el pueblo. Si fue condenado como «rey de los judíos», cabe suponer que él no se había distanciado tajantemente de esas expectativas (cf. *infra,* 582ss: título Mesías). De todas formas, los romanos y la aristocracia, al condenar a Jesús, querían «crucificar», además de su persona, estas esperanzas.

6. *Síntesis y reflexiones hermenéuticas*

La muerte de Jesús es la consecuencia de ciertas tensiones entre un carismático de origen rural y una elite urbana, entre un movimiento judío de renovación y el dominio romano, entre el heraldo de un cambio cósmico, que trasformaría también el templo, y los representantes del *status quo*. Las razones de índole religiosa y de índole política no se pueden aducir aisladamente unas de otras: es cierto que Jesús no quería alcanzar el poder con ayuda de sus discípulos; pero anunció la llegada inminente de un «reinado de Dios» en el que los primeros serían últimos, y los últimos primeros. Dios iba a instaurar ese reino milagrosamente. En el reino de Dios, Jesús y sus discípulos gobernarían sobre Israel (Lc 22, 28-30 par.). No había sitio para el gobierno de la aristocracia del templo ni para los romanos.

Ambos colectivos eran los adversarios de Jesús, pero perseguían intereses dispares. El sanedrín tomó nota de su profecía contra el templo; su crítica ponía en entredicho la legitimidad de sus privilegios. El prefecto romano tuvo que desconfiar del «reinado» que anunciaba Jesús; su poder corría peligro. Por eso, ante el sanedrín, Jesús fue objeto de escarnio como «profeta» (Mc 14, 65); y ante los romanos, como «rey» (Mc 15, 16-18); pero unos y otros compartían el interés común de evitar el desorden. Unos y otros actuaron conjuntamente en el proceso contra Jesús.

Intervinieron pequeñas elites de judíos y romanos. Pero participó también gente normal: una multitud judía exigió a gritos la muerte de Jesús; soldados paganos maltrataron y crucificaron a Jesús como «rey de los judíos»[37]. Los discípulos desempeñan un papel importante: Judas delató el lugar de estancia de Jesús y permitió su arresto sin llamar la atención. Todos los discípulos huyeron. Pedro le negó por no arriesgarse.

No es correcto preguntar por la «culpa» en la muerte de Jesús. Sólo cabe contestar la pregunta por la responsabilidad de su condena. Esa responsabilidad está en los romanos que actuaron por iniciativa de la aristocracia local judía. Cabe mencionar, además, muchas causas y factores: Jesús mismo arriesgó su desenlace al dirigirse a Jerusalén. Toda su actividad presenta una nota de autoestigmatización. Jesús se expuso, consciente de que le lloverían las agresiones. Es igualmente cierto que fue víctima de unos conflictos estructurales entre la ciudad y el campo, entre judíos y romanos, entre el pueblo y la aristocracia. Muchos sufrieron bajo estos conflictos.

Es muy lógico preguntar de qué manera atrajo Jesús sobre sí tales animosidades. Hay tres aspectos de su actividad que dieron pie a ellas: 1. su actitud hacia la *torá*; 2. su crítica al templo; y 3. algunos aspectos explosivos de su predicación, como la espera del reinado de Dios o la pretensión mesiánica. De estos tres factores, quizá la crítica al templo y el vaticinio sobre él fueron decisivos. La «crítica» a la *torá* que hizo Jesús no pasa de ser una interpretación liberal de la misma. Con ella pudo llamar la atención e impactar, pero eso no era motivo para quitarle la vida. Lo mismo cabe decir de sus esperanzas escatológicas; otros judíos las compartieron. Pero al intensificarse esas esperanzas con la aparición de un carismático, cundió la alarma entre los estamentos superiores. Las esperanzas escatológicas deslegitimaban el orden establecido del mundo y de la sociedad. Pero con la crítica al templo, Jesús entraba en conflicto con el núcleo religioso del judaísmo de la época. El judaísmo era entonces mucho más una religión del templo que una religión de la *torá*. Sólo con la pérdida del templo pasó a ser la *torá* el centro exclusivo de la fe. Pero el conflicto con el templo no se puede aislar de otros aspectos de la actividad de Jesús: su interpretación liberal de la *torá* tenía que resultar ahora más sospechosa aún. Porque la *torá* era el fundamento legitimador del templo: el Pentateuco enseñaba la

37. Las cohortes romanas cuyos soldados ajusticiaron a Jesús eran tropas auxiliares en las que servían habitantes paganos de Palestina (de Sebaste, por ejemplo). Compartían las actitudes antijudías de muchos vecinos de los judíos. Su actitud ante los «reyes» judíos se desprende de la conducta que observaron después de la muerte de Agripa II el año 44 d. C. en Cesarea: celebraron fiestas y se llevaron estatuas de sus hijas para colocarlas sobre los tejados de los burdeles (Josefo, *Ant* 19, 356-366). Jesús fue maltratado, flagelado y muerto por unos soldados que pertenecían a una tropa con actitudes antisemitas.

etiología del culto en el templo de Jerusalén. Lo mismo se puede decir de los aspectos políticos de la actividad de Jesús: el templo era la base de la autonomía política de la comunidad judía y, en consecuencia, la base para los privilegios del estamento superior. El que lo criticaba, era políticamente un sedicioso. Pero es importante señalar que, con su crítica al templo, Jesús no se salió del judaísmo. Otros judíos se distanciaron igualmente del templo: el Bautista, los esenios, por no hablar de los samaritanos. Un gran aporte del judaísmo en los dos primeros siglos cristianos fue su trasformación en una religión capaz de vivir sin templo... a pesar de su adhesión íntima a él. Jesús, con su mensaje, entra en este proceso de trasformación; él es, con todos sus conflictos, una parte de la historia de la religión judía.

Su muerte vino a confirmar una idea ancestral de Israel: sólo una fe ingenua puede creer en el nexo entre la buena conducta y la felicidad. Israel había aprendido que también el justo puede sufrir y también el sufriente puede ser justo. El vencido puede tener más razón que el vencedor. Dios puede estar del lado de los proscritos y los despreciados. Por eso, la comunidad cristiana primitiva narró pronto la historia de la muerte de Jesús recurriendo a los temas de la *passio iusti* (el sufrimiento del justo). Los discípulos pudieron explicar así la muerte de Jesús, inesperada para ellos.

Esta muerte resultó fecunda, sobre todo, en una nueva y audaz interpretación: como muerte sacrificial que sentó la base de una nueva comunión de las personas entre sí y con Dios. Analicemos su significado con la inevitable brevedad.

Jesús había conformado su última cena con los discípulos como la fundación simbólica de una «nueva alianza». Después de su muerte, los discípulos entendieron esa muerte como un «sacrificio» que sellaba aquella alianza. No fueron ellos los que ofrecieron este «sacrificio». Fueron las apariciones de pascua las que les dieron la certeza de que Dios había actuado en la muerte de Jesús. Sólo Dios había ofrecido el sacrificio... por el bien de ellos, aunque todos habían claudicado.

Se produjo así un cambio revolucionario en la idea de sacrificio. Los «sacrificios expiatorios» solían servir para aplacar a una divinidad ofendida o para restablecer el orden transgredido. El hombre pide perdón a la divinidad mediante el sacrificio. Esto vale igualmente cuando el culto sacrificial es considerado una institución que Dios ofreció a los humanos para perdonarles los pecados. La nueva visión contiene dos pensamientos:

El hombre no mueve a Dios, con este nuevo sacrificio, a cesar en su cólera; es Dios el que actúa para que el ser humano abandone su hostilidad hacia él y hacia el prójimo. No es Dios, sino el hombre, el que debe trasformarse con este sacrificio; no es Dios, sino el hombre, el que debe superar la ira, los impulsos asociales y agresivos.

Este sacrificio no actúa mediante la muerte sino mediante la superación de la muerte. En los sacrificios tradicionales es sacrificado el animal, y la vida es preservada simbólicamente devolviendo a Dios su sangre, sede de la vida. Pero el animal muere para mantener la vida en su conjunto. El nuevo sacrificio de Jesús no alcanzó eficacia mediante la muerte, sino mediante la superación de la muerte. Dios entregó una vida para recrearla desde la muerte.

Sólo Pablo expresó conceptualmente esta nueva noción de sacrificio. La salvación no se realiza «aplacando» a un dios airado, sino superando la hostilidad humana (cf. Rom 5, 6-11). La salvación no se logra dando muerte, sino resucitando (Rom 4, 25). La salvación no comienza con la súplica humana de reconciliación, sino con el ruego divino: «Reconciliaos con Dios» (2 Cor 5, 20).

Pablo cree también que esta salvación se efectuó contra los «príncipes de este mundo» (1 Cor 2, 6ss). En la lucha por el reparto de dominio y poder, se intenta sacrificar otra vida en aras de la propia. En la muerte sacrificial de Jesús, el sacrificio de uno hace posible una vida que no vive a costa de otra.

7. Tareas

a) *Fuentes no cristianas, esclarecedoras de la situación jurídica*

Ofrecemos a continuación, traducidas, tres fuentes importantes, analizadas ya en los parágrafos 3 al 5 de este capítulo. Señale las informaciones valiosas que cabe extraer de ellas para enjuiciar el aspecto jurídico de la muerte de Jesús.

a) Josefo, *Ant* 20, 199-203:

> Pero el joven Anán, cuya elevación a sumo sacerdote acabo de referir... pertenecía a la secta de los saduceos que, como señalaba antes, son más severos y fríos en el tribunal que todos los demás judíos. Anán creyó haber encontrado la ocasión propicia para aplicar esta severidad, ya que Festo había muerto y Albino no había llegado aún[38]. Por eso convocó al sanedrín y presentó ante él a Santiago, hermano del Jesús llamado Cristo, y a otros, acusándolos de quebrantar la ley, y mandó trasladarlos al lugar donde serían lapidados. Esto disgustó incluso a los más celosos observantes de la ley, y por eso enviaron se-

38. Porcio Festo (60-62) y Lucceio Albino (62-64) fueron procuradores romanos en Palestina. Como Festo murió inesperadamente, hubo un vacío de poder después de su muerte hasta la llegada del sucesor.

cretamente delegados al rey[39], con el ruego de que exigiera a Anán por escrito que en adelante no se atreviera a cometer una injusticia semejante. Algunos de ellos acudieron a Albino... y le hicieron saber que Anán no tenía potestad para convocar al sanedrín para el juicio sin su consentimiento... A consecuencia de este incidente, Agripa lo destituyó ya a los tres meses de su nombramiento...

b) Josefo, *Bell* 6, 300-306:

Cuatro años antes de la guerra, cuando la ciudad gozaba de mucha paz y bienestar, un tal Jesús, hijo de Ananías, hombre iletrado, llegó del campo al santuario para celebrar la fiesta en la que es costumbre que todos construyan una choza a Dios, y comenzó a gritar: «¡Voz de levante, voz de poniente, voz de los cuatro vientos, voz sobre Jerusalén y el templo, voz sobre el novio y la novia, voz sobre todo el pueblo!». Así fue recorriendo todas las callejuelas y gritando día y noche. Algunos ciudadanos notables, molestos por los gritos que anunciaban desgracias, lo arrestaron y molieron a golpes. El no pronunció una sola palabra para defenderse ni contra los que lo apaleaban, y siguió tercamente gritando como antes. Entonces las autoridades (οἱ ἄρχοντες) creyeron algo que era verdad: que al hombre lo impulsaba un poder sobrehumano, y lo llevaron al prefecto (ἔπαρχος), nombrado entonces por los romanos. Allí, a latigazos, le abrieron las carnes hasta los huesos; pero él no suplicó ni lloró; en el tono más lastimero que podía dar a su voz, contestaba a cada golpe: «Ay de ti, Jerusalén». Y cuando Albino —que era el prefecto— le preguntó quién era, de dónde venía y por qué gritaba aquello, no dio respuesta y persistió en el lamento sobre la ciudad, hasta que Albino supuso que estaba loco y lo dejó ir.

c) Tácito, *Ann* 15, 44[40]:

Así, para poner fin a los rumores [de que él mismo había prendido fuego a Roma], Nerón hizo inculpar a otros e impuso los castigos más crueles a aquellos que, aborrecidos por sus infamias, el pueblo llamaba *chrestiani*. El hombre del que deriva esta denominación, Cristo, fue condenado a muerte durante el reinado de Tiberio por el procurador Poncio Pilato.

39. Se refiere al rey judío Agripa II, que reinó, subordinado a Roma, en la Jordania oriental y mantuvo la vigilancia del templo hasta el año 66.

40. Cf. H. Fuchs, *Der Bericht über die Christen in den Annalen des Tacitus*, en V. Pöschl, *Tacitus* (WdF 97), Darmstadt 1969, 558-604, 591ss.

b) *La cuestión de la «culpa en la muerte de Jesús»*

La «acusación de deicidio» que la Iglesia lanzó durante siglos contra todos los judíos, invocando Mt 27, 25, suele ser considerada hoy como inadecuada en la mayor parte de las obras exegéticas. Son frecuentes, no obstante, las actitudes y estereotipos antijudíos, tanto en la valoración histórica de las circunstancias de la muerte de Jesús como en el uso teológico del relato de la pasión.

Tome postura crítica sobre los siguientes fragmentos de los capítulos finales de dos libros sobre el proceso de Jesús:

> Atribuir la pasión a la voluntad de Dios o de Jesús, o a la influencia de Satanás y sus fuerzas demoníacas no significa en modo alguno cuestionar o atenuar la culpa de los históricamente responsables... Los textos reseñados del nuevo testamento dan una clara respuesta a la pregunta por los responsables *históricos* de la muerte de Jesús. Son los judíos, concretamente aquellos sanedritas y los habitantes de Jerusalén que hicieron causa común con ellos; pero los textos señalan también la complicidad del procurador romano Pilato. Junto a los judíos... Poncio Pilato es responsable de la condena de Jesús... Se da la circunstancia atenuante de que ordenó ambas cosas [la flagelación y la condena a la cruz] bajo la presión de los judíos fanáticos... Aunque dictó la sentencia capital, que implicaba la ejecución inmediata de Jesús, su culpa global es menor que la de los judíos...[41].

> En aquel punto del proceso de Jesús... tuvo que estar claro también que Caifás y su pueblo estaban implicados fatalmente en la sentencia. Si cabe hablar de culpa de los judíos en general, habrá que recurrir a la idea de la culpa trágica... [Aquella] «hora de la verdad»... nada tiene que ver tampoco con el fallo de unos pocos participantes, sino con un fallo del hombre y su condición humana... El papel y la postura de Caifás derivan de su vinculación y lealtad incondicional a la ley. Por eso tuvo que ejecutar también la ley en Jesús, trágicamente... Caifás... representa al ser humano bajo las trabas mortales de la ley, algo que pone de manifiesto la culpa y el fracaso de todos nosotros. El hecho de que Caifás... tuviera que condenar a muerte, trágicamente, al mesías del pueblo en virtud por imperativo de la ley, constituye uno de los enigmas más oscuros de la historia judía. Ese hecho nos revela toda la cara oculta de la historia de Israel y permite conocer hasta qué punto habría que concebir la muerte de Jesús como clave para un secreto último... Si es verdad que la experiencia de lo trágico es oscura y abismal y lleva a la catarsis del alma, tal experiencia nos la ofrece este Jesús. En lo que respecta al judío en general, tendría que dudar en adelante de la verdad de la ley como una ley con validez última[42].

41. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Stuttgart 1951, 445s, 449s (trad. cast.: *Proceso*).
42. A. Strobel, *Stunde*, 138s, 142.

c) *La carta de Pilato: una fuente del siglo II sobre la pasión*

La pasión de Jesús fue narrada a menudo, después del nuevo testamento, con un sentido apologético y popular. La persona de Pilato en particular dio alas a la fantasía, como demuestra la creciente literatura sobre Pilato que se fue acumulando en el curso de los siglos. Ya Justino (*ca.* 150) remite a las «actas redactadas bajo Poncio Pilato» (*Apol* I, 35) para certificar detalles del relato de la pasión. Se discute si Justino conoció tales actas o se limita a postular su existencia; pero sorprende que en el capítulo 48 remita a ellas como prueba de los milagros de Jesús, algo que no cabría esperar a la luz del nuevo testamento, que no hace referencia a milagros realizados por Jesús ante Pilato.

Entre el material más antiguo de la literatura sobre Pilato (del siglo II) está la siguiente carta de Pilato a Claudio (!), incluida en los *Hechos de Pedro y Pablo* (capítulos 40-42) y que presumiblemente derivó en carta a Claudio al ser intercalada en el contexto (controversia con Simón Mago), cuando originariamente iba dirigida a Tiberio[43].

> Poncio Pilato saluda a su emperador Claudio. Hace poco ha ocurrido algo que yo mismo he descubierto. Los judíos, por odio, se han hecho merecedores de un horrible castigo para ellos y su descendencia. Sus antepasados tenían la promesa de que Dios haría descender del cielo a su Santo, al que con razón llamarían su rey, la promesa de que Dios se lo enviaría a la tierra mediante una virgen. Cuando ese personaje llegó a Judea siendo yo gobernador, y ellos vieron que devolvía la vista a los ciegos, limpiaba a los leprosos, curaba paralíticos, expulsaba los malos espíritus de las personas y hasta resucitaba muertos, imperaba a los vientos, caminaba a pie enjuto sobre las olas del mar y obraba otros muchos milagros, y cuando todo el pueblo judío lo reconoció como hijo de Dios, las altas instancias del sacerdocio procedieron contra él por odio. Lo prendieron y me lo entregaron, y profiriendo una sarta de mentiras lo inculparon de ser un mago y un transgresor de su ley. Yo les di crédito, lo hice flagelar y lo entregué a su arbitrio. Ellos lo crucificaron y pusieron guardias junto al sepulcro. Pero él resucitó al tercer día, mientras mis soldados hacían guardia. Los judíos fueron tan lejos en su maldad que entregaron dinero a mis soldados con la consigna: Decid que sus discípulos robaron el cadáver. Pero, aunque ellos aceptaron el dinero, no fueron capaces de silenciar lo ocurrido. Atestiguaron que había resucitado, que lo habían visto y que habían recibido dinero de los judíos. Te hago saber esto para que nadie falsee los hechos y no des crédito a las mentiras de los judíos (NTApo I, 419).

43. Así, según R. A. Lipsius; cf. NTApo 1, 419, nota 1. W. Michaelis (*Die apocryphen Schriften zum Neuen Testament,* Bremen 1956, 448s) estima, en cambio, que hay un error en la trasmisión textual que obedece, o bien al desconocimiento cronológico del copista o a una tradición recogida en Ireneo, *Haer* 2, 22, 3-6, según la cual Jesús murió a la edad de cincuenta años; por tanto, bajo Claudio.

Sobre la cronología: Esta carta, a pesar de su falso destinatario, es muy antigua; así lo indican algunas coincidencias llamativas con las afirmaciones de Tertuliano (hacia 200) en *Apologeticum,* 21, 15ss; éste menciona la expectativa judía sobre el Cristo, suscitada por los escritos proféticos; señala que los judíos lo consideraron «un simple hombre», pero mago por sus poderes, ya que «con su palabra expulsaba demonios de las personas», devolvía la vista a los ciegos, limpiaba leprosos, volvía a tensar los miembros a los paralíticos y, finalmente, restituía la vida a los muertos con su palabra y hasta imperó a las fuerzas de la naturaleza, calmando tempestades y caminando sobre las olas». La reseña de la adhesión del pueblo, del odio de los dirigentes judíos, de la denuncia ante Pilato, que les entregó a Jesús para que lo crucificaran, la descripción de las circunstancias de la guardia junto al sepulcro, la resurrección y el intento de soborno, coinciden también ampliamente (pero Tertuliano no afirma que los soldados romanos hubieran presenciado la resurrección). Tertuliano lo resume así: «Todo esto que había sucedido con Cristo, lo refirió Pilato, ya cristiano de corazón, a Tiberio entonces reinante»[44].

1. ¿Qué tendencias, presentes ya en el nuevo testamento, dan a conocer la carta de Pilato y Tertuliano respecto a los romanos, la aristocracia local judía, el pueblo judío y Jesús?

2. ¿Qué puntos capitales son nuevos en esta presentación de la pasión? ¿qué valor histórico poseen?

44. Citado según C. Becker, *Tertulian, Apologeticum* (en latín y alemán), München [3]1984, 133-137.

15

JESUS RESUCITADO: LA PASCUA Y SUS INTERPRETACIONES

J. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories in the Gospel-Tradition* (CThM A 5), Stuttgart 1975; H. W. Bartsch, *Inhalt und Funktion des urchristlichen Osterglaubens,* en ANRW II, 25.1 (1982) 794-843, con anexos de H. Rumpelts, bibliografía (hasta 1973), 844-873, y T. Pola, bibliografía (hasta 1980), 873-890; P. Benoit, *Marie Magdaleine et les Disciples au Tombeau selon Joh 20, 1-18,* en M. Eltester (ed.), *Judentum, Urchristentum, Kirche. FS J. Jeremias,* Berlin 1960, 143-152 (traducción alemana en P. Hoffmann [ed.], *Überlieferung* [cf. *infra*], 360-376); K. Berger, *Die Auferstehung der Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes,* Göttingen 1976; E. Bickermann, *Das leere Grab:* ZNW 23 (1924) 281-292 (= P. Hoffmann [ed.], *Überlieferung* [cf. *infra*], 271-284); R. Bultmann, *Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube:* ThLZ 25 (1940) 242-246 (= P. Hoffmann [ed.], *Überlieferung* [cf. *infra*], 118-125); Id., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung,* en H. W. Bartsch (ed.), *Kerygma und Mythos,* Hamburg 1948, [2]1951, 15-48; Id., *Zum Problem der Entmythologisierung* (1963), GuV IV, 128-137; H. von Campenhausen, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab* (1952), en Id., *Tradition und Leben,* Tübingen 1960, 48-113; H. Conzelmann, *Zur Analyse der Bekenntnisformel I. Kor 15, 3-5:* EvTh 25 (1965) 1-11; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments,* London 1936, [3]1963; Id. , *The Appearances of the Risen Christ,* en D. E. Nineham (ed.), *Studies in the Gospels. FS R. H. Lightfood,* Oxford 1957, 9-35 (traducción alemana P. Hoffmann [ed.], *Überlieferung* [cf. *infra*], 297-330); K. M. Fischer, *Das Ostergeschehen,* Göttingen [2]1980; H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte,* Göttingen 1956, [2]1962 ampliada, [4]1970; M. Hengel, *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen,* en O. Betz y otros (eds.), *Abraham unser Vater. FS O. Michel,* Leiden 1963, 243-256; P. Hoffmann, *Auferstehung Jesu Christi* II/1, en TRE 4 (1979) 478-513; Id. (ed.), *Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu* (WdF 522), Darmstadt 1988; J. Jeremias, *Artikelloses* Χριστός. *Zur Ursprache von 1. Kor 15, 3b-5:* ZNW 57 (1966) 211-215; B. Klappert, *Zur Frage des semitischen oder griechischen Urtextes von I. Kor XV, 3-5:* NTS 13 (1966-1967) 168-173; Id. (ed.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Ausseinandersetzung in Theologie und Gemeinde,* Wuppertal [4]1971; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn* (AThANT 44), Zürich 1963; J. Kremer, *Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi* (SBS

17), Stuttgart 1966; G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu,* Göttingen 1994; S. MacLean Gilmour, *The Christophany to more than Five Hundred Brethren:* JBL 80 (1961) 248-252; H. K. McArthur, *«On the Third Day» (1 Cor 15, 4b and Rabbinic Interpretation of Hosea 6, 2):* NTS 18 (1971/1972) 81-86 (traducción alemana en P. Hoffmann [ed.], *Überlieferung* [cf. *supra*], 194-202); W. Marxsen, *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico,* Salamanca 1979; Id., *La resurrección de Jesús de Nazaret,* Barcelona 1974; W. Michaelis, *Die Erscheinungen des Auferstandenen,* Basel 1944; W. Nauck, *Die Bedeutung des leeren Grabes:* ZNW 47 (1956) 243-267; W. Pannenberg, *Systematische Theologie* II, Göttingen 1991; R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu:* ThQ 153 (1973) 201-228; M. Rese, *Formeln und Lieder im Neuen Testament:* VF 15 (1970) 75-95; G. Sass, *Apostelamt und Kirche,* München 1939; L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab* (SBS 33), Stuttgart 1968; W. Schmithals, *Der Markusschluss, die Verklärungsgeschichte und die Aussendung der Zwölf:* ZThK 69 (1972) 379-411; L. Schottroff, *Maria Magdalena und die Frauen am Grabe Jesu:* EvTh 42 (1982) 3-25; C. F. Sleeper, *Pentecoste and Resurrection:* JBL 84 (1965) 389-399; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972; Id., *Ostern – Ein wirkliches Gleichnis, eine wahre Geschichte. Zum neutestamentlichen Zeugnis von der Auferweckung Jesu* (KT 97), München 1991; U. Wilckens, *Der Ursprung der Überlieferung der Erscheinungen des Auferstandenen,* en W. Joest-W. Pannenberg, *Dogma und Denkstrukturen. FS E. Schlink,* Göttingen 1963, 56-95 (= P. Hoffmann [ed.], *Überlieferung* [cf. *supra*], 139-193); Id., *La resurrección. Estudio histórico-crítico del testimonio bíblico,* Salamanca 1981.

Introducción

La fe pascual tiene una importancia decisiva para la comprensión de Jesús y la autocomprensión del hombre. Pablo asocia ambos extremos cuando argumenta contra los negadores de la resurrección: «Si Cristo no ha resucitado, vuestra fe es ilusoria y seguís con vuestros pecados... somos los más desgraciados de los hombres» (1 Cor 15, 17.19). La actitud ante la resurrección decide, según la concepción paulina, el sentido o la falta de sentido de la fe en Jesús, la continuidad en los pecados o el perdón de ellos, la miseria humana o el triunfo sobre ella. De la fe pascual depende que la historia de Jesús pueda ser fundamento de la propia existencia. La pascua es el sí de Dios y el sí de las discípulas y los discípulos a Jesús; y esto, aunque la fe pascual no se entienda como fundamento de este sí, sino como su expresión: como afirmación humana de la causa de Jesús a pesar de la cruz y del fracaso. De la fe pascual depende la «autocomprensión» humana: Si se descubre aquí (siquiera a través de «visiones subjetivas») algo que tenga validez última, entonces la muerte y su angustia no tienen la última palabra. Pues al margen de lo que se opine sobre la pascua, ésta es una protesta contra la muerte, en particular contra la muerte violenta.

TAREA Y PROPUESTA DE LECTURA:

Lea, como preparación, los textos principales de las fuentes: 1 Cor 15, 3-11; Mc 15, 42–16, 8(9-20); Mt 27, 57–28, 20; Lc 23, 50–24, 53; Hech 1, 1-11; Jn 19, 38–21, 25.

Anote las indicaciones que puedan dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿qué apariciones se mencionan tanto en la tradición formularia de Pablo (1 Cor 15, 3ss) como en las tradiciones narrativas de los evangelios? ¿dónde se localizan las apariciones de pascua? ¿qué motivos aduce la tradición pascual para desechar las dudas sobre la realidad de las apariciones de pascua?

Lea a continuación H. Kessler, *La resurrección de Jesús,* Salamanca 1989, 116-130; y U. Wilckens, *La resurrección de Jesús,* Salamanca 1981, 65-92.

1. *Seis fases en el debate sobre la fe pascual*

El debate histórico-crítico sobre los acontecimientos de pascua recorre seis etapas: Desde H. S. Reimarus, el interés se centró en el sepulcro vacío, interpretado en sentido racionalista (a). Con D. F. Strauss, las apariciones de pascua fueron consideradas como fundamento histórico de la fe pascual, e interpretadas conforme a la «teoría de la visión subjetiva» (b)[1]. El giro que supuso la historia de las formas literarias (desde 1920 aproximadamente) llevó a una nueva interpretación teológica de la fe pascual: esta fe no tiene una explicación histórica; es ella la que explica las tradiciones sobre Jesús (c). En reacción a tal estado de cosas, durante los años 50 aparecen diversos ensayos de reconstrucción histórica (d). Desde los años 60, la investigación se centra sobre todo en el marco interpretativo de las apariciones de pascua. En efecto, las conclusiones sobre el contenido real de las apariciones se obtienen siempre dentro de una determinada construcción de la realidad, y esto es igualmente válido para el receptor de las visiones pascuales como para la conciencia moderna (e). Pero, junto a eso (y particularmente en los últimos años), se indagan los acontecimientos de pascua, bien sea para hacer plausible un fondo «objetivo», bien para interpretar psicológicamente unos fenómenos «subjetivos» (f).

1. Un panorama interesante sobre el debate durante los siglos XVIII y XIX puede verse en P. Hoffmann, *Die historisch-kritische Osterdiskussion von H. S. Reimarus bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts,* en Id. (ed.), *Überlieferung,* 15-67. Cf *ibid.,* 453ss, la «bibliografía cronológica selecta sobre la resurrección de Jesús» desde el año 1770, con arreglo a la cual citamos en lo que sigue los títulos más antiguos.

a) *Interpretaciones racionalistas del «sepulcro vacío» desde H. S. Reimarus a H. E. G. Paulus*

1. La *hipótesis del engaño,* propuesta por H. S. Reimarus (1694-1768), introdujo el debate histórico-crítico sobre la fe pascual. El debate está recogido en el fragmento «Sobre la finalidad de Jesús y de sus discípulos», publicado por G. E. Lessing en 1778. En él, Reimarus considera justa la acusación, rechazada en Mt 28, 11-15, de que los discípulos sustrajeron el cadáver de Jesús. Señala que, en un principio, los discípulos habían esperado un reino mesiánico de carácter profano y político. La muerte de Jesús les arrebató esta esperanza. A pesar de todo, y para mantenerse en un plano de grandeza y dominio sobre el mundo, vieron en Jesús al redentor que padece por los pecados de los humanos y, con la sustracción del cadáver, sentaron el presupuesto para anunciar su resurrección.

2. La *hipótesis de la muerte aparente,* de H. E. G. Paulus (1761-1851), parte igualmente de la historicidad del sepulcro vacío; pero le da una interpretación «más respetuosa con la Iglesia»: Jesús murió sólo aparentemente y recuperó la vida por algún tiempo[2]. Esta interpretación estuvo muy difundida entre los teólogos: K. A. Hase y F. D. E. Schleiermacher[3] la toman en serio[4]. El relato de Mc, que presenta a un Pilato extrañado de que Jesús hubiera muerto tan pronto e indagando cuidadosamente la verdad (Mc 15, 43-45), sirvió ya, posiblemente, para rechazar la presunción de que Jesús no hubiera fallecido.

3. La *hipótesis del traslado* da una tercera explicación racionalista del sepulcro vacío: José de Arimatea había enterrado provisionalmente a Jesús en el sepulcro cercano y, una vez transcurrido el descanso sabático, lo trasladó a otro sitio sin conocimiento de los discípulos. Esta tesis fue defendida por primera vez el año 1799 en un artículo anónimo, «Ensayo sobre la resurrección de Jesús»[5], y encontró más tarde defensores autorizados en H. J. Holtzmann (1832-1910) y en J. Klausner[6]. Quizá el EvJn rechaza ya im-

2. H. E. G. Paulus, *Kommentar über die drey ersten Evangelien* III ([1]1802), 797-806, 839-931; Id., *Das Leben Jesu als Grundlage einer Geschichte des Urchristentums,* Heidelberg 1828, 277-305.

3. K. A. Hase, *Das Leben Jesu,* Leipzig 1829, 260-284, y F. D. E. Schleiermacher, *Das Leben Jesu,* lección académica de 1832, ed. por K. A. Rutenik, Berlin 1964, 458-494.

4. Libros populares sobre Jesús recogen aún esta tesis; cf., por ejemplo, F. Alt, *Jesus – der erste neue Mann,* München [2]1989, 56.

5. Anónimo, *Versuch über die Auferstehung Jesu:* Bibliothek für Kritik und Exegese des Neuen Testaments und älteste Kirchengeschichte 2 (1799) 537-551.

6. La exposición más amplia, en H. J. Holtzmann, *Das leere Grab und die gegenwärtigen Verhandlungen über die Auferstehung Jesu:* ThR 9 (1906) 79-86, 119-132; J. Klausner, *Jesus von Nazareth,* Jerusalem [3]1953, 496.

plícitamente la tesis: en Jn 20, 2.14s, María Magdalena infiere del sepulcro vacío que alguien se llevó el cadáver... hasta que reconoce a Jesús en el presunto jardinero.

Todas las interpretaciones anteriores dan por supuesto el hecho histórico del sepulcro vacío, pero le dan una interpretación que no implica el milagro de la resurrección. Todas explican la fe pascual recurriendo al sepulcro vacío. Esto cambia con D. F. Strauss.

b) *La «teoría de la visión subjetiva» en D. F. Strauss y en la teología liberal*

1. D. F. Strauss (1808-1874) hace tres aportaciones importantes que se repiten desde entonces en distintas formas (1835-1836)[7]:

• Las tradiciones sobre apariciones contrastan con la tradición «legendaria» sobre el sepulcro vacío. El *origen histórico de la fe pascual* reside en las visiones de los discípulos en Galilea, algo que va mucho más allá del sepulcro de Jesús, que sólo una leyenda secundaria convierte en sepulcro vacío. Las interpretaciones racionalistas del sepulcro vacío se liquidan así por sí solas.

• Los relatos de apariciones sugieren que los discípulos tuvieron efectivamente visiones, pero unas visiones caracterizadas por las *formas míticas de representación;* por ejemplo, cuando en ellas un ser divino traspasa las puertas cerradas y desaparece repentinamente. A esas visiones se otorgó secundariamente un sentido apologético, con el fin de despejar las dudas sobre la realidad de las apariciones, presentando a un Resucitado que habla, come y se deja tocar.

• Las visiones que sirven de fundamento a la fe pascual pueden explicarse psicológicamente por el conflicto entre la fe mesiánica y la crucifixión: el trauma de la cruz es superado, por una parte, con la interpretación de la muerte de Jesús como un acontecimiento (soteriológico) necesario, acorde con la Escritura (Is 53; Sal 22), y por otra, con unas visiones que el «entusiasmo religioso» puede provocar en situaciones extremas. D. F. Strauss defiende así una «teoría de la visión subjetiva» contrapuesta a la «teoría de la visión objetiva», según la cual las apariciones de pascua fueron infundidas por Dios en el interior de los discípulos.

2. D. F. Strauss combina esta «teoría de la visión subjetiva» con una *interpretación objetiva de la fe pascual:* el mito del hombre divino contiene

7. D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (2 vols.), Tübingen 1835-1836, especialmente II, 582-663.

en su núcleo la idea de unidad entre Dios y hombre. Esta idea no se realiza en un individuo, sino en el género humano. La humanidad «es la que muere, resucita y asciende al cielo cuando, una vez superada su finitud, alcanza la unificación con el Espíritu infinito del cielo»[8].

3. C. Holsten (1825-1897), discípulo de F. Chr. Baur (como Strauss), dio a la teoría de la visión subjetiva el formato que determinó el debate en la época de esplendor de la teología liberal[9]. El desencadenante de la explicación psicológica fue un contraste enigmático que atormentó a los discípulos: el «contraste entre el mesías antes vivo y ahora muerto», que «da lugar, como factor decisivo, a la visión de Pedro»[10].

4. Este postulado de una fe mesiánica prepascual fue cuestionado por W. Wrede[11]. A su juicio, la vida de Jesús no fue mesiánica. Sólo a base de las apariciones de pascua fue sublimado como Mesías o Hijo de Dios (cf. Rom 1, 3s). Con W. Wrede comenzó una nueva época: desde entonces, la fe pascual no es explicada ya como un efecto de la fe mesiánica (prepascual), sino a la inversa: la fe (pospascual) en el mesías como un efecto de la pascua[12].

c) *La inexplicable fe pascual escatológica como explicación de la tradición sinóptica*

En el apogeo de la teología dialéctica (*ca.* 1920-1960) se renunció expresamente a buscar una «explicación» de la fe pascual. R. Bultmann declara programáticamente: «La comunidad tuvo que superar el escándalo de la cruz y lo hizo en la fe pascual. Cómo se llevó a cabo esta opción en concreto, cómo nació la fe pascual en cada uno de los 'discípulos', ha quedado oscurecido en la tradición por culpa de la leyenda, y, por otra parte, no tiene importancia alguna» (*Teología**, 89). Pero este hecho inexplicado se convirtió en fundamento para explicar la formación de la tradición y la con-

8. *Das Leben Jesu* II, 735.

9. C. Holsten, *Die Christus-Vision des Paulus und die Genesis des paulinischen Evangeliums* (1861), y *Die Messiasvision des Petrus und die Genesis des petrinischen Evangeliums* (1868), en Id., *Zum Evangelium des Paulus und Petrus,* Rostock 1868.

10. *Zum Evangelium des Paulus und Petrus,* 231. Al final de este debate en la teología liberal están los dos trabajos de recapitulación: P. W. Schmiedel, *Resurrection- and Ascension-Narratives,* en *Enzyclopaedia Biblica* IV (1901), 4039-4086, y A. Meyer, *Die Berichte über Auferstehung, Himmelfahrt und Pfingsten, ihre Entstehung, ihr geschichtlicher Hintergrund und ihre religiöse Bedeutung,* Tübingen 1905.

11. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* Göttingen 1901.

12. La formulación más clara, en R. Bultmann, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrusbekenntnis:* ZNW 19 (1919-1920) 165-174.

ciencia teológica del cristianismo primitivo. La historia de las formas y la teología del kerigma sellaron aquí una sólida alianza.

1. El *escepticismo* en lo tocante a la historicidad de las tradiciones sobre Jesús, *resultado de la historia de las formas,* condujo paradójicamente a la valoración histórica de la fe pascual: si las atribuciones mayestáticas no pueden derivar del Jesús histórico, tanto más plausible resulta su explicación por la fe pascual. La tradición sinóptica parecía totalmente impregnada de la fe pascual. La fe en el «Resucitado» destiñó todos los recuerdos prepascuales y dio el impulso decisivo a la formación de las tradiciones.

La fe pascual está, pues, implícita en todas las tradiciones y se trasmite explícitamente en diversas «formas» y «fórmulas»; por eso cabe esperar (siguiendo la metodología de la historia de las formas) recuperar en ellas, en «lo más simple», lo originario.

• Por lo que respecta a las «formas», C. H. Dodd (*The Appearances of the Risen Christ*) distingue en los relatos de apariciones, análogamente a los «paradigmas» y las «novelas» (*Novellen)* descritas por Dibelius, entre las «narraciones concisas», más antiguas ('concise narratives', como Mt 28, 8-10; 28, 16-20; Jn 20, 19-21), y las «narraciones detalladas» ('circumstantial narratives', como Lc 24, 13-35; Jn 21, 1-14), que pertenecen a una etapa más tardía.

• La investigación de las *«fórmulas»* por W. Kramer (*Christos Kyrios Gottessohn*) destacó los enunciados simples como «Dios resucitó a Jesús de entre los muertos», que ya eran testimonios generales prepaulinos del cristianismo primitivo (cf. *infra,* 523s).

2. La *interpretación teológico-kerigmática* de la fe pascual parte del dato histórico de que Jesús y sus discípulos esperaban un mundo nuevo que pronto disolvería el antiguo. Por eso, los discípulos tuvieron que ver en las apariciones de pascua un «acontecimiento escatológico», es decir, el acontecimiento de un mundo nuevo (o, en interpretación existencial, una existencia humana nueva) creado por Dios. La pascua en cuanto suceso escatológico se malentiende cuando es «explicada» en el marco del mundo presente. A un acontecer escatológico sólo cabe acceder si uno mismo entra en el nuevo mundo, en la existencia escatológica que es recreada por Dios. Fe pascual es creer que «estamos en el proceso escatológico» (R. Bultmann, *Auferstehungsgeschichten,* 246). Este proceso escatológico continúa «en la palabra» y en los creyentes en tanto que experimentan «en Cristo» la potencia de la resurrección y viven la solidaridad con sus sufrimientos (Flp 3, 10). En este sentido, Jesús ha «resucitado en el kerigma» (R. Bultmann, *Verhältnis**, 469): la palabra es la continuación de la obra escatológica realizada por Dios en los cristianos (cf. *infra,* 554s).

d) *La nueva pregunta por los acontecimientos que llevaron a la fe pascual*

La renuncia programática a un debate racional de los fundamentos de la fe pascual no se pudo mantener. En vista de que los exegetas «se abstuvieron», el debate fue estimulado en forma nueva por un historiador de la Iglesia y por un teólogo sistemático.

1. Hans von Campenhausen, historiador de la Iglesia, defendió la *prioridad del sepulcro vacío.* Partió del hallazgo del sepulcro vacío como arranque decisivo en la «serie de los acontecimientos de pascua» (1852):

- Después del arresto de Jesús, los discípulos se ocultaron en Jerusalén; allí supieron por las mujeres que éstas, «al tercer día», abrieron el sepulcro y lo encontraron vacío.
- Ante eso, Pedro creyó en la resurrección de Jesús, reunió a los discípulos y los llevó a Galilea, donde esperaba reencontrar a Jesús (von Campenhausen ve en Lc 22, 31s una plasmación de este papel de Pedro).
- En Galilea se producen las apariciones; primero a Pedro, después a los Doce. La tradición posterior puso en boca del ángel sentado junto al sepulcro vacío, como mandato, esta secuencia de los acontecimientos (Mc 16, 7).

2. El teólogo sistemático H. Grass sostuvo, en cambio, la *prioridad de las apariciones.* Calificó de ahistórica (en *Ostergeschehen,* especialmente 173-186, 233-249) la tradición del sepulcro vacío; a su juicio, probablemente Jesús fue sepultado como delincuente, junto con los otros dos, en un lugar desconocido. Grass propone una «teoría de la visión objetiva» como interpretación más acertada de todo el material disponible.

Estalló así, de nuevo, el viejo antagonismo entre la prioridad de la tradición sobre el sepulcro o de la tradición sobre las apariciones; en general, las apariciones fueron consideradas como punto de partida de la fe pascual.

e) *La nueva pregunta por las interpretaciones que sustentan la fe pascual*

Paralelamente a los debates sostenidos por un historiador de la Iglesia y un teólogo sistemático se desarrolló en la ciencia del nuevo testamento otro debate que no se resignaba a una fe pascual inexplicable, pero tampoco pretendía «explicar» los acontecimientos producidos «detrás de ella», sino las interpretaciones contenidas en ella.

1. *La resurrección como 'Interpretament':* La palabra clave para esta nueva fase del debate pascual la dio W. Marxsen con su trabajo *La resurrección de Jesús como problema histórico y teológico* (1964). Distinguió entre «ver al Crucificado», una experiencia de los discípulos, y la fe en su

resurrección (por obra de Dios) como 'interpretament' de esa experiencia. Esta 'interpretament', según Marxsen, está mediada históricamente y, por eso, no es ineludible históricamente. A diferencia de lo que se pretendió en la época de la teología liberal, Marxsen no trata de explicar las visiones (en sentido neutral: el «ver a Jesús»). Explica sólo la interpretación que ese «ver» encontró inmediatamente[13].

2. El *horizonte de expectativa de la fe pascual:* Avanzando más allá de Marxsen, la investigación ulterior trata de aclarar la necesidad intrínseca de esta interpretación: las apariciones se convierten en fe pascual cuando se viven en el marco de determinadas expectativas. Se dabatieron dos variantes de tales expectativas:

• *La resurrección individual como horizonte de expectativas de la fe pascual:* K. Berger (*Auferstehung*) intentó demostrar que la resurrección de algunos individuos, al margen de la resurrección general de los muertos, estaba en el horizonte de expectativas de los judíos de la época. Remite a Mc 6, 14 (rumor sobre Jesús como el Bautista resucitado) y Ap 11, 11s (resurrección y ascensión de los dos testigos)[14].

• *La resurrección de todos los muertos como horizonte de expectativas de la fe pascual:* U. Wilckens (*Resurrección*), afín al círculo de Pannenberg, sostiene que la expectativa apocalíptica de la resurrección general de los muertos es el marco interpretativo de las apariciones de pascua. Que un personaje individual sea el anticipo ('prolepsis') de la resurrección general de los muertos, representa una novedad frente a la tradición.

f) *Intentos de una interpretación sintética de los sucesos de pascua como realidad objetiva o realidad subjetiva*

La teología kerigmática dejaba el acontecimiento de pascua al margen de la consideración histórica. Asumía la fe pascual como un *factum* fundamental. Pero después de reconstruir la secuencia de los sucesos que estimularon la fe pascual, por una parte, y las interpretaciones subyacentes en ella, por otra, era obvio ensayar una síntesis de acontecimiento e interpretación... con enunciados sobre la realidad pascual en sí. Actualmente hay dos esquemas antitéticos al respecto:

13. Sobre las consecuencias hermenéuticas, cf. *infra,* 554s.

14. Esta tesis fue publicada ya antes, con materiales de Berger, por R. Pesch, *Entstehung,* y desató un intenso debate. Muchos consideran escandaloso, *entre otros puntos,* que esta interpretación no asigne ya a las apariciones de pascua el papel decisivo como fundamento de la fe. Las apariciones caen así, de nuevo (como en tiempos de la teología liberal), bajo la «sospecha» de ser producto de la expectativa de los discípulos.

1. El teólogo sistemático W. Pannenberg[15] defiende con énfasis la *objetividad del acontecimiento pascual.* A su juicio, la tradición del sepulcro, examinada históricamente, es tan originaria como la tradición de las apariciones; pero objetivamente depende de ésta. Porque sólo a la luz de las apariciones se convierte el sepulcro vacío en testigo de la resurrección. Sin ellas resulta ambiguo. Pero este segundo testimonio (confirmatorio) es tan importante porque acredita la objetividad del acontecimiento pascual: lo que es confirmado desde dos instancias diversas no puede ser producto de la fantasía subjetiva. Pannenberg intenta además corroborar la plausibilidad de la fe pascual recurriendo a experiencias similares en el encuentro con la muerte; por ejemplo, visiones de personas en trance agónico, etc. Busca en el mundo empírico ciertas señales que rebasan la percepción inmanente de la realidad.

2. El especialista en nuevo testamento G. Lüdemann (*Auferstehung,* 1994) defiende con igual énfasis una *teoría de la visión subjetiva.* La tradición del sepulcro vacío es, para él, una leyenda apologética carente de fondo histórico. El fundamento de la fe pascual son las dos apariciones a Pedro y a Pablo, que él trata de interpretar psicológicamente. Explica la visión de Pedro por un bloqueo en el «proceso de duelo»; en este proceso, Pedro iba superando sus sentimientos de culpa por haber entregado al Señor; el proceso quedó bloqueado por la muerte repentina de Jesús. En el perseguidor Pablo aflora una fascinación inconsciente por Jesús que antes había estado reprimida. Todas las otras visiones dependen de estas visiones primarias y se pueden explicar —como en el caso de los 500— por la mera sugestión colectiva. Lüdemann combina esta teoría de la visión subjetiva con una forzada interpretación teológica que ve en estas visiones una «verdad» teológica: 1. el perdón de los pecados; 2. una experiencia de la vida en el presente; y 3. una «fe última», es decir, un encuentro con la eternidad.

2. *Las fuentes de la fe pascual y su utilización*

a) *Los géneros y las formas de los textos de pascua*

Entre los textos pascuales del nuevo testamento, la historia de las tradiciones distingue la *tradición formularia,* más antigua (cartas, discursos de Hech, sumarios de la pasión; cf. *infra,* a.1 + c), y la *tradición narrativa,* más reciente (evangelios, relatos de apariciones en Hech; cf. *infra,* a.2 + d).

15. *Systematische Theologie* II (1991), 385-405 (además de numerosas publicaciones anteriores).

Entre ambas franjas de tradición existen diferencias sustanciales en lo relativo a los destinatarios de las apariciones.

1. La tradición formularia

Dentro de ella, los enunciados sobre el *acontecimiento pascual* en cuanto acción de Dios en Jesús son independientes de los enunciados sobre la *experiencia y el conocimiento pascual* de los primeros testigos. Sólo en fórmulas más desarrolladas se combinan ambas cosas secundariamente (cf. 1 Cor 15, 4s, que yuxtapone la «resurrección» y la «aparición»).

1. Los enunciados sobre el *acontecimiento pascual* se refieren a la resurrección de Jesús o, también, a su muerte:

• La *fórmula de resurrección* «Dios lo resucitó de entre los muertos» es considerada como el núcleo más antiguo de la tradición. Figura como proposición enunciativa (ὁ θεὸς αὐτὸν/Ἰησοῦν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν, Rom 10, 9; 1 Cor 6, 14; 15, 15) y como atributo participial de Dios ([θεὸς] ὁ ἐγείρας αὐτὸν/Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν, Rom 4, 24; 8, 11a.b.; 2 Cor 4, 14; Gál 1, 1; Col 2, 12). Es característica la estructura estrictamente teológica: Dios es el sujeto que actúa en Jesús.

• Hay otras muchas *fórmulas de dos o más miembros* para expresar la resurrección o el «despertar» de Jesús, cuyo sujeto suele ser Cristo o Jesús[16]:

—como combinación de la fórmula de muerte y la fórmula de resurrección: Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (Jesús murió y resucitó, 1 Tes 4, 14; cf. 1 Cor 15, 3s; 2 Cor 5, 15).

—como combinación de la fórmula de entrega y la fórmula de resurrección: Rom 4, 25;

—como combinación de la fórmula de «despertar» y un enunciado sobre el puesto mayestático actual de Jesús: Ef 1, 20 y 1 Pe 1, 21.

• Una tradición autónoma subyace en los *sumarios de la pasión* Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33s, cuyo sujeto es el Hijo del hombre. De él se dice que será ejecutado (ἀποκτείνω, en pasiva) y a los tres días (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) resucitará (intransitivo, ἀνίσταμαι)[17].

2. Junto a estos tres enunciados típicos sobre el acontecimiento de pascua figuran enunciados formularios sobre la *experiencia pascual* y el *cono-*

16. Sobre la identificación, origen histórico y denominación de estas fórmulas no hay actualmente un consenso entre los investigadores.

17. El trasfondo histórico-religioso de esta idea es, posiblemente, una tradición judeo-profética sobre la muerte violenta, resurrección y ascensión al cielo de los profetas escatológicos, que subyace también en Ap 11, 3-12, y fue trasferida a Jesús; cf. K. Berger, *Auferstehung,* 133-136, y R. Pesch, *Entstehung,* 222-226.

cimiento pascual de los primeros cristianos. Pablo es el único testigo ocular que refiere por escrito su propia experiencia de pascua. Al reproducir tradiciones establecidas, menciona a la vez otras apariciones de Jesús. Cabe distinguir en él tres formas de expresar el conocimiento del Resucitado:

• El *enunciado de revelación* (Gál 1, 12.15s): Pablo recibió su vocación de apóstol de los paganos en una revelación (ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ). El contenido de esta revelación es el puesto de honor que ocupa Jesús como Hijo de Dios (ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί), incluida su resurrección (cf. Gál 1, 1).

• El *enunciado de aparición* (1 Cor 15, 5-8): Con la fórmula tradicional de 1 Cor 15, 3ss, esta forma (ὤφθη + dativo de persona) es anterior a Pablo; pero él la aplica a su propia visión vocacional: ἔσχατον... ὤφθη κἀμοί (como último... se me apareció también a mí). Para la exégesis, cf. *infra,* 539ss

• El *enunciado de conocimiento* (Flp 3, 8ss): Pablo describe en Flp 3 el efecto de su encuentro con el Resucitado como un conocimiento de Jesucristo (γνῶσις Χριστοῦ Ἰησοῦ) en virtud del cual alcanzó una nueva y plena valoración de su vida. En lugar de confiarse a la justicia alcanzable por las propias fuerzas, busca ahora «ganar a Cristo» para que, compartiendo sus sufrimientos, pueda participar también en la potencia de su resurrección.

2. La tradición narrativa

Dentro de la tradición narrativa, los *relatos de apariciones* y los *relatos sobre el sepulcro vacío* son considerados como franjas de tradición independientes entre sí, que sólo en una etapa tardía se asociaron en relatos sobre apariciones junto al sepulcro vacío.

1. A pesar de la gran variedad de formas que presentan los relatos de apariciones en los evangelios, se pueden distinguir dos tipos[18].

• *Apariciones de mandato,* en las que Jesús se manifiesta en forma reconocible y cuyo núcleo es el mensaje imperativo (Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-23).

• *Apariciones de reconocimiento/*ἀναγνώρισις: Jesús se manifiesta en figura desconocida, y el proceso de reconocimiento constituye la base de la narración (Lc 24, 13-31; Jn 20, 11-18; Jn 21, 1-14).

2. Los investigadores enjuician de modo muy divergente el género literario y el significado de la narración (pre-Mc) sobre el sepulcro vacío (Mc

18. Según P. Hoffmann, *Auferstehung,* 501; cf. también la distinción, más antigua, de C. H. Dodd, *supra,* 529.

16, 1-8). Junto a la ya referida posición de v. Campenhausen (cf. *supra,* 530) encontramos los siguientes juicios sobre la perícopa:

• Es una *leyenda secundaria tendenciosa* sin valor histórico, cuyo interés central es el sepulcro vacío como prueba de la resurrección (R. Bultmann, *Historia**, 358s, 364s).

• Es una *leyenda cultual etiológica,* probablemente (no necesariamente) con un núcleo histórico, que sirvió en la comunidad primitiva de Jerusalén para celebrar la resurrección de Jesús junto al sepulcro. Centra el interés en el mensaje del ángel (16, 6): «Ha resucitado...»; el «mirad el sitio donde lo pusieron» contiene una referencia cultual concreta (L. Schenke, *Auferstehungsverkündigung*).

• Es una *leyenda de rapto* sobre el anuncio de la resurrección (sin base en la historia). El sepulcro abierto, la búsqueda de las mujeres y la desaparición del cadáver son elementos de una narración antigua de rapto que fue utilizada para el mensaje de la resurrección de Jesús (E. Bickermann, *Das leere Grab;* P. Hoffmann, *Auferstehung*, 449).

Para el debate sobre la posibilidad de demostrar el fondo histórico del relato sobre el sepulcro vacío, cf. *infra,* 548ss.

3. Visión sintética sobre los géneros y formas de los textos de pascua

Enunciados sumarios (generalmente fórmulas)		Tradiciones narrativas	
enunciados sobre el acontecimiento	enunciados sobre el «conocimiento»	relatos de apariciones	tradición sobre el sepulcro
fórmula del despertar: ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν/ Dios lo despertó de entre los muertos (Rom 10, 9 y *passim*). Dios es sujeto	*enunciado de revelación* ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν ἐν ἐμοί/ Dios se dignó revelar a su Hijo en mí (Gál 1, 16). Sigue el mandato	*relato de conversión* de Pablo, Hech 9; 22; 26	
fórmula de muerte y resurrección: Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη/Jesús murió y resucitó (1 Tes 4, 14) Cristo como sujeto	*enunciado de aparición:* ὤφθη + dat de pers. / se apareció / se dejó ver (1 Cor 15, 5-8); sigue anuncio	*apariciones con mandato,* Mt 28, 16-20; Lc 24, 36-49; Jn 20, 19-23	
sumarios de la pasión: Mc 8, 31 y *passim.* Sujeto, el Hijo del hombre.	*enunciado de conocimiento* γνῶσις Ἰησοῦ Χριστοῦ/conocimiento de Jesucristo (Flp 3, 8). Sigue inversión de todos los valores.	*apariciones de reconocimiento/*ἀναγνώρισις, Lc 24, 13ss; Jn 20, 11-18 (Jn 21, 1-14)	*tradición sobre el sepulcro vacío:* Mc 16, 1ss par.: relato de rapto con tema típico del cadáver desaparecido

b) *Tradición formularia y tradición narrativa: paralelismos y diferencias de contenido*

Después de hacernos una primera idea de la base textual de todos los enunciados sobre la fe pascual, la comparación tabular de la tradición formularia con la tradición narrativa nos enseñará que ambas ofrecen suficientes coincidencias para inferir la realidad de unas experiencias sobre apariciones, y que, a la vez, esas tradiciones apenas dependen entre sí.

1 Cor 15, 3-8	TRADICIÓN NARRATIVA
15, 4s: ὅτι Χριστὸς... ἐγήγερται καὶ ὅτι ὤφθη Κηφᾷ, (que Cristo resucitó y se apareció a Cefas).	Lc 24, 34: λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι (dijeron: Era verdad: ha resucitado el Señor y se ha aparecido a Simón). Cf. los reflejos de esta aparición: Mc 8, 26 (confesión mesiánica); Lc 5, 1-11/Jn 21, 1ss (¿aparición durante la pesca?); Lc 22, 31s. Tradición competidora: *aparición a María Magdalena*: Jn 20, 11-18; Mt 28, 1.9s; Mc 16, 9-11 (cf. *infra,* 548ss).
15, 5: εἶτα τοῖς δώδεκα (después, a los Doce).	Apariciones de mandato: Mt 28, 16-20 (Galilea): misión Lc 24, 36-49 (Jerusalén): misión Jn 20, 19-23 (Jerusalén): fundación de la Iglesia.
15, 6: ἔπειτα ὤφθη ἐπάνω πεντακοσίοις ἀδελφοῖς ἐφάπαξ... (después se apareció a más de 500 hermanos).	¿Sin correspondencia? Algunos suponen que el relato de pentecostés (Hech 2) es una forma refundida de esta tradición[19].
15, 7: ἔπειτα ὤφθη Ἰακώβῳ (después se apareció a Santiago)	Atestiguado muy posteriormente en EvHeb 7 (cf. *infra,* n. 35), dependiente de 1 Cor 15, 7.
15, 7: εἶτα τοῖς ἀποστόλοις πᾶσιν (después a todos los apóstoles) sin ἐφάπαξ (de una vez); ¿por tanto, sucesivamente?	Sin correspondencia, si «todos los apóstoles» equivale a los «Doce» y hay un doblete de 15, 5 (cosa improbable; cf. *infra,* 538). ¿O correspondencia en Lc 24, 13ss; Jn 20, 11ss (cf. *infra*)?
15, 8: ἔσχατον δὲ πάντων ὡσπερεὶ τῷ ἐκτρώματι ὤφθη κἀμοί (por último se me apareció también a mí [= Pablo], como el abortivo).	Hech 9, 1ss; 22, 3ss; 26, 9ss.
Sin correspondencia.	El sepulcro vacío (Mc 16, 1-8 par.; Jn 20, 1-15).
Sin correspondencia, como no sea en 15, 7.	ἀναγνώρισις-apariciones (Lc 24, 13ss; Jn 20, 11-18).

19. E. von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten. Eine Studie zu 1 Kor 15,* Leipzig 1903; C. F. Sleeper, *Pentecoste;* S. MacLean Gilmour, *Christophany.*

c) *La tradición formularia de las apariciones: 1 Cor 15, 3-8*

Dado que la tradición narrativa de la resurrección de Jesús sólo existe en los evangelios, que son posteriores a las cartas de Pablo, el testimonio más antiguo de la resurrección, en 1 Cor 15, 3-8, ocupa una posición clave en la cuestión de la historicidad del acontecimiento pascual. Por eso lo analizamos detenidamente.

1. No se cuestiona el *carácter tradicional de 1 Cor 15, 3ss.* Los argumentos e indicios a su favor son la fórmula de trasmisión, el lenguaje tradicional y la forma convencional.

• *La «fórmula de trasmisión»* en la frase introductoria (15, 3): παρέδωκα... ὃ καὶ παρέλαβον (trasmití lo que había recibido). Pablo afirma expresamente haber comunicado una tradición recibida. Esto se confirma con la aseveración final de estar de acuerdo con los otros apóstoles: «Sea yo, sean ellos, eso es lo que predicamos y eso fue lo que creísteis» (15, 11).

• *Giros lingüísticos no paulinos:* «pecados» en plural no es paulino, porque Pablo suele hablar de «pecado» en singular; κατὰ τὰς γραφάς (según las Escrituras) es caso único; Pablo suele escribir γέγραπται (está escrito); ὤφθη (se apareció) no figura en ningún otro pasaje de Pablo; ἐγήγερται («fue resucitado») es tiempo perfecto, Pablo suele preferir el aoristo.

• La *forma convencional* (también fórmulas más breves en otros pasajes), que presenta una estructura paralela: 1. muerte + interpretación del sentido + κατὰ τὰς γραφάς y confirmación de la muerte de Jesús con el verbo ἐτάφη (fue sepultado); 2. resurrección + determinación temporal + κατὰ τὰς γραφάς y confirmación con el verbo ὤφθη (se apareció).

2. No se puede calificar de seguro el *conjunto de la tradición;* pero los v. 3b-5 son sin duda tradicionales.

• No se cuestionan 1 Cor 15, 3b-5 (aparte la omisión ocasional de Cefas y los Doce). Sólo esta parte de la fórmula depende directamente de παρέλαβον.

• La aparición a Santiago y a «todos los apóstoles» (v. 7) suele considerarse también como tradición: Pablo parece excluirse aquí del grupo de «todos los apóstoles».

• El v. 6b es sin duda paulino: Pablo previene posibles objeciones: en aquel momento no había ya 500 testigos oculares de las apariciones. El apunte del v. 8 sobre la revelación recibida por Pablo es a todas luces una ampliación paulina.

3. *El origen y la antigüedad* de la fórmula nos conducen hasta el tiempo más antiguo, próximo a los acontecimientos mismos.

• Su *origen prepaulino* es seguro (cf. *supra,* n.° 1.); la fórmula es más antigua que la comunidad corintia, que presumiblemente fue fundada entre 49/50.

• Pablo tiene la certeza de que los otros apóstoles predican lo mismo; de ahí que toda la tradición 15, 3-7 se remonte a la época *anterior al concilio de los apóstoles.* Pablo había hablado allí con Pedro y Santiago, y con muchos otros testigos (46/48). De ello se sigue que ya a los quince años aproximadamente de la muerte de Cristo había una tradición fija sobre su muerte y resurrección.

• J. Jeremias intentó atribuir la fórmula a la *comunidad primitiva de habla aramea,* partiendo de ciertos indicios lingüísticos[20]: ὤφθη en el doble sentido de «aparecerse» y «ser visto» corresponde al doble significado de נִרְאָה en hebreo.

• Como argumento en contra se hace notar, por ejemplo, que Χριστός sin artículo sería insólito en arameo. La fórmula podría haber surgido igualmente en la comunidad judeocristiana de habla griega (H. Conzelmann)[21].

4. La búsqueda de referencias al *Sitz im Leben* o a *la historia del cristianismo primitivo* se guía, sobre todo, por el paralelismo de «Pedro y los Doce» (v. 5) con «Santiago y todos los apóstoles» (v. 7), que permite diferentes interpretaciones.

• Ese paralelismo expresa una *rivalidad entre Pedro y Santiago.* Ambos recaban para sí la primera aparición. Los «Doce» y los «apóstoles», en cambio, se refieren al mismo grupo (A. von Harnack)[22].

• La fórmula expresa el paralelismo de las apariciones *en Galilea y en Jerusalén* (G. Sass, *Apostelamt,* 132-136).

• La fórmula refleja el *desplazamiento de la autoridad suprema* en Jerusalén de Pedro a Santiago (U. Wilckens, *Ursprung*). Los enunciados ὤφθη se consideran, en consecuencia, como fórmulas de legitimación: fundamentan, no la resurrección sino, a través de ella, una autoridad.

20. J. Jeremias, *La última cena: palabras de Jesús,* 106-108. Cf también B. Klappert, *Frage.*

21. H. Conzelmann, *Analyse;* cf., en cambio, J. Jeremias, *Artikelloses* Χριστός.

22. A. von Harnack, *Die Verklärungsgeschichte Jesu, der Bericht des Paulus (I. Kor 15, 3ff) und die beiden Christusvisionen des Petrus* (SPAW. PH), Heidelberg 1922, 62-80 (= P. Hoffmann [ed.], *Überlieferung,* 89-117).

5. El *sentido de la tradición.* La fórmula tradicional pretende expresar tanto la *importancia* como la *facticidad* de los acontecimientos. Para la interpretación de la muerte y resurrección de Jesús remite a las «Escrituras».

La *interpretación del sentido de los acontecimientos* por la Escritura deja sin precisar los pasajes bíblicos concretos a que se hacía referencia:

• El «morir por nuestros pecados» evoca Is 53, 5s (expresamente sólo 1 Pe 2, 24 aplica este pasaje a la muerte vicaria de Jesús).

• El «tercer día» se explica probablemente por Os 6, 2: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἀναστησόμεθα (al tercer día resucitaremos). Pero sólo Tertuliano, *Jud* 13, refiere este pasaje a la resurrección de Jesús[23].

La *facticidad de los acontecimientos* se certifica con los verbos ἐτάφη y ὤφθη («fue sepultado» y «se apareció»): Jesús murió realmente porque fue sepultado; fue resucitado realmente porque se apareció. Se discute:

• Sobre ἐτάφη: ¿Pablo tiene que presuponer, por lógica interna, el sepulcro vacío (J. Kremer, *Zeugnis,* 36-38)? ¿o su fe pascual es independiente de ese extremo?

• Sobre ὤφθη: ¿Significa esto una *revelación,* sin el elemento visual (así W. Michaelis, *Erscheinungen,* 108s; pero choca con 1 Cor 9, 1), una *legitimación* (U. Wilckens, cf. *supra;* sin embargo, esta hipótesis es incongruente en el caso de los 500 hermanos, que no ocupan posiciones de autoridad) o una *aparición* (en los LXX, ὤφθη significa, entre otras cosas, teofanía, y es la interpretación más probable; cf. P. Hoffmann, *Auferstehung,* 493)?

6. El *uso de la tradición* en Pablo: Se discute si Pablo pretende documentar con la fórmula el hecho de la resurrección (como supone la mayoría con R. Bultmann)[24] o lograr el consenso de los apóstoles (así K. Barth)[25].

• En favor de la interpretación de 1 Cor 15, 3-11 como intento de una *prueba de la resurrección de Cristo* está la referencia a unas apariciones ordenadas cronológicamente y a la existencia de muchos testigos actuales, de los que sólo algunos han fallecido.

23. Cf. H. K. McArthur, *On the Third Day.* P. Hoffmann, *Auferstehung,* 482s, recoge en visión panorámica las diversas interpretaciones.

24. R. Bultmann, *«La resurrección de los muertos», de Karl Barth* (1926), en *Creer y comprender* I, 39-61, 55s.

25. Barth, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor 15,* Zürich 1924, [4]1953, 75-86.

• En favor de la interpretación de 1 Cor 15, 3-11 como búsqueda de un *consenso* está el hecho de que, entre los corintios, no se cuestionaba la resurrección de Jesús, sino únicamente la «resurrección de los muertos» —posiblemente porque creían en la inmortalidad del alma y (o) en una resurrección espiritual ya en la vida presente—. No hay contradicción alguna entre la intención probatoria y el llamamiento al consenso.

El análisis de la tradición formularia sobre la resurrección de Jesús permite hacer el siguiente resumen: Una tradición recogida en 1 Cor 15, 3b-5, que está próxima a los acontecimientos mismos, atestigua determinadas apariciones individuales y en grupo. La credibilidad de esta tradición se incrementa al ser confirmada en parte por una tradición narrativa independiente y, en el caso de Pablo, por el autotestimonio de un testigo visual que conoció a muchos de los otros testigos. De la autenticidad subjetiva de estos testimonios no hay ninguna duda: proceden de personas que atestiguan de buena fe sobre una experiencia irresistible. Particularmente significativas son las apariciones individuales. Pedro había negado a Jesús. Pablo había perseguido a sus adeptos. Santiago había compartido (posiblemente) el escepticismo de los otros miembros de la familia hacia Jesús (cf. Mc 3, 20s). Hubo, quizá, una cuarta aparición individual que fue silenciada en las fuentes: la aparición a María Magdalena. Es posible que ella hubiera gozado de la primera aparición; pero con esto nos adentramos en el análisis de la tradición narrativa. Mostraremos primero, en forma de sinopsis, las discrepancias y coincidencias de las diversas narraciones de pascua (d.1); caracterizaremos después estas narraciones por su peculiaridad teológica (d.2); analizaremos finalmente su valor histórico (e.1-e.3).

d) *La tradición narrativa*

La sinopsis de la página siguiente ofrece una visión panorámica sobre la estructura de las narraciones de pascua en los cuatro evangelios.

Las apariciones de pascua en los evangelios: tendencias redaccionales:

1. En el *EvMt,* el relato del intento de engaño de los sumos sacerdotes hace del suceso de pascua:

• una *acusación contra el judaísmo* (también en defensa contra la «teoría del robo del cadáver» que circuló entre los judíos): el relato mateano considera la pascua como «señal de Jonás» dada a esta «generación mala y desleal» (27, 63 recurre a 12, 40)[26];

26. P. Hoffmann, *Das Zeichen für Israel,* en Id. (ed.), *Überlieferung,* 416-452.

EvMt	EvMc	EvLc	EvJn
27, 62-66 Custodia del sepulcro.			
28, 1-8 El sepulcro vacío. • Un ángel rueda la piedra del sepulcro en presencia de las mujeres. • Las mujeres no se callan el mensaje, tienen miedo y alegría.	16, 1-8 El sepulcro vacío. • El sepulcro está abierto y allí encuentran a un ángel que les comunica el mensaje pascual. • Las mujeres corren y por miedo no dicen nada a nadie.	24, 1-12 El sepulcro vacío • El sepulcro está abierto: dos ángeles anuncian el mensaje pascual remitiéndose a las palabras de Jesús. • Las mujeres comunican el mensaje, pero chocan con la incredulidad de los «apóstoles». • v. 12: Pedro corre hacia el sepulcro (falta D it)	20, 1-10 El sepulcro vacío • María Magdalena va sola al sepu cro. • Carrera de los dos discípulos: Ped llega al sepulcro después del discíp lo amado.
28, 9-10 Aparición a tres mujeres (entre ellas, a María Magdalena). • Encargo de anunciarlo a los discípulos.	16, 9-20 Conclusión secundaria de Mc. 16, 9-13 Apariciones individuales. • Aparición a María Magdalena. Incredulidad de los demás; • Aparición a dos discípulos. Incredulidad de los otros.	24, 13-35 Aparición a los dos discípulos de Emaús. ἀναγνώρισις-motivo; instrucción a partir de la Escritura.	20, 11-18 Aparición a María Magc lena: Motivo de la ἀναγνώρισις; instru ción de los apóstoles sobre la res rrección de Jesús.
28, 11-15 Engaño de los sumos sacerdotes.			
28, 16-20 Aparición al grupo de los once. • Mandato de misionar, bautizar y enseñar por todo el mundo.	16, 14-16 Aparición en grupo a los once: • Les echa en cara su incredulidad. • Mandato de misionar, bautizar y enseñar por todo el mundo.	24, 36-49 Aparición al grupo de los apóstoles: • Constatación de la realidad del Aparecido mediante el tacto, la vista de las manos y pies, y la comida. • Instrucción desde la Escritura. • Mandato misional.	20, 19-23 Aparición a los discípul en grupo: • Realidad del Aparecido (puerta c rrada): ven las manos y el costa (πλευρά, 19, 34); • Mandato de fundar iglesias, env recepción del Espíritu santo, poc para perdonar pecados.
	+ 16, 17s Confirmación de la fe mediante signos: • Expulsar demonios. • Hablar en lenguas nuevas. • Agarrar serpientes con las manos. • Beber veneno sin sufrir daño. • Curar enfermos. +16, 19 Jesús sube al cielo y se sien-	+ 24, 50-51 Ascensión al cielo desde Betania	+ 20, 24-29 Aparición a Tomás: sup ración de la duda. + 21, 1-14 Aparición junto al lago Genesaret. + 21, 15-23 Se le anuncia a Pedro dirección de la Iglesia, el martiric su relación con el discípulo amado

• el *comienzo de un viraje hacia los paganos:* el mandato de misión, limitado hasta entonces a Israel (10, 1ss), se amplía a escala universal; ahora es válido para todos los pueblos (πάντα τὰ ἔθνη, 28, 19s).

Esta interpretación atribuye al evangelista Mt una fuerte actitud antijudía. Por otra parte, se discute la relación histórica que existió entre la Iglesia y la Sinagoga. Por eso presentamos una interpretación alternativa:

• El Resucitado aparece como un *soberano universal* que ha obtenido todo poder en el cielo y en la tierra. Este poder supremo se manifiesta en que la conjura de los poderosos, tanto *judíos* como *paganos* (los sumos sacerdotes y los soldados romanos), nada puede contra él.

• La adhesión a la doctrina del Jesús histórico (contenida en el EvMt) puede calificarse de «antientusiástica», y parece polemizar con una concepción fuertemente pneumática del cristianismo[27]. El EvMt pretende hacer la *torá judía,* interpretada por Jesús (como preceptos suyos), obligatoria para todos los pueblos, para judíos y paganos.

2. En el *EvMc,* la «epifanía» del ángel, último de los tres relatos epifánicos de Mc (la voz de Dios en el bautismo, la transfiguración y la aparición del ángel junto al sepulcro) ocupa el centro de la narración:

• En todas las escenas epifánicas, la voz divina confirma una confesión previa: la profecía del Bautista, la confesión mesiánica de Pedro y la confesión del centurión sobre el Hijo de Dios al pie de la cruz.

• Todas las epifanías están veladas por el misterio de lo inefable (la primera va dirigida únicamente a Jesús); las mujeres tomaron el relevo a unos discípulos incapaces de entender.

El EvMc, después del descubrimiento del sepulcro vacío y del mensaje angélico, concluye reseñando la huida y el silencio de las mujeres. No relata ninguna aparición de Jesús, a pesar de la clara referencia de Mc 16, 7 al conocimiento de una aparición suya en Galilea. La frase final «y no dijeron nada a nadie, del miedo que tenían» se convierte en insoluble paradoja con la mera existencia del EvMc; ¿de qué fuente, en efecto, pudo el evangelista conocer los sucesos del sepulcro sino de las mujeres, que supuestamente no dijeron nada a nadie? El final abrupto y enigmático de Mc ha sido objeto de numerosas interpretaciones. He aquí las principales:

• Algunos postulan una conclusión original más amplia, ya perdida o refundida, por ejemplo, con Mc 9, 2ss como testimonio pascual (así W. Schmithals...)[28].

27. G. Bornkamm, *Der Auferstandene und der Irdische.*
28. W. Schmithals, *Markusschluss.*

• Otros suponen que hay una «interrupción deliberada» en 16, 8. Esta interrupción ¿invita a una nueva lectura?[29]. ¿O quizá 16, 7 no anuncia una aparición de Jesús sino su parusía, de suerte que la conclusión abierta viene a expresar la esperanza de una parusía inmediata que abrigaba el evangelista Mc?[30]. ¿O subraya el carácter misterioso de la revelación?[31].

3. El *EvLc* localiza todas las apariciones de pascua en Jerusalén (centro de la historia de la salvación) y las concentra temporalmente en cuarenta días hasta la ascensión.

• Durante este período, el *propio Resucitado* interpreta los acontecimientos: los ángeles del sepulcro remiten a su profecía (24, 5-8). El alecciona a los discípulos de Emaús y a los apóstoles sobre la necesidad de la pasión, de acuerdo con la Escritura. Y corrige la idea de unos y otros sobre el «mesías».

• Algunos *temas antidocetas* marcan los relatos de apariciones: Lc presenta a un Resucitado de carne y hueso (24, 39b), que conserva sus llagas (24, 39a) y come (24, 41-43). ¿Imagina la resurrección como nuevo entronque de espíritu (πνεῦμα) y carne (σάρξ) (Hech 2, 25-31; 13, 34-41)?[32].

4. El *EvJn* sitúa las apariciones en Jerusalén y en Galilea. Las apariciones están distribuidas en dos conclusiones del evangelio (Jn 20 y 21) surgidas sucesivamente.

• La tradición pascual está impregnada de la *rivalidad entre Pedro y el discípulo amado:* éste es el primero en creer (20, 8) y en conocer al Señor (21, 7). La tradición presupone su muerte (21, 22s). El discípulo amado deja que Pedro entre primero en el sepulcro (20, 5). Pedro es constituido «buen pastor» y rehabilitado con su futuro martirio: «sigue» a Jesús sin traicionarlo (21, 15-19).

• El relato sobre el «Tomás incrédulo» aborda *problemas de la segunda generación cristiana,* para la cual sólo queda ya el testimonio pascual del EvJn (como palabra del discípulo amado) (20, 24-29). El mandato joánico de misión apunta a la fundación de la Iglesia: pascua y pentecostés aparecen como una unidad (20, 19-23).

29. M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie* (NTA 6), Münster ^{2}1973, 132.
30. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (KEK 1/2), Göttingen 1959, 356.
31. W. Nauck, *Die Bedeutung des leeren Grabes,* 251s, 257s.
32. Cf. P. Hoffmann, *Auferstehung,* 505.

e) *Los relatos de pascua en los evangelios: su valor histórico*

La visión panorámica de las tendencias redaccionales en las narraciones de pascua nos dice que cada evangelio ajustó las historias de pascua a los temas de su propia teología. Esas historias no son la plasmación exclusiva de la experiencia pascual, sino también de otras experiencias de pascua vividas hasta la época de los evangelistas. A primera vista predominan las contradicciones, y parece imposible una utilización histórica. Esto nos hace evocar a Reimarus, que esgrimió las contradicciones entre los relatos de pascua para negar su historicidad, y las atribuyó a que los discípulos, después de robar el cadáver, difícilmente podían ponerse de acuerdo sobre la versión más conveniente de los acontecimientos. Hoy juzgamos de otro modo, con razón, las coincidencias y las discrepancias entre los diversos relatos de pascua. Comparándolos, vemos que todos los evangelios presentan los hechos de pascua en tres «unidades» análogas. Primero, el relato del sepulcro con una notable similitud en el curso narrativo; segundo, el relato de la primera aparición con una gran disparidad, que oscila entre María Magdalena (Jn), las tres mujeres (incluida María Magdalena, Mt), los dos discípulos de Emaús (Lc) o Pedro, Andrés y Leví (EvPe)[33]. En tercer lugar está la aparición colectiva a los discípulos, acompañada de la misión universal. Cada una de estas «unidades» nos merece un juicio histórico diferente.

1. La aparición colectiva a los discípulos

La relativa coincidencia de los cinco relatos sobre el episodio del sepulcro se explica en Mt y Lc por su dependencia literaria de Mc; y en Jn, por su dependencia de una historia de la pasión presinóptica (o de los propios sinópticos); también el EvPe conoce las tradiciones sinópticas y joánicas (o los evangelios mismos). Pero los relatos difieren luego porque, tras el relato del sepulcro, la base común desaparece. Justamente por eso, los relatos

33. El EvPe no incluye la aparición en grupo; el fragmento de Akhmim se interrumpe después de las palabras introductorias a una aparición a orillas del lago (algo parecido a Jn 21, 1ss); pero leemos en el versículo inmediatamente anterior: «Nosotros, los Doce (!) discípulos del Señor, lloramos e hicimos duelo y todos, llenos de tristeza por lo sucedido, volvimos a casa [es decir, a Galilea, como indica la continuación]» (EvPe 14, 59). Es probable que este versículo sentara los presupuestos narrativos para una aparición a los Doce. Entonces, el EvPe habría ofrecido la siguiente secuencia: vigilancia del sepulcro, con relato de la resurrección (cf. *infra,* 559) – el sepulcro vacío – aparición a Pedro, Andrés, Leví (¿y otros discípulos?) a orillas del lago – ...?... – aparición grupal a los Doce – ...?....

de las apariciones poseen un gran valor en el aspecto histórico. Particularmente en la aparición a los once discípulos, las diferencias entre las diversas versiones son demasiado notables para poder depender literariamente unas de otras. Pero las coincidencias son suficientes, sin duda, para poder inferir unos hechos reales detrás de los relatos. Teniendo en cuenta que la tradición formularia incluye una aparición grupal a los Doce (¿o a todos los apóstoles?) con independencia de estos relatos[34], resulta indudable, a nuestro entender, la realidad de la aparición.

2. El debate sobre la primera aparición: ¿María Magdalena o Pedro?

Entre el relato del sepulcro y la aparición grupal hay relatos de apariciones individuales: a María Magdalena (Jn, conclusión secundaria de Mc), a tres mujeres (Mt), a los discípulos de Emaús (Lc), a Pedro, a Andrés y a Leví (EvPe). Además de las apariciones a los discípulos en grupo, hubo otras, sobre todo a personas individuales. Pero no todas pasaron a la tradición narrativa general del cristianismo primitivo. Entre los evangelios, sólo Lc 24, 34 habla de la aparición a Pedro. La aparición a Santiago es narrada por primera vez en el Evangelio de los hebreos (fragm. 7)[35]. La aparición a Pablo la omiten los evangelios, aunque es la mejor documentada del nuevo testamento: poseemos sobre ella el testimonio auténtico del pro-

34. La independencia de la fórmula contenida en 1 Cor 15, 3ss frente a la tradición narrativa de los evangelios se desprende de las siguientes consideraciones: Las apariciones mencionadas en 1 Cor a Pedro, a los 500 hermanos, a Santiago y a Pablo no tienen correspondencia en los relatos de pascua de los evangelios. Sólo la aparición a los Doce se trasmite en ambas tradiciones, pero con pequeñas diferencias: a veces, la tradición narrativa convierte a los «Doce» en once discípulos (Mt 28, 16; Lc 24, 9.33); además, en ella, la aparición va siempre acompañada de un mandato. Nada de esto hay en 1 Cor 15, 5, a menos que identifiquemos a los «Doce» con los «apóstoles» y sobreentendamos en el título de «apóstol» un mandato de misión. Pero, aun entonces, sorprende que en la tradición narrativa sólo Lc hable de «apóstoles» (Lc 24, 10), y los restantes de «discípulos» (Mt 28, 16; Mc 16, 7; Jn 20, 19s; 21, 1 y *passim*), un término que no figura en la tradición formularia. En todo caso, Lc pudo haber conocido 1 Cor 15, 3ss, porque no cabe excluir en él un conocimiento de las cartas de Pablo, si bien es cierto que en Lc 24, 34 habla de aparición a «Simón», y no a «Cefas», como dice 1 Cor 15, 5. Son posibles los contactos (tardíos) entre diversas tradiciones; pero se trata, evidentemente, de tradiciones autónomas, cada una con su propio bagaje lingüístico.

35. En Jerónimo, *Vir ill,* 2: el Señor se dirigió «a Santiago y se le apareció. Santiago había hecho voto de no comer pan desde la hora en que gustó el cáliz del Señor hasta que lo viera resucitado de entre los durmientes»... Jesús ofrece pan a Santiago, diciendo: «Hermano mío, come tu pan, pues el Hijo del hombre ha resucitado de entre los durmientes» (citado según W. Schneemelcher, NTApo 1, 147).

pio sujeto receptor. Está claro que tales apariciones individuales sólo fueron narradas y trasmitidas en determinadas franjas de tradición. Por eso no cabe excluir que la aparición individual a María Magdalena constituya una tradición particular que, además de figurar en el EvJn, podría estar también detrás de la aparición a las tres mujeres. Quizá fue incluso la primera aparición. La protoepifanía a Pedro, atestiguada en 1 Cor 15, 5a, es considerada en general como la primera aparición constatable históricamente. Sin embargo, cabe aducir igualmente razones de peso en favor de la otra tradición: la aparición a María Magdalena; así lo indican los siguientes argumentos a favor y en contra[36]:

1. *A favor:* En favor de la historicidad de la protoepifanía a Pedro está el hecho de que la lista más antigua de los testigos de la resurrección (1 Cor 15, 3ss) no menciona a María Magdalena.

En contra: 1 Cor 15, 3ss no mencionan a ningún testigo femenino porque las mujeres, según el derecho judío, no estaban plenamente capacitadas para testificar y porque la aparición legitimaba al sujeto receptor. María Magdalena como receptora de la primera aparición quedaría equiparada a Pedro en autoridad.

2. *A favor:* El EvMc no menciona ninguna aparición del Resucitado, pero el ángel anuncia que Jesús se mostrará en Galilea. Esto deben notificarlo las mujeres «a sus discípulos *y a Pedro*» (Mc 16, 7). La mención explícita de Pedro refleja su papel de receptor de la primera aparición.

En contra: La aparición de Jesús en Galilea, anunciada en Mc 16, 7, es una aparición a las mujeres y a los discípulos[37] (esto lo modificó ya Mt en

36. M. Hengel, *Maria Magdalena,* y P. Benoit, *Marie Magdaleine,* sostienen la historicidad de la protofanía a María Magdalena, silenciada en la tradición.

37. Los textos no autorizan a afirmar con certeza que las mujeres estén incluidas entre las personas a las que se anuncia: «allí (en Galilea) lo veréis» (Mc 16, 7c); pero sí con gran probabilidad. Gramaticalmente, el ὅτι de Mc 16, 7 puede introducir una indicación sobre el contenido del verbo anterior: «*decid* a sus discípulos y a Pedro *que* va delante de (todos) vosotros a Galilea». En la última parte del versículo, «allí lo veréis, como os dijo», el ángel se dirige de nuevo a las mujeres, que representan a los discípulos ausentes (a los que se refería la predicción de 14, 28). Esta solución es la que mejor cuadra a la estructura compositiva de Mc 16, 1-8, ya que el «allí» (ἐκεῖ) está en contraste semántico con el «no... aquí» (οὐκ... ὧδε) del v. 6; además, los verbos de significado «visual» tienen una función clave en la perícopa. Las mujeres que habían ido al sepulcro para embalsamar a Jesús muerto *miraron* y *vieron* que la pesada losa estaba corrida milagrosamente (v. 4); *ven* luego al joven (v. 5), quien afirma que buscan en sitio equivocado, que Jesús resucitó y «no está aquí» (v. 6), y las envía (con los discípulos) a Galilea con la promesa: «*Allí* lo *veréis*». La referencia «como os dijo» no expresa la intención de identificar a un determinado grupo de destinatarios, sino que ejerce la función de recordar la propia predicción de Jesús sobre su resurrección (en 14, 28 leemos: «pero *cuando resucite* iré por delante de vosotros a Galilea»).

favor de las mujeres; cf. Mt 28, 10). Del texto no cabe inferir, en cambio, que se trate de una aparición particular a Pedro (cf. también Mc 14, 28).

3. *A favor:* También del EvLc se desprende la existencia de una tradición sobre la primera aparición a Pedro: Lc 24, 34 es un añadido que interrumpe el relato de Emaús[38].

En contra: Es dudoso que Lc 24, 34 sea una tradición independiente; cabe presumir que el evangelista conocía la fórmula 1 Cor 15, 3ss. Lc es el único de los cuatro evangelistas que no relata (o anuncia) ninguna aparición a mujeres, y esto puede hacer pensar en una posible represión (apologética) de esa tradición.

4. *A favor:* De la primera aparición a María Magdalena se habla en estratos de tradición muy tardíos, es decir, históricamente irrelevantes: Mc 16, 9-11 procede del siglo II. La conclusión de Mc (16, 9-20) es sin duda secundaria, como demuestra la crítica textual; y dado que Ireneo († *ca.* 202) cita a Mc 16, 19 como conclusión del EvMc (*Haer* 3, 10, 6), el apéndice tuvo que surgir en el siglo II. Jn 20, 11-18 es una tradición particular de la comunidad joánica, sin soporte histórico. Mt 28, 1.9s es fruto del empeño (tardío, a la luz de la historia de la tradición) de asociar la tradición del sepulcro (con participación relevante de mujeres) a la tradición de las apariciones.

En contra: La aparición a María Magdalena, a pesar de su mala imagen (cf. *supra*), fue trasmitida en tres fuentes independientes que se remontan sin duda a tradiciones más antiguas: La conclusión secundaria de Mc es un sumario kerigmático de los acontecimientos pascuales con entidad propia (sólo comparable, formalmente, con 1 Cor 15, 3ss), que no depende totalmente de los evangelios y por eso puede haber conservado tradiciones más antiguas[39]. Jn 20, 11-18 se remonta igualmente a tradiciones más antiguas. Así lo demuestra Mt 28, 9s, que recoge sin duda la misma tradición. El recuerdo de una aparición a María Magdalena es más antiguo que el nexo redaccional mateano del relato del sepulcro (varias mujeres) con la cristofanía (originariamente a una sola mujer: María Magdalena).

Desviándonos de esta reconstrucción, podríamos considerar el ὅτι de Mc 16, 7 como ὅτι recitativo, y traducir: «Id a decir a mis discípulos y a Pedro: 'él irá por delante de vosotros a Galilea; allí lo veréis, como os dijo'». Pero también en este caso podrían estar incluidas las mujeres, ya que la noticia presupone objetivamente el mensaje anterior «buscáis a Jesús... ; no está aquí...», lo continúa y propone una nueva meta a la búsqueda de las mujeres.

38. El hecho de que Lc no refiera ninguna aparición individual a Pedro podría tener su explicación en que narra tan sólo las apariciones ocurridas en Jerusalén, y la aparición a Pedro tuvo lugar presumiblemente en Galilea (quizá Lc 5, 1-11 sea un desarrollo de esta tradición).

39. Cf. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos* II, Salamanca ^{3}1997, 414.

Resumiendo: es más verosímil hablar de una tradición originaria, pero silenciada, sobre la protofanía a María Magdalena, que hablar de una tradición surgida tardíamente. María Magdalena tiene precedencia en todas las listas femeninas de los evangelios (Mc 15, 40s.47; 16, 1 par.; Lc 8, 2s; 24, 10)[40]. También esto es un indicio de su rango superior en el movimiento cristiano primitivo. La mejor explicación de ese rango es el haber sido favorecida con la aparición del Resucitado.

3. El controvertido sepulcro vacío

La tradición del sepulcro vacío se recoge de modo similar en los cuatro evangelios canónicos y en el EvPe. Es fácil reconocer muchos elementos secundarios, como la carrera de Pedro en competencia con el discípulo amado en el EvJn. El problema es que no hay ninguna tradición paralela en la tradición formularia, aunque esta tradición menciona el sepelio de Jesús en 1 Cor 15, 4. Ha habido siempre intentos de asignar al sepulcro vacío un papel clave en la reconstrucción del curso de los acontecimientos de pascua (H. von Campenhausen) o en su interpretación teológica (W. Pannenberg). En estos casos, la historicidad del sepulcro vacío adquiere una importancia decisiva. Los siete argumentos en pro y en contra que exponemos a continuación pretenden esclarecer la posibilidad de demostrar históricamente la realidad del sepulcro vacío.

1. *A favor:* El mensaje de la resurrección no pudo ser difundido en Jerusalén si el cadáver de Jesús estaba en un sepulcro sin abrir. El éxito del mensaje pascual en Jerusalén es impensable sin un sepulcro vacío.

En contra: La fe en la resurrección no requiere el conocimiento de un sepulcro abierto. Herodes Antipas creyó, según Mc 6, 14, que Jesús era el Bautista redivivo que «había resucitado de entre los muertos», aunque el Bautista fue enterrado por sus discípulos (6, 29). Al tratarse de un «retorno» a la vida terrena (no de la resurrección a la vida eterna), sería tanto más obvia en este caso la pregunta por el sepulcro vacío. Nada se nos dice sobre él. Además, Jesús mismo compartió la creencia de que los patriarcas de Israel —Abrahán, Isaac y Jacob— estaban ya con Dios como resucitados (Mc 12, 18ss); sin embargo, ya en tiempos de Jesús los sepulcros de los patriarcas eran venerados sin necesidad de creer que estuvieran vacíos (el se-

40. Jn 19, 25 sólo aparentemente es una excepción: esta serie clasifica a las mujeres que están al pie de la cruz por el grado de parentesco con Jesús (comenzando por su madre). María Magdalena es la única mujer mencionada sin relaciones de parentesco —también este pasaje, por tanto, confirma su puesto destacado entre las discípulas y discípulos de Jesús—.

pulcro de Abrahán, en Hebrón, fue protegido con un muro por Herodes el Grande).

2. *A favor:* Pablo, en 1 Cor 15, 4, da un testimonio fiable sobre la sepultura de Jesús. Por la lógica de su fe en la resurrección, que contemplaba un *cuerpo* transfigurado y trasformado, tuvo que presuponer un sepulcro vacío, aunque no lo diga expresamente. En términos generales cabe afirmar que la fe judía en una resurrección corporal conduce necesariamente —a diferencia de la fe greco-helenística en la inmortalidad del alma— al supuesto de un sepulcro vacío.

En contra: Si la fe judía en la resurrección (y en particular la fe paulina) hace postular necesariamente un sepulcro vacío, la tradición del sepulcro vacío podría haber surgido de ese postulado y haberse expresado en una narración... sin apoyo en el hallazgo de un sepulcro vacío. Pero, al margen de esto, la esperanza de Pablo y la del judaísmo en la resurrección son demasiado heterogéneas para tener que postular necesariamente que Pablo y otros judeocristianos creyeron en el sepulcro vacío. Según Flp 1, 21ss, Pablo espera estar junto a Cristo inmediatamente después de la muerte... al margen del destino de su cuerpo (cf. Lc 23, 43). El judaísmo conocía la creencia de que los cuerpos de los difuntos descansaban en el sepulcro hasta el último día, mientras sus espíritus eran albergados ya en moradas celestiales (Henet 22). Según Jub 23, 31, los muertos yacen bajo tierra mientras sus espíritus se alegran en Dios. En ambos casos se trata de una resurrección futura, no de una resurrección ya acontecida.

3. *A favor:* La acusación de que los discípulos habían sustraído el cadáver de Jesús presupone la realidad de un sepulcro vacío. Lo discutido entre los adeptos y los adversarios del mensaje sobre la resurreción no es el hecho del sepulcro vacío, sino su interpretación.

En contra: Lo que se presupone no es el hecho de un sepulcro vacío, sino la afirmación de la existencia de ese hecho. Pero, aunque el EvMt presuponga el hecho de un sepulcro vacío —sólo en él figura la acusación de robo del cadáver—, tal sepulcro no tendría por qué ser el de Jesús. En las inmediaciones del Gólgota había muchos sepulcros (dato demostrable arqueológicamente). Quizá no fueron ya utilizados después de haber servido el paraje como lugar de ejecución. El relato del sepulcro vacío podría haberse apoyado en la existencia de uno de aquellos sepulcros vacíos y no utilizados... o incluso un sepulcro vacío allí presente pudo haber dado pie al relato.

4. *A favor:* El uso judío, bien atestiguado, de venerar sepulcros de mártires y santos (J. Jeremias)[41] habría hecho florecer el culto en torno al se-

41. Cf. J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt,* Göttingen 1958.

pulcro de Jesús, si se conocía su sepulcro. Si el sepulcro estaba vacío y faltaba el «santo», objeto de veneración, se explica que no surgiera tal uso.

En contra: El lugar del milagro de la resurrección pudo haberse convertido en lugar de culto. Esta hipótesis ha sido defendida por algunos: el relato del sepulcro vacío dio origen a una celebración anual junto al sepulcro de Jesús (L. Schenke, cf. *supra,* 535). Al margen de tal hipótesis, hay que afirmar que la costumbre del sepelio secundario de los huesos tras la descomposición de la carne —costumbre que sólo existió en Jerusalén, y sólo en la época del nuevo testamento— mal podría dar origen al nacimiento de un culto del sepulcro: ese «culto a las reliquias» no se celebraría en torno al sepulcro, sino en torno a la urna que guardaba los huesos.

5. *A favor:* El EvMc refiere que José de Arimatea dio sepultura al cuerpo de Jesús. El hallazgo del cuerpo de un crucificado en Giv'at ha-Mivtar (al nordeste de la Jerusalén actual) indica la posibilidad de que el cadáver de un ajusticiado fuese entregado a los familiares (u otras personas afines) para que le dieran sepultura[42]. Y si el sepulcro de Jesús era conocido, el mensaje de pascua podría ser desmentido en Jerusalén, de no haber estado vacío el sepulcro.

En contra: Los que cuestionan la tradición del sepulcro vacío tienden a cuestionar también el relato del sepelio por José de Arimatea. Hech 13, 29 contiene una tradición alternativa según la cual «los jerosolimitanos» (en plural) bajaron a Jesús del madero y lo sepultaron. Según Jn 19, 31, son «los judíos» los que piden descolgar a tiempo a los crucificados ante el comienzo inminente del sábado. Posiblemente Jesús fue sepultado en el anonimato junto con los dos delincuentes crucificados. Nadie conoció su sepulcro exacto. El relato del sepelio habría surgido, entonces, de la demanda de los primeros cristianos, que no soportaban la idea de que Jesús hubiera quedado sin una sepultura digna. Quizá pudieron tener conocimiento de un sepulcro de José de Arimatea sin utilizar, cerca del lugar de la ejecución.

6. *A favor:* La tradición del sepulcro vacío es recogida en los diversos evangelios de modo tan contradictorio que se trata sin duda de tradiciones independientes entre sí, que se confirman recíprocamente: En Mc 16, 1ss, el joven notifica que el cadáver de Jesús no está en el sepulcro, y sólo después las mujeres ven que el sepulcro está vacío. A diferencia de lo referido por Mt y Lc, ellas silencian el mensaje angélico. Pero, según Lc 24, 1ss, las mujeres buscan primero sin éxito el cadáver de Jesús en el sepulcro, y sólo después dos varones les dan la explicación del sepulcro vacío: el mensaje de la resurrección. Como en el EvMt, ellas trasmiten este mensaje.

42. Cf. H. W. Kuhn, *Der Gekreuzigte von Giv'at ha-Mivtar. Bilanz einer Entdeckung,* en *Theologia crucis – signum crucis. FS E. Dinkler,* Tübingen 1979, 303-334.

En contra: Mc y Lc no difieren lo bastante para suponer unas tradiciones independientes entre sí. En particular, el silencio de las mujeres en Mc puede explicarse por razones apologéticas: el miedo les impide decir nada sobre el descubrimiento del sepulcro vacío; así resulta plausible que durante mucho tiempo no se supiera nada del sepulcro vacío. La historia del sepulcro surgió, según eso, secundariamente. Mt y Lc rompen el silencio de las mujeres porque están ya familiarizados con la tradición. La pregunta de réplica es: en una «invención» secundaria del episodio del sepulcro, ¿no se hubiera recurrido a varones con capacidad testimonial para difundir el hecho del sepulcro vacío? ¿no estaba disponible, en la tradición, José de Arimatea?

7. *A favor:* El material arqueológico[43] del «sepulcro» existente en la iglesia del Santo Sepulcro de Jerusalén armoniza de modo más que aleatorio con el material literario.

• El sepulcro «descubierto» bajo Constantino no puede ser una «invención». Fue hallado en medio de la ciudad bizantina, debajo de un templo de Venus ligado a la fundación de Aelia Capitolina el año 136 d. C.. Los sepulcros estaban en la antigüedad fuera de la ciudad. Sin una tradición local antigua sobre el sepulcro de Jesús, nadie hubiera buscado su sepulcro en medio de la ciudad.

• En la época de Jesús, es muy probable que su sepulcro estuviera fuera de los muros de la ciudad. Fue Herodes Agripa I quien hizo levantar, entre los años 41 y 44 d. C. una «tercera muralla», de forma que el Gólgota y el sepulcro quedaron incluidos dentro de las murallas. Por eso es probable que ya en el siglo I hubiera una tradición local que situaba el sepulcro en el lugar que hoy ocupa dentro de la iglesia del Santo Sepulcro.

• El sepulcro de la iglesia del Santo Sepulcro es «nuevo». Faltan los numerosos *loculi* adicionales que parten de la cámara principal. Se halla, además, cerca del Gólgota, en una cantera abandonada que pudo servir de huerto. Todo esto se ajusta a Jn 19, 41. La tradición joánica propone un sepulcro del estilo que podemos contemplar hoy.

En contra: La coincidencia entre el material literario y arqueológico puede tener otra explicación: a la existencia de un sepulcro sin usar, situado cerca del Gólgota, se agregó secundariamente el relato del hallazgo del sepulcro vacío. Obviamente, este relato se atiene a las circunstancias locales «de modo no aleatorio».

43. Cf. A. Parrot, *Bibel und Archäologie* II. *Der Tempel von Jerusalem, Golgotha und das Heilige Grab,* Zürich 1956; O. Nichólson, *Holy Sepulchre, Church of,* en ABD 3 (1992), 258-260 (con bibliografía).

Resumiendo: Los métodos histórico-críticos no permiten demostrar ni refutar la historicidad del relato sobre el sepulcro vacío. Tenemos que contar con dos posibilidades:

La fe en la resurrección suscitada por las apariciones de pascua llevó a la búsqueda del sepulcro de Jesús. Un sepulcro sin utilizar, situado cerca del Gólgota, fue interpretado secundariamente como sepulcro de Jesús: nadie sabía dónde fue sepultado Jesús. Con este sepulcro conectó luego la tradición neotestamentaria.

Es posible, sin embargo, que algunos conocieran el sepulcro de Jesús. José de Arimatea había depositado su cuerpo en un sepulcro no usado (quizá propiedad suya). Las mujeres encontraron vacío este sepulcro en la mañana de pascua. Callaron por temor a ser acusadas de robo de tumbas. La noticia de las apariciones de pascua dio una interpretación al enigmático «sepulcro vacío». Esta interpretación fue puesta luego en boca del «ángel» del sepulcro.

A pesar de este resultado abierto, señalemos que las dos posibilidades que hemos considerado probables presuponen un «sepulcro vacío», sea que su existencia explique la génesis del relato correspondiente, sea que, a la inversa, el relato explique adecuadamente su existencia. Por el contrario, la mayor parte de las reconstrucciones históricas que consideran el relato del sepulcro como una simple leyenda, tienen que negar forzosamente tanto la existencia de un sepulcro vacío como el sepelio de Jesús en un sepulcro. Porque si se sabía dónde fue sepultado Jesús, es difícil imaginar que el mensaje de pascua fuera proclamado en Jerusalén sin tomar postura sobre este sepulcro. Si incluimos las reflexiones aquí desarrolladas en el espectro de las diversas opiniones, resulta de ellas un pequeño plus en favor de la posibilidad de que la tradición sobre el sepulcro vacío posea un núcleo histórico. Pero es sólo un pequeño plus. Porque intentamos mostrar a la vez que, aunque los cristianos de Jerusalén pudieron enseñar un sepulcro vacío en los años 40 ó 50, ello no constituye ninguna prueba de la resurrección. En todo caso, este resultado indica que el relato del sepulcro vacío puede ser dilucidado desde la fe pascual (basada en las apariciones), y no a la inversa: la fe pascual no puede ser dilucidada desde el sepulcro vacío.

3. *Síntesis y reflexión hermenéutica*

Los datos históricos restantes se pueden resumir en pocas palabras. Los discípulos habían huido tras el arresto de Jesús. Sólo algunas discípulas se atrevieron a mirar de lejos la escena de la crucifixión. Los fugitivos se retiraron, probablemente, a Galilea. Allí vivieron las primeras apariciones

(así Mc 16, 7; Mt 28, 16ss; EvPe 14, 59s), que fueron desplazadas secundariamente (EvLc y EvJn) a Jerusalén. Al margen de ello, María Magdalena podría haber sido la destinataria de la primera aparición, que no encontró acogida en la memoria general del cristianismo primitivo y fue relegada por la aparición individual a Pedro: éste fue considerado muy pronto como primer testigo de la resurrección (1 Cor 15, 5). Probablemente, Pedro reunió a los otros miembros del grupo de los Doce. Juntos fueron testigos de una aparición de la que hay constancia documentada y que los primeros narradores consideraron como inicio de la comunidad cristiana primitiva; ellos, en efecto, refieren siempre esta aparición asociándola a un mandato de fundación de comunidades. Siguieron otras apariciones, concretamente a Santiago y a Pablo. Hubo también, quizá, experiencias extáticas de grandes grupos (los 500 «hermanos») que se vivieron como apariciones. Parece que la convicción de que Jesús estaba vivo se asoció pronto con la idea de un sepulcro vacío, situado cerca del lugar de la ejecución. Podría haber sido descubierto allí por las mujeres que permanecieron en Jerusalén. A la luz de las apariciones de pascua, el sepulcro se convirtió en testigo de la resurrección. Pero no queda excluido que un sepulcro vacío situado cerca del Gólgota diera pie, secundariamente, a esas tradiciones.

La resurrección de Jesús ajusticiado en la cruz, que el nuevo testamento afirma con unanimidad, se contradice con la imagen moderna del mundo. Tomando por criterio los axiomas del método histórico de Troeltsch[44], la resurrección de Jesús no puede ser un acontecimiento histórico: carece por definición de analogías en la historia, no tiene una causa intrahistórica (se contradice con el principio de correlación) y, desde la conciencia creyente, no se puede valorar con arreglo al juicio de probabilidad, porque implicaría reconocer la posibilidad de que no sea un hecho histórico. A la hora de traducir esta fe pascual al lenguaje de nuestro tiempo, hay en principio dos posibilidades: primera, interpretar la realidad pascual de forma que pueda integrarse en el mundo moderno de creencias; segunda, modificar las premisas modernas desde la fe pascual. La interpretación de la realidad pascual dentro de las premisas modernas incluye las explicaciones racionalistas del sepulcro vacío en la época de la Ilustración (robo del cadáver por los discípulos, muerte aparente, traslado) y sus variantes mo-

44. E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie,* en Id., *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik, Ges. Schriften* II, Tübingen 1913, 729-753. *Los tres axiomas: crítica, analogía y correlación* significan: (1) toda tradición está sujeta a la duda metódica y debe pasar por la crítica de su probabilidad histórica; (2) la homogeneidad fundamental de todo suceso condiciona y posibilita su comparabilidad; (3) todos los fenómenos de la vida histórico-cultural están correlacionados.

dernas (cf. *supra,* 526), la teoría de la visión subjetiva en la teología liberal y en teólogos de hoy (cf. *supra,* 527, 531s) y la idea consiguiente de la resurrección como un 'interpretament' o recurso interpretativo, hoy superfluo (W. Marxsen, H. Braune, D. Sölle y otros). Entre las interpretaciones de la realidad pascual que modifican las premisas modernas hasta hacerlas compatibles con la fe pascual está la teoría de la visión objetiva, según la cual las apariciones de pascua fueron obra de Dios y muestran un contenido real, y la teoría de la aparición objetiva, que se apoya en apariciones reales desde otro mundo. Podemos incluir, además, los enfoques de R. Bultmann, K. Barth y W. Pannenberg, que reseñamos más adelante (cf. *infra,* n.° 2-4), como aportaciones sustanciales a la hermanéutica de pascua en el siglo XX.

1. La fórmula de Marxsen, que considera la pascua como una «continuación del kerigma de Jesús», contiene, junto a una interpretación histórica, un programa hermenéutico:

• La «resurrección de Jesús» no es, para Marxsen, un *acontecimiento histórico* sino un *interpretament* propio de una determinada época, que no es posible narrar en lenguaje histórico. «Históricamente sólo se puede comprobar... que algunas personas tras la muerte de Jesús afirmaron haberles sucedido una vivencia, que ellas calificaron como visión de Jesús, y la reflexión sobre esa vivencia condujo a esas personas a la *interpretación:* Jesús ha sido resucitado»[45].

• La *continuación del kerigma de Jesús* en la comunidad primitiva fue el producto de esta experiencia (independiente, en principio, de su interpretación como resurrección). Los testigos de pascua creyeron recuperar la cercanía de Dios que habían vivido en el encuentro con Jesús. «La causa de Jesús sigue adelante» en los testigos que hacen su relevo: «Como el Padre me ha enviado, os envío yo también» (Jn 20, 21). El precipitado literario de esta continuación del mensaje de Jesús es el material de la tradición sinóptica.

• Por eso, la fe pascual *se orienta,* en todos los tiempos, *por el Jesús terreno,* por su pretensión escatológica y su predicación, asumida y adaptada *al tiempo presente.* El kerigma personal de Cristo (es decir, el mensaje del nacimiento, la cruz y la resurrección de Jesucristo como acontecimientos salvadores) debe interpretarse, igualmente, al servicio de la causa del Terreno y no tiene, para Marxsen, ningún otro contenido.

• El mensaje pascual de la comunidad es *continuación del mensaje del Jesús terreno.* Gracias a él hay un anticipo del *ésjaton,* y Jesús sigue manifestándose hoy como el Viviente.

45. W. Marxsen, *Resurrección,* 35.

Al interpretar la pascua como expresión de que la «causa de Jesús» sigue adelante, W. Marxsen permanece en el marco de las premisas modernas; al afirmar que en esta causa acontece el *esjaton,* Marxsen abandona esas premisas y se aproxima a la interpretación existencialista de R. Bultmann, si bien con la diferencia decisiva de que no asocia la irrupción del *ésjaton* a la pascua sino al Jesús terreno. Las posiciones de R. Bultmann, K. Barth y W. Pannenberg, que analizaremos a continuación, coinciden en afirmar, contra Marxsen, que sólo la fe pascual facilita a los creyentes una nueva comprensión de sí mismos y del mundo, y modifica en parte las premisas modernas. La pascua revela:

• el ser del hombre en su situación ante Dios (interpretación existencial);

• el ser de la revelación, que es por principio un misterio inaccesible al entendimiento humano (interpretación desde la teología de la revelación);

• el ser de la historia, que se desvela desde su final, anticipado por la resurrección de Jesús (interpretación desde la historia universal).

2. La interpretación existencial (R. Bultmann). Bultmann explica en su célebre conferencia *Nuevo testamento y mitología* que la resurrección de Jesús no se refiere a un hecho histórico; se trata de una representación mítica que está «caducada» para el hombre moderno, al igual que la imagen del mundo que subyace en ella. La resurrección debe proclamarse hoy de forma que «no aparezca como un acontecimiento supuestamente histórico o mítico, sino como una realidad que afecta a nuestra propia existencia» (*Auferstehungsgeschichten,* 245). Esta verdad permanente del mensaje pascual sólo puede obtenerse mediante una interpretación existencial. A su luz, se ofrece también al hombre moderno una nueva autocomprensión que el hombre natural no puede alcanzar.

• La fe pascual es «expresión del significado de la cruz», es la creencia en la cruz como acontecimiento salvador que ha juzgado al mundo y abre la posibilidad de una vida auténtica.

• La fe pascual es *fe en lo que dice el mensaje:* el Cristo crucificado y resucitado aparece únicamente en el mensaje, en el kerigma. La interpelación de Dios hace presente el acontecimiento de Jesucristo «como acontecimiento que me afecta en mi propia existencia» (*Problem,* 137).

• La fe pascual es una *opción de fe ante la cruz:* conocimiento y reconocimiento del fracaso de una vida vivida arbitrariamente; un hacerse cargo de la nueva autocomprensión; un sí a la vida como puro don.

La fe pascual ocupa en Bultmann una posición central, de acuerdo con el nuevo testamento: es respuesta a una interpelación de Dios y no es explicable por vía inmanente. Contiene una verdad sobre el hombre individual: la oferta de la vida verdadera... ya en esta vida. *La fe pascual revela*

la condición humana ante Dios: vida verdadera equivale a don radical... a una 'creatio ex nihilo'.

3. La interpretación desde la teología de la revelación (K. Barth). K. Barth niega a la ciencia histórica la competencia para pronunciarse sobre el acontecimiento de la resurrección, que no es algo «histórico», pero sí «real».

• La resurrección, un *acto exclusivo de Dios:* Mientras todos los otros acontecimientos en torno a Jesús tienen un carácter «histórico», porque están en el contexto de las decisiones y actos humanos, y en ese contexto se pueden malentender (por ignorar que Dios actúa en ellos), la resurrección es un acto exclusivo de Dios, sin ningún componente de acción humana. Su única «analogía» es la creación como acto soberano de Dios. Por eso, la resurrección no puede ser un «hecho» cuya probabilidad sea accesible al análisis histórico.

• La resurrección, una *acción real y nueva de Dios:* A pesar de ello, la resurrección «ocurrió en el espacio humano y en el tiempo humano, como un suceso real intramundano, de contenido objetivo», y como una «nueva acción de Dios», en contraste con el suceso de la cruz (KD IV/1, 368, 335). Esto significa (contra Bultmann) que la resurrección no debe concebirse como el «reverso noético» del suceso de la cruz (como desvelamiento del «significado de la cruz»); debe afirmarse como un acontecimiento real, verificable históricamente, que subyace en la fe de los discípulos.

• *La fe en la resurrección implica una revelación:* Siendo una acción exclusivamente divina, la resurrección no puede ser entendida ni comunicada por el hombre. Sólo es accesible mediante una revelación divina que es acogida con fe.

• *La resurrección, paradigma de la revelación en general:* La resurrección de Jesús es «el verdadero, originario y ejemplar acto de revelación» (KD IV/1, 336), que se produce sólo por iniciativa de Dios. Por eso no es verificable históricamente; y por eso la fe es una acción soberana de Dios. *La fe pascual manifiesta la esencia de la revelación: un acto realizado exclusivamente por Dios, y que sólo puede concebirse a través de Dios.*

4. La interpretación a la luz de la historia universal (W. Pannenberg). W. Pannenberg pretende mostrar que la verdad del mensaje del nuevo testamento sobre la resurrección de Jesús es probable como acontecimiento histórico[46]. Para ello formula tres postulados que modifican la imagen moderna del mundo hasta hacerla compatible con la fe en la resurrección.

46. W. Pannenberg, *Systematische Theologie* II, Göttingen 1991, especialmente 385-405; Id., *Fundamentos de cristología,* Salamanca 1974, especialmente 67-142; Id., *Cuestiones fundamentales de teología sistemática,* Salamanca 1976, 211-275; (ed.), *La revelación como historia,* Salamanca 1977, 117-146.

• *Postulado de historia universal:* La historia como un proceso orientado a un fin sólo es comprensible en su globalidad. Pero el «todo» sólo es alcanzable desde el final. La clave de la historia universal sería, por eso, un acontecimiento que anticipe el fin ('prolepsis'). Cuando la concepción moderna de la historia cae en la cuenta de sus presupuestos implícitos, queda abierta a los acontecimientos prolépticos; pero le falta su acreditación última.

• *Postulado antropológico:* Las «apariciones» de un difunto sólo se convierten en 'prolepsis' de la resurrección general en un horizonte de expectativas apocalípticas. Este horizonte es verificable antropológicamente: la vida personal no culmina en este mundo, sino que se orienta a una perduración ilimitada. Por eso, la «resurrección» es también un postulado de sentido antropológico.

• *Postulado científico:* Ciertos fenómenos parapsicológicos muestran que nuestro mundo no es algo cerrado. Las visiones y fenómenos similares pueden contener un factor objetivo. Las ciencias naturales no pueden emitir, según Pannenberg, un juicio definitivo sobre la imposibilidad, por ley natural, de la resurrección de un muerto a una vida imperecedera.

Pannenberg asocia estos tres postulados a un análisis de las fuentes que atestiguan históricamente la realidad pascual mediante «visiones» —cuyo contenido trans-subjetivo intenta mostrar Pannenberg como probable—, y mediante el «sepulcro vacío», que tiene un carácter confirmatorio independiente. *La fe pascual certifica un horizonte de expectativas de carácter general y apocalíptico. En ella sale a la luz el sentido último de la historia universal.*

La distinción, básica hasta ahora, entre interpretaciones de la pascua por inserción en premisas modernas o por ruptura con ellas, no es viable estrictamente hablando. Si «la causa de Jesús sigue adelante» (W. Marxsen), este fenómeno tiene muchas analogías en personas excepcionales; pero si Marxsen identifica esta causa con el *ésjaton,* no hay analogías. En W. Pannenberg, la realidad pascual trasciende la visión científico-natural del mundo; pero él intenta hacer plausibles en el marco de nuestro mundo empírico las premisas histórico-universales y antropológicas decisivas para la comprensión de esa realidad pascual. La pregunta básica es: ¿la realidad pascual debe interpretarse desde las analogías de nuestro mundo empírico o, por el contrario, tal realidad, como irrupción sin analogías de algo «totalmente otro», debe ampliar nuestro mundo empírico? Esta disyuntiva se plantearía con menos agudeza si hubiera un motivo para abandonar el mundo de nuestras analogías empíricas precisamente ante la fe pascual. Ese motivo existe: la pascua es un combate con la muerte. En la resurrección de Jesús se manifiesta un poder enigmático, vencedor de la muerte. Pero de

la muerte no tenemos ninguna experiencia, sólo de la vida hasta la muerte. La comprensión a partir de analogías del mundo empírico queda limitada por fuerza a fenómenos de este mundo empírico. Cuando abandonamos este mundo (como en la muerte) y entramos en ámbitos que lo trascienden, las analogías de nuestra experiencia fracasan irremediablemente. Si no podemos traspasar la muerte con analogías de nuestro mundo empírico, tampoco podemos concebir el poder del acontecimiento pascual, vencedor de la muerte, con arreglo a tales analogías. Ese poder irrumpe en nuestra vida sin analogías... so pena de no ser lo que parece ser. En tanto que irrumpe en la vida, es razonable buscar visiones análogas e informaciones extranormales más allá de la muerte; pero en tanto que irrumpe en nuestro mundo desde *más allá de* la frontera de la muerte, fracasaremos siempre con nuestras analogías.

4. Tareas

a) *Clasificación de textos dentro de la historia de la investigación*

1. Asigne los textos adjuntos a los siguientes términos y autores: «teoría de la visión subjetiva» – «teoría de la visión objetiva» – la resurrección como 'interpretament' ya caducado / H. Grass – J. Weiss – H. Braun.

Texto 1: «La fe en la resurrección es una forma de expresión cristiana antigua, concretamente una forma, condicionada por el entorno para significar la autoridad que Jesús se ganó sobre aquellas personas [los discípulos]. Hoy no podemos considerar esta forma expresiva como válida para nosotros; pero la autoridad de Jesús sugerida en ella puede ser muy vinculante para nosotros... La resurrección de Jesús puede ser la *expresión* de que su mensaje sigue vivo y puede servir de apoyo a los humanos... *Que* su causa sirve de apoyo o, dicho en lenguaje del cristianismo primitivo, *que* Jesús resucitó... sólo podemos decirlo de él y de ningún otro, de ningún apóstol. Esta convicción la alcanza únicamente quien deja que el testimonio de Jesús penetre en su corazón y su conciencia».

Texto 2: Las apariciones de pascua «no son, como pareció entonces [a los discípulos], la causa de su fe, sino el efecto... Bajo la impresión imborrable de la personalidad religiosa de Jesús, los discípulos llegaron a la audaz creencia de que su maestro había resucitado. De esta creencia brotaron las visiones».

Texto 3: «En todo caso, la consideración teológica debe tener en cuenta que las vivencias de los discípulos, aparte el modo en que se producen, están bajo la acción de Dios y no son mero efecto de la propia fantasía o reflexión... Esa acción reveladora tiene... un contenido muy concreto: Cristo aparece resucitado, vivo... Estas visiones y esta fe confirman que también Dios, y primariamente él, actuó en Cristo... Es imposible afirmar la fe pascual de los discípulos y el mensaje pascual que se desprende de la misma como obra de Dios sin preguntar, a la vez, si aquello que esta fe creyó y proclamó es una realidad».

b) *La noticia más antigua sobre la resurrección de Jesús (EvPe 8, 28–11, 49)*

Pero cuando los letrados y fariseos y los ancianos se reunieron, y oyeron que todo el pueblo murmuraba, se daba golpes de pecho y decía: «Si en su muerte se producen señales tan portentosas, ved cuán justo era», sintieron miedo, fueron a Pilato y le suplicaron: «Danos soldados para vigilar el sepulcro durante tres días, no sea que vayan sus discípulos y roben el cadáver, y el pueblo crea que resucitó de la muerte, y se vuelva contra nosotros». Pilato puso a su disposición al capitán Petronio con soldados para custodiar el sepulcro. Y con éstos fueron ancianos y letrados al sepulcro. Todos los que estaban allí, con el capitán y los soldados, hicieron rodar una gran piedra, la colocaron a la entrada del sepulcro y pusieron siete sellos, extendieron un toldo y montaron la guardia. Por la mañana temprano, al comienzo del sábado, llegó gente desde Jerusalén y los alrededores para ver el sepulcro sellado. Pero la noche en que brilló el día del Señor, cuando los soldados vigilaban en relevos de dos en dos, resonó una gran voz en el cielo; ellos vieron el cielo abierto y a dos varones, en medio de un gran resplandor, descender de él y acercarse al sepulcro. La piedra colocada a la entrada del sepulcro rodó por sí sola y dejó libre el paso; el sepulcro se abrió y entraron los dos jóvenes. Cuando los soldados vieron esto, despertaron al capitán y a los ancianos, que también se habían agregado a la guardia. Y mientras contaban lo que habían presenciado, vieron a tres varones salir del sepulcro, dos de ellos sosteniendo al tercero; una cruz los seguía; la cabeza de los dos llegaba hasta el cielo, y la del tercero, llevado por ellos de la mano, lo traspasaba. Y oyeron una voz gritar desde los cielos: «¿Has predicado a los despertados del sueño?». Y llegó la respuesta desde la cruz: «Sí». Los soldados deliberaron entre sí antes de marchar para notificarlo a Pilato. Y mientras deliberan, ven de nuevo cómo los cielos se abren, desciende un hombre y se dirige al sepulcro. Cuando las personas que rodeaban al capitán vieron esto, acudieron de noche a Pilato y le contaron muy excitados todo lo que habían visto, y dijeron : «Realmente era hijo de Dios». Pilato contestó diciendo: «Yo estoy limpio de la sangre del hijo de Dios; vosotros lo decidisteis» (citado según NTApo 1, 187).

1. ¿Qué particularidades añade el relato del EvPe a los evangelios canónicos en la forma, en los hechos relatados y en las personas que participan?

2. ¿Qué tendencias narrativas y teológicas se expresan en estas particularidades?

3. Según H. Köster[47], subyace en el relato una antigua narración epifánica de pascua. El la reconstruye, después de eliminar pasajes secundarios y redaccionales, en estos términos:

> Los ancianos acudieron a Pilato y le suplicaron: «Danos soldados para vigilar el sepulcro durante tres días, no sea que vengan sus discípulos y roben el cadáver, y el pueblo crea que resucitó de la muerte, y se vuelva contra nosotros». Pilato puso a su disposición al capitán Petronio con soldados para custodiar el sepulcro. El capitán y los soldados hicieron rodar una gran piedra a la entrada del sepulcro y pusieron siete sellos, extendieron un toldo y montaron la guardia. Pero la noche en que brilló el día del Señor, cuando los soldados vigilaban en relevos de dos en dos, resonó una voz en el cielo; ellos vieron el cielo abierto y a dos varones, en medio de un gran resplandor, descender de él y acercarse al sepulcro. La piedra colocada a la entrada del sepulcro rodó por sí sola y dejó libre el paso; el sepulcro se abrió y entraron los dos jóvenes. Cuando los soldados vieron esto, despertaron al capitán. Y mientras contaban lo que habían presenciado, vieron a tres varones salir del sepulcro, dos de ellos sosteniendo al tercero; y una cruz los seguía; la cabeza de los dos llegaba hasta el cielo, y la del tercero, llevado por ellos de la mano, lo traspasaba. Cuando las personas que rodeaban al capitán vieron esto, dijeron: «Realmente era hijo de Dios».

Parece que el EvMc y el EvMt reelaboraron secundariamente algunos fragmentos de este relato epifánico. Compare con él Mc 15, 39; 9, 2-8 y Mt 27, 62-66; 28, 2-4; 28, 11-15.

a) Según Köster, la confesión del centurión en Mc 15, 39 está poco motivada y su contexto originario se halla en el EvPe. Exprese su opinión.

b) Köster conjetura que Mc 9, 2-8 reelaboró la parte epifánica a partir de la aparición junto al sepulcro. ¿Considera plausible esta interpretación?

c) Compare el fragmento con Mt 27, 62-66; 28, 1-4. Según Köster, la petición de una guardia junto al sepulcro (para impedir la sustracción del cadáver y el rumor sobre la resurrección) exige como continuación narrativa que precisamente esta guardia se convierta en testigo de la resurrección, como en el EvPe. ¿Hay observaciones en el fragmento que sugieren la conclusión inversa, a saber, que el relato del EvPe es un desarrollo de los temas narrativos del EvMt?

d) Defínase sumariamente sobre la tesis de que la epifanía del sepulcro reconstruida por Köster es más antigua que Mc y Mt.

47. H. Köster, *Ancient Christian Gospel,* Philadelphia 1990, 232-238.

16

EL JESUS HISTORICO Y LOS INICIOS DE LA CRISTOLOGIA

W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus,* Göttingen 1913; R. Bultmann, *Die Frage nach dem messianischen Bewusstsein Jesu und das Petrus-Bekenntnis:* ZNW 19 (1919-1920) 165-174 (= Id., *Exegetica,* Tübingen 1967, 1-9); C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule. Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösermythos* (FRLANT 60), Göttingen 1961; Id., ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en ThWNT 8 (1969) 403-481; O. Cullmann, *Cristología del nuevo testamento,* Salamanca 1998; E. Dinkler, *Petrusbekenntnis und Satanswort,* en *Zeit und Geschichte. FS R. Bultmann,* Tübingen 1964, 127-153; M. Hengel, *El Hijo de Dios,* Salamanca 1978; Id., *Jesus, der Messias Israels. Zum Streit über das «messianische Sendungsbewusstsein» Jesu,* en I. Gruenwald y otros (eds.), *Messiah and Christos. FS D. Flusser,* Tübingen 1992, 155-176; B. Lindars, *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research,* London 1983; J. Neusner-W. S. Green-E. Freerich, *Judaisms and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era,* Cambridge 1987; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology,* Philadelphia 1974; G. Theissen, *Gruppenmessianismus**; P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu,* en *Festschrift für G. Dehn,* Neukirchen 1957, 51-79 (= Id., *Aufsätze zum Neuen Testament,* München 1965, 55-91).

Introducción

El presente capítulo va a reseñar el proceso seguido desde la autocomprensión o conciencia del Jesús histórico hasta su adoración cultual en el cristianismo primitivo. En realidad, el apartado sobre la conciencia del Jesús histórico pertenecería objetivamente a la exposición del tiempo prepascual; pero si estudiamos dicho apartado después de abordar la fe pascual, no es por azar. En ningún otro punto se mezcla tan inextricablemente lo que Jesús mismo dijo y lo que dijeron sus adeptos después de pascua como en lo referente a la dignidad de Jesús. Porque su persona brilló a una luz to-

talmente nueva, en efecto retroactivo, a partir de la fe pascual. Anticipemos tres ámbitos de problemas:

1. El *foso de separación pascual:* Hay unanimidad en afirmar que los cristianos, después de pascua, expresaron sobre Jesús más (cosas más grandes y profundas) de lo que el Jesús histórico había dicho sobre su persona. Esta «plusvalía» de la cristología pospascual sobre la conciencia prepascual de Jesús se basa históricamente en los sucesos de pascua. A través de ellos, el Jesús histórico pasó a ser el «Cristo kerigmático», es decir, un personaje proclamado como salvador y redentor. Se discute hasta qué punto existe, a pesar de este «foso pascual», una continuidad entre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático.

2. El *hiato en la tradición:* Hay también unanimidad en afirmar que los «nombres mayestáticos» que el Jesús histórico utilizó, posiblemente, como expresión de su dignidad derivan de tradiciones judías (o tienen algún antecedente en ellas). A este respecto se mencionan en particular los títulos de «Hijo del hombre» y «Mesías» (= Cristo), ya que el primero no se entendía bien fuera de Palestina, y el segundo pronto fue usado como nombre propio. Se discute hasta qué punto el contenido de los títulos fue modificado al ser asumidos por Jesús o sus discípulos, y si ello supone una ruptura con la tradición judía.

3. La *conciencia de autoridad en Jesús:* Hay unanimidad, por último, en afirmar que Jesús mostró una conciencia de autoridad escatológica: vio en su actividad el inicio de un mundo nuevo. En esto supera a los carismáticos y profetas judíos conocidos hasta entonces. Se discute si Jesús expresó implícitamente su conciencia de autoridad sin recurrir a un título cristológico, si esa conciencia de autoridad despertó («evocó») expectativas que los contemporáneos y discípulos le trasfirieron a través de los nombres mayestáticos tradicionales, o si él mismo se aplicó expresamente uno o varios títulos cristológicos. Por eso nosotros distinguimos, en lo que sigue, entre una cristología implícita, una cristología evocada y una cristología explícita.

La cuestión de los títulos cristológicos y su entronque en el Jesús histórico no tiene, probablemente, el peso teológico que a veces se le atribuye. Toda la 'story' de Jesús (el Jesús histórico y el Cristo presentado por la fe como resucitado) es el fundamento de la fe cristiana; los títulos son abreviaturas de la pretensión contenida en esa «historia». Tal pretensión es decisiva; hace aparecer los distintos relatos a una nueva luz. ¡Qué sentido tan diferente arroja la ejecución en la cruz según que cuelgue de ella una persona «normal» o un personaje que recaba para sí una autoridad escatológica, o sea incluso el «Hijo de Dios» quien padece en ella! Los títulos son abreviaturas para expresar la pretensión de autoridad que los seguidores ad-

vertían, en fase de «precomprensión», en los distintos momentos de la historia de Jesús.

TAREAS:

a) *Sobre el «foso de separación pascual» entre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático*

Lea el relato de Emaús (Lc 24, 13-27). ¿Qué títulos aplican los discípulos a Jesús antes de su encuentro con el Resucitado? ¿qué idea de redentor va implícita en el v. 21? ¿qué trasformación experimenta esa espera del redentor?

b) *Sobre la ruptura de la tradición: Henet 46, 1ss y los dichos referentes al Hijo del hombre*

Según Dan 7, 13s y los discursos figurados de Henet (46, 1-8 y *passim*) en torno a este pasaje, el Hijo del hombre es un juez celestial que aparecerá en los últimos tiempos.

Henoc habla de su viaje al cielo:

> «Y vi allí a (uno) que tenía la cabeza de anciano, blanca como lana, y junto a él otro cuya figura era parecida a la de un hombre, con semblante lleno de bondad, como (el) de los santos ángeles. Y a uno de los ángeles que iba conmigo y me enseñaba todos los secretos, le pregunté por aquel hijo de hombre, quién era, de dónde procedía (y) por qué se acercaba al anciano. Me contestó diciendo: 'Este es el hijo de hombre que posee la justicia y ésta habita en él, y que revela todos los tesoros de lo oculto, pues el Señor de los espíritus lo eligió, y su destino es insuperable gracias a la justicia que posee eternamente ante el Señor de los espíritus. Y este hijo de hombre que has visto desalojará a los reyes y poderosos de sus lechos de reposo, y a los fuertes de sus tronos; soltará los frenos de los fuertes y les romperá los dientes a los pecadores. Expulsará a los reyes de sus tronos y sus reinos, porque no le ensalzan ni le alaban, ni reconocen con humildad de dónde les llegó el reino'» (Henet 46, 1-5).

Sobre el tiempo final leemos:

> «Y en ese momento fue pronunciado el nombre del hijo del hombre en presencia del Señor de los espíritus, delante del Anciano. Antes de ser creados el sol y los dos signos (del zodíaco), antes de ser creadas las estrellas del cielo, su nombre fue pronunciado en presencia del Señor de los espíritus. Y él será un báculo para los justos, para que se apoyen en él y no caigan, y será la luz de las naciones y la esperanza de los que tienen amargura en sus corazones...Y en

aquellos días, los reyes de la tierra y los poderosos que poseen la tierra firme estarán con semblante decaído por la obra de sus manos, pues el día de la miseria y postración no salvarán su cabeza (= su persona)... El día de su postración habrá paz en la tierra, caerán ante ellos y no se levantarán más, y nadie habrá que los tome de la mano y los enderece, pues renegaron del Señor de los espíritus y de su Ungido. ¡El nombre del Señor de los espíritus sea ensalzado!» (Henet 48, 2-3.8.10).

¿Qué expresiones sinópticas sobre el Hijo del hombre se ajustan a esta imagen tradicional? ¿cuáles la contradicen? Lea Mc 2, 10.27s.; 8, 31s; 13, 26ss; 14, 62.

c) *Sobre la conciencia de autoridad en Jesús*

Lea Mc 6, 14-16; 11, 9-10; 14, 62; Mt 11, 2-6; 12, 28. ¿Dónde hay una cristología explícita, una cristología implícita y una cristología evocada?

1. *Tres fases en la investigación cristológica del nuevo testamento*

a) *El debate sobre la mesianidad de Jesús desde Reimarus hasta 1900 aproximadamente*

La investigación histórico-crítica de la figura de Jesús no comenzó con el cuestionamiento de su mesianidad; podríamos decir, más bien, que comenzó con el redescubrimiento de la misma. H. S. Reimarus (1694-1768) centró en ella su interpretación de Jesús: éste tuvo conciencia de ser un mesías judío, un futuro rey nacional que libertaría a Israel. Fueron los discípulos los que, para superar el derrumbe de estas esperanzas, depositaron su fe en un mesías «espiritual» (el mesías redentor de los pecados) en lugar del mesías político.

En el curso de la investigación histórica durante el siglo XIX, la afirmación de la conciencia mesiánica de Jesús continuó siendo una constante. D. F. Strauss estuvo firmemente convencido de ella. Sin embargo, la investigación liberal de la vida de Jesús modificó el descubrimiento (atribuible en última instancia a Reimarus) de la influencia que ejerció en Jesús la tradicional expectativa judía del mesías:

- No sólo los discípulos, sino Jesús mismo desarrolló un concepto más depurado de mesías, con el cual retocó la expectativa judía nacional.
- Este «retoque» no se produjo de una vez; cabe señalar un proceso en Jesús, que tarda en reconocer abiertamente su mesianidad y la asocia a su conciencia de la pasión.

b) *La síntesis de escepticismo (basado en la historia de las formas) y teorías de la trasferencia (basadas en la historia de las religiones) desde 1900 aproximadamente*

1. La génesis del escepticismo basado en la historia de las formas

W. Wrede fue el primero en cuestionar, el año 1901, la premisa vigente hasta entonces en la investigación crítico-histórica, según la cual Jesús tuvo conciencia de ser el mesías: la vida de Jesús no fue mesiánica. La fe mesiánica nació de la fe pascual (cf. Rom 1, 3s; Hech 2, 36), y su retroproyección a la vida de Jesús fue una «dogmática de la comunidad» (cf. *supra,* 22). Más tarde, cuando la historia de las formas demostró que todas las tradiciones sinópticas estaban marcadas por su «uso en las comunidades» (y, en consecuencia, por la fe y las demandas de ésta), todas las expresiones de culto a Jesús (sobre todo, los títulos cristológicos) cayeron bajo la sospecha de ser retroproyecciones de la fe comunitaria.

2. Las teorías de la trasferencia, basadas en la historia de las religiones

Al mismo tiempo, la investigación basada en la historia de las religiones comprobó que los títulos cristológicos tenían una historia precristiana. Algunos de ellos podrían haber sido trasferidos a Jesús secundariamente. La obra clásica para tales teorías de la trasferencia es *Kyrios Christos* (1913), de W. Bousset. El autor no compartió en modo alguno el escepticismo radical; supuso más bien que Jesús se consideró Mesías y habló (en algún sentido) de su persona como Hijo del hombre. Pero lo decisivo para Bousset era que, después de pascua, la fe en Cristo quedó marcada por concepciones anteriores sobre un «redentor», a partir de dos trasferencias (sucesivas). La fe en determinadas figuras de redentor flotaba en el ambiente; a Jesús le bastó asumir estas expectativas.

1. El *cristianismo primitivo de Palestina* trasfirió a Jesús la expectativa sobre un «Hijo del hombre» apocalíptico —es decir, un futuro juez universal—. Esta variante de la esperanza mesiánica del judaísmo sólo fue posible después de la resurrección: «La fe mesiánica de la comunidad primitiva no *podía* configurarse, después de la muerte de Jesús, en otra forma que la del ideal de mesías trascendente. La esperanza de que Jesús asumiera en la tierra, como hombre terreno, el papel de rey descendiente de David, quedó disipada definitivamente. Sólo restaba aquel personaje celestial que... iba asociado al título de Hijo del hombre» (*Kyrios Christos,* 17).

2. Por el contrario, el *cristianismo primitivo helenístico* (de Antioquía, Damasco o Tarso) dio culto a Jesús en una *aproximación a las divinidades*

paganas. W. Bousset menciona tres tipos de personajes divinos que fueron relevantes para la cristología:

• *Divinidades Kyrios,* como Osiris, Isis, Serapis o Atargatis, que eran adoradas en celebraciones de culto (mistérico). Mientras la expectativa del Hijo del hombre atribuía una majestad futura a Jesús, el peso se inclina ahora hacia el presente: «El *Kyrios* de la comunidad primitiva helenística... es un ser que está presente en el culto y en el servicio divino. Protege y envuelve a la comunidad con su presencia en el culto, le confiere desde el cielo sus poderes divinos» (*Kyrios Christos,* 103). El culto al Κύριος, el culto divino y el sacramento son correlativos. En Pablo hay, después, otras dos «trasferencias» o reconversiones (por analogías histórico-religiosas):

• El *mito gnóstico del hombre originario,* caído y necesitado de redención, subyace en la tipología Adán-Cristo (*Kyrios Christos,* 141s).

• *Los hijos de los dioses paganos* (dentro de una trinidad de padre, madre e hijo) remodelan en Pablo el título de «Hijo de Dios», quizá mesiánico en los orígenes (*Kyrios Christos,* 152).

3. La combinación de escepticismo (basado en la historia de las formas) y teorías de la trasferencia (basadas en la historia de las religiones) en R. Bultmann

R. Bultmann se limitó, en el fondo, a recoger en síntesis unas teorías anteriores (*Teología**, 64-79, 86-98, 170-183; Id., *Frage*):

1. Avanza en el escepticismo histórico: El Jesús histórico no adoptó ningún título mayestático, según Bultmann (a diferencia de W. Bousset). Cuando Jesús hablaba de «Hijo del hombre», se refería a la figura de un juez futuro, diferente de él. Jesús no se consideró mesías, pero fue acusado de pretender serlo y perdió la vida por un malentendido político. Así pues, Jesús tuvo sólo «implícitamente» pretensiones mayestáticas.

2. Lo decisivo para Bultmann no es la conciencia que Jesús tuviera de sí mismo, sino el trato que Dios le dio en la cruz y en la resurrección. La opción de fe se hace a la vista de esta conducta de Dios. El «kerigma» de la acción de Dios recurrió a las ideas existentes en el entorno, pero modificándolas radicalmente. Convirtió, por ejemplo, el mito gnóstico del hombre originario en historia, es decir:

• lo asoció a una persona históricamente singular que fue crucificada (historicidad en el sentido del acontecer real),

• y entendió la relación entre Jesús y los fieles, no como afinidad «física» sino como «fe», que es una decisión (algo «histórico» —*geschichtlich*—, expresión de un obrar humano).

4. La trasformación de esta síntesis en la fase de la nueva pregunta por el Jesús histórico (desde 1953)

El «nuevo» viraje hacia el Jesús histórico que se produjo a partir de la conferencia de E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico* (1953), sumió a algunos en un escepticismo aún más radical sobre el anclaje de los títulos en la «vida de Jesús», e indujo a otros a la búsqueda intensa de una «cristología implícita» no vinculada a títulos.

• E. Dinkler, en el artículo *Petrusbekenntnis und Satanwort* («Confesión de Pedro y el calificativo de 'Satanás'»), de 1964, llegó al resultado de que Jesús rechazó directamente la confesión mesiánica de Pedro (Mc 8, 29), que él considera histórica. El calificativo de «Satanás» (Mc 8, 33), que en el texto actual se refiere a la protesta de Pedro contra el anuncio de la pasión, fue en el origen una respuesta a la confesión de Pedro.

• P. Vielhauer, en *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu* («Reino de Dios e Hijo del hombre en la predicación de Jesús»), 1957, negó que las frases sobre el Hijo del hombre, incluidos los *logia* sobre su venida, puedan atribuirse a Jesús. La expectativa del reino de Dios (ya iniciado) no permite, a su juicio, un mediador escatológico que preceda a ese Reino. Ambas expectativas (la del Hijo del hombre y la del reino de Dios) aparecen además separadas entre sí, tanto en la historia de las religiones como en la historia de la tradición (es decir, en la tradición sinóptica).

Si R. Bultmann había admitido aún los dichos de Jesús sobre un futuro Hijo del hombre, ahora desaparecen también como dichos auténticos de Jesús. El distanciamiento consciente del título de mesías alejó a Jesús de todas las expectativas sobre unos roles judíos prefijados. Por eso, los discípulos de Bultmann buscaron en Jesús, con tanto mayor ahínco, una «cristología implícita», es decir, una pretensión de autoridad no ligada a determinados títulos. Mientras se indagó esta pretensión en el marco de las expectativas y los títulos judíos, fue posible inscribir a Jesús en el judaísmo, como blanco de esas expectativas; pero semejante «cristología implícita» llevaba casi necesariamente a buscar en el mayor número posible de posiciones éticas y escatológicas de Jesús una ruptura con el judaísmo. La «autoridad» de Jesús sólo era comprensible históricamente como un «traspaso» de las fronteras del judaísmo. De ahí que la «nueva pregunta» por el Jesús histórico llevase a un contraste problemático (e históricamente insostenible) entre Jesús y el judaísmo.

Valgan como ilustración algunas frases tomadas de la conferencia fundamental de Käsemann. Sobre las antítesis hace notar: «No se encuentra ningún otro paralelismo en el terreno judío, ni puede haberlo. Porque el judío que lo hiciera se separaría de la comunidad del judaísmo... Es cierto que [Jesús] fue un judío y que presupuso esa pie-

dad, pero al propio tiempo la destruyó con su reivindicación» (*Problema**, 180). Este contraste se atenúa muy poco por el hecho de que toda la antigüedad quede incluida en las exigencias de Jesús (a tenor de Mc 7, 15): «Esta soberanía no sólo quebrantó los fundamentos del judaísmo tardío y fue la causa decisiva de su muerte (!), sino que además trastornó la concepción que la antigüedad tenía del mundo» (*Problema**, 182).

c) *La revisión de la investigación cristológica (desde 1961 aprox.)*

Mientras una gran parte de los exegetas alemanes apenas modificó la imagen elaborada por la escuela de Bultmann, esta imagen fue cuestionada radicalmente por C. Colpe y por M. Hengel.

1. La revisión de las derivaciones histórico-religiosas

Las teorías clásicas de la trasferencia se referían sobre todo al mito del hombre originario redentor, a la equiparación de Jesús con los hijos de los dioses (que morían y resucitaban) y al culto del *Kyrios* en el entorno helenístico. Las tres derivaciones fueron cuestionadas:

• El *redentor gnóstico:* C. Colpe demostró en *Die religionsgeschichtliche Schule* («La escuela de la historia de las religiones»), 1961, que el mito precristiano del redentor, postulado en la escuela de Bultmann, era un constructo de la ciencia. Sólo aparece en época poscristiana, concretamente en los maniqueos.

• El *hijo de Dios:* M. Hengel mostró en el *El Hijo de Dios* (1975) que es mucho más lógico derivar el título de Hijo de Dios de la expectativa mesiánica del judaísmo (Sal 2, 7...) que de los hijos de los dioses helenistas.

• El *Kyrios:* Hengel explica en la misma obra el título de *Kyrios* como una trasferencia a Jesús del predicado de Dios ΚΥΡΙΟΣ en el antiguo testamento. En las religiones mistéricas apenas figura el apelativo *Kyrios* (salvo en el culto de Isis). Allí donde es corriente (como en los 'baalim' de Siria), no se trata de divinidades mistéricas.

A la luz de estas revisiones histórico-religiosas, la mayoría de los exegetas admite hoy que el cristianismo primitivo expresó la trascendencia de Jesús después de pascua con modelos lingüísticos judíos. Pero ha habido también revisiones en el ámbito de la historia de la religión judía (sobre la base de los hallazgos de Qumrán, entre otras cosas):

• El *Hijo del hombre:* Se cuestionó la existencia de una figura de mediador apocalíptico con el título de «Hijo del hombre». En Dan 7, 13, «hijo de hombre» no es un título, sino una comparación. Designa, o bien un colectivo o la aparición de un ángel «semejante a un ser humano». ¿Fue-

ron, por tanto, los cristianos los que crearon, con una determinada exégesis de Dan 7, la figura del Hijo del hombre apocalíptico (como sostuvo en 1974 N. Perrin, *A Modern Pilgrimage in New Testament Christology*)[1]?

• El *Mesías:* Investigadores judíos y cristianos han rectificado la idea de la existencia, en el judaísmo, de una expectativa mesiánica general. Hubo esperanzas escatológicas con y sin Mesías, figuras mesiánicas con y sin título mesiánico, y —como demuestran los hallazgos de Qumrán— una gran gama de «representaciones mesiánicas» (así J. Neusner y otros, *Judaisms and Their Messiahs,* 1987).

2. La revisión del escepticismo histórico

Mientras las enmiendas histórico-religiosas han encontrado amplia acogida, muchos se muestran poco propensos a revisar el fuerte escepticismo en lo concerniente a la tradición jesuática.

• El *Hijo del hombre:* C. Colpe propugnó el año 1969, en su artículo sobre el «Hijo del hombre» (υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, en ThWNT), la autenticidad de los dichos sobre este título en las tres dimensiones (el Hijo del hombre actuando en el presente, el Hijo del hombre paciente y el Hijo del hombre futuro [cf. *infra,* 596ss]), y explicó los dichos sobre el Hijo del hombre futuro como un «símbolo de la certeza de Jesús sobre su plenitud final» (ThWNT 8, 443).

• El *Mesías:* M. Hengel atribuye a Jesús, de nuevo, una conciencia mesiánica (*Jesus, der Messias Israel,* 1992), apoyado, entre otras razones, en los conocimientos de historia de las religiones, según los cuales el título de Ungido tuvo en el judaísmo un significado mucho más variado de lo que se suponía hasta ahora. Junto al Mesías rey, aparecen en Qumrán los profetas como «ungidos de espíritu». No es necesario suponer, por tanto, un cambio radical en el concepto político de mesías para considerar posible una conciencia mesiánica en Jesús.

3. La revisión de la exclusividad en los títulos

La revisión de las teorías de la trasferencia (basadas en la historia de las religiones) y del escepticismo histórico ha estado (co)determinada por el propósito de «asegurar» la naturaleza trascendente de Jesús (en el sentido

1. El hecho de que los discursos figurados del *Henoc etíope* que hablan del «Hijo del hombre» no aparezcan documentados, hasta ahora, en la literatura henoquiana de Qumrán, podría sugerir incluso un origen posneotestamentario.

de la cristología eclesial tradicional) demostrando la autenticidad de los títulos. Al mismo tiempo, algunos se han preguntado si el (históricamente muy) posible uso de los títulos en cuestión ha de entenderse en el sentido de una dignidad exclusiva o si, por el contrario, lo propio de la pretensión de Jesús aparece en un uso más abierto de la expresión «hijo del hombre» y de las expectativas mesiánicas tradicionales.

• El *Hijo del hombre:* Ya H. Lietzmann, *Der Menschensohn* («El Hijo del hombre»), 1896, había defendido la tesis de que esa expresión (en arameo *bar-nāsh[ā']*) significa generalmente «ser humano» o «un ser humano», y sólo secundariamente pasó a ser, a través de la traducción e influencia de Dan 7, un título mesiánico. G. Vermes hizo suya esta tesis en 1965 (resumen en *Jesús**, 171-202) e intentó, sobre todo, demostrar que el arameo *bar-nāsh(ā')* podía ser también un circunloquio por «yo». B. Lindars interpreta este circunloquio en el sentido de «un ser humano como yo» o «una persona en mi situación» (*Jesus Son of Man,* 1983). El «título» perdía entonces, a su juicio, su sentido exclusivo.

• El *Mesías:* G. Theissen ha defendido en 1992 la tesis de que las ideas mesiánicas fueron asumidas por Jesús, pero modificándolas en dirección a un «mesianismo de grupo»: Jesús trasfirió la función de juzgar a las tribus de Israel, propia del mesías rey (SalSal 17, 26), al colectivo de discípulos (Mt 19, 28/Lc 22, 28-30). Más decisivo que el mesías individual es el movimiento mesiánico.

d) *Panorama sistemático de los principales problemas: el Jesús histórico y los títulos cristológicos*

El problema central sigue siendo si los títulos cristológicos tienen una base en la vida y la autoconciencia de Jesús, o son meras interpretaciones pospascuales. El análisis ha puesto de relieve que la «base en Jesús» puede entenderse en sentidos diferentes. Mencionemos cinco posibilidades, ilustrada cada una con un ejemplo:

1. *Cristología explícita:* Posiblemente, Jesús mismo expresó su autoridad con títulos cristológicos. Se discute este punto en lo concerniente a los títulos de «Hijo del hombre» y Mesías. Quedan pendientes, pues, las siguientes preguntas:

• Cuando Jesús dice «Hijo del hombre», ¿se refiere a sí mismo o a un futuro personaje mayestático que le confiere autoridad como representante suyo?

• «Hijo del hombre» ¿es título de un personaje apocalíptico o un circunloquio por «yo» o por «el ser humano» en general?

• Los dichos sobre el Hijo del hombre actuando en el presente, o sobre el futuro Hijo del hombre, o sobre ambos, ¿son auténticos? La mayoría de los exegetas considera los dichos sobre el Hijo del hombre paciente como *vaticinia ex eventu.*

2. *Cristología evocada:* Posiblemente, Jesús había suscitado ya en vida unas expectativas cristológicas en otras personas. Se discute si esto es válido para la expectativa mesiánica y para los títulos de «hijo de David» y «profeta». Queda por saber lo siguiente:

• ¿Acogió Jesús positivamente, rechazó o rectificó las expectativas mesiánicas de sus seguidores (los discípulos o el pueblo)?
• ¿Jesús fue ejecutado como pretendiente a rey por un malentendido político de su mesianidad, o sus adversarios entendieron correctamente su pretensión?

3. *Cristología implícita*: Posiblemente, Jesús expresó su dignidad soberana sin títulos, pero de hecho cumplió las condiciones de un «mesías». En este caso hay que preguntar:

• ¿Se manifiesta la autoridad de Jesús en su resistencia a las expectativas mesiánicas judías o en su cumplimiento de las mismas?
• ¿Cabe entender su autoridad como «inmediatez», «crítica de la ley», «mensaje de gracia», «certeza de fe», o como conjugación paradójica de «endurecimiento y moderación de la *torá*»?

4. *Uso sublimado de títulos:* Posiblemente, la comunidad pospascual asumió títulos del Jesús histórico, pero los entendió en un sentido trascendente que no poseían antes. Se discute esto en lo que respecta a los títulos de *Kyrios* (en arameo *māre'* = Señor) e «Hijo del hombre». Hay que aclarar lo siguiente:

• El tratamiento de «señor» dado a una persona respetable ¿se aplicó después de pascua a un *Māre'-Kyrios* esperado para el futuro (cf. la exclamación *Maranatha:* Señor, ven)? ¿o el título de *Kyrios* (como 'Kyrios de aclamación', por ejemplo; cf. Flp 2, 6-11) es independiente del tratamiento de «señor»?
• La elevación del título de *Kyrios* hacia lo trascendente ¿es una trasferencia del nombre veterotestamentario de Dios? ¿o se inspira en los cultos paganos del *Kyrios*?

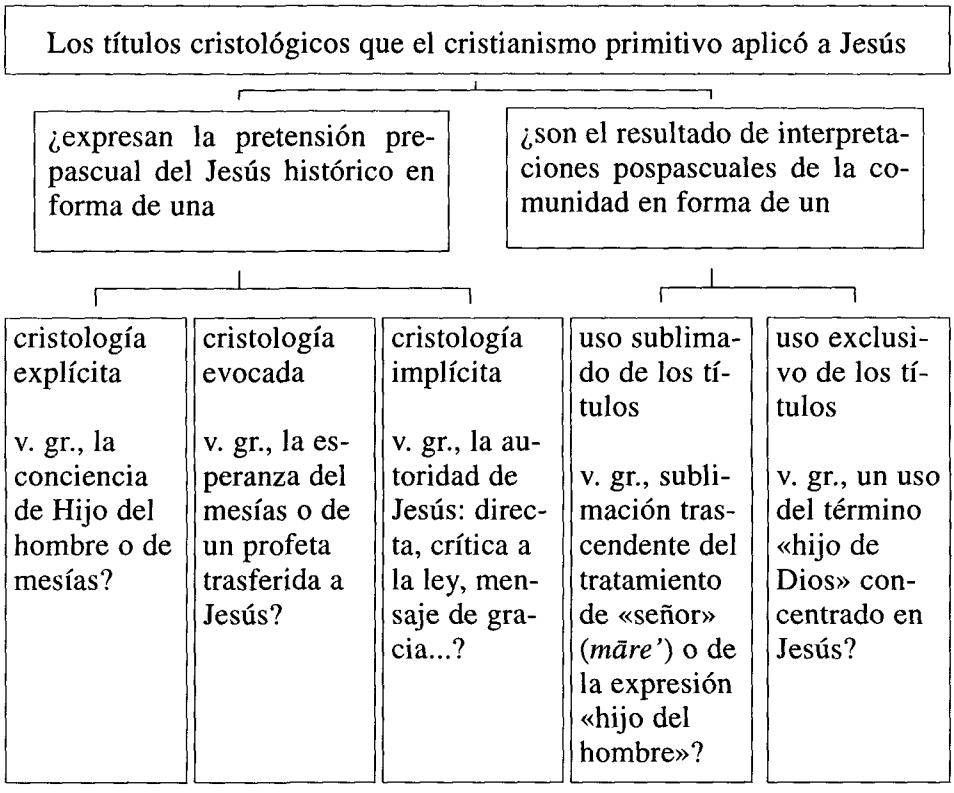
5. *Uso exclusivo de los títulos:* Posiblemente, la comunidad pospascual aplicó exclusivamente a Jesús unos títulos que él había entendido en sentido inclusivo, es decir, con los que él se había referido también a otras personas. Se discute esto en lo que respecta al título de Hijo de Dios, que Mt 5, 9.45 emplea en sentido inclusivo. Hay que explicar entonces lo siguiente:

• El título de Hijo de Dios ¿comenzó siendo asociado, después de pascua, a la resurrección (Rom 1, 3s), para ser luego retrotraído, sucesivamente, al bautismo, al nacimiento y a la preexistencia? ¿o después de pascua surgen diversas concepciones sobre el Hijo de Dios simultáneamente, yuxtapuestas?

• La concentración del término «Hijo de Dios» en Jesús ¿se inspira en las expectativas mesiánicas judías (Sal 2, 7; 2 Sam 7, 14s)? ¿o cabe atribuirlo (también) a la trasferencia de ciertas representaciones sobre los hijos de los dioses paganos?

La cristología explícita, evocada o implícita atribuye al Jesús histórico la pretensión mayestática contenida en un título. Sólo en estos tres casos cabe hablar de un «apoyo» real de la cristología pospascual en el Jesús histórico. En cambio, el uso sublimado y exclusivo de un título prepascual en tiempo pospascual indica que la verdadera pretensión mayestática surgió con la pascua: sólo el término empleado en los títulos, no su sentido, tendría un antecedente prepascual. De ahí que en el marco del presente libro dediquemos sólo un breve espacio a los títulos de *Kyrios* e Hijo de Dios.

El siguiente gráfico ilustra las principales alternativas en la relación entre el Jesús histórico y la cristología.



La crítica histórica moderada atribuye a Jesús mismo una cristología explícita, evocada o implícita (particularmente los títulos de Mesías e Hijo del hombre), pero admite que los títulos de «Señor» (*Kyrios*) e «Hijo de Dios» son trasferencias pospascuales a Jesús de tradiciones judeo-veterotestamentarias (y, secundariamente, adaptaciones de analogías paganas).

La crítica histórica radical sostiene que Jesús no se atribuyó ningún título, y considera que la base real de la cristología posterior fue simplemente la cristología implícita. Los títulos fueron trasferidos a Jesús en dos «promociones»:

a) trasferencia de los títulos de «Mesías» e «Hijo del hombre» en el cristianismo primitivo palestino-judío;

b) trasferencia de los títulos de *Kyrios* e «Hijo de Dios» en el cristianismo pagano-helenista, con una influencia de las analogías paganas más fuerte de lo que admite la crítica «moderada».

2. *Jesús, carismático: cristología implícita en el Jesús histórico*

Se discute si Jesús quiso dar cumplimiento a las expectativas redentoras de la época, ligadas a determinados títulos. No se discute su conciencia de autoridad, pero queda por saber si todos los indicios de ella proceden de Jesús y son siempre tan extraordinarios que evidencian una pretensión singular. También aquí cabe señalar que tales indicios no podrán ser totalmente singulares si han de ser históricamente comprensibles y atribuibles a Jesús. Es decisivo saber si las analogías remiten a carismáticos judíos de perfil similar[2].

a) *Las fórmulas 'amén'*

K. Berger, *Die Amen-Worte* (BZNW 39), Berlin 1970; B. Chilton, *Amen,* en ABD 1 (1992), 184-186; J. Jeremias, *Amen,* en TRE 2 (1978) 386-391.

Amen aparece documentado a menudo en el judaísmo como fórmula responsorial. Expresa el asenso a lo dicho en un pasaje, ya sea una maldición, un mandato o una oración (cf. Dt 27, 15; Neh 8, 6; 1 Re 1, 36; Sota II, 5).

2. Ya en capítulo 8 abordamos el carisma de Jesús como una capacidad extrarracional de irradiación hacia otras personas. El carisma religioso se basa siempre en una especial cercanía a Dios: la presencia de un «poder insólito» en su conducta. El carisma presenta una dimensión horizontal y otra vertical. En esta sección recogemos los indicios de la dimensión vertical del carisma de Jesús.

También el cristianismo primitivo conoce este *amén* responsorial (1 Cor 14, 16; 2 Cor 1, 20; Ap 5, 14, etc.). Siempre hay en él un acento fuera de lo cotidiano. La tradición jesuática se caracteriza por un *amén* no responsorial, siempre al comienzo de las proposiciones, siempre enlazando con «yo os [te] digo» y siempre en boca de Jesús. Los documentos se encuentran en diversos complejos de tradición (Mc; Mt^{esp}; Lc^{esp}; Q); pero faltan en EvT. Hasta ahora han sido infructuosos los intentos de encontrar fuera de la tradición jesuática documentos de fórmulas de aseveración o de autoridad con *amén* antepuesto para reforzar las propias afirmaciones:

- Un óstracon del año 600 a. C. aproximadamente contiene las quejas de un bracero que se considera inculpado injustamente. Asegura: «Mis hermanos (los compañeros de trabajo) atestiguarán en mi favor (y dirán:) *amen* (es cierto). Estoy libre de culpa». El *amén* es también aquí responsorial[3].
- El *Testamento de Abrahán* ofrece un documento en palabras de Dios (capítulo 8) y de la muerte personificada (capítulo 20); pero el texto —documentado sólo en el siglo XIII— aparece reelaborado por un escriba cristiano (recensión A). Contra lo que sostiene K. Berger (*Amen-Worte,* 4ss), no cabe concluir de este documento un origen precristiano del *amén* no responsorial.

El *amen* no responsorial podría ser realmente una creación lingüística de Jesús (J. Jeremias). Tenía antecedentes parciales en el judaísmo: en Tob 8, 8, una pareja conyugal refuerza su oración con un *amén* final; Jer 28, 6 y Ap 7, 12 ofrecen un *amén* antepuesto en respuesta a la afirmación de otro. Otras fórmulas de aseveración antepuestas sirvieron de modelo. Es muy probable la hipótesis de que, en el caso de Jesús, el 'amén' no responsorial antepuesto aparezca en sustitución de la fórmula del mensajero profético «así dice Yahvé» (como sostiene T. W. Manson, *The Teaching of Jesus,* Cambridge 1931 = 1948, 207). El sentido sería: habla aquí un profeta... y acaso algo más que profeta.

b) *El «yo» acentuado de Jesús en las antítesis y los dichos sobre su venida*

E. Lohse, *«Ich aber sage euch»,* en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. FS J. Jeremias,* Göttingen 1970, 189-203 (= Id., *Die Einheit des Neuen Testaments,* Göttingen 1973, 73-87); O. Michel, *«Ich komme» (Jos. bell. 3, 400):* ThZ 24 (1968) 123-124; M. Sato, *Q und Prophetie* (WUNT II/29), Tübingen 1988, 287-297; D. Zeller, *Jesus als vollmächtiger Lehrer (Mt 5–7) und der hellenistische Gesetzgeber,* en L. Schenke (ed.), *Studien zum Matthäusevangelium. FS W. Pesch,* Stuttgart 1988, 301-317.

3. Cf. J. Naveh, *A Hebrew Letter from the Seventh Century B.C.:* IEJ 10 (1960) 129-139.

Tanto las antítesis que contraponen el «yo» de Jesús a la ley mosaica como las afirmaciones sobre la venida de Jesús que expresan la finalidad de su misión (en los dichos ἦλθον), implican una especial conciencia de autoridad. Hemos reseñado ya las antítesis en el capítulo 12 (*supra,* 406ss); por eso nos limitamos aquí a resumirlas brevemente.

1. Las *antítesis* (Mt 5, 21s.27s.33s) no pretenden criticar ni derogar la *torá,* sino completarla con otros mandamientos más avanzados. Lo específico no es su contenido, sino la conciencia con que Jesús contrapone el «pero yo os digo» a la *torá.* Jesús no habla en nombre de la *torá* ni en nombre de Dios; habla con énfasis en nombre propio. Se presenta como un «legislador» autónomo. Esto hace recordar el ideal de rey helenístico según el cual éste es la «ley viviente» (νόμος ἔμψυχος) (D. Zeller). Del rey espartano Aristón se conserva una antítesis auténtica con la que expresa su distancia del ideal de rey tradicional: «Alguien alabó la sabiduría de Cleomenes, el cual, preguntado sobre lo que debe hacer un buen rey, había dicho: 'Hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos'. Aristón contestó: '¡Cuánto mejor es, amigo, hacer el bien a los amigos y convertir a los enemigos en amigos'!» (Plutarco, *Mor* 218A)[4]. Jesús formuló antítesis parecidas[5]. Su frase «pero yo os digo» carece de verdadera analogía en los rabinos, que con esa fórmula se limitaban a discrepar de otras interpretaciones de la *torá,* y no de la *torá* misma (E. Lohse); por eso indica una elevada conciencia de autoridad.

2. *Los dichos* ἦλθον *sobre la venida de Jesús:* Se ha considerado a veces que estos dichos son síntesis retrospectivas de la misión de Jesús, que presuponen, por tanto, una perspectiva pospascual. Sin embargo, el «he venido...» no es una expresión de cristología pospascual[6]. No figura siquiera en los profetas. Sí consta como fórmula de mensajeros humanos en Job 1, 15ss, y de mensajeros suprahumanos en Dan 9, 23; 10, 14 y *passim.* En el judaísmo de la época, otros personajes pudieron haber hablado de sí mismos en esos términos. Josefo refiere su vaticinio profético a Vespasiano, que prometía a éste la dignidad imperial: «Tú crees, Vespasiano, tener en Josefo simplemente a un prisionero de guerra; pero yo vengo como mensajero a anunciarte cosas mayores (ἐγὼ δὲ ἄγγελος ἥκω σοι μειζόνων).

4. Citado según K. Berger-C. Colpe, *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament* (NTD Textreihe 1), Göttingen 1987, n.° 142, p. 97.

5. Para evitar malentendidos, señalemos que las antítesis de Jesús no derivan de tales analogías; los postulados de las mismas sólo pueden aclararse a través de paralelismos objetivos.

6. El giro «he venido...» se encuentra en Jn 5, 43; 10, 10; 12, 47; 16, 28; 18, 37; pero la fórmula en sí no implica un acento cristológico. El Bautista se aplica el mismo giro en Jn 1, 31: διὰ τοῦτο ἦλθον ἐγὼ ἐν ὕδατι βαπτίζων («por eso he venido a bautizar con agua»).

Pues de no haberme enviado Dios, yo me atendría a lo que dispone la ley de los judíos y a la manera de morir propia de un general» (*Bell* 3, 400)[7]. En otro pasaje, Josefo pone frases similares en labios de Juan de Giscala, uno de los jefes carismáticos en la guerra judía: «Justamente él fue enviado por designio de Dios como mensajero para poner fin a la discordia (αὐτὸς εἰσπεμφθείη κατὰ θεοῦ πρόνοιαν ὡς πρεσβευτής)» (*Bell* 4, 219). Como el «he venido» no es derivable de una cristología pospascual y encaja bien en el judaísmo, es lógico suponer que Jesús habló en esos términos. Los dichos de Lc 12, 49s.51; 7, 34 y Mc 2, 17b podrían ser auténticos. Análogamente a ellos podrían haberse formado después de pascua Mt 5, 17; Mc 10, 45 y Lc 19, 10 (M. Sato). En todo caso, pueden ser un indicio de la conciencia de misión de Jesús.

c) *El uso de las metáforas del Padre*

J. Ashton, *Abba,* en ABD 1 (1992), 7-8; R. Feneberg, *Abba-Vater. Eine notwendige Besinnung:* Kirche und Israel 3 (1988) 41-52; J. Jeremias, *Abba,* en Id., *Abba. El mensaje central del nuevo testamento,* Salamanca [4]1993, 18-89; G. Schelbert, *Sprachgeschitliches zu «Abba»,* en P. Casetti-D. Keel-A. Schenker (eds.), *Mélanges Dominique Barthélemy,* Fribourg-Göttingen 1981, 395-447; J. Schlosser, *El Dios de Jesús,* Salamanca 1995, 183-213.

Que Dios es «padre» (y se comporta como una madre) forma parte del repertorio de imágenes del judaísmo. La imagen marca algunas de las frases más intensas del antiguo testamento sobre la misericordia de Dios: «Yo enseñé a andar a Efraím y lo llevé en mis brazos... ¿Cómo podré dejarte, Efraím, entregarte a ti, Israel?» (Os 11, 1-11; cf. Jer 31, 20). En la época neotestamentaria se invoca a Dios en las oraciones comunitarias como «Padre nuestro», «Rey nuestro», y en las oraciones privadas como «Padre». Lo segundo, no sólo en la diáspora (cf. JyA 12, 14s) sino también en Palestina (Eclo 51, 10). Sólo en una interpretación sesgada de los documentos se puede hacer de la invocación de Dios como «Padre» por parte de Jesús una muestra de confianza singular y sin analogías (contra J. Jeremias)[8]. Pero hay dos observaciones atinadas:

7. La última parte de la frase apologética (que sólo convence al propio Josefo) se refiere a que éste —a diferencia de todos sus soldados, que cayeron en el combate o fueron ejecutados al ser hechos prisioneros— se había entregado vivo a los romanos.

8. J. Schlosser, *El Dios de Jesús,* 183ss defiende a J. Jeremias, pero señala que si «Abba» es la invocación originaria del padrenuestro, la proximidad a Dios expresada en él no puede interpretarse en sentido cristológico, ya que vale también para los discípulos.

1. Es llamativa la distinción entre «mi Padre» y «vuestro Padre» que hace la tradición jesuática. No sólo en el EvMt, donde este uso lingüístico salta a la vista, sino también en el EvLc, donde figura «mi Padre» (Lc 10, 22; 22, 29; 24, 49) junto a «vuestro Padre» (6, 36; 12, 30.32). Incluso el EvJn pone en boca del Resucitado: «Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios» (Jn 20, 17). En ningún pasaje se une Jesús a los discípulos para invocar a Dios como «Padre nuestro»... salvo en el padrenuestro, que está formulado para los discípulos y desde la perspectiva de éstos. La versión lucana sólo contiene el término «Padre» (Lc 11, 2). Dado que tal estilización del lenguaje de Jesús sobre Dios choca con las metáforas sobre la *familia dei* y es demasiado frecuente para ser resultado de una cristología pospascual, la distinción entre «mi Padre» y «vuestro Padre» podría sugerir una relación especial de Jesús con Dios[9].

2. Consta documentalmente que un carismático judío designó a Dios como «Abba» («padre» en arameo). Ḥanan ha-Nehba, nieto de Ḥoni el «Trazador de círculos», que vivió al comienzo de la era cristiana, fue considerado como un orante carismático dotado de poderes sobrenaturales:

> «Cuando el mundo necesitaba lluvia, los maestros solían enviarle niños escolares que le tiraban del borde del manto y le decían: Abba, Abba, danos lluvia. Y él suplicaba: Soberano del mundo, hazlo por éstos, que no saben distinguir aún entre un Abba capaz de dar lluvia y un abba incapaz de dar lluvia» (bTaan 23b)[10].

Al margen de que este episodio sea o no histórico, o muy antiguo, lo importante para nosotros es que también el cristianismo primitivo atribuyó la invocación de Dios como *Abba* a un poder sobrenatural del espíritu (Gál 4, 6; Rom 8, 15). El término puede implicar una cercanía carismática. De Jesús se contó que invocaba a Dios como *Abba* (Mc 14, 36), y esto permite suponer que la invocación se remonta hasta Jesús: se puede pensar en el judaísmo, también en carismáticos... y está registrada en el cristianismo primitivo como un fenómeno extraordinario. Son erróneas, en cambio, las conjeturas sobre adopción del lenguaje infantil (como «papá») o sobre la singularidad absoluta del fenómeno.

9. Según J. Schlosser, *El Dios de Jesús,* 127ss, los dichos que contienen la expresión «Padre mío» suelen ser, en todo caso, pospascuales.

10. Sorprende que Ḥanan ha-Nehba no invoque a Dios como «Abba» sino como «Soberano del mundo». «Abba» no aparece en el texto como tratamiento, sino como denominación de Dios. Pero la denominación de Dios ¿no puede convertirse muy pronto en tratamiento?

d) *El perdón de los pecados*

I. Broer, *Jesus und das Gesetz. Anmerkungen zur Geschichte des Problems und zur Frage der Sündenvergebung durch den historischen Jesus,* en I. Broer (ed.), *Jesus und das jüdische Gesetz,* Stuttgart 1992, 61-104; O. Hofius, *Vergebungszuspruch und Vollmachtsfrage. Mk 2, 1-12 und das Problem der priesterlichen Absolution,* en H. G. Geyer (ed.), *«Wenn nicht jetz, wann dann?». FS H. J. Kraus,* Neukirchen 1983, 115-127; H. Thyen, *Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen* (FRLANT 96), Göttingen 1970.

Las frases de Jesús sobre el perdón de los pecados constan sólo en dos ocasiones: en la curación del paralítico (Mc 2, 1-12) y en el encuentro con la «gran pecadora» (Lc 7, 36-50). Como este segundo episodio podría ser una elaboración a partir de Mc 14, 3ss, podemos dejarlo aparte (salvo 7, 41-43). A pesar de la escasa documentación, ésta podría haber conservado una reminiscencia del Jesús histórico. El tema del perdón de los pecados llegó a Jesús a través de Juan Bautista; aparece en sus parábolas (Mt 18, 23-35; Lc 7, 41-43; 15, 11-32; 18, 9-14), en el padrenuestro y en exhortaciones (cf. Mt 7, 14s; Mc 11, 25). Los ágapes de Jesús con publicanos y pecadores indican que su palabra y su conducta coinciden en este punto. Si la frase personal dirigida al paralítico «se te perdonan tus pecados» parece estar aislada en la tradición jesuática, hay que señalar que el perdón de los pecados pronunciado por seres humanos sólo consta documentalmente una vez en el judaísmo fuera de la tradición jesuática: en la oración de Nabonid, un judío anónimo (quizá Daniel) sana al rey babilónico mientras le perdona los pecados (4QprNab). Sería comprensible, entonces, que ese lenguaje fuera singular incluso en la tradición jesuática, y fuera criticado como «blasfemia», aunque Mc 2, 5 atribuye el perdón de los pecados a Dios, con el *passivum divinum,* y no al Hijo del hombre, como hace la interpolación secundaria 2, 6-10.

El antiguo testamento y el judaísmo conocen un perdón de los pecados dentro y fuera del culto. Se discute si, después de los sacrificios expiatorios, el sacerdote pronunciaba el perdón de los pecados en fórmula solemne. No hay testimonios directos (O. Hofius). Pero no se discute que la confesión y la conversión daban confianza en el perdón de Dios: «Cuando peca el hombre, lo absuelves si reconoce y confiesa... y tu bondad (impera) sobre los pecadores arrepentidos» (SalSal 9, 6s). No se aprecia aquí el menor atisbo de una mediación cultual en el perdón de los pecados. Jesús, por tanto, no hace nada inaudito en el judaísmo cuando habla de perdón de los pecados al margen del templo (I. Broer). A pesar de ello, su frase sobre el perdón de los pecados causa escándalo. Esto es comprensible: Si (quizá) el sacerdote no trasmitía el perdón de los pecados con su palabra, ni siquiera

en el culto, y se pedía a Dios ese perdón al margen del culto, sin que fuera otorgado personalmente (en nombre de Dios), entonces es correcta la crítica: «¿Quién puede perdonar pecados, sino Dios sólo?» (Mc 2, 7). Jesús hubiera podido mover a confianza en el perdón divino, hubiera podido expresar su confianza personal en la misericordia de Dios sin causar escándalo; pero hace más: afirma que Dios ha perdonado. No se atribuye, de ese modo, mayor potestad que la del judío anónimo que perdona pecados en 4QprNab. El Bautista se arroga, en el fondo, una potestad mayor aún cuando condiciona el perdón de los pecados a un rito en competencia con el culto del templo. También aquí, la potestad de Jesús presenta analogías con la de otros carismáticos judíos.

e) *La atribución causal de los milagros*

La tradición jesuática contiene en los relatos de milagros la afirmación de que las curaciones dependen de la fe del paciente (Mc 5, 34; 10, 52; Lc 17, 19; Mt 9, 29; 15, 28). Añádase el dicho sobre la fe que obra milagros (Mc 11, 22ss). Con esta atribución causal de los milagros a la fe compite, en dos tradiciones de dichos, la atribución causal a Dios, una implícita y otra explícita[11].

La atribución causal a Dios se contiene implícitamente en la pregunta del Bautista a Jesús (Mt 11, 2ss): «¿Eres tú el que tenía que venir?». Jesús contesta remitiendo a los milagros que se producen a su alrededor, sin destacar que los obra él. Podemos referirnos también a los milagros de los discípulos. Hay un paralelo en un fragmento de Qumrán que habla a la vez del mesías y de los milagros que Dios obra.

> «...y cosas gloriosas que nunca habían existido, hará el Señor, como [dijo]. Entonces sanará a acribillados y dará vida a muertos, anunciará (cosas buenas) a los pobres (y humildes) y sa[ciará] a los [misera]bles, guiará a los [aba]ndonados (?) y enri[quecerá (?)] a los hambrientos» (4Q 521 fragm. 2ii, 11-13).

El engarce de curaciones, resurrección de muertos y mensaje de buena nueva recuerda el pasaje de Mt 11, 2ss; pero lo recuerda, sobre todo, la atribución de esos milagros, no al mesías sino a la acción de Dios en tiempo mesiánico. Mt 11, 2ss redujo la cristología, finalmente, a un mínimo común denominador: «Dichoso el que no se escandalice de mí»; esto permite su-

11. Especialmente H. Stegemann, *Esenios**, 260ss, ha interpretado a Jesús partiendo de los indicios para una atribución causal inmediata de los milagros a Dios.

poner que no se trata aquí de un producto pospascual. Jesús mismo asume las expectativas judías sobre el tiempo mesiánico sin presentarse como «mesías».

Hay una atribución causal explícita de los milagros a Dios en un dicho de exorcismo: Jesús considera las expulsiones de demonios como una obra del «dedo» (Lc 11, 20) o del «espíritu» de Dios (Mt 12, 28). Esto no impide que los milagros sean realizados por Jesús. Dios actúa directamente en él (H. Stegemann, *Esenios**). Pero quizá Jesús atribuye también este poder a otros exorcistas cuando pregunta: «Si yo echo los demonios con poder de Belcebú, vuestros hijos ¿con poder de quién los echan?» (Lc 11, 19). Probablemente, el carisma del exorcismo no va ligado a Jesús en exclusiva (cf. *supra,* 293s).

Cabe preguntar si hay nexos entre estas dos atribuciones causales de la potestad taumatúrgica: a Dios y a los hombres: El dicho «todo es posible para el que cree» (Mc 9, 23) atribuye a la fe (humana) una participación en la omnipotencia divina. La fe que obra milagros es un carisma, una señal de la presencia activa de Dios en el hombre concreto. Pero Jesús ve en ella algo más: el comienzo de la intervención definitiva de Dios en la historia. Esta conciencia de que con Jesús alborea el tiempo final podría estar detrás de todos los fenómenos de potestad carismática. Hay al menos un indicio de ello: la postura de Jesús ante el Bautista.

f) *La valoración del Bautista*

Extrañamente, pocas veces se aborda la cristología implícita que late en las afirmaciones de Jesús sobre Juan Bautista. La experiencia enseña que el elogio dice mucho sobre su autor. Esto se cumple también aquí: cuanto mayor es la luz que Jesús proyecta sobre el Bautista, tanto más irradia, indirectamente, sobre él mismo. Porque la tradición jesuática no deja ninguna duda al respecto: Jesús vivió en la conciencia de ser superior al Bautista. Y eso, a pesar de considerar al Bautista como un personaje difícil de superar, alguien que era más que profeta (Mt 11, 9), el más grande entre los nacidos de mujer (Mt 11, 11), iniciador de una nueva era, porque desde los días del Bautista el reino de Dios estaba siendo arrebatado por los violentos (Mt 11, 12). Al margen del sentido de este dicho, afirma sin duda que el reino de Dios está ya presente y sólo por eso puede ser arrebatado. Jesús relacionó además estrechamente, en una controversia, su autoridad con la autoridad del Bautista (cf. Mc 11, 27ss), y no sólo por una maniobra táctica. Todas estas afirmaciones sobre el Bautista contienen, indirectamente, una desorbitada pretensión mayestática: si el Bautista, superior a todos los profetas,

se quedó en el umbral del reino de Dios, ¡cuál será la eminencia de Jesús, que ha franqueado ya este umbral! La tesis de una conciencia mayestática contenida implícitamente en la relación entre el Bautista y Jesús se puede explicar con analogías de la historia de las religiones. Ha habido personajes mesiánicos en orden dual y sucesivo. K. Koch ha recogido los documentos para esa mesianología de doble plano[12]:

- El apocalipsis de los animales (Henet 85-90) describe primero una oveja a la que le crece un gran cuerno y libra de los cuervos (los opresores seléucidas) a las ovejas oprimidas (90, 9-12). Tras ella comienza la era de salvación; entonces nace un toro blanco de grandes cuernos. Todos los animales se convierten de nuevo en toros, es decir, recuperan la figura que tenían Adán y sus descendientes hasta Isaac (89, 11). Con él retorna el tiempo originario.
- 4 Esd conoce sucesivamente la actividad del Mesías y del Hijo del hombre, distribuida en dos épocas. El mesías viene al final de la era mundial, reina 400 (?) años y muere. El mundo vuelve al silencio (7, 28s.39). Pero al comienzo de la nueva era aparece un «ser humano» que triunfa sobre los pueblos paganos (13, 1ss). Se discute si el mesías antes mencionado se identifica con él o el «ser humano» representa a un segundo personaje.
- ApAbr conoce en la última edad del mundo a un descendiente de Abrahán. Este personaje reúne a los justos, trae castigo para una parte de los paganos y esperanza para los otros (ApAbr 29). Después de él se producen terribles plagas. Sólo más tarde envía Dios a un «elegido» (ApAbr 31). Encontramos de nuevos dos personajes, uno al final de la era mundial, el otro al comienzo del nuevo tiempo.
- ApBar sir espera una acción en doble fase de un mismo Mesías: éste se manifestará, según 29, 3, al final del tiempo; según 30, 1ss, reaparecerá tras un cataclismo cósmico.
- Los discursos figurados de Henet (37–71) identifican, según opinión mayoritaria de los exegetas, al Mesías con el Hijo del hombre. Sin embargo, bien podrían ser dos personajes diferentes. Si los reyes y los poderosos son juzgados por el Hijo del hombre por haber «negado el nombre del Señor de los espíritus y de su Ungido» (48, 10; cf. *supra,* 5646), hay que preguntar cómo pueden negar al Hijo del hombre que fue revelado precisamente para juzgarlos.
- 11QMelq habla de un mensajero mesiánico de buenas noticias que anuncia el reinado de Melquisedec. El mensajero actúa en la tierra. El reino de su príncipe Melquisedec abarca (también) el espacio celeste.

La sucesión temporal de dos personajes mesiánicos (que no tienen por qué ser calificados de «Mesías») está en consonancia con los modelos de expectativa de la época[13]. Ahora bien, si ya Juan Bautista llegó a asumir ese

12. K. Koch, *Messias und Menschensohn. Die zweistufige Messianologie der jüngeren Apokalyptik:* JBTh 8 (1993) 73-102. K. Koch, sin embargo, no aplica su descubrimiento de un mesianismo de dos planos a la relación entre el Bautista y Jesús.

13. La mitad de los documentos (4 Esd; ApAbr; ApBar sir) son más recientes que la tradición jesuática; pero la otra mitad podría ser más antigua.

rol profético decisivo, a mayor abundamiento su «sucesor» tenía que ser un personaje mesiánico. Se comprende al menos que suscitara esperanzas mesiánicas. De ellas nos ocupamos en la próxima sección.

3. *Jesús, mesías: cristología evocada en el Jesús histórico*

J. H. Charlesworth (ed.), *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity,* Minneapolis 1992; J. H. Charlesworth, *From Jewish Messianology to Christian Christology. Some Caveats and Perspectives,* en J. Neusner y otros (eds.), *Judaisms and Their Messiahs* (cf. *supra*), 225-264; C. A. Evans, *Jesus**, 53-212, 437-456; M. Hengel, *Jesus, der Messias Israels* (cf. *supra*); O . Hofius, *Ist Jesus der Messias? Thesen:* JBTh 8 (1993) 103-130; M. Karrer, *Der Gesalbte. Die Grundlage des Christustitels* (FRLANT 151), Göttingen 1991; H. Lichtenberger, *Messianische Erwartungen und messianische Gestalten in der Zeit des Zweiten Tempels,* en E. Stegemann (ed.), *Messiasvorstellungen bei Juden und Christen,* Stuttgart 1993, 9-20; F. García Martínez, *Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán,* en F. García Martínez-J. Trebolle, *Los hombres de Qumrán,* Madrid 1993, 187-222; *Der Messias:* JBTh 8 (1993), con numerosos trabajos; G. Theissen, *Gruppenmessianismus**.

Si Jesús fue un carismático convencido de ser agente del cambio escatológico, ¿no tuvo que ser acogido como cumplimiento de las esperanzas mesiánicas? ¿no tuvo que presentarse como «Mesías»? Podremos contestar mejor estas preguntas si conocemos las expectativas que existían entonces, su difusión y las variaciones en que se presentaron. Las fuentes dejan una impresión confusa. Analizamos a continuación algunas diferencias fundamentales.

a) *Las dos raíces de la expectativa mesiánica en el antiguo testamento*

En la época del nuevo testamento, el término «Mesías» evocaba la unción de reyes, sacerdotes y profetas del antiguo testamento; pero su contenido era la expectativa ante la llegada de ciertos personajes veterotestamentarios que no recibían el sobrenombre de «Mesías».

1. Los ungidos del antiguo testamento

El término «ungido» (del hebreo מָשִׁיחַ, *māshîaḥ*) sugiere un ritual de unción que se aplicaba a reyes, sumos sacerdotes y profetas. Ese ritual convierte a los ungidos en personas tabú (1 Sam 24, 11). Los documentos exis-

tentes sobre ungidos no se refieren a futuros salvadores, sino a personas del pasado.

• Los libros de Samuel y el salterio hablan de *reyes* como «ungidos de Yahvé» (cf. 1 Sam 12, 3.5; Sal 2, 2; 18, 51 y *passim*). La aplicación del término «ungido» a Ciro, rey de los persas (Is 45, 1), es un caso singular. Aparte de este pasaje, el término «mesías» no figura en los profetas, como si éstos temieran vincular conceptualmente al esperado rey salvador con un acto de consagración de los reyes terrenos, criticados por ellos.

• En la época del exilio y el postexilio, el título de «mesías», vacante por la caída de la realeza, se aplicó al *sumo sacerdote* (Lev 4, 3.5.16), que era consagrado mediante unción (Ex 29). Este concepto sacerdotal de mesías figura sólo en textos tardíos (1 Crón 29, 22; Eclo 45, 15; Dan 9, 25s; 2 Mac 1, 10).

• Rara vez se habla de *unción de profetas* (1 Re 19, 16). Según Sal 105, 15, los patriarcas fueron profetas y ungidos de Dios. Is 61, 1, dice en sentido figurado que Dios ungió al profeta con su espíritu.

Podemos partir del supuesto de que el ritual de unción cesa con la realeza de los asmoneos, fraguada con arreglo a modelos helenísticos: los reyes helenísticos no eran ungidos, sino coronados con una diadema.

2. Personajes mesiánicos del antiguo testamento

Tres criterios deben cumplirse para que se pueda hablar de personajes mesiánicos:

• Introducen un cambio escatológico, es decir, definitivo, un nuevo estado del mundo más allá de todo lo anterior;

• ejercen una función soteriológica: traen la salvación a Israel (y en ocasiones, por medio de Israel, a toda la humanidad);

• poseen una dignidad carismática, y por su cercanía a Dios aventajan al resto de los humanos.

En los textos mesiánicos clásicos del antiguo testamento no figura el término «mesías». En ellos, lo que la ideología oriental antigua atribuyó a los reyes como aura suprahumana y poder soteriológico, queda reformulado en la expectativa de un rey salvador que defenderá a Israel de sus enemigos y traerá la paz (Is 8, 23–9, 6; 11, 1ss; Miq 5, 1ss; Zac 9, 9s). Otros textos fueron interpretados secundariamente en sentido mesiánico: la bendición de Jacob (Gén 49, 10), el oráculo de Balaán (Núm 24, 17), el vaticinio de Natán (2 Sam 7, 12ss y Sal 2), y el dicho de Amós sobre la choza de David (Am 9, 11s):

AT	Interpretación mesiánica en la historia efectual
2 Sam 7, 12ss	4QFlor I, 10-12[14]
Sal 2, 1ss	4QFlor I, 18s (probable); SalSal 17, 23s.30
Am 9, 11s	4QFlor I, 11-13
Gén 49, 10	LXX Gén 49, 10; 4QPatr I, 1ss (= 4Q 252 fragm. 1 v, 1ss)
Núm 24, 17	CD VII, 19-21

En la época posneotestamentaria, la interpretación mesiánica de estos textos del antiguo testamento (ya con el término «mesías») consta sobre todo por los *targumim,* traducciones al arameo del antiguo testamento hebreo[15]. En la época del antiguo testamento encontramos, o bien expectativas mesiánicas sin el uso del término «mesías», o personajes históricos calificados como «mesías» que no suscitan esperanzas mesiánicas.

b) *Pluralidad de expectativas mesiánicas en la época del nuevo testamento*

Personajes mesiánicos que llevan el nombre de «mesías» sólo aparecen al comienzo de la era cristiana. Aquí consta por primera vez el uso absoluto del término «mesías» (quizá en 1QSa II, 12, además del nuevo testamento). Conocemos bien la circunstancia histórica de SalSal 17/18 (mediados del siglo I a. C.): bajo la impresión de la ocupación romana de Palestina y del fracaso de los reyes asmoneos, se espera un futuro rey salvador, «ungido del Señor» (o «su Ungido») (17, 32; 18, 1.5.7), cuando hacía mucho tiempo que el ritual de unción no se practicaba. El nuevo término de «mesías» subraya, frente a los reyes terrenos, la legitimación divina del esperado rey salvador. En sintonía con esto, el *Christos* (ungido) connotaba también en griego la proximidad a Dios de la persona consagrada (M. Karrer). Pero esta reviviscencia del concepto de «mesías» en medio de una crisis política profunda no condujo a una expectativa mesiánica uniforme. En un esquema abstracto podemos distinguir cuatro formas de expectativa escatológica y mesiánica que reseñamos a continuación.

1. Expectativa escatológica de personajes mesiánicos llamados «mesías»

Aunque la espera de un mesías rey es la más frecuente en los textos de que disponemos, encontramos en ellos los tres tipos de «ungidos» del anti-

14. Ordenación más reciente en J. Maier, *Texte* II: 4Q 174 III, 10ss.
15. Cf. los textos y su interpretación en C.A. Evans, *Jesus**, 155-181.

guo testamento, sólo que ahora como personajes mesiánicos en el sentido escatológico antes reseñado. La tabla siguiente da una visión panorámica de los documentos precristianos sobre el «mesías», limitada a los pasajes que consignan este término o el de *Christos.*

	Sumo sacerdote	Rey	Profeta
Qumrán[16]	1QS IX, 9-11: «mesías (pl.) de Aarón y de Israel». CD XII, 22; XIV, 18s; XIX, 10s; XX, 1: «mesías (sing.) de Aarón y de Israel». Cuando ambos personajes están presentes, el sacerdote tiene la precedencia (cf. también 1 QSa II, 11ss).	4QPatr (4Q 252): aplicación de la bendición de Jacob al «mesías de justicia», el vástago de David. 1 QSa II, 11ss: Dios hace nacer al mesías de Israel en la comunidad: aparece junto al sacerdote escatológico. 4Q 521 fragm. 2 ii, 1: «[Cie]lo y tierra oirán a su Ungido»[17].	CD II, 12: los profetas son «ungidos». 11QMelq: el mensajero de Is 52, 7 es identificado con el Ungido de Is 61, 1s. Anuncia el reinado de Melquisedec, un personaje celestial.
LXX		1 Sam 2, 10: Ana ora: «El exaltará el poder de su Ungido».	
SalSal 17/18		El mesías es el hijo de David que expulsa del país a los paganos pecadores y provoca la afluencia de las naciones a Sión.	
Henet		Henet 48, 10 y 52, 4 identifican (quizá) al Hijo del hombre con el mesías (cf. *supra,* 563s y 581).	

Está claro que, fuera de Qumrán, se espera predominantemente un mesías rey. La diarquía mesiánica de un mesías sacerdotal y regio va contra la realeza asmonea, que unifica ambas funciones. Una yuxtaposición similar de sacerdote y rey en un mismo personaje mesiánico aparece sólo en *El testamento de los doce patriarcas:* en TestLev 18, donde el sumo sacerdote escatológico reabre el paraíso, y en TestJud 24, que presenta a un mesías rey sin rasgos militares, de orientación ética. En ambos pasajes falta el término «mesías».

16. Otros textos mesiánicos en los escritos de Qumrán son: 4Q 161 (un peser de Is) III, 12-25 (el vástago de David); 1QSb V, 20-29 (el príncipe de la comunidad); 4Q 285 fragm. 5 (el príncipe de la comunidad); 4Q 540 fragm. 9; 4Q 246 I/II (hijo de Dios II, 1); CD VII, 18-21 (intérprete de la ley y príncipe de la comunidad); 4QFlor I, 10-13/según J. Maier: 4Q 174 III, 10-13 (vástago de David); 4QTest (un personaje regio, sacerdotal y profético a la vez). Cf. una visión panorámica de estos textos qumránicos en F. García Martínez, *Esperanzas mesiánicas en los escritos de Qumrán,* y C.A. Evans, *Jesus**, 83-154.

17. Otra posibilidad de traducción: «...a sus ungidos»; pero entonces se hace referencia a los profetas (cf. H. Stegemann, *Esenios**, 41s).

2. Expectativas escatológicas sobre personajes mesiánicos sin uso del término «mesías»

Los personajes mesiánicos no siempre llevaron el título de «mesías» en la época del nuevo testamento —ni los personajes históricos que figuran en creaciones literarias utópicas ni los que pretendieron o sugirieron el cumplimiento de las expectativas mesiánicas—. La siguiente tabla recoge los documentos más importantes, incluyendo fuentes posneotestamentarias:

Per. mes.	Con título de mesías	Sin título de mesías
como expectativa	escritos de Qumrán (cf. *supra*); SalSal 17/18 (cf. *supra*); Henet 48, 10; 52, 4 (cf. *supra*); 4 Esd 7, 28; ApBar sir 29, 3; 30, 1 y *passim*.	Dan 7, 14: Hijo del hombre; Henet 90, 9ss.37s; Sib 3, 49s.286s.652s; Filón, *Praem* 95; TestLev 18; TestJud 24.
como personajes históricos	Jesús, llamado Cristo (Josefo, *Ant* 20, 200). Bar Kojba: el mesías de la 3.ª guerra judía (132-135 d. C.)	Simón y Atronges en la «guerra de los bandidos» (4/3 a. C.). Menahem y Simón ben Giora en la 1.ª guerra judía (66-70 d. C.).

3. La usurpación de las expectativas mesiánicas por personajes políticos

No fueron sólo rebeldes y carismáticos del pueblo los que pretendieron realizar las expectativas mesiánicas, sino también ciertos personajes políticos de Palestina. Puede extrañar que hasta un pagano asuma el papel de «soberano mesiánico». Pero ya el Déutero-Isaías había visto en Ciro al «Ungido de Yahvé» (Is 45, 1), y Sib 3, 652ss sueña con un rey pagano «de oriente». Cuando Josefo transfiere las expectativas a Vespasiano (*Bell* 3, 400ss), no rompe en modo alguno con las tradiciones de su pueblo.

• El caudillo macabeo Simón (143/142-135/134) es descrito en 1 Mac 14, 4-15 con rasgos mesiánicos: «Hizo obra de paz en el país, e Israel se llenó de inmenso gozo. Cada cual pudo habitar bajo su parra y su higuera sin que nadie lo inquietara. Acabó con los enemigos en el país, en su tiempo los reyes acababan derrotados. Protegió a la gente humilde; tuvo en cuenta la ley, exterminó a apóstatas y malvados. Dio esplendor al templo y aumentó los utensilios sagrados» (14, 11-14).

• Su hijo Juan Hircano (134-104), además de príncipe y sumo sacerdote, quiso ser profeta, aunque el reinado de los asmoneos tenía como plazo «la aparición de un profeta» (1 Mac 14, 41). Quiso derogar esta «reserva» y pretendió así colmar una esperanza escatológica.

• Herodes I (36-4 a. C) inició la renovación del templo, probablemente para legitimarse como «nuevo Salomón» —sucesor legítimo de David—. Justificó la recons-

trucción del templo en sus dimensiones salomónicas argumentando que sólo el dominio extranjero había impedido a los judíos, bajo Zorobabel, restaurarlo plenamente. Sugiere así que en su reinado se restableció la antigua libertad (cf. *Ant* 15, 380ss). Se decía de él que «gozaba del favor divino» (*Bell* 1, 331).

Cuando los primeros cristianos afirmaban que Jesús era el Mesías, el personaje mesiánico esperado que traía la salvación, competían en este aspecto con las ideologías políticas. Un cumplimiento que los soberanos se arrogaban para sí, lo reclamaban ellos para una víctima de los dominadores.

4. Expectativas escatológicas sin personaje mesiánico

Hemos visto que las expectativas mesiánicas de la época eran muy variadas. Junto a una diarquía mesiánica encontramos la espera de un solo mesías; junto a personajes redentores con el título de «mesías», la afirmación enfática de que tales expectativas se cumplían en el presente. Además, muchos grupos del judaísmo, sin dejar de compartir la espera escatológica, la orientaban a Dios. Tales expectativas teocráticas sin personaje mesiánico constan en el libro de los Jubileos (cf. Jub 23), en el libro de Baruc (cf. 2, 34s; 4, 36s; 5, 5ss), en el libro de Tobías (13, 11s; 14, 4ss) y, sobre todo, en la *Asunción de Moisés*, que combina una dura crítica a los príncipes herodeos con la esperanza de la pronta llegada del reino de Dios (AscMois 10, 1ss).

En suma: no existió *el* judaísmo con su expectativa mesiánica; existieron muchos judaísmos con diversas expectativas escatológicas y mesiánicas[18]. Por eso, cuando el cristianismo primitivo «se desvía» de algunas tradiciones judías en torno al Mesías, no abandona el judaísmo. El cristianismo primitivo se mueve dentro de la gama de variación de las ideas mesiánicas. Si no hay una expectativa judía «típica» en torno al mesías, tampoco puede haber una rectificación del mesianismo judío.

c) *Jesús y las expectativas mesiánicas de su tiempo*

La pluralidad interna del judaísmo demuestra que no todas sus esperanzas apuntan en dirección a un mesías. Sin embargo, las esperanzas mesiá-

18. Cf el título del libro de J. Neusner y otros (eds.), *Judaisms and Their Messiahs*, 1987, donde ambos conceptos, judaísmo y mesías, aparecen en plural.

nicas estaban vivas en el pueblo, probablemente más vivas de lo que aparece en las fuentes. La palabra griega «mesías» (cf. Jn 1, 41) es transcripción de la palabra aramea *mᵉšiḥā'* (מְשִׁיחָא), no de la palabra hebrea *māšiaḥ* (מָשִׁיחַ); es decir, viene del lenguaje cotidiano del pueblo y no del lenguaje sacral de los doctos y letrados. Pero el pueblo tuvo siempre menos oportunidades de expresar sus expectativas en textos que la clase superior, que ya por sus propios intereses aspiraba a controlar la agitación mesiánica. Cuando en la guerra de los bandidos (4/3 a. C.) aparecen dos pretendientes reales, próximos al pueblo, con un halo mesiánico y siembran el desorden en todo el país, estos sucesos indican mejor que muchos textos literarios que las expectativas mesiánicas estaban vivas en el pueblo[19]. Es históricamente probable que Jesús se viera confrontado con ellas.

1. Los textos sobre la relación del Jesús histórico con el título de mesías

La tradición cristiana primitiva ofrece una imagen muy heterogénea en sus diversas formas:

• La *tradición de los dichos* se muestra reticente ante el título de Mesías: En Q falta con gran probabilidad; en el EvT con seguridad, aunque aparece a menudo en escritos gnósticos y afines a la gnosis. En boca de Jesús no figura casi nunca. Mc 9, 41; Mt 11, 20; Lc 4, 41; Mt 23, 10; Lc 24, 26 son excepciones.

• La *tradición narrativa* sabe que el título de «Cristo» o las expectativas ligadas a él fueron aplicados a Jesús, concretamente por sus adeptos (Mc 8, 29: Χριστός; Mc 10, 46ss: «hijo de David»; Mc 11, 10: «el reinado de nuestro padre David») y sus adversarios (Mc 14, 61: el Χριστός, «el hijo del Bendito»), finalmente por los romanos: es ajusticiado como «rey de los judíos» (Mc 15, 26), que equivale de hecho a «Χριστός, rey de Israel» (cf. Mc 15, 32).

• La *tradición formularia* contenida en las cartas paulinas asocia inequívocamente el título de Cristo con la muerte de Jesús, pero ahora con una interpretación soteriológica: Cristo murió por nosotros, o por nuestros pecados (cf. Rom 5, 6.8; 1 Cor 15, 3ss y *passim*).

Este conjunto de textos permite formular, a nuestro juicio, una hipótesis que desarrollaremos a continuación: Jesús tuvo una conciencia mesiánica, pero sin atribuirse el título de mesías. Despertó expectativas mesiánicas en el pueblo y en sus adeptos, y fue ajusticiado en consecuencia como preten-

19. Cf C. A. Evans, *Jesus**, 53-81, con una buena panorámica de todos los 'messianic claimants'. Cf. también *supra,* 167ss.

diente real. Después de pascua, los discípulos le atribuyeron una nueva dignidad mesiánica: la de Mesías paciente cuya muerte tuvo una significación soteriológica.

2. Confrontación de Jesús con las expectativas mesiánicas durante su vida

En favor de la historicidad de una confrontación de Jesús con las expectativas mesiánicas habla el hecho de que grupos muy diversos manifiesten ante él las expectativas o temores correspondientes; de un lado, los seguidores (Mc 8, 29; 10, 46ss; 11, 10); de otro, los adversarios (Mc 14, 61; 15, 26). Cabe constatar aún una cierta diferencia entre Galilea y Judea en esta confrontación con las expectativas mesiánicas.

En *Galilea* aparece situada la confesión de Pedro (Mc 8, 27-30), que no ocurre en público. El calificativo de «Satanás» podría seguir inmediatamente, en el origen, a esa confesión (8, 33). También el paralelo joánico combina la confesión de Pedro con una referencia a Satanás (aplicada aquí a Judas, cf. Jn 6, 67-71). El texto que Mc ofrece entre la confesión de Pedro y la anécdota de «Satanás» se puede entender como complemento secundario: el mandato de silencio, interpretado generalmente como redacción de Mc (8, 30), y el primer anuncio de la pasión (8, 31s). Jesús podría haber contestado, en la versión originaria, a la confesión mesiánica: «¡Quítate de mi vista, Satanás!, que tus pensamientos no son divinos sino humanos». Este dicho no es un repudio del título de mesías, sino una crítica a la actitud adoptada ante él. La tradición puede entenderse así: si el título de mesías lleva asociada una actitud acorde con Dios, es admisible; de otro modo, no. El EvMc dejó claro en qué consiste un entendimiento del título de mesías acorde con Dios: en la aceptación del sufrimiento para el Mesías.

En *Judea* se discute públicamente la temática del Mesías: en Jericó, Bartimeo saluda a Jesús como «hijo de David»; los peregrinos de Jerusalén aguardan el «reino de David». Jesús es acusado y condenado por su realeza. ¿Estuvo viva la expectativa del Mesías (davídico) en el sur de Palestina? En la guerra de los bandoleros, los pretendientes a rey con aura mesiánica sólo aparecen en el sur (Simón: *Ant* 17, 224; Tácito, *Hist* 5, 9; Atronges: Josefo, *Ant* 17, 279s). Judas, hijo de Ezequías, no mostró en Galilea, por entonces, pretensiones semejantes (*Bell* 2, 56). La mayoría de los textos mesiánicos del tiempo precristiano proceden de Qumrán; por tanto, más bien del sur. Pero lo decisivo es que del mesías rey se esperaba que asumiera la soberanía en su ciudad, Jerusalén. Esto explica que la llegada de Jesús a Jerusalén alentase la expectativa.

El *logion* sobre los Doce que juzgarán a Israel indica, a nuestro juicio, que Jesús asumió las expectativas mesiánicas, pero no las afirmó en el sentido del título de Mesías. Según SalSal 17, 26, la misión del Mesías es reunir al pueblo (de la dispersión) y juzgar a sus (doce) tribus. El *logion* sobre los Doce trasfiere esta misión a los discípulos. El material común a Mt 19, 28 y Lc 22, 28-30 dice que se sentarán en tronos para juzgar a las doce tribus de Israel. Ellos forman un colectivo mesiánico. Jesús se mostró tan reservado ante el título de mesías, no porque lo rechazara sino por su conciencia de ser más que mesías: él daba a otros el *status* y la dignidad de mesías. Reconvirtió la expectativa mesiánica orientada a una persona para enfocarla hacia un «mesianismo de grupo» (G. Theissen)[20]. Gente sencilla del pueblo, pescadores y campesinos, reinarían como exponentes de las doce tribus... en la línea de una democracia representativa.

Esta trasformación del concepto de mesías sugiere un cuestionamiento interior de la expectativa mesiánica por parte de Jesús, expectativa que había renacido con el ingreso de Palestina en el imperio romano, aunque sólo agitó a determinados sectores de la población. Jesús se encuentra con una expectativa mesiánica, sobre todo en el proceso ante Pilato. Porque el *titulus crucis* indica que murió como pretendiente a rey de los judíos. Esta expectativa influyó también, probablemente, en las deliberaciones del sanedrín, que preparó la acusación. Si Jesús fue ajusticiado como pretendiente a rey, hay una cosa segura: ante los acusadores y jueces no se distanció de la expectativa mesiánica de sus seguidores (ni de los correspondientes temores de sus adversarios); mas no por eso se identificó con esa expectativa. Según Mc 15, 2-5, Jesús calló en este punto. Posiblemente, esto se ajusta a los hechos históricos. Probablemente calló en este punto, no sólo ante Pilato sino también en otras instancias, y ello se reproduciría luego, «condensado», en la escena ante Pilato. También Jn 10, 24 presenta a Jesús sin querer definirse ante el entorno sobre su condición mesiánica. Hoy sabemos lo abierto que era entonces el «concepto de mesías». ¿No crearía malentendidos cualquier toma de postura?

20. Cf. una defensa de la conciencia mesiánica de Jesús en C. A. Evans, *Jesus**, 437-456: Jesús es considerado en Galilea como profeta (Mc 6, 4, por ejemplo), y ejecutado en Jerusalén como «rey de los judíos» (Mc 15, 26). Sólo la conjunción de rey davídico y profeta, como consta en Josefo, *Ant* 6, 165s; 11QPs[a] 27, 11 (= 11Q05 XXVII, 11) y en los *targumim* sobre 2 Sam 23, 1-4.8; 1 Re 5, 13; 6, 11 y *passim*, explica ambos aspectos de la conducta de Jesús.

3. La reinterpretación de la mesianidad de Jesús después de la cruz y la pascua

Una trasferencia pospascual del título de mesías a Jesús es improbable históricamente: la cruz y la resurrección se convierten ahora en los acontecimientos más importantes, que ponen a nueva luz todo lo demás. Para interpretar una vida orientada a la cruz y la resurrección, el título de mesías hubiera sido inadecuado: no hay documentos preneotestamentarios sobre la idea de un mesías que padece, y menos aún documentos sobre alguien que llegara a ser mesías en virtud de una resurrección. El título de mesías tuvo que estar asociado ya antes a Jesús, si había de pervivir después de pascua: Ese título no podía interpretar la cruz y la resurrección; pero la cruz y la resurrección podían darle un sentido más profundo al título.

A veces se supone, no obstante, que hubo una idea precristiana del Mesías paciente. Los documentos conocidos hasta ahora no son suficientes para tal supuesto.

- El tárgum profético glosa Is 53; pero reinterpreta las referencias del profeta a la pasión en forma de enunciados mayestáticos, las relaciona con las naciones y da otro sentido a la pasión vicaria (cf. Bill. I, 481s).
- TestBenj 3, 8 es un enunciado general sobre el significado soteriológico de la muerte vicaria. Habla Jacob sobre el destino de José: «El inocente será denigrado en favor de los culpables, y el honrado morirá por los impíos».
- 4Q 541 fragm. 9, i, 2 habla de una expiación cultual, no de una expiación a través de la muerte. En este contexto hace referencia a los holocaustos; después añade: «y él expía por todos los hijos de su generación» (cf. algo similar en 4Q 540 fragm. 9).
- 4Q 285 fragm. 5, 4 —según R. Eisemann, el texto central para la idea de un mesías crucificado— no habla probablemente de la muerte del mesías; afirma que el mesías, príncipe de la comunidad y «vástago de David», hace matar al sacrílego: «y lo hace matar el príncipe de la comunidad, el vás[tago de David]»[21].

Obviamente pueden aparecer un día documentos que acrediten una idea precristiana del mesías paciente. Pero entonces sería improbable que los discípulos hubieran vivido a la espera de ese mesías paciente: los discípulos de Emaús no estaban preparados para la muerte de Jesús; el Resucitado tiene que enseñarles primero, con la Escritura, que el mesías debía padecer para entrar en su Reino (Lc 24, 25ss). Es significativa la referencia a la Escritura: la nueva concepción del mesías, anclada en la pasión, se fundamenta en las tradiciones judías, no contra ellas. Reactualiza una posibilidad que estaba latente dentro de las creencias judías.

21. Cf. R. Eisenmann-M. Wise, *Jesus und die Urchristen,* München 1993, 30-36; discrepan H. Stegemann, *Esenios**, 119s; C. A. Evans, *Jesus**, 129-131.

4. *Jesús, Hijo del hombre: ¿una cristología explícita en el Jesús histórico?*

J. J. Collins, *The Son of Man in First-Century Judaism:* NTS 38 (1992) 448-466; C. Colpe, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (cf. *supra*); J. R. Donahue, *Recent Studies on the Origin of 'Son of Man' in the Gospels:* CBQ 48 (1986) 484-498; V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus. Ein Rätselwort als Schlüssel zum messianischen Selbstverständnis Jesu,* Neukirchen-Vluyn 1990; G. Haufe, *Das Menschensohnproblem in der gegenwärtigen wissenschatlichen Diskussion:* EvTh 26 (1966) 130-141; A. J. B. Higgins, *The Son of Man in the Teaching of Jesus* (MSSNTS 39), Cambridge 1980; J. Jeremias, *Die älteste Schicht der Menschensohnlogien:* ZNW 58 (1967) 159-172; R. Leivestad, *Der apokalyptische Menschensohn als theologisches Phantom:* ASTI 6 (1967-1968) 49-105; B. Lindars, *Jesus Son of Man* (cf. *supra*); H. Merklein, *Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft* (SBS 111), Stuttgart 1983, 152-164; M. Müller, *Der Ausdruck 'Menschensohn' in den Evangelien* (AThD 17), Leiden 1984; G. W. E. Nickelsburg, *Son of Man,* en ABD 6 (1992), 137-150; R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn. Ein religionsgeschichtlicher Vergleich,* München [2]1934; N. Perrin, *A Modern Pilgrimage* (cf. *supra*); Id., *Was lehrte Jesus wirklich?*, Göttingen 1972, 182-227; R. Pesch-R. Schnackenburg (eds.), *Jesus und der Menschensohn. FS A. Vögtle,* Freiburg-Basel-Wien 1975; T. B. Slater, *One Like A Son of Man in First-Century CE Judaism:* NTS 41 (1995) 183-198; P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments* I, Göttingen 1992, 107-125; H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung,* Gütersloh 1959, [3]1969; G. Vermes, *The Use of* בר נש/בר נשא *in Jewish Aramaic,* en M. Black, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts,* Oxford [3]1967, apéndice E, 310-328; Id., *Jesús**, 171-202; P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn* (cf. *supra*); Id., *Jesus und der Menschensohn. Zur Diskussion mit H. E. Tödt und E. Schweizer:* ZThK 60 (1963) 133-177 (= *Aufsätze zum NT,* München 1965, 92-140).

El apelativo que más se aplicó Jesús es también el más enigmático[22]: «Hijo del hombre» es, por una parte, una expresión cotidiana que significa tanto como «el ser humano» o «un ser humano», y por otra un personaje constituido por Dios juez del mundo, que aparece en las visiones «como un hijo de hombre». La primera posibilidad parece expresar teológicamente demasiado poco para justificar la conciencia de autoridad que muestra Jesús; y la segunda parece exigir demasiado para ser históricamente realista: ¿creyó Jesús ser el futuro juez universal cuando no se presentaba realmente con esa función? Las tradiciones lingüísticas y la tradición literaria, que podrían asegurar una comprensión inequívoca, no aclaran, sin embargo, el significado del concepto.

22. Cf. una visión panorámica del debate sobre el título de Hijo del hombre en G. Haufe, *Menschensohnproblem* (1966); J. R. Donahue, *Studies* (1986); y M. Müller, *Ausdruck* (1984).

a) *Las dos tradiciones lingüísticas que sustentan los dichos sobre el Hijo del hombre: ¿lenguaje cotidiano o lenguaje visionario?*

1. La expresión cotidiana «hijo de hombre»

«Hijo de hombre» (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) es traducción del arameo בַּר־נָשָׁא (*bar-nāšā'*)[23], cuyo equivalente hebreo es בֶּן־אָדָם (*ben-'ādām*), y significa: 1. el ser humano en general (en «sentido genérico»); 2. cualquier ser humano (en sentido indefinido); 3. en ocasiones equivale a «yo» (en sentido perifrástico). Este tercer uso lingüístico es cuestionado por dos razones:

• Se discute si se trata de un circunloquio por «yo» o de un uso lingüístico genérico indefinido, deliberadamente ambiguo para incluir al hablante. Mencionemos uno de los ejemplos discutidos:

> «Dijo el rabino Simeón ben Yohai: 'Si yo hubiese estado en el monte Sinaí cuando la *torá* fue entregada a Israel, habría pedido al Misericordioso que crease dos bocas para *bar nasha,* una para el estudio de la *torá,* y otra para atender a todas sus necesidades» (jBer 3b)[24].

El protagonista formula aquí una afirmación general sobre el ser humano, pero se incluyo a sí mismo: es un deseo personal de poder dedicarse plenamente a la *torá.* Se supone, por eso, que no hay un uso lingüístico definido («yo») de *bar-nāšā'*, sino que este uso va asociado siempre a un sentido genérico.

• Se discute además la antigüedad de los documentos. Los *targumim* proceden de la época posneotestamentaria. Reproducen, por ejemplo, palabras de Caín (targum de Gén 4, 14); en una versión dice: «No puedo esconderme» (tg Neófiti Gén 4, 14); en otra: «*Bar-nāšā'* no puede ocultarse de ti, Señor» (fragmento del targum del Cairo sobre Gén 4, 14). Esto recuerda el uso lingüístico en los sinópticos. En ellos, muchos dichos sobre el Hijo del hombre tienen paralelos con un «yo» en lugar de «Hijo del hombre» (J. Jeremias).

23. En lugar del בַּר־נָשָׁא (*bar-nāšā'*) determinado, se empleó también con igual significación la forma indeterminada בַּר־נַשׁ (*bar-naš*). Estaban vigentes, además, las formas más originarias en la historia de la lengua, con 'alef' inicial: בַּר־אֲנָשָׁא (*bar-'ᵉnāšā'*) y בַּר־אֲנָשׁ (*bar-'ᵉnoš*), pero presumiblemente no en Galilea, ya que la supresión de las guturales iniciales era un signo de dialecto galileo-arameo (cf. C. Colpe, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, 403ss; G. Vermes, *Jesús**, 199ss).

24. Citado según G. Vermes, *Jesús**, 177; cf. C. Colpe, υἱός, 406, n. 20.

2. La expresión visionaria «como un hijo de hombre»

En los apocalipsis judíos aparece un personaje celestial que es comparado con un «hijo de hombre». Hijo de hombre no es aquí ningún título de significado mayestático, sino una comparación para referirse a un juez supremo. El texto fundamental es Dan 7; los otros dos textos se inspiran en él.

1. *El texto fundamental de la expresión visionaria (Dan 7):* Dan 7 (escrito entre 167-164 a. C.) es una visión del triunfo de Dios sobre las potencias mundiales: un león, un oso, un leopardo y un monstruo que supera a todo lo demás, simbolizan los imperios de los medos, persas, babilonios y sirios. Son destruidos por Dios. Después, el dominio es trasferido a alguien que es «como un hijo de hombre»:

> «...vi venir en las nubes del cielo a alguien que se parecía a un hijo de hombre ['alguien como un hijo de hombre'], y se acercó al anciano y fue llevado a su presencia. A él se le dio imperio, honor y reino, y todos los pueblos, naciones y lenguas le sirvieron. Su imperio es un imperio eterno, que nunca pasará, y su reino no será destruido jamás» (Dan 7, 13s).

La interpretación que sigue a la visión presenta la escena como un traspaso del poder, primero, a los «santos del Altísimo», probablemente en referencia a los ángeles (7, 18), y después al pueblo de Israel (7, 27). El personaje parecido a un ser humano es, a nuestro entender, algo más que un símil del pueblo de Israel:

- Siendo las fieras de Dan 7 símbolos de los imperios, muchos han visto también en su contrafigura, el «hijo de hombre», el símbolo de un colectivo: el pueblo de Israel. Sin embargo, así como las fieras son «como» un león, oso o leopardo, pero detrás de ellas no hay leones, osos o leopardos sino seres humanos, detrás de aquel que se presenta «como» un ser humano tampoco hay un personaje humano... sino probablemente un ángel (cf. Dan 8, 15;10, 16.18; ApAbr 10, 5)[25].
- Este ángel representa (al modo de los ángeles de las naciones) al pueblo de Israel en el cielo. Entre el cielo y la tierra se da un paralelismo mítico-social. En correspondencia con el traspaso de poder en el cielo se producirá (pronto) un traspaso de poder en la tierra: Israel se convertirá en imperio. El «semejante a un ser humano» en el cielo es representante de un grupo perseguido en la tierra, que es auxiliado para hacer valer sus derechos.

Se discute si el «hijo del hombre» de Dan 7 expresa también un sentido simbólico: los imperios anteriores tenían un carácter bestial; el nuevo imperio será humano.

25. Cf. T. B. Slater, *One Like a Son of Man.*

2. *Dos actualizaciones históricas de Dan 7 (Henet 37–71 y 4 Esd 13):* Otros dos textos apocalípticos, basados en Dan 7, hablan de una figura de juez que es como un «ser humano» o un «hijo de hombre». El libro IV de Esdras procede de finales del siglo I d. C.; la cronología de los discursos figurados de Qumrán es, en cambio, discutida. Habida cuenta de que todas las secciones de Henet, salvo los discursos figurados, aparecen documentadas en Qumrán, es lógico asignar estos discursos a la época posneotestamentaria. Se trata, sin duda, de un escrito judío; faltan los rasgos específicamente cristianos. No menciona la destrucción del templo. Por eso, muchos sitúan su origen antes del año 70 d. C. Henet 37ss y 4 Esd 13 coinciden en numerosos detalles, generalmente contra Dan 7, y esto sugiere una tradición común. La conclusión es que al menos esta tradición lleva a la época neotestamentaria.

	Discursos figurados de Henet 37–71 (cf. *supra,* 563s)	4 Esd 13 (cf. *infra,* 616s)
La referencia a Dan 7, 13: introducción por comparación	Presentan al Hijo del hombre, partiendo de Dan 7, 13 como alguien «cuya figura era como la de un ser humano» (46, 1). Otros pasajes remiten a esta visión, por ejemplo, «ese hijo de hombre que has visto» (46, 4; cf. 62, 5.7 y *passim*). Se trata de un individuo.	Presenta al «hombre» a partir de Dan 7, 13 como «algo parecido a un ser humano» (13, 3). Los otros documentos sobre «este hombre» (13, 3) y «aquel hombre» (13, 12) hacen referencia a lo mismo. Se trata de un personaje individual.
La identificación con el Mesías	Dos veces identifican al Hijo del hombre con el «Mesías» (48, 10; 52, 4), pero no consta con total seguridad (cf. *supra,* 581).	Dios llama dos veces al «ser humano» «hijo mío» (13, 37.52), y lo identifica así (posiblemente) con «mi Hijo, el Mesías» (7, 28).
La preexistencia del Hijo del hombre	El Hijo del hombre existe ya en el tiempo originario: Henoc puede verlo en el cielo. Su nombre fue pronunciado delante de Dios antes de la creación.	El «ser humano» fue «preservado largo tiempo» por Dios (13, 26): existe mucho antes de su aparición al final de los tiempos.
Parte activa en el juicio	Mientras el Hijo del hombre aparece en Dan 7 después de la destrucción de las potencias mundiales, en 46, 4ss participa en el juicio de los reyes y los pecadores. Aparece como juez (cf. 62, 1ss)	El «ser humano» aparece como guerrero del tiempo final que destruye a los paganos. Sus rasgos militares son más acusados que en Henet 37ss. El juicio final deriva en una guerra escatológica, un contraste no insalvable.

El hecho de que los tres últimos rasgos de Henet 37–71 y 4 Esd 13 coincidan entre sí y frente a Dan 7, permite concluir que la idea de un personaje que es juez apocalíptico, más que extraída de Dan 7, fue introducida en él e ilustrada a través de este texto básico (J. J. Collins, *Son of Man*)[26]. El cuestionamiento de este mediador apocalíptico no está justificado (contra N. Perrin). Es verdad que tal mediador es comparado con un «hijo de hombre», pero no recibe el título concreto de «Hijo del hombre». La pregunta es ahora: los dichos de Jesús sobre el hijo del hombre ¿han de entenderse más desde la tradición del lenguaje cotidiano o del lenguaje visionario?

b) *Los dichos sobre el Hijo del hombre en la tradición jesuática. Los textos*

Todos los dichos de Jesús sobre el Hijo del hombre se caracterizan por tres notas peculiares:

1. Aparecen en boca de Jesús, con pocas excepciones: dos visiones del Hijo del hombre en el cielo (Hech 7, 56; Ap 1, 13; Eusebio, *HistEccl* 2, 23, 13) y Jn 12, 34, donde se cita antes un dicho de Jesús. Jesús habla siempre del Hijo del hombre como una persona distinta; sin embargo, 37 de los 51 dichos sobre el Hijo del hombre en los evangelios tienen lugares paralelos donde figura el «yo» (J. Jeremias).
2. Sólo constan en los evangelios y aparecen en todos los estratos, en los sinópticos y en el EvJn, una vez incluso en el EvT 86 (= Mt 8, 20), donde el término se puede entender en sentido genérico: el texto habla del ser humano a diferencia de los animales. El término falta en la literatura epistolar, con excepción de Bern 12, 10, donde es lo opuesto a «Hijo de Dios».
3. La expresión «hijo del hombre» no se explica en los textos ni suscita controversia. Sólo en Jn 12, 34 preguntan algunos oyentes a Jesús: «¿Quién es ese Hijo del hombre?». Ninguna profesión de fe del cristianismo primitivo utiliza tal expresión que, sin embargo, tiene su *Sitz im Leben* en el *status confessionis:* cf. Mc 8, 38; Hech 7, 56; Jn 9, 35ss; Eusebio, *Hist Eccl* 2, 23, 13: la confesión del Hijo del hombre comporta un conflicto con el entorno.

Cabe distinguir, además, tres grupos de dichos sobre el Hijo del hombre que, junto a estos caracteres generales, ofrecen unos rasgos específicos: dichos sobre el Hijo del hombre actuando en el presente, sobre el Hijo del hombre futuro y sobre el Hijo del hombre paciente.

26. Otro texto que puede indicar la supervivencia de Dan 7 en las esperanzas mesiánicas es 4Q 246 (cf. *infra,* 617s).

1. Los dichos sobre el Hijo del hombre actuando en el presente

Ofrecen una tendencia ligeramente desigual en las dos fuentes más antiguas (Mc y Q):

• *Los dichos sobre la autoridad del Hijo del hombre* se encuentran en el EvMc, que subraya la potestad de Jesús para perdonar pecados (2, 10) y para incumplir el precepto sabático (2, 28). El Hijo del hombre en su actividad terrena está por encima de las normas y limitaciones generales.

• *Los dichos sobre la condición marginal del Hijo del hombre:* según la fuente de los *logia,* el Hijo del hombre carece de un cobijo que no falta ni a los animales (Mt 8, 20 par.), es tachado de comilón y borracho (Mt 11, 18), y difamado (Mt 12, 32).

Los dichos sobre el Hijo del hombre en su vida presente han de entenderse, obviamente, desde la tradición del lenguaje cotidiano: Mc 2, 27s utiliza paralelamente «hombre» e «hijo del hombre»; uno y otro tienen potestad sobre el sábado. Mt 8, 21 subraya la diferencia entre hombre y animal; también aquí hay un sentido genérico. El destino de Jesús pone de manifiesto el destino del hombre desarraigado. Mt 11, 18 podría significar en sentido indefinido: vino el Bautista y fue rechazado por asceta; vino luego (cualquier) persona (como Jesús) y fue criticado por comilón y borracho. Late la idea de que no vino el «más fuerte» anunciado por el Bautista, sino un ser humano como Jesús. El dicho sobre la potestad del Hijo del hombre (Mc 2, 10) lo entiende el EvMt en sentido genérico: la multitud alaba a Dios por haber dado tal potestad «a los hombres» (Mt 9, 8).

2. Los dichos sobre el Hijo del hombre futuro

Mientras la tradición del lenguaje cotidiano hace comprensibles algunos dichos sobre el Hijo del hombre en su actividad presente, varios dichos sobre el Hijo del hombre futuro han de entenderse sobre el trasfondo de la tradición visionaria. Los enunciados más importantes son:

• *Los correlativos escatológicos:* Ponen al Hijo del hombre en una relación tipológica con personajes del pasado. Comparan directamente al Hijo del hombre con Jonás (Lc 11, 30). Asemejan sus «días» a los días de catástrofes en tiempo de Noé (Lc 17, 26) y de Lot (17, 28). La comparación del Hijo del hombre con un relámpago que ilumina todo el firmamento (Lc 17, 24) contiene un elemento visionario.

• *Un principio escatológico:* Mc 8, 28 contrapone el yo de Jesús al Hijo del hombre futuro: «Si uno se avergüenza de mí y de mis palabras... también el Hijo del hombre se avergonzará de él...». Hay reminiscencias de

Dan 7, 13: el Hijo del hombre vendrá en la gloria de su Padre con sus santos ángeles. Lc 12, 8 atestigua igualmente la sorprendente distinción entre «yo» y el Hijo del hombre. Mt 10, 32, en cambio, escribe «yo» en las dos mitades del *logion;* se trata probablemente de una equivalencia secundaria.

• *Afirmaciones sobre la posibilidad de «ver» en un futuro al Hijo del hombre:* Jesús anuncia a sus jueces que verán al Hijo del hombre sentado a la dercha de Dios, y venir entre las nubes del cielo (Mc 14, 62). Se recurre aquí directamente a Dan 7, 13; pero el personaje no es comparado simplemente con un «hijo de hombre», sino que es «el Hijo del hombre». El apocalipsis sinóptico describe con tintes apocalípticos más fuertes aún el momento en que «verán» al Hijo del hombre (Mc 13, 26) — también aquí, como actualización de Dan 7, 13s—. La comparación con textos visionarios judeo-apocalípticos arroja importantes diferencias.

TEXTOS APOCALÍPTICOS	DICHOS DE JESÚS
Hablan del Hijo del hombre *siempre comparativamente*: «alguien como un hijo de hombre», o expresiones parecidas. Presentan siempre un personaje que no es hombre, pero sólo puede compararse a lo humano.	El nuevo testamento habla siempre de «*el* Hijo del hombre», salvo Ap 1, 13, donde sólo hay comparación («alguien como un hijo de hombre» / ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου). Faltan aquí los artículos habituales[27].
El humanoide es contemplado siempre en *visiones*. Todos los enunciados sobre el Hijo de hombre se asocian literariamente a la forma del relato visionario.	En el cristianismo primitivo aparecen pocas visiones del Hijo del hombre: en Esteban (Hech 7, 56), Santiago (Eusebio, *HistEccl* 2, 23, 13), en el vidente Juan (Ap 1, 13). La mayor parte de los enunciados se encuentra en *logia* próximos a lo «cotidiano». Hay, no obstante, elementos visionarios: referencias a un «ver» (real) futuro (Mc 14, 62; 13, 26).
El Hijo de hombre recibe su soberanía *una vez aniquilados los enemigos de Dios* (Dan 7), o participa activamente en su aniquilación (Henet 37ss; 4 Esd 13).	El Hijo del hombre tiene una misión más salvadora que destructora: en Mc 13 aparece sólo para reunir a los elegidos.

27. En Dan 7, 13 (LXX) figura υἱὸς ἀνθρώπου, sin artículo. En los evangelios sólo aparece así en Jn 5, 27 (¿por referencia a Dan 7, 13?). En los demás pasajes leemos «el Hijo del hombre» (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου), con doble artículo determinado.

Una nota común a los textos apocalípticos y cristiano-primitivos es el paralelismo mítico-social. El destino del Hijo del hombre es paralelo al destino de sus seguidores: autoridad y condición marginal del Hijo del hombre; su pasión y su exaltación se corresponden con las experiencias y esperanzas de los seguidores de Jesús.

3. Los dichos sobre el Hijo del hombre paciente

Se encuentran en diversas variantes. Hablan de la «entrega» (παραδιδόναι) del Hijo del hombre (cf. Mc 9, 31; 14, 41; Lc 24, 7) y de su «pasión» (παθεῖν Mc 8, 31; 9, 21; Lc 17, 25). El EvJn ofrece una variante peculiar de estos dichos sobre el Hijo del hombre paciente cuando Jesús habla de la «elevación» y «glorificación» del Hijo del hombre, refiriéndose a su crucifixión (como camino hacia el Padre) (Jn 3, 14; 12, 23 y *passim*). La expresión «Hijo del hombre» armoniza con los enunciados de la pasión en tanto que sugiere la idea de mortalidad (cf. Is 51, 12; Sal 146, 3s; Job 25, 6; 1QS XI, 20; 1QH IV, 30). Pero su uso en vaticinios sobre el destino singular de Jesús es sin duda una glosa posterior.

c) *El Jesús histórico y la expresión «Hijo del hombre»*

Consta que Jesús utilizó la expresión «Hijo del hombre». La expresión viene del arameo y aparece en todos los complejos de la tradición jesuática (Mc; Q; Mt^{esp}, cf. 10, 23; 25, 31ss; Lc^{esp}, cf. 18, 8 y *passim;* EvJn; EvT 86). Ya el cristianismo primitivo la consideró como una nota característica del lenguaje de Jesús, y aparece sólo en dichos suyos; pero fue insertada también en frases que en el origen no mencionaban al Hijo del hombre (cf. por ejemplo Lc 6, 22 con Mt 5, 11; Lc 22, 28ss con Mt 19, 28). El criterio de la plausibilidad efectual, sobre la base del testimonio múltiple, sugiere inequívocamente la autenticidad de la expresión «Hijo del hombre». Se discute qué grupo de estos dichos hay que atribuir a Jesús, qué y a quién significó Jesús con esa expresión. Reseñemos, primero, dos soluciones que afirman o cuestionan la autenticidad de los dichos sobre el Hijo del hombre en los tres grupos.

1. *La autenticidad de los dichos en los tres grupos* —sobre el Hijo del hombre presente, paciente y futuro— es defendida por C. Colpe[28], con una

28. C. Colpe, υἱός. Otros enfoques que admiten la autenticidad de los tres grupos de dichos sobre el Hijo del hombre son los de P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie* I (1992), 107-125, y V. Hampel, *Menschensohn und historischer Jesus* (1990).

salvedad: el título fue introducido tardíamente en predicciones auténticas sobre la pasión. Aduce en favor de su tesis el criterio histórico-religioso de la «inderivabilidad»: la presentación sinóptica del Hijo del hombre no procede de Dan 7, 13; las referencias a Dan 7 son muy probablemente, a su juicio, interpolaciones de la comunidad primitiva; la idea del Hijo del hombre que ofrecen los discursos figurados fue exclusiva de un círculo esotérico, y la idea de 4 Esd pertenece al acervo conceptual de un mesías político. Por eso «se advierte aquí una tradición independiente de Daniel, 4 Esd y Henoc, una cuarta tradición que indica la variabilidad en las expectativas sobre el Hijo del hombre dentro del judaísmo» (υἱός, 440s). En cuanto al contenido, C. Colpe señala que esa tradición ofrece unos rasgos propios: Jesús habla de sí mismo como Hijo del hombre presente, en contraposición a Dios (Mc 2, 20), a otros hombres (Mt 11, 18s) o a los animales (Mt 8, 20). Habla también de un Hijo del hombre futuro, apocalíptico, como «símbolo» de su «fe en el cumplimiento final» (*ibid.*, 443): subraya lo súbito y manifiesto de la aparición del Hijo del hombre (Mt 24, 27.30.37; Lc 17, 30), que hará justicia a los oprimidos (Lc 22, 69 par.) y vendrá antes de que los discípulos hayan recorrido todo Israel con su mensaje (Mt 10, 23). De ahí la necesidad de la vigilancia permanente (Lc 21, 36). C. Colpe sólo considera auténticos estos once dichos sobre el Hijo del hombre.

2. *La inautenticidad de todos los dichos sobre el Hijo del hombre* es afirmada, en cambio, por P. Vielhauer[29]: Jesús proclamó una escatología puramente teocéntrica. Esperó el reino de Dios como algo tan próximo que entre su persona y la llegada del Reino no quedaba espacio para un personaje mediador. Los enunciados sobre el reino de Dios y sobre el Hijo del hombre no aparecen en ningún *logion* correlacionados orgánicamente. Se ha objetado contra esto que «Hijo del hombre» y «reino de Dios» aparecen asociados ya en Dan 7. No hay una incompatibilidad de principio.

3. *Diferencias entre diversos grupos de dichos sobre el Hijo del hombre.* Los tres grupos de dichos sobre el Hijo del hombre suelen ser objeto de juicios diferentes. Hay aquí tres posibilidades si se dejan de lado los dichos sobre el Hijo del hombre paciente como *vaticinia ex eventu:* son auténticos los dichos sobre el Hijo del hombre presente, o sobre el Hijo del hombre futuro, o sobre ambos (cf. tabla de la página 602).

A pesar de la inmensa labor de investigación realizada, la ciencia no está aún en condiciones de decidir con fundamento sobre esas posibilidades. Hemos de conformarnos con algunas anotaciones que no ofrecen una solución, pero pueden sugerir una vía para acceder a ella.

29. P. Vielhauer, *Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu* (1957), y *Jesus und der Menschensohn* (1963).

1. Es difícil considerar la experiencia pascual como el origen de la cristología del Hijo del hombre si se admite que «hijo del hombre» no fue un título fijo para designar a un ser celestial, sino que significaba «ser humano»... y la comparación de Dan 7, 13 («como un hijo de hombre») sugiere, en cambio, el carácter supraterreno del personaje celestial. Lo cierto es que la resonancia de Dan 7, 13 en los dichos jesuáticos no consiste en que éstos hablen de un personaje que es «como un hijo de hombre» y, por tanto, simplemente humanoide. Esos dichos hablan de «el Hijo del hombre», es decir, de un ser humano. Y la expresión no servía en modo alguno para significar la exaltación de Jesús, ya que subraya justamente lo «humano». Títulos como «Hijo de Dios» y «Señor» eran más adecuados (cf. Rom 1, 3s; Flp 2, 12), porque expresaban mejor la proximidad a Dios del Exaltado. Por tanto, el hecho de describir la experiencia pascual como aparición del «hombre», y de reinterpretar al «humanoide» de Dan 7, 13 como un «hombre», significa que la expresión «Hijo del hombre» estuvo ya antes asociada a Jesús.

2. El lenguaje cotidiano no permite inferir por sí solo el nexo entre la expresión «hijo del hombre» y Jesús. ¿Por qué una expressión que en principio podía usar cualquiera y designar a cualquiera había de estar ligada tan inequívocamente a Jesús, que perviviera después de pascua, cuando Jesús era ya para los cristianos mucho más que un hombre? Jesús tuvo que haber empleado la expresión cotidiana en un sentido enfático, hasta poder convertirse en un «título» suyo; por ejemplo, cercenando en él unas expectativas desorbitadas. Algunos, en efecto, habían esperado milagros, otros quisieron ver en Jesús al «más fuerte» esperado desde Juan Bautista, otros se lanzaban a seguirle; pero él, para frenar tales expectativas, subrayó su condición humana de «hijo del hombre» (Mc 2, 10; Mt 11, 18s; Mt 8, 20). Así pues, la expresión pasó a ser un título cristológico, entre otras razones, porque Jesús la contrapuso a las expectativas cristológicas y sólo así la convirtió, para sus seguidores, en el nombre mayestático misterioso. Esta función correctora del término «hijo del hombre» se percibe aún en los textos evangélicos redaccionales: Pedro reconoce a Jesús como Mesías, pero Jesús contesta anunciando la pasión del Hijo del hombre (Mc 8, 29ss). El sanedrín pregunta a Jesús por su mesianidad, y él contesta con un dicho sobre el Hijo del hombre (Mc 14, 61s).

3. Esta valoración cristológica de la expresión cotidiana «hijo de hombre» fue propiciada sobre todo porque Jesús habló de un futuro Hijo del hombre que se manifestaría de pronto con el giro escatológico. No se refiere a alguien distinto de su persona. Se refiere a sí mismo, exactamente igual que Pablo se refiere a sí mismo en 2 Cor 12, 1ss. Pablo habla en este pasaje de «un hombre» (en tercera persona) que fue arrebatado pasajeramente hasta el mundo celestial. Lo que Pablo escribe a la luz de una expe-

	A: DICHOS SOBRE EL HIJO DEL HOMBRE PRESENTE	B: DICHOS SOBRE EL HIJO DEL HOMBRE FUTURO
La expresión cotidiana «hijo de hombre» es auténtica; los dichos sobre el Hijo de hombre futuro son secundarios. A → B	Los dichos sobre el Hijo del hombre terreno son originarios: a) en sentido parafrástico por «yo» (G. Vermes); b) en sentido general como sentencia sobre el hombre; c) como combinación de un circunloquio por «yo» y el énfasis del rol general: «yo como ser humano» (B. Lindars).	Los dichos sobre el Hijo del hombre futuro son interpretaciones pospascuales a la luz de la fe pascual: a) como exégesis bíblica de Dan 7, 13s (en combinación con Sal 110, 1 etc.) (N. Perrin); b) como trasferencia a Jesús de una idea general sobre el Hijo del hombre apocalíptico.
Los dichos sobre el Hijo del hombre apocalíptico son auténticos; los dichos sobre el Hijo del hombre presente son secundarios. A ← B	Sólo los dichos sobre el Hijo del hombre presente se formularon después de pascua: a) por malentendido y reinterpretación de enunciados generales sobre el hombre: sólo ahora adquieren un sentido «mesiánico»; b) por trasferencia del título de Hijo del hombre (futuro) a dichos sobre el Hijo del hombre presente reformulados parcialmente.	Jesús esperó un juez apocalíptico diferente de él (Mc 8, 38), en conexión con la espera de uno «más fuerte» por parte del Bautista. Este Hijo del hombre futuro, celestial, puede representarse: a) como personaje mayestático exclusivo, contrapuesto al ser humano, o b) como personaje celestial «inclusivo» que representa y simboliza al nuevo pueblo de Dios. Jesús fue identificado (por Q en primer lugar) con este personaje tras pascua (H. E. Tödt).
Jesús aúna la tradición cotidiana y la tradición visionaria en sus dichos sobre el Hijo del hombre: A + B	Jesús habló tanto sobre el Hijo del hombre presente como sobre el futuro. La relación entre ambas series de enunciados se puede determinar así: a) como una relación gradual (en el sentido de la actividad de doble plano de un mismo personaje): así como Henoc es constituido (Henet 70/71) Hijo del hombre, así Jesús esperó ser constituido Hijo del hombre en el próximo reino de Dios. Tuvo una autoconciencia de futuro (R. Otto); b) como una relación de representación (en el sentido de un paralelismo mítico-social). Como el humanoide de Dan 7 representa al pueblo de Dios en el cielo, y en los discurso figurados a la «comunidad de los justos», así Jesús es consciente de ser en la tierra representante (incluso el único) del Hijo del hombre celestial (Mc 8, 38s) (H. Merklein).	

riencia extática pasada, lo dice Jesús de cara a una experiencia extática futura: esperaba ocupar, con el alborear del reino de Dios, aquel puesto que atribuyó al Hijo del hombre. Vendrá el cambio inesperado y repentino. Con el cambio quedará él mismo trasformado, como el mundo entero. Por eso habla de este hombre trasformado como de una tercera persona, pero piensa en sí mismo. El carácter súbito y milagroso de este cambio es tan grande que los dichos sobre el Hijo del hombre dejan aquí una laguna: no dicen cómo el Hijo del hombre presente llegará a ser el Hijo del hombre futuro. Sólo los *vaticinia ex eventu* explican que la transformación acontece a través de la cruz y la resurrección. Pero esto es una interpretación retrospectiva de la comunidad. Cuando Jesús proclamó el inicio del reino de Dios, contaba con la llegada de ese Reino en su vida presente.

4. La interpretación mencionada en último lugar es, a nuestro entender, la más probable: Jesús habló tanto del Hijo del hombre presente como del futuro. Combinó la expresión cotidiana «hijo de hombre» con la tradición visionaria sobre un ser celestial «semejante a un hijo de hombre». Con este enlace quedó revalorizada la expresión cotidiana, pero la comparación visionaria con un «hijo de hombre» fue sustituida por la denominación directa «Hijo del hombre». Ningún ángel, ningún ser celestial, nadie que sea simplemente *como* un ser humano, sino un hombre concreto asumirá el papel del Hijo del hombre en el inminente reino de Dios: Jesús mismo. El es «hombre» presente y futuro a la vez. Este «doble» concepto de Hijo del hombre es una analogía de la «doble» escatología del reino de Dios. Es más fácil de representar, sin duda, el enlace de escatología de presente y escatología de futuro en el «reino de Dios» que en una persona que habla de su propio futuro como si fuera el de otra persona. Las dos propuestas de solución debatidas por los investigadores —el supuesto de una actividad de doble plano en la misma persona y el supuesto de una relación de representación entre persona celestial y persona terrenal— no se contradicen entre sí: el pensamiento mítico concibe el futuro como un presente ya existente en el cielo. Viene a ser lo mismo, en este sentido, afirmar que Jesús representa en la tierra al Hijo del hombre presente en el cielo o afirmar que representa en el presente al Hijo del hombre futuro. Sólo que, al hablar de un personaje celestial ya existente, tendría que referirse a otra persona, mientras que al hablar de un personaje futuro pudo referirse a sí mismo. Una cosa es segura, en cualquier caso: Jesús utilizó un lenguaje simbólico. Cuando eligió a los «Doce», ellos representaban a las doce tribus de Israel. Se presupone aquí que Jesús mismo representa a la totalidad de Israel. El, un ser humano, estaba destinado a introducir a Israel en el reino de Dios.

Jesús se mostró reservado frente a todos los títulos. La expresión «Hijo del hombre» tampoco era un título fijo antes de Jesús, pero con la predica-

ción de Jesús quedó «cargado» de una dignidad superior. Con Jesús, ese título pudo ocupar ese puesto que algunas visiones apocalípticas reservaron a un personaje celestial que no era hombre, pero se asemejaba a un «hijo de hombre». Una expresión cotidiana que designaba al ser humano sin más, o a cualquier ser humano, fue revalorizada por Jesús en sentido «mesiánico». Sólo por eso pudo convertirse en la autodenominación característica de Jesús.

5. *La trasformación de la imagen de Jesús por la cruz y la resurrección*

F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel* (FRLANT 33), Göttingen 1963; M. Hengel, *El Hijo de Dios,* Salamanca 1978; O. Hofius, *Der Christushymnus Phil 2, 6-11* (WUNT 17), Tübingen 1976; W. Kramer, *Christos Kyrios Gottessohn* (AThANT 44), Zürich 1963; G. E. W. Nickelsburg, *Son of Man,* en ABD 6 (1992), 137-150; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums* (StNT 7), Gütersloh 1972; P. Vielhauer, *Historia**, 23-70.

Ya antes de la cruz y la resurrección, muchos contemplaron a Jesús a la luz de las expectativas «mesiánicas»; pero se frustró la esperanza de que el reino de Dios apareciera en forma de un cambio milagroso, y de que Jesús rigiera los destinos de Israel junto con el colectivo de sus discípulos. La actitud resignada de los discípulos de Emaús indica el fracaso de tales expectativas. Estas se cumplieron de modo muy diferente: las apariciones de pascua convencieron a los discípulos de que Jesús vivía. Pero esta certeza no hubiera generado por sí sola la cristología pospascual: nadie se convierte en el Mesías, el Hijo de Dios o el *Kyrios* por haber resucitado de la muerte. El nacimiento de la cristología sólo se explica si ya antes de pascua se discutió sobre una pretensión mayestática (implícita, evocada o explícita) que la resurrección vino a confirmar. Esta confirmación abarca la renovación y la superación, a la vez, de las primeras expectativas. Estas fueron renovadas al crecer la esperanza de que Jesús instaurase pronto su Reino; se esperó una «parusía», no a modo de retorno, sino de primera venida de Jesús como soberano escatológico. Pero las expectativas fueron superadas porque el acontecimiento de pascua traspasó la frontera de la muerte: en la mentalidad general (no sólo de aquella época), ese acontecimiento sólo era posible por obra de Dios. El aspecto de presente en la escatología de Jesús —la ya iniciada aniquilación del mal— pudo revivir en forma nueva: el mundo de los ángeles y los demonios quedó sometido al Resucitado; el que era más fuerte que la muerte, era también más fuerte que todos los otros poderes. Se comprende que la cristología pospascual otorgara a Cristo una categoría superior a todos los atributos del Jesús terreno. El mar-

co del presente manual sobre el Jesús histórico sólo permite esbozar brevemente este proceso.

a) *Del Mesías al Hijo de Dios*

El título de Hijo de Dios le fue aplicado a Jesús después de la experiencia pascual. Los documentos más importantes al respecto son:

• *La fórmula prepaulina de Rom 1, 3s:* Pablo compendia aquí su evangelio como un mensaje sobre el Hijo de Dios «que por línea carnal nació de la estirpe de David y por línea del Espíritu santificador fue constituido Hijo de Dios con poder por su resurrección de la muerte». El Hijo de David mesiánico llegó a ser «Hijo de Dios» por (o con) la resurrección. Antes era un candidato al puesto mayestático; ahora lo ocupa «con poder». El apelativo de «Hijo de Dios» aplicado al mesías davídico es una tradición judía (cf. Sal 2, 7; 2 Sam 7, 13-14, citado en 4QFlor I, 11-13; probablemente, el «Hijo de Dios» de 4Q 246 [cf *infra,* 617s] es el Mesías, y no un rey ególatra y antidiós).

• *El uso de Sal 2, 7 en Hech 13, 33:* el libro de los Hechos de los apóstoles ofrece a veces vestigios de una cristología arcaica. Por ejemplo, la aplicación de Sal 2, 7 («tú eres mi hijo, hoy te he engendrado») a la resurrección en 13, 33. Los evangelios trasponen una voz de Dios (similar a Sal 2, 7) al tiempo prepascual: esa voz suena en el bautismo (Mc 1, 11) y en la transfiguración (Mc 9, 7). Como el relato de la transfiguración refunde temas de una epifanía de pascua, es lógico ver, con Hech 13, 33, el soporte originario de Sal 2, 7 en la resurrección de Jesús.

• *La combinación de omnipotencia y título de Hijo en Mt 11, 27:* Por último, el título (absoluto) de «Hijo» aparece ya en la fuente de los *logia:* «Todo me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce bien al Hijo sino el Padre, ni al Padre lo conoce nadie sino el Hijo y aquél a quien el Hijo se lo quiera revelar» (Mt 11, 27). Este *logion* presupone el traspaso de la omnipotencia divina a Jesús, esa omnipotencia que Mt 28, 18 atribuye al Resucitado cuando dice: «Se me ha dado todo poder...». Por eso muchos entienden asimismo Mt 11, 27 como un dicho del Resucitado (formulado por cristianos inspirados). La trasferencia del título de Hijo de Dios a Jesús pudo conectar con ciertos aspectos prepascuales de la predicación de Jesús, pero trasciende todos los puntos de conexión:

Jesús habló de Dios como «Padre», pero un Padre no exclusivamente «suyo» sino igualmente de los discípulos. Aunque el uso de la metáfora del Padre sea más intenso e inmediato en Jesús que en el resto del judaísmo, se trata de una inmediatez que él quiere facilitar a todos los demás; no es ex-

clusiva de Jesús. En esta línea pudo hablar de «hijos de Dios», en plural: como promesa para los hombres y las mujeres que trabajan por la paz (Mt 5, 9) y aman a sus enemigos (5, 45; cf. también Mt 17, 25s). Este uso colectivo del título de hijo de Dios sobrevivió a la pascua: todos los que se dejan llevar por el Espíritu son υἱοὶ θεοῦ, hijos e hijas de Dios (Rom 8, 14; cf. Gál 4, 6s). Tal uso colectivo está dentro de la tradición judía: al final de los tiempos, todos los israelitas serán «hijos de Dios» (Jub 1, 24s; SalSal 17, 27.30; Henet 62, 11; AsMois 10, 3; TestJud 24, 3); en el presente pueden llegar a serlo mediante la conducta ética y la sabiduría (cf. Eclo 4, 10; Sab 2, 18; JyA 7, 2-6; 13, 20; 21, 3; cf. Filón, *Conf* 143-148; *SpecLeg* I, 317s).

Cuando el cristianismo primitivo hace de Jesús el «Hijo de Dios» por excelencia, utiliza un título tradicional (no necesariamente exclusivo). El tránsito desde el uso inclusivo al uso exclusivo del título es consecuencia de la fe pascual en Jesús, «Hijo de Dios» mesiánico. Este uso mesiánico y exclusivo del título se remonta al judeocristianismo de primera hora. Como el mundo pagano estaba familiarizado con la idea de los «hijos de los dioses», el uso encontró también una amplia difusión en el cristianismo de origen pagano, mientras que el título de Mesías o «Cristo» derivó en un nombre propio. La creciente importancia del título de «Hijo de Dios» en el entorno pagano se desprende claramente del EvMc: un demonio trata a Jesús, en territorio pagano, de «Hijo del Altísimo», sin que Jesús le mande callar (Mc 5, 7). La primera persona que lo reconoce como Hijo de Dios es el centurión pagano al pie de la cruz (Mc 15, 39). En el EvMc se advierte también la continuidad con la esperanza mesiánica judía: el crucificado es el «rey de los judíos» (15, 26). En el EvJn es Natanael, el judeocristiano ejemplar, quien expresa esta continuidad: Jesús es el «hijo de Dios, el rey de Israel» (1, 49). Pero el título de Hijo de Dios se fue desligando de esta tradición judeo-mesiánica. La idea del nacimiento virginal y de una filiación divina por generación no se puede explicar ya desde meros presupuestos judíos.

Hubo, en efecto, desde muy temprano un tema especial que enlazó con los títulos de Mesías e Hijo de Dios. El título de Mesías suele aparecer como expresión de la esperanza que otras personas depositan en Jesús: éste, como Mesías, representa el cumplimiento de las expectativas de Israel. El título de Hijo de Dios aparece, en cambio, a menudo en boca de sujetos suprahumanos: los demonios y la voz de Dios atribuyen a Jesús la dignidad de un Hijo de Dios. Como Hijo de Dios, Jesús es el que puede facilitar el acceso al mundo sobrenatural y a la revelación divina (cf. Mt 11, 27).

Después de pascua fue necesario profundizar en ambos títulos para ajustarlos a la cruz y la pasión. El Resucitado instruye a los discípulos de Emaús para hacerles ver que el Mesías tenía que padecer (Lc 24, 26s). Al-

gunas fórmulas prepaulinas subrayan la necesidad de que el Resucitado padeciera «por nuestros pecados» (Rom 5, 8; 14, 15; 1 Cor 8, 11; 1 Tes 5, 10). Una idea similar aparece ligada, en fase prepaulina, al Hijo de Dios: éste fue entregado por nosotros (Rom 8, 32; cf. Gál 1, 4; 2, 20) (P. Vielhauer, *Historia**, 30ss).

La cruz y la pascua trasformaron así, en un triple sentido, la expectativa mesiánica centrada en Jesús: 1. El título, que se aplicó a Jesús en el sentido de una cristología evocada, quedó vinculado a él en el sentido de una cristología explícita; 2. la expresión inclusiva «hijos (e hijas) de Dios» se concentró, por la vía mesiánica, en el Hijo único de Dios; 3. el elevado a la condición de «Hijo de Dios» mesiánico fue identificado con el que padeció y fue crucificado.

b) *Del Hijo del hombre al hombre nuevo*

El título de Mesías le llegó a Jesús desde fuera; pero fue asumido por la comunidad, después de pascua, al amparo del título de «Hijo de Dios», y se impuso definitivamente. Por el contrario, el titulo de «Hijo del hombre», cargado de sentido mesiánico por Jesús mismo, se desvanece y sólo encuentra un eco parcial. Desde pascua, Jesús era más que un «hombre» o que un «Hijo de hombre»; pero en continuidad con la autodenominación de Jesús está la concepción que ve en él al «hombre nuevo», contrapuesto tipológicamente al «primer hombre». En las apariciones de pascua, Jesús se había mostrado como un hombre celestial, como imagen perfecta de Dios que irradiaba su gloria (cf. 2 Cor 4, 4s; 3, 18). Esta experiencia pudo estructurarse con las especulaciones sobre un hombre celestial que ya en la creación había sido el prototipo del Adán terreno (Filón, *All* I, 31s; *Op* 134); pero la secuencia tuvo que invertirse: el «primer hombre» no fue el hombre celestial originario, sino Adán, su copia terrena; y el segundo hombre fue el Resucitado que apareció al final de los tiempos. En este sentido entiende Pablo, 1 Cor 15, 20-56, la experiencia pascual. Sus consideraciones traen ecos de la tradición sobre el Hijo del hombre (G. E. W. Nickelsburg). No habla ya, con giro semítico, de «Hijo del hombre», sino del «hombre» (1 Cor 15, 47) como contraimagen de Adán. Este «hombre», idéntico al Mesías, somete todas las poderes opuestos a Dios: tronos, dominaciones y potestades... y finalmente la muerte. Esto evoca el triunfo del «Hijo del hombre» sobre los reyes y los imperios en los discursos figurados de Henet. Después de su victoria, Jesús entrega la soberanía a Dios, mientras el «Hijo del hombre» de Dan 7 obtiene un reino eterno. Lo importante para nosotros es la existencia de un hombre nuevo, trasformado por la resurrección

(15, 44-49). Todos los demás creyentes esperan ser trasformados en el ser pneumático del Resucitado (15, 49.50-52). La esperanza que Jesús albergó de ser trasformado repentinamente, como «hombre», al comienzo del reino de Dios, en el «Hijo del hombre» constituido por disposición divina en juez escatológico, aparece aquí como una esperanza cristiana general ratificada por la experiencia pascual: Jesús ha sido ya trasformado en su ser celestial, como primicia de los muertos (15, 23); todos los demás le seguirán. Todos los demás participarán en su exaltación. Llegarán incluso a juzgar a los ángeles (1 Cor 6, 2).

Este sueño sobre el hombre nuevo, reforzado y promovido por la pascua, quedó también asociado pronto al Jesús terreno (y convertido en emblema de la existencia terrena de los cristianos). En Rom 5, 12ss, la tipología Adán-Cristo no es referida ya a Adán como hombre mortal y al Resucitado como contrapunto triunfador de la muerte. Lo que hace Pablo es contraponer a la desobediencia de Adán la obediencia de Cristo. La mortalidad del primer hombre no es ya (como en 1 Cor 15) una consecuencia de su ser terreno, sino de su pecado. La apertura del camino para la superación de la muerte no se basa (únicamente) en la resurrección, sino en la obediencia de Cristo, obediencia referida a la dócil aceptación de la vida terrena por el Preexistente o al camino del Terreno hasta la cruz (cf. Flp 2, 6-11).

La creencia de que Cristo representa un hombre nuevo y una «nueva creación» tiene en Pablo unas derivaciones para la propia conciencia de los cristianos: al «revestirse de Cristo» o convertirse en miembros de su cuerpo, los cristianos superan las tradicionales diferencias sociales entre judíos y griegos, entre esclavos y libres, entre hombres y mujeres (Gál 3, 28; cf. 1 Cor 12, 13; Col 3, 11). Como «nueva creación», están más allá de las diferencias de circuncisos e incircuncisos (Gál 6, 15). Todo esto supone la convicción de que Jesús, además de ser un personaje exclusivo, diferente de todos los otros humanos, es el «hombre» por excelencia que inicia una nueva humanidad. Sin la revaloración mesiánica del concepto de «hombre» por Jesús mismo no se hubiera producido esta nueva percepción.

Al mismo tiempo, la pasión de Jesús tuvo que integrarse después de pascua en el esquema del «Hijo del hombre». Sólo ahora aparecen las predicciones que insisten en la necesidad de la pasión del Hijo del hombre (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 32ss, etc.). Esto se corresponde en el ámbito paulino con la trasferencia de la tipología Adán-Cristo al pecado y la obediencia del primer hombre y del segundo respectivamente: porque la obediencia de Cristo consistió en aceptar la pasión. Una síntesis entre el Hijo del hombre humillado y el Hijo del hombre exaltado encontramos, después, en el EvJn. El Hijo del hombre es aquí un ser celestial preexistente que desciende del

cielo (cf. Jn 3, 13) y es a la vez, como paciente, el «exaltado» (Jn 3, 14; 12, 34) y glorificado (12, 23 y *passim*).

La cristología del Hijo del hombre experimentó así una triple trasformación: 1. Jesús es presentado como prototipo de una nueva humanidad; 2. esta nueva humanidad se define por el «hombre nuevo» pneumático que traspasó la frontera de la muerte; 3. la pasión se convierte en una parte sustancial del esquema sobre el Hijo del hombre.

c) *Del seguimiento de Jesús a la adoración del 'Kyrios'*

El Jesús terreno eligió al reducido grupo de discípulos y discípulas para seguirle, y consideró a otro grupo más amplio de seguidores como su *familia dei.* No aspiró a ser adorado. Al contrario. Cierto que fue tratado como una persona respetable: rabí (Mc 10, 51; 11, 21), maestro (Mt 8, 19; Mc 4, 38; 10, 17; 12, 14 y *passim*) o señor (Mt 8, 2; Mc 7, 28 y *passim*); pero declinó incluso el calificativo de «maestro bueno» por su convicción de que sólo Dios era bueno (Mc 10, 17). Esta resistencia a ser magnificado es sin duda un dato histórico. Armoniza con ella la revalorización que hace el Jesús histórico del término «hombre» como título mesiánico. Esta revalorización nace de su fe en que Dios no realizará su voluntad en materia de salvación y juicio por medio de un personaje suprahumano, sino de un hombre (él mismo).

Esta reserva de Jesús es abandonada por sus seguidores después de pascua. La prueba más clara de ello es el título cristológico de *Kyrios* (Señor). Indica una relación cualitativamente nueva de los seguidores con el Señor exaltado, ya que *Kyrios* era el tratamiento dado a un ser divino, objeto de adoración cultual. El resto de los títulos no constituye ningún problema serio en el judaísmo. Hasta las especulaciones sobre un segundo ser divino junto a Dios fueron posibles en el judaísmo. Filón pudo contemplar al *Logos* como un «segundo Dios» (*QuaestGen* 2, 62). El poeta trágico judío Ezequiel pudo describir cómo Moisés ocupaba en sueños el puesto de Dios (fragm. 28ss). El paso decisivo que inicia la posterior separación de judíos y cristianos no es la especulación teórica sobre un segundo ser junto a Dios, sino su adoración cultual. Lo escandaloso es esa adoración y culto, que el monoteísmo estricto tuvo que considerar como una apostasía —crítica que sólo aparece documentada en el EvJn (cf. Jn 10, 30ss)—.

Este paso hacia una adoración cultual de Jesús va unido estrechamente al título de *Kyrios.* Deriva de la fe pascual. Una fórmula prepaulina pone de manifiesto que la resurrección de Jesús es el fundamento para su adoración como *Kyrios:* «Porque si tus labios profesan que Jesús es el Señor (κύ-

ριος) y crees de corazón que Dios lo resucitó de la muerte, te salvarás» (Rom 10, 9). La confesión del *Kyrios* se percibe externamente, y la fe en la resurrección es su fundamento interno. El título de *Kyrios* aparece documentado en tres formas y fórmulas (prepaulinas):

• La *invocación Maranatha:* Aparece en dos textos independientes entre sí: 1 Cor 16, 22 y *Did* 10, 6 (en el marco de una celebración eucarística), que piden la venida del «Señor» (en arameo = *māre'*); Ap 22, 20 la tradujo al griego por «Ven, Señor». La conservación de una fórmula aramea en textos griegos sugiere la antigüedad de esta invocación. Se remonta al cristianismo palestino de primera hora y expresa su expectativa de algo próximo: anhela y suplica la llegada del Señor.

• La *aclamación del Kyrios* es citada varias veces por Pablo: en Rom 10, 9 (cf. *supra*), en 1 Cor 12, 3 y en el himno Flp 2, 11. Este último texto revela con especial claridad la adoración cultual del *Kyrios* asociada al título: todos los moradores del cielo, de la tierra y del abismo han de doblar la rodilla ante este *Kyrios* y confesar su majestad. Se discute si el texto se refiere también a los poderes demoníacos del inframundo, ya sujetos al *Kyrios,* o únicamente a los muertos del mundo subterráneo que, junto con los ángeles, reconocerán a Jesús como Señor en su próxima venida (así O. Hofius).

• La *aclamación* εἷς: La aclamación «hay un solo Dios» (εἷς θεός) estaba referida, en el origen, exclusivamente a Dios. 1 Cor 8, 6 la trasfiere a Jesús. Pablo señala aquí:

> «Aunque hay los llamados dioses, ya sea en el cielo, ya en la tierra —y de hecho hay numerosos dioses y numerosos señores—,
> para nosotros no hay más que *un Dios* (εἷς θεός), el Padre,
> de quien procede el universo y a quien estamos destinados nosotros,
> y *un solo Señor* (εἷς κύριος), Jesucristo,
> por quien existe el universo y por quien existimos nosotros» (1 Cor 8, 5-6).

Si el Jesús histórico refería aún la fórmula «hay un solo Dios» (εἷς θεός) estrictamente a Dios y él se colocó decididamente en la categoría de los humanos (Mc 10, 17s), esa fórmula es trasferida ahora a Jesús.

Esta trasferencia del título de *Kyrios* sitúa a Jesús en la cercanía de Dios. Así lo indica, además de la fórmula paralela de 1 Cor 8, 6, la proclama del himno de Flp: Dios otorgó al Exaltado el nombre que está sobre todo nombre (Flp 2, 9). El nombre es el de Dios, ya que el texto siguiente, un pasaje refundido del antiguo testamento, se refiere claramente a Dios (Is 45, 23 LXX), y es aplicado al Jesús exaltado: «...de modo que al nombre de Jesús toda rodilla se doble en el cielo, en la tierra, en el abismo» (Flp 2, 10). El nombre otorgado a Jesús es el título de *Kyrios.* Pablo, que en Rom 14, 11

cita asimismo Is 45, 23 LXX en referencia a Dios, sabe que el himno de los filipenses ensalza a Jesús con apelativos que corresponden propiamente a Dios. La segunda parte del himno de Flp indica, además, que los primeros cristianos eran conscientes de que Jesús sólo había alcanzado definitivamente la dignidad divina al ser exaltado por Dios.

Sin embargo, no todos admiten que el título *Kyrios* sea la trasferencia de un predicado divino del antiguo testamento. La escuela de la historia de las religiones lo hizo derivar de las divinidades mistéricas (la tesis clásica de W. Bousset). Contra esto cabe objetar lo siguiente (M. Hengel, *El Hijo de Dios,* 106ss, nota 27):

- *Kyrios* no es un apelativo característico de las divinidades mistéricas del helenismo, salvo en el culto a Isis en Egipto, que invoca a la diosa como *Kyria.*
- *Kyrios* se corresponde con 'baal', un título frecuente, sobre todo, en las religiones populares de Siria y Mesopotamia.
- *Kyrios* era, además, un tratamiento dado a personas respetables, como el emperador. Cuando Agripa fue objeto de mofa en Alejandría como rey judío, dieron a su representante el tratamiento de 'marin' (señor) (Filón, *Flacc* 39). Pablo habla igualmente de los *kyrioi* del cielo y de la tierra; alude también, por tanto, a personas con plena autoridad en la tierra... y entonces sólo pudo tener presente el culto al emperador; sólo en él eran deificados los *kyrioi* terrenos.

Una alternativa a la derivación de los cultos mistéricos sería la derivación del culto judío, más próxima a los textos del nuevo testamento. Pero también esta tesis de la trasferencia del predicado veterotestamentario de Dios a Jesús crea dificultades:

- Consta que Jesús fue invocado como *māre'* (cf. *Maranatha*). La pregunta es: ¿se aplicó también a Yahvé el nombre de *māre'*? El nombre de Yahvé nunca era pronunciado. Al leer la Escritura, el tetragrama יהוה era sustituido por un término equivalente, en hebreo *'ādōnai* (a modo de *queré* o versión hablada de la palabra escrita, cuyo *ketib* es *yhwh*). ¿Hubo un *queré* arameo análogo (*māre'*)? De todos modos, *mārêh/māryā'* aparece ahora como nombre de Dios en los escritos de Qumrán (11 QTgJob XXIV, 6s; 1QGenAp XX, 12s).
- La misma pregunta vale para los LXX. Los manuscritos antiguos no traducen el tetragrama por *Kyrios* sino por una versión griega del tetragrama. Es posible que en griego se leyera *Kyrios;* no consta con seguridad. Sólo cabe demostrar de modo muy general que «Señor» era un predicado de Dios entre judíos grecohablantes (cf. Josefo, *Ant* 10, 90: Dios es aquí «el Señor de todos»: τῶν πάντων κύριος).

En suma, la aclamación de Jesús como *Kyrios* fue la novedad más sustancial después de pascua. El Resucitado fue objeto de adoración junto a Dios. Se sentaba a su derecha (Sal 110, 1, cf. Mc 12, 36; Hech 2, 34s; 1 Cor 15, 25, etc.). Compartía el poder de Dios. Pero, sobre todo, fue invocado y

adorado como un ser divino que, según indica el himno de Flp, había vivido y sufrido, antes de su exaltación, la vida humana en la forma más humillante... hasta la muerte afrentosa en cruz.

6. *Síntesis y reflexión hermenéutica*

¿Quién fue Jesús? La primera respuesta es: un carismático judío con una capacidad de irradiación y de irritación fuera de lo normal, al margen de todas las expectativas mesiánicas. Su *carisma* se manifestó en el hecho de atribuirse implícitamente una especial cercanía a Dios: corroboró sus palabras con un «amén» antepuesto, como si las hubiera recibido de Dios. Sus antítesis trascendían la *torá,* sin contradecirla. Potenció la metáfora tradicional del Padre de un modo que sugería una relación especial con Dios. Perdonaba los pecados, algo reservado exclusivamente a Dios. Y actuó con la conciencia de que Dios obraba milagros por su medio. No expuso ninguna doctrina sobre su persona; pero se manifestó con claridad sobre el Bautista, al que destacó por encima de todos los humanos. Se identificó con el personaje «próximo a venir» anunciado por el Bautista, aun siendo muy diferente a lo que éste había previsto. Sobrepasó al que fue, en expresión suya, más que todos los demás profetas. Su conciencia de autoridad es evidente.

Esta conciencia de autoridad trascendía las expectativas que despertó, sobre todo la *expectativa mesiánica,* muy viva entre el pueblo, en muchas variantes, junto a otras expectativas escatológicas. No estaba nada claro qué idea tenían de la mesianidad los que vieron en Jesús al «Mesías». Por eso él pudo rechazar una confesión mesiánica, sin negarse por ello a admitir el título de Mesías en general; lo que rechazó fue la idea expresada en una expectativa mesiánica específica (cf. Mc 8, 29 junto con 8, 33). Probablemente Jesús tuvo una conciencia mesiánica en el sentido más amplio del término; pero no quiso ejercer el rol de Mesías con exclusividad, sino junto con sus discípulos, a los que consideró como un colectivo mesiánico con la misión de gobernar a Israel. Activó en ellos sus esperanzas mesiánicas. Precisamente esta activación resultó funesta para él: la mesianidad que el pueblo le atribuyó fue el motivo de su crucifixión por los romanos. A éstos les importaba menos acabar con Jesús y su doctrina. Quisieron «crucificar» en él las expectativas mesiánicas del pueblo de Israel.

Como el Bautista no había ligado sus expectativas mesiánicas a un título, Jesús pudo renunciar a cualquier título mayestático preestablecido. El único término que se aplicó expresamente fue el de *Hijo del hombre...* y no era un título sino una expresión cotidiana, que Jesús llenó de contenido mesiánico... enlazando con ciertas visiones sobre un ser celestial que semeja-

ba un «hijo de hombre». No es ningún anacronismo moderno señalar que Jesús hizo de la expresión «hombre» el título mayestático decisivo. Dio al ser humano una dignidad superior a todos los otros títulos mayestáticos: Mesías, Hijo de Dios y *Kyrios*. Representó una cristología humana. Según la visión de Dan 7, el destino de Israel era sustituir los imperios animales por un reino humano. Jesús no esperó esto de alguien que fuera simplemente «como un hombre», sino de un ser humano real. Estaba convencido de ser ese hombre... y de llegar a manifestarlo en un futuro próximo. En un mundo de símbolos míticos, Jesús convierte esas imágenes en una especie de «humanismo». Esta cristología humana se cumplió en el destino de Jesús de un modo diferente a lo esperado. Cuando anunció el reino de Dios en Galilea y subió después a Jerusalén, él esperaba la pronta aparición del reino de Dios; pero fue condenado a muerte. El reino de Dios no llegó. No se produjo la intervención definitiva de Dios para salvar a Israel y al mundo. Dios intervino de otro modo: despertó de la muerte al crucificado, según la creencia de los discípulos. Sólo a través de la pasión y muerte alcanzó el «Hijo del hombre» su majestad. Todo lo que Jesús había dicho antes implícita y explícitamente sobre su persona, todo lo que otros habían esperado o temido, tuvo que ser reformulado a la luz de la cruz y la pascua.

Para la comprensión ulterior de la figura de Jesús resultó decisivo lo que pudo sobrevivir de su imagen a esta ruptura pascual. Porque con Jesús fueron crucificadas todas las expectativas implícitas, evocadas y explícitas, para resucitar a nueva vida, con la pascua, en la fe de los primeros cristianos. Los tres títulos revalidados en forma nueva después de pascua fueron «Mesías», «Hijo de Dios» e «Hijo del hombre», complementados con el culto a Jesús como *Kyrios* sin ningún antecedente prepascual. No hay un camino que lleve desde el tratamiento cotidiano de «señor» a la adoración del Exaltado como Señor que se sienta a la derecha de Dios.

El *título de mesías* quedó ligado a Jesús, desde la perspectiva pospascual, aún más estrechamente que antes. Ahora, además de encontrarse con unas expectativas mesiánicas, Jesús ha pasado a ser el Mesías. En él se han cumplido aquéllas, aunque de modo paradójico: por la pasión y muerte. La pasión del Mesías fue interpretada como asunción del pecado y la culpa. De ese modo se abrió el camino hacia los paganos. Porque éstos vivían, a los ojos de los judíos, en la terrible culpa del alejamiento del Dios uno y único. Jesús confirmó así, como Mesías de Israel, las antiguas promesas; confirmó que eran válidas en medio de un mundo dominado por el sufrimiento, y que iban dirigidas a todos los pueblos. El sentó las bases para un cristianismo que hoy está redescubriendo el judaísmo como su religión madre y no se sitúa ya por encima de él, sino que espera junto con él el cumplimiento de las promesas comunes en medio del mundo irredento.

El título de *Hijo de Dios* enlazaba con las expectativas mesiánicas, pero subrayaba de modo singular la unión de Jesús con Dios. No se cumplieron aquí unas expectativas humanas. Jesús era Hijo de Dios porque una voz divina lo había constituido en esa dignidad. Ya en el nuevo testamento, el título de Hijo caracteriza a Jesús como el revelador que hace oír la voz de Dios en el mundo. El EvJn, que presenta a Jesús como enviado de Dios cuya venida y presencia en el mundo es el mensaje decisivo, está determinado, y no por azar, por una cristología del «Hijo». Jesús es, como «Hijo», el representante de Dios en este mundo —una oportunidad para entablar, a través de él, el diálogo con el Dios oculto—.

Pero el centro de la reflexión cristológica debe ocuparlo el *título de Hijo del hombre,* que Jesús mismo marcó con su sello y convirtió en un título mesiánico. Con su cristología humana, Jesús otorgó al hombre una dignidad mesiánica. La fe pascual llevó a creer en un «hombre» trasformado que, más allá de la frontera de la muerte, no dejaba de ser una criatura de Dios. Estas nuevas perspectivas liberan una fuerza utópica para superar en este «hombre nuevo», por asimilación, las diferencias tradicionales entre pueblos, clases y sexos: las diferencias entre judíos y griegos, entre esclavos y libres, entre hombres y mujeres (Gál 3, 28). La reflexión actual sobre Jesús puede ver en él una especie de metamorfosis de lo humano. Ya el cristianismo primitivo aplicó la visión de Daniel a Jesús: el reino de Dios introducido por el «humanoide» debía sustituir a los reinos animales. Una visión grandiosa había interpretado la historia humana como el tránsito desde las fieras a un «humanoide» aún no aparecido. A Jesús le fue encomendado el rol del humanoide. Y la pregunta es siempre si habrá seres humanos que se dejen arrastrar por la trasformación operada en Jesús y, a pesar del hundimiento de todas las esperanzas en la muerte y la violencia, sean capaces de esperar, en medio de un mundo irredento, que la alianza con Dios haga posible una vida humana.

Todos los títulos reseñados hasta ahora quedan superados por la adoración de Jesús como *Kyrios.* En virtud de esa adoración, Jesús pasa a la proximidad de Dios para sus fieles. De ahí la necesidad de que esta adoración nunca pierda el entronque con el Jesús terreno... y con los contenidos que expresan los otros títulos cristológicos: Jesús, como Mesías, es hijo de Israel; toda relación con él es una relación con Israel. Como Hijo de Dios es representante de la voz de Dios en este mundo; toda relación con él es una relación con Dios. Como Hijo del hombre es una nueva figura de lo humano. La fe en él es participación en el proyecto inacabado de Dios en este mundo: en el ser humano, cuya historia y evolución no están aún concluidas. Lo problemático del título de *Kyrios* es que permite constituir a Jesús en una autoridad formal. El ser humano siente una necesidad inextirpable

de entregarse a autoridades absolutas. La historia de las religiones y del cristianismo muestra que la entrega a «señores» absolutizados puede activar energías peligrosas. De ahí que el señorío de Jesús o, con otra expresión, su autoridad, deba ir unida al Jesús galileo y judío, al amigo de los publicanos y pecadores, al crítico de los autojustificados, al mensajero de la gracia de Dios, a la víctima de la hostilidad sacerdotal y del poder estatal. En la primera mitad del siglo XX, la teología cristiana —en connivencia con una difundida mentalidad autoritaria— corrió el peligro de diseñar una cristología del *Kyrios* con arraigo mínimo en el Jesús terreno. El Cristo kerigmático, es decir, el adorado después de pascua como *Kyrios,* fue proclamado como un poder absoluto que impera e indulta. El rostro humano del Jesús terreno desapareció. Se difuminaron sus rasgos judíos. El Dios revelado por él podía convertirse en un Dios autoritario. Se consideró la búsqueda del Jesús histórico como una empresa fracasada de la teología liberal. El presente libro hace un balance provisional dentro de una reorientación de la teología que se ha producido durante la segunda mitad del siglo XX. Ha tratado de explicar quién fue Jesús; pero ha tratado también de facilitar un acceso a él que no esté distorsionado por imposiciones autoritarias.

7. Tareas

a) *El título de Mesías: SalSal 17*

SalSal 17, 4 evoca primero el vaticinio de Natán en 2 Sam 7: «Tú, Señor, elegiste a David como rey de Israel y le juraste por siempre, en favor de su descendencia, que su realeza nunca desaparecería ante ti». Habla luego de los pecados del pueblo y de la instauración de una realeza (la asmonea) que destruyó el trono de David, de un hombre de origen extranjero (¿Pompeyo?) que desbancó esa realeza y de un dominio extranjero que sojuzga al país y profana a Jerusalén. Califica de deplorable el estado del pueblo de Dios: lo domina el pecado, la desobediencia y la deslealtad. Sigue la súplica por el rey salvador, que deriva en una descripción: «Mira, Señor, entroniza a su rey, al hijo de David, en el momento que [elijas], oh Dios, para reinar sobre Israel, tu siervo, y ármalo de fortaleza para aplastar a los príncipes injustos, purificar Jerusalén de gente pagana que asola y destruye, desposeer de la herencia, con sabiduría (y) justicia, a los pecadores, quebrantar la soberbia del pecador como cacharro de alfarero, destrozar con barra de hierro todos sus bienes, aniquilar poblaciones sin ley con la palabra de su boca, con su amenaza poner en fuga al enemigo, lejos de su presencia, y castigar a los pecadores por las palabras que les salen del corazón. Reunirá un pueblo santo, lo guiará con justicia y regirá las tribus del pueblo santificado por el Señor, su Dios; no permitirá que la injusticia reine ya en medio de ellos y ninguna persona que sea conocida como mala habitará junto a

ellos, pues él los conocerá, para que todos sean hijos de su Dios... Y hará que los pueblos paganos le sirvan bajo su yugo, glorificará al Señor a la vista del mundo entero y limpiará a Jerusalén, santificándola como al principio, de forma que los paganos vengan de los confines de la tierra para ver su gloria, trayendo como ofrenda a sus hijos fatigados, y ver la gloria del Señor con la que Dios los glorificó. Es un rey justo, adoctrinado por Dios, y en sus días no hay injusticia entre ellos, pues todos son santos y su rey es el ungido del Señor... Dichosos los que vivan en aquellos días, los que en la asamblea de las tribus vean la felicidad que Dios traerá a Israel. Que Dios se apresure con su misericordia sobre Israel y nos libre de la impureza de unos enemigos profanos. El Señor mismo es nuestro rey por siempre y eternamente» (17, 21-27.30-32.44-46).

1. Indique las propiedades y funciones características del Mesías según este texto.
2. SalSal incluye un sinnúmero de temas del antiguo testamento. Sobresalen las referencias a Sal 2. Describa la relación de ambos textos entre sí. ¿Hay unas tradiciones comunes? ¿qué elementos están tomados de Sal 2? ¿hay lagunas llamativas?

b) *El título de Hijo del hombre: 4 Esd 13*

Esdras tiene un sueño: «He aquí que se levantó una furiosa tempestad en el mar y agitó sus ondas. Miré y vi que la tempestad elevó desde el corazón del mar algo parecido a la figura de un hombre. Miré, y este hombre voló hacia las nubes del cielo. Allí donde dirigía su rostro, todo lo que él miraba se estremecía... Después miré, y una multitud innumerable se reunió de los cuatro vientos del cielo para combatir al hombre que había subido desde el mar. Miré y el hombre desprendió un gran monte y voló sobre él... Y al ver la avalancha de la multitud que se acercaba, él no levantó la mano ni sacó la espada ni ninguna otra arma; sólo vi cómo emitía de su boca algo así como ondas de fuego y de sus labios un soplo ardiente... El fuego cayó sobre la multitud asaltante que se disponía a la lucha y abrasó a todos, de suerte que, súbitamente, de la innumerable multitud no se pudo ver más que polvo de ceniza y humo. Miré y quedé aterrado. Después vi a aquel hombre bajando del monte y convocando a otra multitud, ésta pacífica. Entonces se le acercaron muchas personas, algunas alegres, otras tristes, algunas encadenadas, otras conduciendo a las que (iban a ser) ofrecidas» (4 Esd 13, 2-3.5-6.9-10a.11-13). Dios mismo interpreta la visión: «El hombre que has visto subir desde el mar es aquel que el Altísimo tiene reservado desde hace mucho tiempo y mediante el cual quiere rescatar su obra; él organizará a los supervivientes... Vendrán días en que el Altísimo rescate a los que están en el país. Después, el terror se apoderará de sus habitantes. Se enzarzarán en guerras unos contra otros, ciudad contra ciudad, lugar contra lugar, nación contra nación y reino contra reino. Cuando esto suceda y aparezcan las señales que anuncié antes, se manifestará mi Hijo, el hombre al que has visto subir desde el mar» (13, 25-32). El monte desprendido se interpreta en el texto como Sión, desde el cual el Hijo destruirá a las naciones (13, 33-39). La

multitud pacífica son las diez tribus que habían sido deportadas por los asirios (721 a. C.); el Hijo protegerá a todos los supervivientes en la tierra de Israel (13, 39-50).

A partir de este texto, señale las características principales del Hijo del hombre apocalíptico en conexión con Dan 7 y como desarrollo del mismo, y anote las diferencias y coincidencias decisivas con la tradición jesuática (sin solución en las páginas finales del manual; cf. *supra,* 594ss y 597ss)

c) *El título de Hijo de Dios: 4Q 246*

K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Ergänzungsband,* Göttingen 1994, 109-113; J. J. Collins, *The* Son of God *Text from Qumran,* en M. C. De Boer (ed.), *From John to Jesus: Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marinus de Jonge* (JSNT Sup 84), Sheffield 1993, 65-82; C. A. Evans, *Jesus**, 107-110; J. A. Fitzmyer, *The Contribution of Qumran Aramaic to the Study of the New Testament:* NTS 20 (1973-1974) 382-407; Id., *4Q 246: The «Son of God» Document from Qumran:* Bib 74 (1993) 153-174; F. García Martínez, *Esperanzas* (cf. *supra,* 3), 203ss; E. Puech, *Fragment d'une apocalypse en araméen (4Q 246 = pseudo-Dan[a]) et le «Royaume de Dieu»*: RB 99 (1992) 98-131.

El fragmento arameo para analizar a continuación, del siglo I a. C. o de principios del s. I d. C., es muy controvertido en su significado. Además, la primera columna aparece muy deteriorada, lo que permite complementos al texto y conclusiones totalmente opuestos. La columna II se conserva completa; pero el contexto anterior dudoso no permite aclarar en muchos puntos a quién se refieren los enunciados y cómo entender (y traducir) su contenido.

Parece que un vidente predice a un rey el futuro (basándose en una visión onírica) (I. 1-3). Anuncia represiones en el país y matanzas en las provincias (I. 4-5). Es dudosa la reconstrucción del contexto, que habla del «rey de Asiria y Egipto» (I, 6). Tras una extensa laguna, leemos: «[...] será [gran]de sobre la tierra» (I, 7). Las líneas siguientes hablan (¿siguen hablando?) de un personaje poderoso; no está claro si se trata del soberano seléucida (el «rey de Asiria y Egipto») o de otro rey (israelita) cuya aparición fue relatada en una de las lagunas textuales.
«[8][...] ...todos [le servirán] [9][...] grande será llamado, y será designado con su nombre (¿el de Dios?). Col II: [1]Será denominado hijo de Dios, y le llamarán hijo del Altísimo. Como las centellas [2]de una visión así será el reinado de ellos; reinarán algunos años sobre [3]la tierra y aplastarán todo; un pueblo aplastará a otro pueblo y una ciudad a otra ciudad,
[4]hasta que él (Dios o el hijo de Dios) levante al pueblo de Dios y haga descansar a todo de la espada (/ hasta que el pueblo de Dios se alce y haga descansar a todo de la espada).

[5]*Su [del hijo/del pueblo] reino será un reino eterno* (Dan 7, 27), y todos sus caminos en la justicia; él (el hijo de Dios) juzgar[á] (/ El [el pueblo de Dios] juzgar[á]) [6]la tierra con justicia, y todos harán la paz. Cesará la espada en la tierra [7]y todas las ciudades le rendirán homenaje (al hijo de Dios/al pueblo). El Dios grande con su fuerza [8]hará la guerra por él (el hijo de Dios) (/ hará la guerra por él [el pueblo de Dios]); pondrá los pueblos en su mano y [9]arrojará a todos ante él (el hijo de Dios/el pueblo de Dios). *Su (del Hijo/del pueblo) dominio será un dominio eterno* (Dan 7, 14), y todos los abismos...»[30].

1. Una interpretación corriente ve en el personaje descrito en I, 7–II, 1 a un rey pagano (Alejandro Balas o Antíoco IV Epífanes, por ejemplo), con los atributos de «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo». ¿Qué idea global de 4Q 246 se desprende de esta interpretación?

a) ¿Qué curso de los acontecimientos finales va implícito en ella?

b) ¿Qué significado tienen las citas de Daniel desde ella?

c) Lea Lc 1, 32-35 y anote los paralelismos con 4Q 246. ¿Cómo han de entenderse en este caso?

2. Una exégesis alternativa interpreta 4Q 246 en sentido mesiánico, y entiende los apelativos «hijo de Dios» e «hijo del Altísimo» como títulos del Mesías, cuyo reinado describe II, 4-9. ¿Qué idea general de 4Q 246 resulta de esta interpretación?

a) ¿Qué curso de los acontecimiento finales prevé? ¿qué lugares paralelos conoce usted para las distintas actividades del Mesías (cf. por ejemplo SalSal 17; 4Esd 13; Is 10, 20–11, 16)?

b) ¿Qué sentido tendrán las citas de Daniel en esta interpretación? ¿hay analogías de la misma en textos de la época?

c) De ser correcta esta interpretación, 4Q 246 sería el documento más antiguo sobre el apelativo de «hijo de Dios» aplicado al Mesías. Muchos cuestionan que este título encaje en el marco de la noción judía del Mesías. ¿Qué tradiciones y textos mesiánicos cabe aducir como réplica?

d) En este caso hay que ampliar los paralelismos a Lc 1, 32-35. ¿Cómo debe entenderse la relación de los textos?

3. Pondere las dos posibilidades de entender 4Q 246[31]. El «hijo de Dios», ¿es el mesías o un rey pagano?

30. La traducción se basa en F. García Martínez, *Esperanzas,* 205. Hemos examinado las traducciones de K. Berger, *Qumran und Jesus,* Stuttgart 1993, 97; K. Beyer, *Texte,* 109-113; y J. Maier, *Texte* II, 190s, que descartan una interpretación mesiánica, y hemos consignado las posibilidades de traducción alternativa.

31. Estas dos interpretaciones —un rey terreno, hostil a Dios, o un Mesías divinizado— son las más corrientes. Hay sin embargo otras posibilidades de entender el texto. D. Flusser, por ejemplo, ve en el «hijo de Dios» al «anticristo»: no un poder terreno sino supraterreno y opuesto a Dios (satánico) (*The Hybris of the Antichrist in a Fragment from Qumran:* Immanuel 10 [1980] 31-37). J. A. Fitzmyer considera al «hijo de Dios» como un sucesor en el trono de David, sin atribuir al texto un sentido mesiánico. Las dos alternativas —«hijo de Dios» como título usurpado o legítimo, por una parte, e «hijo de Dios» como personaje terreno o celestial (con unos límites fluidos), por otra— estructuran el campo de las posibles interpretaciones.

RECAPITULACION: SUMARIO DE UNA VIDA DE CRISTO

La ciencia histórica no se dedica a narrar los hechos, sino a reflexionar sobre las fuentes, el estado de la investigación, los métodos y los problemas. Sin embargo, la ciencia de la historia versa en definitiva sobre unos acontecimientos que se pueden contar... aunque la narración siempre simplifica. Por eso nos permitimos esbozar, al final, una breve narración, un sumario de la vida de Jesús, del que todos los capítulos precedentes puedan considerarse una especie de introducción con interrogantes, reservas y alternativas. Proponemos este sumario con gran reticencia. Más importantes que los resultados son, para nosotros, los problemas que hay detrás de ellos. Nuestra respuesta a la pregunta «¿quién fue Jesús?» sería hoy, a modo de sumario, la siguiente:

Jesús nació en Nazaret poco antes de finalizar el reinado de Herodes I (37-4 a. C.). Hijo de José, carpintero o tallador de piedra, y de su esposa María. Tuvo varios hermanos y hermanas. Se conocen los nombres de algunos hermanos. Parece que recibió una formación judía elemental; conocía bien las grandes tradiciones religiosas de su pueblo; enseñó en sinagogas y fue distinguido con el tratamiento de «rabí» durante su actividad pública.

En la segunda década del siglo I d. C. se sumó al movimiento de Juan Bautista, que exhortaba a todos los israelitas a la conversión y a recibir el bautismo en el Jordán para librarse del castigo inminente de Dios. El Bautista ofrecía así, en forma ritual, el perdón de los pecados, al margen de las posibilidades de expiación en el templo. Esto representaba un desafío a la institución religiosa central del judaísmo. Tal institución se había vuelto ineficaz. También Jesús se hizo bautizar por Juan. También él confesó sus pecados, como el resto de la gente. Y también esperó, como todos los otros, el juicio inminente de Dios.

Jesús comenzó pronto a actuar con independencia del Bautista y pregonando un mensaje afín; pero puso mayor énfasis en la benevolencia de Dios, que daba otra oportunidad y nuevo margen de tiempo a todas las per-

sonas. Quizá Jesús resolvió así la experiencia de ver que el juicio anunciado por el Bautista no se producía de inmediato. El mundo seguía su curso; ya esto era una señal de la benevolencia de Dios. La convicción radical de Jesús fue, en realidad, que se había producido un viraje definitivo del mundo hacia el bien. Satanás estaba vencido y el mal básicamente superado. Esto se podía comprobar en los exorcismos, que ahuyentaban a los demonios.

Con este mensaje, Jesús recorrió Palestina como predicador itinerante y sin residencia fija; visitó sobre todo pequeños lugares al noroeste del lago galileo. Del pueblo llano, compuesto de pescadores y campesinos, eligió doce discípulos, con Pedro a la cabeza, como representantes de las doce tribus de Israel. Se propuso «gobernar» con ellos a Israel, que pronto sería restaurado. Lo que proyectaba era una especie de «democracia representativa». Le acompañaban, además, otras personas del pueblo, entre ellas mujeres, algo insólito para un maestro judío. María Magdalena ocupó un puesto especial entre ellas. La familia de Jesús consideró a éste, por algún tiempo, como trastornado, aunque más tarde, después de la muerte de Jesús, formó parte de sus seguidores.

La creencia judía en Dios constituyó el centro del mensaje de Jesús: Dios fue para él una energía ética desbordante que pronto trasformaría el mundo para la salvación de los pobres, desamparados y enfermos, pero que podía convertirse en el «fuego infernal» del juicio para todos los que no se dejaran envolver en aquella energía divina. Todos podían elegir. Todos tenían una oportunidad, incluso los que con arreglo a criterios religiosos eran los fracasados y perdedores. Jesús buscó su compañía, la de los «publicanos y pecadores». Esperó de las prostitutas mayor disposición para su mensaje que de la gente piadosa. Confió en su propia capacidad para suscitar el deseo de conversión en las personas. No exigió una prueba externa de arrepentimiento, ni un bautismo. La bondad de Dios era para él suficiente argumento sin necesidad de tales ritos.

En su imagen de Dios fundió dos metáforas tradicionales de un modo nuevo. Dios era para él padre y rey. Pero nunca habló de Dios como rey, sino siempre de su «reino» o «reinado». Confiaba en que la bondad del Padre se impondría en su Reino, y creyó que este proceso había comenzado ya. Es lo que proclamó con palabras y obras.

Entre sus palabras impresionaron sobre todo las parábolas, breves narraciones poéticas, accesibles a las personas incultas, a las que infundía sin embargo una autoconciencia «aristocrática». Todos contraían una infinita responsabilidad ante Dios; todos podían arriesgar su vida entera a impulsos de ella. La salvación y la perdición estaban ahora cerca.

Jesús ejerció, además, de sanador carismático. La gente acudía a él en masa para aprovecharse de su carisma terapéutico. El vio en estas curacio-

nes la señal del reinado de Dios ya iniciado y, a la vez, una expresión del poder de la fe humana. Muy pronto le atribuyeron cosas increíbles: la fama del taumaturgo Jesús se extendió con autonomía propia y al margen de la realidad; por ejemplo, en los relatos sobre la multiplicación de los panes.

La gran trasformación del mundo por obra de Dios debía alcanzar también a la voluntad humana. La doctrina ética de Jesús fue el proyecto de un hombre guiado totalmente por la voluntad divina. Jesús reforzó los aspectos universales de la *torá* judía y se mostró «liberal» en aquellos aspectos rituales que diferenciaban a los judíos de los paganos; pero se mantuvo fiel a lo sustancial de la *torá* durante toda su vida. Colocó en el centro de su ética el mandamiento del amor a Dios y al prójimo, y lo radicalizó en el deber de amar a los enemigos, los extranjeros y los desclasados en lo religioso. En cuestiones rituales no era nada fundamentalista. Flexibilizó las normas sabáticas, extendiendo las excepciones desde los casos de salvación de la vida a los casos de promoción de la vida. Expresó su escepticismo ante la distinción de cosas puras y cosas impuras que pueden apartar de Dios; pero no extrajo de ello consecuencias directas para la vida diaria. En todo caso, presentó el futuro reinado de Dios como un gran banquete común, sin barreras de separación entre judíos y paganos, sin preceptos sobre manjares y pureza ritual.

Hay que distinguir entre aquello que Jesús enseñó para todos y aquello que exigió a sus seguidores y seguidoras. A éstos sí pidió, en casos concretos, la trasgresión de la *torá,* la infracción del precepto de amar a los padres y (probablemente) la inobservancia de los preceptos sobre pureza ritual. Les impuso su ética radical de la libertad frente a la familia, los bienes, la patria y la seguridad. Como predicador itinerante pudo sustraerse, con sus seguidores, al poder domesticador de los deberes cotidianos.

Suscitó la contradicción con su enseñanza y su vida. Discutió con los fariseos sobre su comportamiento personal, precisamente porque les era afín en muchos puntos. Coincidían en orientar toda la vida hacia la voluntad de Dios, pero no estaban de acuerdo acerca del camino. Esta discrepancia no llegó a crear una enemistad mortal. Lo fatal para Jesús fue su crítica al templo cuando se dirigió a Jerusalén para celebrar la pascua. Ya el Bautista había restado legitimidad al templo indirectamente; pero Jesús lo atacó directamente: predijo que Dios crearía un templo nuevo en lugar del antiguo. Puso trabas al culto con una acción simbólica, expulsando del templo a los mercaderes, y provocó deliberadamente a la aristocracia que lo regentaba. En la última cena instituyó para sus discípulos un rito nuevo (¿sustitutivo de los ritos sacrificiales del templo?): un simple ágape con ellos en víspera del comienzo de la pascua, a la espera del dramático desenlace del conflicto con la aristocracia jerosolimitana. Probablemente osciló entre la espera de la

muerte y la esperanza de que Dios interviniera para inaugurar su reinado (como lo expresa la oración de Getsemaní en una escena condensada poéticamente). Judas, uno del grupo más íntimo de discípulos, delató su lugar de estancia, y Jesús pudo ser arrestado en la noche sin llamar la atención. La aristocracia que lo mandó prender dictó sentencia condenatoria por haber criticado al templo, pero ante Pilato lo acusó del delito político de alzarse contra el poder, como pretendiente al trono. Muchos del pueblo y de sus seguidores habían esperado, en efecto, que Jesús fuera el mesías rey para restituir el poder a Israel. Jesús no se distanció de estas expectativas ante Pilato; tampoco podía hacerlo porque estaba convencido de que Dios realizaría por su medio el gran cambio a favor de Israel y del mundo. Fue condenado por agitador político, y crucificado junto a dos bandoleros (muy probablemente, en abril del año 30 d. C.). Los discípulos habían huido. Pero algunas discípulas fueron más valerosas y presenciaron la crucifixión desde lejos.

Después de su muerte se apareció, primero a Pedro o a María Magdalena, después a más discípulos, colectivamente. Estos llegaron a la convicción de que estaba vivo. Su esperanza de que Dios interviniera definitivamente como salvador se había cumplido de modo diferente a lo imaginado por ellos. Tuvieron que interpretar de nuevo todo lo referente al destino de Jesús y a su persona. Reconocieron que era el Mesías, pero un Mesías paciente, algo con lo que ellos no habían contado. Recordaron que Jesús decía «el hombre» para referirse a su persona... precisamente cuando aumentaban las expectativas sobre él. Había dado una dignidad mesiánica al concepto general de «hombre» y esperó asumir el papel de este «hombre» y cumplirlo en un futuro próximo. Ahora vieron claro que él era «el hombre» al que Dios otorgó, conforme al vaticinio de Dan 7, todo poder en el cielo y en la tierra. Para ellos, Jesús fue a ocupar su puesto junto a Dios. La fe cristiana nació como una variante del judaísmo: un judaísmo mesiánico que sólo en el curso del siglo I se fue apartando paulatinamente de su religión madre.

Hasta aquí nuestro ensayo de biografía sucinta de Jesús. Las narraciones fundamentan una identidad. Si nuestra narración es correcta, las señas de identidad del cristianismo deben cambiar en un punto. Jesús forma parte, histórica y teológicamente, del judaísmo. A través de unos judíos que creyeron en él, pasó a ser el fundamento del cristianismo. Hoy pertenece, así, a dos religiones que sólo después de su muerte se desenvolvieron por separado. Su tema común es la vida en diálogo con el Dios uno y único, y la responsabilidad ética de cara al mundo y la sociedad. Un cristianismo que persiga ambas metas en el seguimiento de Jesús, sólo podrá ser fiel a sí mismo si permanece fiel a sus raíces judías, si carga con su responsabilidad social y entiende la tradición jesuática como una oportunidad para reiniciar constantemente el diálogo con Dios.

SOLUCIONES

1. *La historia de la investigación en torno a la vida de Jesús*

CINCO FASES EN LA INVESTIGACIÓN DE LA VIDA DE JESÚS

TEXTO 1: E. Käsemann, *El problema del Jesús histórico,* en *Ensayos exegéticos,* Salamanca 1978, 180 («Nueva pregunta»).

TEXTO 2: D. F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* I, Tübingen 1835-1836, reimpresión Darmstadt 1969, 71s (las fuentes sobre la vida de Jesús desde una perspectiva mítica).

TEXTO 3: R. Bultmann, *Jesús**, 12s (fracaso en la investigación de la vida de Jesús).

TEXTO 4: C. Burchard, *Jesus von Nazareth,* en J. Becker y otros, *Die Anfänge des Christentums,* Stuttgart 1987, 12-58, 12s («Third Quest»).

TEXTO 5: H. J. Holtzmann, *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter,* Leipzig 1863, 458s (investigación liberal de la vida de Jesús).

2. *Las fuentes cristianas sobre Jesús*

FUENTES EXTRACANÓNICAS Y LA INVESTIGACIÓN SOBRE JESÚS

TEXTO 1: J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús,* Salamanca ^{5}1996, 51s, 122s.

TEXTO 2: J. Gnilka, *Jesús de Nazaret. Mensaje e historia,* Barcelona 1995, 32.

TEXTO 3: H. Köster, *Introducción al nuevo testamento,* Salamanca 1988, 509.

Cabe *objetar* lo siguiente:

Al texto 1 (J. Jeremias): En primer lugar, la *argumentación circular* es un vicio metodológico. Si los textos extracanónicos sólo son válidos en la investigación «insertados en el marco de la tradición ofrecida por los evangelios sinópticos», la conclusión de que lo decisivo sobre Jesús sólo se puede encontrar en los evangelios canónicos apenas pasa de ser la confirmación del postulado. Esa conclusión demuestra,

en todo caso, que las tradiciones de género sinóptico en torno a Jesús se asumieron relativamente completas en los evangelios sinópticos. Segundo punto de crítica: la conclusión circular descansa en una *clasificación* de los evangelios canónicos o sinópticos *sin previo examen ni crítica.* Esto hace que las fuentes extracanónicas sólo aporten complementos, nunca enmiendas a la imagen de Jesús obtenida con las fuentes del nuevo testamento.

Al texto 2 (J. Gnilka): Cf. las tres objeciones *supra,* 39s. No es cierto que el EvT pertenezca a una etapa de la historia de la tradición *más tardía* que los últimos padres apostólicos. El juicio sobre la ortodoxia de un escrito no debería prejuzgar las tradiciones elaboradas en él.

Al texto 3 (H. Köster): Hay que examinar en concreto si las *fechas* relativamente *tempranas* que Köster propone son defendibles. En todo caso, los textos supuestamente antiguos de las fuentes extracanónicas están en clara inferioridad numérica respecto a los textos antiguos de las fuentes canónicas; de ahí que, aunque pudieran ser «de igual valor» en lo cualitativo, no ocurre lo mismo en el aspecto cuantitativo. El enfoque de Köster, aplicado a la investigación de Jesús, corre a veces el peligro de reconstruir una imagen «anticanónica» en reacción a la imagen «canónica» vigente hasta ahora.

3. *Las fuentes no cristianas sobre Jesús*

a) *El testimonio de Josefo sobre Jesús según el «Diálogo sobre la religión en la corte de los sasánidas» (DR)*

1. El *lenguaje* del testimonio de Josefo en DR no ofrece prácticamente elementos comunes con el TestFlav ni con el testimonio de Agapio; hay que excluir una dependencia literaria directa.

En cuanto al contenido, las concordancias y las diferencias con el Test Flav y con el testimonio de Agapio se dan tanto en la presencia como en la ausencia de determinados temas:

a) La *insistencia en lo virtuoso* tiene paralelismos en Agapio, en Juan Malalas[1] y en el testimonio de Josefo sobre Juan Bautista (*Ant* 18, 116-119). En Lc 23, 47, el evangelista pone en boca del capitán pagano, al pie de la cruz, la confesión de que Jesús era un «hombre justo».

b) El TestFlav menciona también las *señales y milagros,* pero con otra terminología; Agapio no menciona los milagros.

c) La referencia al *testimonio de Dios mediante señales y milagros* y la calificación de *las curaciones milagrosas como obras benéficas* coinciden, en parte literalmente, con textos de los Hechos de los apóstoles (2, 22; 10, 38).

1. La relación de Juan Malalas (491-577) con *Diálogos sobre la religión* (DR), escrito coetáneo, no está clara. Lo cierto es que Malalas combina la variante de Eusebio y la de DR cuando escribe de Jesús (*Chronographia,* X; PG 97, 377): ὃς ἦν ἄνθρωπος ἀγαθὸς καὶ δίκαιος εἴπερ ἄρα τὸν τοιοῦτον ἄνθρωπον δεῖ λέγειν καὶ μὴ θέον... («el cual fue un hombre bueno y justo, si se le puede llamar hombre y no Dios»).

d) *El cuestionamiento de la humanidad de Cristo falta* igualmente en Agapio.

e) No tiene *lugares paralelos* la *ausencia* del título de Cristo (el περὶ Χριστοῦ no pertenece a la cita), del apelativo «hombre sabio» y del apunte sobre los discípulos, la muerte de Cristo y el testimonio profético.

La *tendencia* del texto es, como la de TestFlav y la de Agapio, muy favorable; al igual que Agapio y a diferencia del TestFlav, el texto no contiene nada que no hubiera podido referir un judío. Llama la atención la tendencia a presentar a Jesús como modelo de virtud y benefactor, tendencia que tiene su paralelo más afín en la descripción del Bautista por Josefo, aunque se envuelve en fórmulas que ofrecen una similitud con Hechos.

2. Razones en favor de la autenticidad / inautenticidad del texto:

El lenguaje y la tendencia sintonizan con Josefo, se ajustan a su descripción de Juan Bautista (cf. *supra*).	Las reminiscencias de Hech tienen difícil explicación, el texto no encaja en el contexto de *Ant* 18, 62.65 y la cita es, cuando menos, incompleta.
El contexto de DR indica que el autor cita todo lo que puede encontrar de testimonios judíos positivos. Esta finalidad la hubiera cumplido el TestFlav eusebiano mucho mejor que el texto «anodino» de DR. Esto es un indicio de autenticidad.	Puede tratarse de una interpolación o sobreelaboración: una versión paralela al TestFlav, que en el siglo V ó VI no se había impuesto aún en todas partes.

Hay las siguientes posibilidades de relación:

• El texto de DR se corresponde con el original de Josefo (así el «primer» E. Bratke)[2] —esta solución exige una explicación de los paralelismos con Hech por algún tipo de dependencia (¿literaria?).

• El texto es una reproducción libre y abreviada del testimonio original de Josefo (así J. Klausner)[3], donde cabe suponer que el autor infiltró inadvertidamente formulaciones de los Hechos de los apóstoles que le eran familiares.

• El texto es una moderada reelaboración o interpolación cristiana, inspirada en Lc/Hech y en el testimonio de Josefo sobre el Bautista; es independiente del TestFlav y no pudo imponerse debido a la popularidad de la versión trasmitida en Eusebio (así E. Schürer y el E. Bratke «tardío»)[4].

b) *La versión paleoeslava de «La guerra judía» ¿fuente para la doctrina de Jesús y su muerte, y para la forma primigenia del TestFlav?*

1. a) El escrito presenta la realidad esencial de Jesús con la terminología de las reflexiones cristológicas, concretamente con una doctrina ampliada de las dos natura-

2. E. Bratke, *Zeugnis,* del año 1894.
3. J. Klausner, *Jesus,* 71.
4. E. Bratke, *Religionsgespräch* (1899), y E. Schürer, *Geschichte* I* ([4]1901), 549.

lezas: Jesús participa de la naturaleza humana común, y su figura es humana; por eso no pudo haber sido un ángel (¿impugnación de una cristología angélica judeocristiana?); sus obras son divinas, por eso hay que calificar toda su realidad como «más que humana». Sólo a partir, *como más temprano,* de Nicea (325 d. C.) se podía hablar así de Jesucristo, y sólo podían hacerlo los cristianos, toda vez que un judío que considerase «imposible» llamar a Jesús mero «hombre» sería un judío cristiano.

Que los judíos sobornaron a Pilato y luego ellos mismos aplicaron a Jesús la pena de muerte romana, la crucifixión, es una *imposibilidad histórica* que Josefo, testigo frecuente de la realidad atroz de la crucifixión en masa como método romano, nunca hubiera trasmitido.

1. b) El texto denota el *interés cristiano* en glorificar a Jesús, interés unido con frecuencia a una presentación negativa de los judíos y a una controversia implícita con ellos, en un intento de rebatir sus acusaciones contra los cristianos.

• El escrito destaca los milagros y hace constar, frente a la imputación de magia y brujería, que Jesús los realizó sólo por la palabra y una fuerza invisible y que, a pesar de su transgresión de la ley, no hizo nada reprobable en las curaciones sabáticas.

• Atribuye ambiciones subversivas, no a Jesús y sus discípulos, sino a la multitud judía; señala que Pilato mismo declaró la inocencia de Jesús contra las autoridades judías, ciegas de odio y envidia, y que en un primer momento puso en libertad a Jesús.

• También da una imagen positiva de los seguidores de Jesús: no actúan por afán de gloria y realizan obras admirables.

2. a)-b) Las afinidades más importantes con el nuevo testamento y la ampliación de tendencias y temas neotestamentarios:

• Sobre Jesús como «primer legislador» resucitado, cf. Mc 6, 14-16, donde Jesús es el Bautista resucitado, o Elías, o un profeta; sobre Jesús como segundo Moisés, cf. Jn 1, 17; 6, 32.

• Las numerosas curaciones y prodigios recuerdan los apuntes sumarios sobre curaciones, por ejemplo Mc 3, 10; Mt 9, 35; 12, 15; Jn 3, 2; 11, 47; 20, 30.

• Curaciones por la palabra refieren Mt 8, 16; Mc 4, 39; 9, 25 y *passim.* El nuevo testamento menciona también ocasionalmente manipulaciones y contactos (Mc 7, 33; Jn 9, 6, por ejemplo), algo que es negado en TestEsl (al parecer, para obviar la fácil acusación de brujería).

• Curaciones en sábado consideradas como infracción de la ley: Mc 3, 1-6; Lc 13, 10-17; 14, 1-6; Jn 5, 1ss; 9, 1ss.

• Muchos del pueblo le siguen: Mc 3, 7; 5, 24 y *passim.*

• Sobre la costumbre de permanecer en el monte de los Olivos, cf. Lc 22, 39; 21, 37.

• La multitud, a la vista de las demostraciones de poder que eran los milagros, quiere que Jesús sea su rey: Jn 6, 15; el EvJn sugiere que esto significa la guerra contra los romanos (Jn 11, 48; 18, 36), y TestEsl lo dice sin tapujos.

• La asamblea y deliberación de los dirigentes judíos y sumos sacerdotes sobre el peligro político que representan los milagros de Jesús y el entusiasmo de la gente, como razón de la denuncia ante Pilato: el pasaje se inspira claramente en Jn 11, 47-53, pero con una tendencia fuertemente antijudía. Mientras Jn se limita a presentar al sumo sacerdote preocupado por el pueblo y el país, e interpreta sus palabras como una profecía suya, aunque inconsciente, en TestEsl hablan todos y hacen valer unas motivaciones poco nobles (perjuicio económico).

• El interrogatorio de Pilato, en el que éste declara la inocencia de Jesús y, en particular, su desinterés por el poder político, sigue de cerca la exposición de Jn 18, 33ss. El vano intento de Pilato de poner en libertad a Jesús (19, 12) se convierte aquí en una liberación real. TestEsl insiste mucho más en la defensa contra la acusación política (Jesús no es malhechor, ni agitador, ni aspira al poder).

• La esposa de Pilato es mencionada en Mt 27, 19.

• La frase de que Jesús se glorificó con los milagros tiene sabor joánico, ya que δοξάζειν (glorificar) es frecuente en Jn con referencia a Jesús. Pero es significativo que Jesús rehúse en Jn glorificarse a sí mismo; es Dios quien lo glorifica, y para honra de Dios (cf. Jn 8, 54); esta glorificación acontece sobre todo con la muerte en cruz y la resurrección de Jesús (por ejemplo, Jn 7, 39; 12, 16; 13, 31s); en conexión con un milagro (¡una resurrección!), sólo Jn 11, 4. TestEsl ofrece, por tanto, una reminiscencia deteriorada del tema joánico.

• La envidia como móvil de los dirigentes judíos: ya Mc 15, 10.

• El apunte de los 30 talentos para sobornar a Pilato podría inspirarse en las 30 monedas de plata entregadas a Judas (Mt 26, 15).

• La versión de que Pilato dejó a los judíos hacer su voluntad y ellos crucificaron a Jesús, viene a ser la traducción narrativa del texto Jn 19, 6 («Tomadlo vosotros y crucificadlo»), apoyada quizá en la ambigüedad de Jn 19, 16, donde leemos: «Entonces *se* lo entregó para fuera crucificado». La frase inmediatamente anterior se refiere a los sumos sacerdotes, lo que haría pensar en ellos como ejecutores; pero esto es históricamente imposible, y queda excluido por 19, 23, donde son los soldados los que crucifican a Jesús.

• La sección sobre los discípulos de Jesús corre paralela en los puntos esenciales a Hech 5, 12-42: proclama de la resurrección, numerosos prodigios obrados por los «siervos», gran adhesión en el pueblo, intenciones homicidas de los letrados, reflexión y espera hasta ver si los milagros vienen de Dios; liberación y posterior persecución. Sobre la esperanza de los discípulos en un retorno de Jesús para alcanzar la liberación política, cf. Hech 1, 6; sobre la «dispersión» a Antioquía y a países lejanos, cf. Hech 11, 19ss; sobre el César, Hech 25, 9-12.

Estas observaciones se confirman con las numerosas particularidades de TestEsl que encuentran paralelismos en la literatura apócrifa de Pilato. Bajo esta denominación colectiva se engloban diversos escritos cuya datación alcanza desde el siglo II d. C. hasta la edad media. TestEsl muestra evidentes paralelismos con la parte presuntamente más antigua de la colección: la carta de Pilato al emperador Claudio (citada *supra,* 520), que es muy afín o incluso (salvo el nombre del destinatario) idéntica a la carta de Pilato al emperador Tiberio mencionada por Tertuliano (hacia el año 200) (*Apol* 21, 24, cf. *supra,* 521). Las *Actas de Pilato* aparecen mencionadas ya por Justino (hacia 150 d. C.), pero no es seguro que las conociera o, de conocerlas, en qué versión. Las *Actas de Pilato,* trasmitidas generalmente bajo el título de *Evangelio de Nicodemo,* son presentadas en el prólogo (sin duda ficticio) como traducción del hebreo acabada el año 425, lo que nos proporciona ya el *terminus ad quem.* Los capítulos 1–8 ofrecen una especial afinidad con TestEsl (pueden consultarse en NTApo 1, 395ss). Presenta asimismo conexiones con las partes más tardías de la literatura sobre Pilato, especialmente la llamada *Anaphora Pilati.*

• Los milagros son fundamentales en la *Carta de Pilato,* más aún que en las *Actas de Pilato* (capítulo 1, 6-8 y *passim*), para demostrar, frente a las objeciones judías, lo justificado de las atribuciones de Jesús.

• El triple tema, presente en TestEsl, de la polémica judía contra los milagros de Jesús, su inobservancia de la ley (= curaciones en sábado) y su conducta perversa (= uso de prácticas mágicas), aparece expuesto ampliamente en el capítulo primero de las *Actas de Pilato*[5] y resumido en la *Carta de Pilato.*

• La esposa de Pilato adquiere mayor relieve en las leyendas tardías (*Evangelio de Nicodemo/Actas de Pilato* 2); el relato de su curación sólo figura en la tardía *Anaphora Pilati.*

• La *Carta de Pilato* y Tertuliano mencionan también la hostilidad de los dirigentes judíos, en reacción de envidia a los milagros de Jesús y la adhesión del pueblo.

• En *Anaphora,* Tiberio acusa de soborno a Pilato.

• EvPe 2, 5; 3, 6, la *Carta de Pilato* y Tertuliano, *Apol* 21, 18 contienen textos paralelos a la crucifixión de Jesús por los judíos.

3. Afinidades con otros textos de Josefo:

Sólo la primera frase ofrece un paralelismo literal con TestFlav, en máxima cercanía a la segunda parte, que podría ser ya una interpolación cristiana («si es pertinente llamarlo hombre»). En el contenido, TestEsl ofrece un gran paralelismo con TestFlav (aparte algunos desplazamientos), pero es más pormenorizado: cf. la referencia a los milagros, doctrina y seguimiento de muchos, la reflexión sobre el puesto soteriológico de Jesús (Cristo; Moisés resucitado o enviado de Dios), denuncia de los dirigentes judíos, muerte en cruz, fidelidad de los seguidores, afirmación de que él vive.

Diferencias llamativas: TestEsl no habla de seguidores paganos; refiere que Jesús, primero, es puesto en libertad por Pilato, y luego es crucificado por los judíos.

Lugares paralelos al relato sobre el egipcio: éste planea lo que, según TestFlav, pide el pueblo al taumaturgo: derrotar a los romanos partiendo del monte de los Olivos y proclamarse rey. En ambos casos la sedición es sofocada cruentamente por el gobernador (Pilato/Félix); pero el presunto mesías y sus más fieles seguidores salen indemnes. Los paralelismos son muy estrechos, y no parece improbable la existencia de dos sucesos históricos diferentes. TestFlav se atiene, más bien, al modelo del episodio del monte de los Olivos.

4. La explicación más sencilla de las observaciones reunidas en los puntos anteriores (1-3) es, a nuestro juicio, que TestFlav, interpolado ya en sentido cristiano, fue ampliado a partir de *Ant* 18, 63s, incluyendo tradiciones sobre Jesús canónicas y extracanónicas (en especial, las referidas a la pasión) y el episodio del monte de los Olivos de *Bell* 2, 261-263. La inserción denota, sobre todo, el interés por glorificar a Je-

5. Los judíos inculpan a Jesús ante Pilato: «Profana además el sábado y quiere derogar nuestra ley ancestral. Pilato replicó: ¿Qué hace, para poder acusarle de que pretende derogarla? A eso contestaron los judíos: Nosotros tenemos una ley: en sábado no se debe curar; y éste ha curado en sábado a cojos, encorvados, contrahechos, ciegos, paralíticos y posesos, con medios reprobables. Pilato les preguntó: ¿Con qué medios reprobables? Ellos le contestaron: Es un mago y expulsa los malos espíritus con ayuda de Belcebú, el príncipe de los demonios, y todo le está sometido». El texto vuelve a mencionar varias veces el punto controvertido.

sús como hombre divino, taumaturgo y bienhechor, protegerlo de los ataques judíos (es acusado de mago y rebelde político), cargar a los judíos con la culpa de su muerte y exculpar a los romanos.

La teoría alternativa según la cual un relato de Josefo o de un autor judío desconocido que ofrecía una imagen negativa de Jesús fue reelaborado en sentido cristiano, tiene dos argumentos principales en contra:

• La misma defensa preventiva de TestFlav contra las acusaciones judías de brujería y sedición aparece en TestEsl, en la *Carta de Pilato* y en Tertuliano; esto demuestra que no fue necesario como base un relato judío negativo (sino únicamente un clima de polémica judeo-cristiana) para crear esa semblanza de Jesús marcada por tendencias apologéticas.

• Reflexiones cronológicas: el TestFlav, en su figura de reelaboración de un texto auténtico de Josefo, apareció presumiblemente entre el año 230 (Orígenes no lo conoce) y el año 300 (Eusebio lo cita). El TestEsl, a tenor de sus consideraciones cristológicas iniciales, debe asignarse a una etapa dogmática tardía (y documentada muy posteriormente).

En suma: las reelaboraciones cristianas de TestEsl denotan, frente a TestFlav, una etapa avanzada de tendencias legendarias, cristológicas, antijudías y ahistóricas. Se adivinan en él unas formulaciones de TestFlav reelaboradas ya en sentido cristiano. Esto, y no un desconocido texto auténtico de Josefo, parece haber sido el fundamento literario de TestEsl.

4. *El uso de las fuentes: escepticismo histórico e investigación en torno a Jesús*

a) *El «dicho de los violentos», ¿un logion auténtico de Jesús?*

1. El *logion* tiene una base documental simple: Q, que al parecer fue utilizada por Mt, Lc y Justino.

El dicho forma parte de la extensa tradición sobre el reino de Dios, representada en todos los estratos más tempranos (Mc, Q, Pablo, Mt^{esp}, Lc^{esp}, EvT, Jn y EpSant [*Apócrifo de Santiago*]) y distribuida en un gran número de géneros literarios (cf. *supra,* 141).

Especialmente afines al dicho de los violentos son las tradiciones sobre el reino de Dios que emplean igualmente unas metáforas de connotación negativa (violencia): la parábola del asaltante (EvT 98), las sentencias sobre los eunucos voluntarios por el reino de los cielos (Mt^{esp} 19, 12), sobre la necesidad de atar al fuerte antes de saquear su casa (Mc 2, 27), sobre los pescadores de hombres que invitan a la conversión ante la llegada del reino de Dios (Mc 1, 17).

Hay en el *logion* de los violentos algunos elementos que no encajarían en un texto pospascual: la datación del reino de Dios con Juan Bautista (desde la perspectiva pospascual, el nombre elegido sería sin duda el de Jesús mismo) y las metáforas de la violencia, que sintonizan con Jesús y más tarde no se hubieran utilizado por las posibles connotaciones políticas (los cristianos, combatientes del reino de Dios contra el dominio romano).

2. En el contexto judío de la época, los enunciados del reino de Dios aparecen, o bien como expectativa apocalíptica de futuro —Dios instaurará su reino frente a todos los enemigos de Israel— o doxológicamente, como aclamación del reinado eterno de Dios (cf. *supra,* 280-287). El dicho sobre los violentos, en cambio, como algunos otros *logia* de Jesús sobre el reino de Dios, expresa la idea de un reino de Dios presente: el Reino está ya ahí y puede ser «arrebatado». Jesús ofrece así, dentro de unas ideas judías ampliamente difundidas, un perfil individual.

Por tanto, la «sentencia sobre los violentos» podría tener su origen en un dicho auténtico de Jesús.

b) *¿Es Jesús un invento de la tercera generación cristiana?*

a) El argumento de que «hermano del Señor» designa en los pasajes citados a los que trabajan con especial celo al servicio del Señor es incoherente: como se desprende claramente del contexto, los «hermanos» son en los evangelios los once apóstoles o los discípulos, entre los que Pedro aparece siempre mencionado. Por el contrario, 1 Cor 9, 5 distingue entre los «hermanos del Señor» y «los otros apóstoles y Pedro»; Gál 1, 19 llama «hermano del Señor» a Santiago, no a Pedro.

b) La amplitud de la tradición es impresionante: aparecen hermanos carnales del Señor, dentro del cristianismo, en diversas franjas de tradición y contextos literarios, y una vez fuera del cristianismo.

• Un judío contemporáneo de Jesús, *Josefo,* recoge la cronología (año 62 d. C.) y las circunstancias de la lapidación de Santiago, al que identifica como «hermano de Jesús, llamado Cristo» (*Ant* 20, 200). No hay razones de peso para suponer una interpolación en este pasaje. La tesis de Wells se evidencia ya aquí como una especulación infundada. [Contexto literario: un apunte histórico].

• *Pablo:* Presenta a Santiago como hermano de Jesús en 1 Cor 9, 5; Gál 1, 19 (sin el calificativo de «hermano» en Gál 2, 9.12; 1 Cor 15, 7). Cuando Santiago figura como hermano, el contexto no permite entender el término como una designación común para los cristianos o para (grupos de) apóstoles especialmente destacados, ya que aparecen otros apóstoles mencionados por el nombre y/o como grupo (cf. *supra*). [Contexto literario: cartas].

• *Tradición de Mc:* Aparecen hermanos de Jesús en Mc 3, 31ss par. (cf. Mc^{esp} 3, 21, que menciona a las mismas personas); Mc 6, 3 par. Mt 13, 55, que mencionan por el nombre a cuatro personas calificadas de hermanos: Santiago, Josés [José], Simón y Judas. [Contexto literario: tradición narrativa].

• *Tradición joánica:* Menciona a hermanos de Jesús sin nombre en Jn 2, 12; 7, 3.5.10; pero es evidente que se trata de hermanos carnales. [Contexto literario: tradición narrativa].

• *Hechos de los apóstoles:* María y los hermanos de Jesús aparecen en 1, 14 [contexto literario: apunte sumario sobre los miembros de la comunidad]; Santiago, en 12, 17; 15, 13; 21, 18 sin el calificativo de hermano.

• *Evangelio de Tomás:* El *logion* 12 menciona a Santiago sin el calificativo de hermano.

Valoración: Los documentos son históricamente fidedignos. Esta impresión es resultado de la confluencia de aspectos coherentes y aspectos contratendenciales. Así, es muy comprensible que después de la resurrección de Jesús sus hermanos fueran miembros del movimiento surgido en torno a él (Hech 1, 14; Gál 1, 19; 1 Cor 9, 5), que Santiago alcanzase pronto un gran prestigio por verse favorecido con una visión del Resucitado (Gál 2, 6-9; Hech 12, 17; 15, 13; 21, 18; EvT 12) y que él y Judas fueran elegidos más tarde como autores fingidos de unas cartas cristiano-primitivas (Sant, Jud). El hecho de que Santiago fuese, por su posición destacada, objeto de una persecución judía y, al final, víctima del linchamiento, está en consonancia con esa premisa (Josefo, *Ant* 20, 200). En cambio, referir que los hermanos de Jesús quisieron apoderarse de él por considerarlo un trastornado (Mc 3, 21.31ss), que no creían en él (Jn 7, 3-5) y que Jesús mismo se había distanciado públicamente de ellos (Mc 3, 31ss), es tan desfavorable que no puede ser una invención, sino apunte de hechos conocidos que se trasmitieron, al menos por cierto tiempo, a pesar de su cariz peyorativo (Mc 3, 21 es omitido ya por los informantes laterales). Los numerosos dichos de Jesús que implican una crítica a la familia dan otra confirmación objetiva de esta actitud de Jesús hacia su familia o sus hermanos, actitud considerada más tarde como problemática.

De haber contado sólo con las cartas de Pablo, que el propio G. A. Wells admite como fuentes antiguas, sabríamos ya que Jesús fue judío, nacido de una familia davídica (Rom 1, 3s), que tuvo varios hermanos (1 Cor 9, 5), que uno de ellos, llamado Santiago, le sobrevivió mucho tiempo (Gál 1, 19), que reprobó las segundas nupcias y enseñó el precepto de la reconciliación para divorciados (1 Cor 7, 10), que dio a los misioneros la norma de vivir económicamente de su predicación (1 Cor 9, 14), que fue entregado una noche, pero celebró antes con los suyos una cena en la que dio una interpretación singular a su muerte inminente (1 Cor 11, 23-25), que fue ejecutado con el suplicio de la cruz, que de su muerte fueron responsables en parte los judíos (1 Tes 2, 15) y en parte los «jefes de este mundo» (1 Cor 2, 8), y que después de su muerte una serie de apariciones convencieron a sus seguidores, en particular a Pedro y un grupo de «Doce», de que Jesús vivía (1 Cor 15, 3ss).

5. *El marco histórico y religioso de la vida de Jesús*

b) *El «Maestro de justicia» y el «sacerdote impío»*

1. El «Maestro de justicia» es *sacerdote* (1QpHab II, 8). Guarda una estrecha relación, que no vamos a describir aquí, con la *nueva alianza* (II, 3, 4, 6), y sus palabras son para los adictos «palabras salidas de la boca de Dios» (II, 2-3), es decir, palabras proféticas (cf. 2 Crón 35, 22; 36, 12 y *passim*); pero el «hombre de la mentira» y los «apóstatas» no creen en ellas. Se trata, en el contenido, de la interpretación de los oráculos misteriosos de los profetas, que encierran todo lo que vendrá en un futuro próximo sobre el país y su pueblo (II, 9-10; VII, 4s). De otros muchos pasajes y otros títulos suyos cabe concluir con bastante seguridad que el «Maestro de justicia» había sido sumo sacerdote y, después de su destitución ilegal, fundó la nueva alianza esenia.

2. a) El «sacerdote impío» es un *sacerdote* que ejerce su servicio religioso en el *santuario de Jerusalén;* de su posición eminente (y del calificativo absoluto *«el* sacerdote» con que es designado dos veces: 1QpHab VIII, 16; XI, 12) se desprende que es el sumo sacerdote del templo. Desde la perspectiva de la comunidad de Qumrán, el ministerio que ejerce es una abominación, y profana el templo (XII, 7-9). El escrito lo hace culpable de injusticias cometidas contra los «pobres» (autodenominación de la comunidad de Qumrán) y contra el «Maestro de justicia y los hombres de su consejo»; parece que se adueñó de sus posesiones (XII, 9-10; IX, 9-10). El «sacerdote impío» cayó en manos de sus enemigos, fue humillado y destruido: liquidado (IX, 10-11). En VIII, 9-10 (sin publicar) se hace constar que «fue considerado leal cuando recibió el cargo» y sólo abandonó a Dios «cuando alcanzó el poder».

La suma de estos rasgos cuadra sobre todo a Jonatán, el primer macabeo que obtuvo, el año 152 a. C., el cargo de sumo sacerdote, después de haberse acreditado durante varios años como general victorioso. El año 143 cayó en la trampa tendida por Trifón, el general, y por Antíoco VI, menor de edad (1 Mac 11, 39-52; Josefo, *Ant* 13, 209-212), y murió acuchillado. Pero hay quienes proponen otras identificaciones.

2. b) La finalidad del encuentro entre el «sacerdote impío» y el «Maestro de justicia» (1QpHab XI, 5-7) no es fácil de explicar, ya que no consta en qué sentido se usan los verbos «perseguir», «devorar», «hacer caer». O el «sacerdote impío» intentó hacer desistir al Maestro de su actitud disidente para «destruir» así su comunidad, o —más probablemente— intentó asesinarlo, como sugieren también otros pasajes (4QpPs[a] [= 4Q 171] iv, 8-9). Parece que fracasó, pero no es seguro. El intento de asesinato se produjo «en el lugar de destierro»; el «Maestro de justicia», por tanto, no residía en Jerusalén, donde el «sacerdote sacrílego» ejercía sus funciones, sino que había huido (¿después de ser depuesto como sumo sacerdote?) o fue desterrado oficialmente. Como fecha de lo sucedido, el texto indica la fiesta de la reconciliación (XI, 7); pero sería impensable que un sumo sacerdote estuviera fuera de Jerusalén ese día. En cualquier caso, muchas cuestiones debatidas entre los esenios y los sacerdotes de Jerusalén concernían al calendario y a las fechas de distintas festividades. De ahí que la mayoría interprete el pasaje en el sentido de que el sumo sacerdote de Jerusalén aprovechó la diferencia de calendario para sorprender al Maestro de justicia celebrando con su comunidad, al margen del calendario oficial, la principal fiesta judía.

3. Contra los diversos intentos de identificación de personajes del cristianismo primitivo con el «Maestro de justicia» o con su adversario, hay que aducir:

La arqueología: ya los hallazgos arqueológicos desautorizan claramente todas las tesis de ese tipo: Qumrán fue fundado alrededor del año 125 a. C., y el «Maestro de justicia» y el «sacerdote impío» pertenecen a la época inicial del movimiento esenio (quizá muy anterior al asentamiento de Qumrán).

La paleografía: los datos paleográficos, confirmados ya plenamente por investigaciones con carbono 14, obligan a fechar la mayor parte de los manuscritos de Qumrán en el período entre los siglos II/I a. C., y sólo unos pocos en el siglo I d. C. El *Comentario a Habacuc,* por ejemplo, hay que ubicarlo en torno al año 50 a. C.: distingue ya entre el tiempo pasado del «Maestro de justicia» y los últimos hechos políticos, e intenta explicar la «demora» de los acontecimientos escatológicos anunciados por el Maestro.

Las fuentes: Josefo menciona a los esenios por primera vez en el contexto de los acontecimientos políticos de la época del macabeo Jonatán (*Ant* 13, 171-173). A la

misma época apunta la fecha de fundación de la comunidad por el «Maestro de justicia» indicada en el *Escrito de Damasco:* 390 + 20 años después de la caída de Jerusalén; por tanto, en la primera mitad del siglo II a. C. (CD I, 5–7, 9-11).

La improbabilidad intrínseca resultante del contenido de los escritos de Qumrán: No podemos desarrollar aquí este punto (cf. la bibliografía citada *supra,* 175). Analizaremos tan sólo los datos de los referidos pasajes de 1QpHab. Los escasos documentos indican ya claramente que se trata de controversias entre grupos sacerdotales enfrentados. Esto excluye de entrada a Jesús y a Santiago (al margen del grupo a que pudieran pertenecer), dado que las fuentes antiguas más fiables nunca insinúan su origen sacerdotal. Santiago murió en Jerusalén (Josefo, *Ant* 20, 200) y, por consiguiente, el atentado «en el lugar de destierro» no puede referirse a él. Juan Bautista procedía quizá de grupos sacerdotales y podría eventualmente haber tenido contactos con la comunidad de Qumrán; pero no fue el «Maestro de justicia», ya por razones cronológicas. Las fuentes judías y cristianas (cf. *supra,* 227ss) presentan al Bautista como un personaje profético: un predicador de penitencia para el pueblo judío que acude a él, no el fundador de una comunidad elitista.

6. *El marco cronológico de la vida de Jesús*

El día de la muerte de Jesús

Argumentos en favor de una de las dos cronologías del nuevo neotestamento sobre el día de la muerte de Jesús (cf. J. P. Meier, *Un judío marginal* I*, 407ss):

Metodológicamente, la opción por un día diferente al propuesto por Jn o por los sinópticos como fecha de la muerte de Jesús, se basa en una «conjetura» frente a las afirmaciones de dos fuentes independientes que coinciden en algunos aspectos —en el día de la semana de la última cena y de la muerte, y en la proximidad inmediata de la pascua— y en otros no —en si la muerte ocurrió antes de la fiesta o el mismo día de la fiesta, y en si la última cena fue o no una cena de pascua—. Tal conjetura sin apoyo en las fuentes prescindiría de las fechas confirmadas por ambas fuentes.

En cuanto al contenido, consta por 1 Cor 5, 7 que ya en los años 50 la muerte en cruz de Jesús era interpretada como el verdadero sacrificio del cordero pascual. La cronología joánica y la cronología sinóptica coinciden, cada cual a su modo, con esta interpretación temprana que surgió cuando aún vivían numerosos testigos oculares. Por eso cabe presumir que sea ajustada a los hechos históricos. La perícopa sobre Barrabás (independientemente de su historicidad) indica también que las tradiciones premarquiana y prejoánica de la pasión implican la condena de Jesús inmediatamente antes de la noche en que se comía el cordero pascual.

Así, no cabe excluir en principio que la cronología de los sinópticos y la del EvJn sean erróneas; pero que una de ellas sea correcta es bastante más probable que el supuesto de que la fecha de la muerte de Jesús hubiera quedado totalmente desconocida.

7. *El marco geográfico y social de la vida de Jesús*

a) *Petronio y la resistencia a la estatua imperial*

El relato de Josefo sobre las protestas judías contra el intento de Calígula de hacer colocar su estatua en el templo de Jerusalén revela las siguientes tensiones estructurales dentro de la sociedad palestina (y galilea):

• *Tensiones etno-culturales entre judíos y paganos:* El conflicto en torno a la colocación de la estatua del emperador afecta al núcleo de la fe y la identidad judías: la unicidad de Yahvé, que no tolera a otros dioses (u hombres deificados) a su lado, ni imágenes de seres humanos o animales, que podían considerarse como ídolos. El emperador o los representantes de su poder en Palestina se encontraron con la conciencia teocrática, compartida por la amplia población judía, de la obediencia absoluta debida a Dios y a su ley, incluso al precio de las peores sanciones.

• *Tensiones sociopolíticas:* Se conoce bien el papel mediador del rey Agripa I (representado por su hermano Aristóbulo), de los otros herodianos y de la aristocracia ligada a ellos, entre los romanos, detentadores del poder, y la población judía. Primero la población opone resistencia y luego la aristocracia se hace cargo de la parte negociadora. Al estar en cuestión la identidad judía y ante la actitud intransigente adoptada por amplios sectores del pueblo, la aristocracia intenta convencer al representante del poder romano de las graves consecuencias que tendrá su proceder autoritario, y se labra así un creciente prestigio. Josefo, que pertenecía a la aristocracia sacerdotal, parece expresar fielmente el talante distanciado de la intervención aristocrática —como indica, por ejemplo, su referencia a la «obstinación del pueblo»—.

• *Tensiones socioeconómicas:* El deseo inmediato de la aristocracia era poner fin a la huelga agrícola. Algunos miles de pequeños campesinos (¿y arrendatarios?) judíos y galileos abandonaron las labores de siembra; esto no tenía precedentes y amenazaba desatar un desastre económico: el impago de los impuestos, el hambre generalizada y las rapiñas a gran escala serían la consecuencia inevitable. Los aristócratas vieron peligrar su propio *status* privilegiado, y parece que el conflicto preocupó seriamente a Petronio. La reducción drástica en los ingresos de las masas pobres podía deshacer un equilibrio socioeconómico extremadamente lábil.

2. *Jesús y Séforis*

Sobre la argumentación de *W. Bösen* conviene observar que el estudio aislado del tema de Séforis, sin incluir el caso análogo de Tiberíades, puede criticarse por su método de corto alcance.

Los fracasos de Jesús en Nazaret, Cafarnaún, Corozaín y Betsaida dejaron un eco en la tradición, a pesar de ser lugares poco relevantes; la tradición señala, además, el contraste entre los dos últimos lugares y las ciudades de Tiro y Sidón. Esto hace tan elocuente el silencio de la tradición en torno a las dos poblaciones más grandes e importantes de Galilea.

En cuanto al reproche de que Jesús desatendió a los necesitados por salvar su seguridad personal, conviene recordar escenas como las sugeridas en los relatos sobre

la multiplicación de los panes y en sumarios de curaciones (Mc 6, 32-37.53-56; 8, 1-3, por ejemplo), que aun siendo redaccionales e hiperbólicos, parecen dar una imagen fiel de la actividad de Jesús: la noticia de su presencia en un territorio se difundía rápidamente, las personas interesadas hacían largos recorridos para acercarse a él. Se comprende que Juan Bautista, que predicó un juicio inminente que sólo podía evitarse con el bautismo de conversión administrado por él, atrajera al desierto a «toda la provincia judía y a todos los de Jerusalén» (Mc 1, 5); pero Jesús no exigía, desde luego, un recorrido demasiado largo a los habitantes de Séforis y de Tiberíades.

S. Freyne, ante el silencio de las fuentes y la importancia sobresaliente de Séforis y Tiberíades, postula con acierto que Jesús evitó deliberadamente cualquier actividad pública en esas ciudades. También es adecuada la comparación de las ciudades judías helenísticas con las ciudades paganas que circundaban Galilea. Sin embargo, Freyne no tiene en cuenta que Jesús se detenía en la periferia de esas ciudades judías, sin entrar en ellas. La explicación, en fin, de que Jesús quiso evitar una confrontación con los herodianos es —al menos como único argumento— insuficiente. Antipas había hecho arrestar a Juan Bautista en la Perea meridional: también hubiera podido apoderarse de Jesús. Su presentación en Jerusalén durante la semana de pascua indica que no rehuía la confrontación con los estamentos estatales si lo consideraba necesario para su mensaje: los responsables nunca estaban tan nerviosos como en las grandes fiestas de peregrinación.

S. Freyne ha modificado claramente su posición. En 1994 considera las dos ciudades edificadas por Antipas como «signs of social change» (*Geography,* 104), porque servían de centro mercantil, financiero y administrativo, y de residencia de las elites interesadas en el aumento del propio bienestar, aunque fuera a costa de la población campesina. El movimiento jesuánico creció a la par con la orientación de Galilea hacia la economía de mercado, orientación que se observa también en el auge de determinados sectores como la industria pesquera y alfarera. Dicho movimiento compartía la aversión de la población campesina a los símbolos de esta economía nueva de mercado; pero, mientras la población campesina intentó mantener el ideal teocrático de una vida basada en la propiedad rural (que se trasmitía de una generación a otra), en la lealtad al templo y en la obediencia a la *torá,* Jesús predicaba la visión de una nueva familia: la de un Israel restaurado dentro del naciente reino de Dios.

5-7. *Panorama cronológico*

Emperadores romanos: (1) Octavio Augusto; (2) Tiberio: (3) Gayo Calígula; (4) Claudio.

Reyes o representantes en Palestina: (5) Herodes I (el Grande); (6) Arquelao; (7) Poncio Pilato, (8) Agripa I; (9) Herodes Antipas; (10) Filipo.

Legados en Siria: (11) Quintilio Varo; (12) Quirino.

8. *Jesús, carismático*

a) *Juan Bautista y Jesús: coincidencias permanentes*

1. Juan Bautista y Jesús presentan: a) en el comportamiento y la enseñanza; b) en la percepción de la gente; y c) en su trayectoria vital los siguientes rasgos comunes:

a) Como profetas, uno y otro encabezaron un movimiento de reforma centrada en Israel, que ante la inminencia del juicio de Dios y la restauración de Israel invitaba a la conversión. Ambos se consideraron (de modo diverso) el último mensajero de Dios.

b) Aunque dirigieron su mensaje a todo el pueblo y arrastraron grandes masas, reunieron un pequeño grupo de discípulos a su alrededor, les propusieron seguir su estilo de vida (diferente el de uno y otro en algunos detalles) y recibieron de ellos el tratamiento de 'rabí', sin analogía en las fuentes de la época.

c) Ambos se distancian del *establishment* religioso y político:

• Son contrarios al templo: si el bautismo de Juan otorga la purificación de los pecados, es porque no basta el culto del templo. El dicho de Jesús sobre el templo y su acción simbólica de expulsar a los mercaderes implican asimismo la insuficiencia de aquel templo.

• Son contrarios al estamento superior, rico y helenizado: la crítica del Bautista a Herodes Antipas (Mc 6, 17s) es continuada por Jesús veladamente (Mt 11, 7-9). Las fuentes atribuyen a ambos la crítica de la riqueza. Probablemente hay continuidad en la ética, aunque no verificable ya por el mal estado de las fuentes (sobre el Bautista).

2. Para los extraños, el Bautista y Jesús parecían intercambiables: así, confundieron a Jesús con un Bautista redivivo (Mc 6, 14.16; 8, 28), y a ambos con Elías (Bautista: Mc 9, 11-13; Lc 1, 17; Mt 11, 14; Jn 1, 21; Jesús: Mc 6, 15; 8, 28). Los adversarios los acusaron de estar poseídos del demonio (Bautista: Mt 19, 18; Jesús: Mc 3, 22; Jn 8, 48.52; 10, 20). Algunas diferencias externas entre Juan (y sus discípulos) y Jesús (y los suyos) fueron captadas por la opinión pública y, sin duda por el contraste con la afinidad en el resto, fue necesario justificarlas (Mc 2, 18 par.; Mt 11, 16-19/Lc 7, 31-35).

3. Ambos padecieron un destino similar. Aunque fueron guías proféticos de un movimiento reformista de signo religioso, las autoridades políticas (Herodes Antipas; sanedrín-Pilato) los consideraron elementos de desestabilización y los condenaron a muerte para atajar el peligro de una sedición.

b) *Juan Bautista y Jesús ¿incompatibles?*

La exposición de E. Haenchen sigue un estereotipo antijudío y dos estereotipos anticatólicos:

1. El Dios de los «judíos piadosos» es «el Dios celoso, el Dios sancionador» (58); en cambio, el Dios de Jesús (y de los cristianos) es el Dios exigente, pero misericordioso. Haenchen pierde de vista que Jesús fue también un fiel judío que conoció a la luz de las Escrituras de Israel (entre otros medios) al Dios misericordioso, vivenciado y predicado por él; y pierde de vista el hecho de que Jesús mantuvo básicamente la expectativa del juicio propia de su antecesor.

2. Más evidentes aún son en Haenchen los dos estereotipos anticatólicos de la *justificación por las obras* y el *sacramentalismo,* a través de los cuales percibe al Bautista. Este, a su juicio, incurre en el error de afirmar que «el hombre puede decidirse» (59) —con su libre albedrío— a cumplir las exigencias de Dios mediante la ascética, la penitencia y la obediencia, para «poner en la balanza» unos méritos (59). El Bautista corre el peligro de pervertir el bautismo en un «recurso mágico» (59) —un medio de salvación que es eficaz *ex opere operato*— que permite alegar derechos ante Dios (como hacen supuestamente los católicos con los sacramentos, según la argumentación hostil de algunos teólogos protestantes, y no sólo del siglo XVI). Jesús, en cambio, predica «la ley y el evangelio» en una coordinación adecuada: como un predicador de penitencia luterano, Jesús afronta la exigencia total de Dios, «que ninguna buena voluntad humana puede cumplir» (59), para anunciar luego la salvación y la misericordia a aquellos que «no son ya presos de la ilusión» (59) de todos los que se creen justos por las obras, la ilusión de poder merecer el perdón de Dios mediante una vida ejemplar «dentro de las posibilidades humanas» (59).

Haenchen retrotrae a la época de Jesús, incluso en la terminología, unas posiciones enfrentadas que son fruto de la compleja historia de la doctrina escolástica sobre los sacramentos y la gracia, y de su cuestionamiento por los reformadores. Los presupuestos mentales del Bautista y de Jesús difieren de esas posiciones. No cabe hablar de peligro de una noción mágica del bautismo por exigir la verdadera penitencia, el reconocimiento de los pecados y las buenas obras consiguientes. Y ningún oyente osaría, desde luego, tras la dura predicación del Bautista (su «¡raza de víboras!...» iba dirigido también a los bautizandos), presentarse ante Dios con cualquier tipo de «pretensión» o alegando unos «méritos». Quebrar la confianza en privilegios históricos y en presuntas justicias fue uno de los objetivos de la predicación del Bautista. El bautismo fue necesario como gesto benevolente de Dios, porque no quedaba tiempo para hacer el bien en medida suficiente. Jesús, ante la demora del juicio anunciado por Juan, insistió más en la prueba de la conversión: el cumplimiento de la voluntad de Dios. Porque en este punto Jesús y Juan son plenamente judíos: en exigir al hombre la práctica de las «buenas obras dentro de las posibilidades humanas» y la confianza en la misericordia de Dios a la vista de su fragilidad.

Sobre el bautismo de Jesús como dato históricamente bien documentado, cf. *supra,* 237ss. En particular, la alta estima en que Jesús tuvo al Bautista, reflejada en numerosos dichos, no se compagina con ninguna de las dos propuestas de Haenchen (según el cual, Jesús se apartó radicalmente de la imagen de Dios que ofrecía el Bautista, y no fue bautizado por éste).

Contra la reconstrucción alternativa de Haenchen hay que objetar, sobre todo, que no puede explicar cómo la comunidad primitiva, «contrariamente a la práctica de Jesús, hizo del bautismo la condición para el ingreso en la comunidad cristiana» (62), si Jesús se había distinguido tan drásticamente del Bautista en su enseñanza *y* nunca había sido bautizado.

c) *Jesús y sus adversarios: los fariseos*

Textos que no cuestionan la justicia de los fariseos ante Dios, pero subrayan el envío expreso de Jesús a aquellos que no pueden satisfacer los criterios fariseos de la justicia, son Mc 2, 16s/Lc 5, 30-32; Lc 15.(2.)7; Lc 15, (2.)29-32; Lc 7, 36.41-43.

Textos que niegan que los fariseos puedan alcanzar su objetivo —obediencia a la *torá,* justicia y santidad — por el camino que siguen, son Mt 5, 20; Mc 7, 1-15; Lc 11, 37-44; Lc 18, 10-14[6].

9. *Jesús, profeta: La escatología de Jesús*

	enunciados de presente	enunciados de futuro
1. Escatología ética (A. Ritschl)	El reino de Dios está presente interiormente como inicio de una comunión de amor entre los humanos que se impondrá en la historia.	Los enunciados de futuro son una recepción no enfática de ideas apocalípticas por las cuales Jesús no muestra interés.
2. Escatología consecuente (J. Weiss-A. Schweitzer)	Los enunciados de presente son expresión de un anticipo optimista del futuro en alas del entusiasmo profético.	Jesús concibe el reino de Dios, en línea con el pensamiento apocalíptico, como una realidad futura y supramundana. Vendrá acompañado de cataclismos cósmicos.
3. «Realized eschatology» (C. H. Dodd)	Los enunciados de presente son auténticos: todos los enunciados escatológicos se cumplen en la persona de Jesús.	Los enunciados de futuro nacen de malentendidos de la comunidad.
4. Escatología doble (W. G. Kümmel)	Los enunciados de presente son expresión de la certeza de que Jesús es ya ahora lo que el reino de Dios traerá en el futuro.	Los dichos de futuro se refieren al breve período que Jesús postula entre su muerte y la venida del Reino.
5. Escatología existencial (R. Bultmann)	Los enunciados de presente expresan la inmediatez de la cercanía de Dios, como un futuro que trasforma ya el presente.	Los enunciados de futuro son expresión de la tradición profético-apocalíptica en la que Jesús está inmerso.

b) *La idea de Jesús sobre el juicio ¿«descalifica el acto de juzgar»?*

1. Según el texto citado, Jesús utilizó la idea mitológica del juicio final para exponer su «verdadero tema»: la cercanía presente de Dios. Esta interpretación es, por tanto, una variante de la escatología entendida en línea existencial, que atribuye a Jesús mismo la desmitologización de las ideas apocalípticas de su entorno. Los enunciados escatológicos de futuro no tienen otra función, a juicio del autor, que la de modificar actitudes y conductas en el presente. Es característico, además, el uso que el

6. Acerca de este último texto, K. Berger, *Jesus**, 249, estima también que la justicia del fariseo «expresada en 18,12» no es cuestionada por Jesús; «tampoco consta que sea invalidada totalmente en el v. 14». El texto no ofrece un criterio preciso para dilucidarlo.

autor hace de las metáforas espaciales para explicar cómo concebía Jesús el tiempo: «Su verdadero tema es el discurrir de la vida como lugar donde uno puede definirse ante el reino de Dios». Son fragmentos tomados de H. Weder, *Die «Rede der Reden». Eine Auslegung der Bergpredigt heute* («El 'discurso de los discursos'. Una exégesis del sermón de la montaña hoy»), Zürich 1985. Las citas: 222 (encabezamiento), 109, 217-219 (en selección), 243-245 (en selección).

2. La tesis de que Jesús no esperó un juicio de Dios escatológico ni concibió a Dios como juez es insostenible, a nuestro entender.

• Esta interpretación contrasta ya con Mt 7, 1s. El texto presupone, más bien, el juicio futuro como un horizonte de expectativa sobreentendido; sólo el criterio está en debate. Presupone además el mensaje de Jesús sobre la inesperada disposición de Dios al perdón en el presente. Pero esta disposición exige un comportamiento consecuente del ser humano (cf. Mt 6, 12; 18, 23-35 y *passim*).

• Contra la interpretación de Weder están, concretamente, los numerosos testimonios de la predicación del juicio en Jesús, como ya hemos reseñado (cf. *supra,* 299-310). Los textos indican que Jesús estaba «inmerso» en una idea apocalíptica de juicio, la propia de un judío de su tiempo. Lo característico de Jesús es que la acción salvadora presente de Dios anuncia ya su reinado, y que en eso —no en el juicio— recae el acento principal.

• En lo que respecta a la cuestión de la justicia por las obras, no se puede sostener la fórmula general de que «en el judaísmo de la época, la persona se realiza por las obras», ni que Jesús niegue que el cumplimiento de la voluntad de Dios será un criterio en el juicio final. Jesús sabe, como cualquier judío, que los humanos, a pesar de todo, necesitan de un juicio de gracia[7]. Cabe preguntar, desde luego, si la consecuencia del mensaje salvífico de Jesús no es que el infierno —por usar un término mitológico— queda finalmente vacío. Sería la culminación de la gracia con la que Dios declara justos a los injustos y los admite en su Reino. Pero Jesús no dijo eso. Llamó e invitó a los pecadores a la conversión, a refugiarse en el reino de Dios ahora y en el futuro, y amenazó a los renuentes con la exclusión definitiva. Al mismo tiempo, prohibió a los humanos formular cualquier juicio sobre admisión o exclusión (cf. Mt 7, 1s).

10. *Jesús, salvador: los milagros de Jesús*

INTRODUCCIÓN:

b) *La temática de los relatos taumatúrgicos en el nuevo testamento*

ad 1): La estructura temática de la curación del leproso en Mc 1, 39-45:

1, 39: (1.) llegada del taumaturgo
1, 40: (3.) presencia de la persona aquejada de un mal;
(8.) caracterización del mal;

7. Para la crítica a la falsa alternativa de Weder «entre el Dios justo y el Dios bueno» (Weder, *«Rede der Reden». Eine Auslegung der Bergpredigt heute,* 245), es decir, entre el Dios juez judío y el Dios de Jesús, cf. también M. Hengel, *Zur matthäischen Bergpredigt und ihrem jüdischen Hintergrund:* ThR 52 (1987) 398-400.

(10.) postración;
(12.) petición y muestras de confianza
1, 41: (17.) animación pneumática del taumaturgo;
(22.) contacto;
(24.) frase taumatúrgica
1, 42: (26.) constatación del milagro
1, 43: (28.) despedida
1, 44: (29.) orden de secreto; (27.) manifestación
1, 45: (33.) difusión de la fama

La estructura temática de la curación del paralítico de Mc 2, 1-12:
2, 1: (1.) llegada del taumaturgo
2, 2: (2.) presencia de la gente
2, 3: (4.) presencia de representantes y
(3.) de la persona aquejada de un mal;
(8.) especificación del mal
2, 4: (9.) dificultad de la aproximación
2, 5: (18.) palabras de aliento
2, 6: (6.) presencia de adversarios
2, 7: (15.) crítica
2, 8-10: (19.) argumentación
2, 11: (24.) frase taumatúrgica
2, 12: (27.) manifestación;
(30.) admiración;
(31.) aclamación

ad 2) Ejemplos sinópticos para los 33 temas (no hemos recogido algunos ejemplos que son muy frecuentes[8]):
(4.) Presencia de representantes: por ejemplo, Mc 2, 3 (camilleros); Mc 7, 25s (sirofenicia, madre de la enferma); Mt 8, 5s (capitán de Cafarnaún).
(5.) Presencia de legaciones: Lc 7, 1-5.6 (mensajeros del capitán de Cafarnaún); Mc 5, 35 (comunicación del fallecimiento de la niña a Jairo).
(7.) Motivación de la presencia de referentes primarios: Mc 5, 27; 7, 25 (la hemorroisa y la sirofenicia han oído hablar de Jesús).
(8.) Especificación del mal: con especial detalle Mc 5, 25s (hemorroisa); Mc 9, 20-22 (el niño epiléptico).
(9.) Dificultad de la aproximación: Mc 2, 4 (descuelgan a un paralítico por el tejado); Mc 10, 48 (Bartimeo es obstaculizado en un principio por los discípulos); Mc 7, 27 (Jesús desatiende la demanda de curación).
(13.) Malentendido: Mc 6, 37 (los discípulos creen que deben comprar pan); Mc 5, 39 (la frase de Jesús «la niña no está muerta, sino que duerme» es malinterpretada); Jn 5, 7 (el enfermo de Betesda aguarda a alguien que lo meta en la piscina a tiempo); cf. *VitAp* IV, 45 (la multitud cree que Apolonio va a pronunciar una oración fúnebre).

8. Todos los ejemplos, en G. Theissen, *Wundergeschichten,* 57-81; cf. más referencias *ibid.*

(14.) Escepticismo y mofa: Mc 5, 35.40 (los mensajeros de la noticia del fallecimiento preguntan: «¿Por qué sigues molestando al maestro?»; los presentes se ríen de Jesús, que dice: «la niña está dormida»); Mc 9, 22 (escepticismo: «*si* puedes, ayúdanos»).
(15.) Crítica (por parte de los adversarios): Mc 2, 5ss (perdón de los pecados); Mc 3, 1ss (infracción del sábado).
(16.) Resistencia del demonio y superación: muy pormenorizadamente, Mc 5, 6-13.
(17.) Animación pneumática: Mc 1, 41; 3, 5; 6, 34.
(18.) Palabras de aliento: Mc 2, 5; 5, 36; 6, 50.
(19.) Argumentación: Mc 2, 9; 3, 4; Mt 17, 25.
(20.) Evasión: Mc 4, 38 (Jesús duerme mientras la barca amenaza hundirse); Jn 4, 48 (Jesús censura al demandante).
(21.) Preparación escénica: Mc 5, 40; 7, 33; 8, 23 (exclusión del público); Mc 3, 3 (colocación del enfermo en el medio); Mc 10, 49 (invitación al ciego a acercarse).
(22.) Contacto: Mc 1, 21.41; 5, 27; 7, 33.
(23.) Medio curativo: Mc 8, 23; Jn 9, 6 (saliva).
(24.) Frase taumatúrgica: Mt 8, 16; Lc 4, 38s (increpación y modo imperativo); Mc 5, 41; 7, 34 (término semita).
(25.) Oración: Jn 11, 41.
(27.) Manifestación: Mc 1, 31 (ponerse a servir); 2, 12 (llevar la camilla); 5, 43 (comer).
(29.) Orden de secreto: Mc 1, 44; 5, 42; 7, 36.
(32.) Reacción negativa: Mc 3, 6; 5, 17; Mt 9, 33s (división de opiniones).
(33.) Difusión de la fama: Mc 1, 28.45; 5, 14.20; Lc 7, 17).

TAREAS:

a) *Fe e increencia*

Los dos relatos abordan el tema de la relación entre milagro y falta de fe. La curación se produce en ambos a pesar de la ἀπιστία (increencia) de la persona. Sin embargo, detrás de esta coincidencia superficial hay diferencias claras. El enfermo de Epidauro es sanado a pesar de su incredulidad, el milagro acontece con independencia del creer o no creer, y hace desaparecer su increencia. Mc 9, 14ss es más complejo; como en numerosos relatos taumatúrgicos del nuevo testamento, la fe es condición del milagro. Así lo demuestra la frecuente frase de consuelo «tu fe te ha sanado», lo confirma el *logion* sobre la fe que mueve montañas (Mc 11, 22-24 par.) y va implícito en Mc 9, 23, donde leemos que *todo es posible* para el que cree. Jesús promete a los enfermos o a sus representantes la posibilidad de sobrepasar mediante la fe sus límites humanos y compartir el poder del *Dios creador*, que *todo lo puede* (πάντα δυνατά es un predicado de Dios). Jesús es, en cierto modo, el catalizador de este hecho increíble facilitado por la fe. Así se constata claramente en Mc 9, 22s, donde el padre ruega primero a Jesús que le ayude *si es capaz*, y Jesús apela después a la fe que todo lo puede. A esta invitación, que trasciende todo lo humanamente posible, respon-

de el padre con su desesperado «creo, ayuda a mi poca fe», y el milagro se produce. El punto crucial de este relato taumatúrgico no es la superación de la increencia sino el reconocimiento y la potenciación de la fe que flaquea ante una situación irremediable.

b) *Taumaturgo y preferido de los dioses*

1. Tácito describe con evidente ironía la fabricación de un taumaturgo por obra y gracia de las expectativas de los enfermos y de la gente crédula: Vespasiano rechaza en un principio la propuesta de los pacientes, y sólo se deja convencer por la insistencia de muchos que están convencidos de que el milagro se producirá, y por las posibles consecuencias positivas.

2. Los pacientes y el pueblo, a los que Tácito tilda de supersticiosos, creen que la divinidad ordena al emperador realizar, como instrumento suyo, una curación humanamente imposible. Desde la perspectiva de la clase superior «ilustrada» y más escéptica, la situación es diferente. Su idea de los milagros se revela en la demanda de un dictamen médico: Vespasiano sólo debía aventurarse a lo humanamente posible. Pero Vespasiano instrumentaliza después —en interpretación de Tácito— la fe de la multitud en los milagros y en los dioses: espera, una vez logradas las curaciones, dejarlos con la impresión de que *nada hay imposible para él* y es poseedor de una omnipotencia divina (cf. tarea anterior). De especial interés es el presunto papel de los médicos, que oscilan entre una argumentación racionalista (las enfermedades son curables) a instancias del emperador y una interpretación marcada por ideas religiosas (el emperador, instrumento de Dios), para dar finalmente un consejo cínico y oportunista: si las curaciones no se logran, la consecuencia será mofarse de la superstición de la gente; si se logran, el brillo divino incidirá en el emperador.

3. Este brillo divino reforzará el poder del emperador, que carece de legitimación dinástica. Tácito, el escéptico, tampoco está totalmente exento de esta actitud, como indica la observación, al comienzo del texto, sobre el favor del cielo y la preferencia de los dioses por Vespasiano. La firmeza y sinceridad de la fe en los milagros es desigual en los distintos estamentos; la fe «desde arriba» y la fe «desde abajo» son ideológicamente diferentes, pero pertenecen constitutivamente a la percepción de la realidad entre los antiguos.

4. En cuanto a la historicidad de los milagros, Tácito da a entender que se apoya en informes de testigos oculares y todavía vivos, sin pronunciarse sobre el fondo de lo que relata. Pero considera un indicio de fiabilidad de lo narrado la escasa motivación que tendría el seguir testificando una historia inventada para gloria del emperador, una vez destronada la dinastía Flavia. Que había muchos testigos oculares, hay que suponerlo a tenor de lo relatado. Suetonio conoce los dos milagros, con ligeras diferencias (una pierna atrofiada en lugar de una mano enferma); en este aspecto es, por tanto, independiente de Tácito y reproduce una tradición (oral) que presenta desviaciones en detalles, pero coincide en el fondo. Las objeciones que ponen en cuestión la historicidad de los milagros no llegaron, evidentemente, a oídos del crítico Tácito ni de Suetonio. Así, puede considerarse como muy probable que, en Alejandría, la confianza de personas desvalidas en el victorioso general Vespasiano, al que vieron

como predilecto de los dioses y su instrumento apropiado, posibilitara unas curaciones que acrecentaron su fama.

11. *Jesús, creador literario: las parábolas de Jesús*

a) *Formas de discurso figurado*

1. Una metáfora estable podría ser el sembrador como imagen de Dios; un rasgo insólito es la presencia del enemigo que resiembra cizaña. Una implicación se da, quizá, en la pregunta de los siervos sobre si deben arrancar la cizaña, ya que la parábola señala y rechaza con ella la probable reacción de una comunidad ante los «pecadores» que hay en sus propias filas.
2. Semejanzas: Lc 6, 43-45; 11, 11-13; 11, 34-36; 17, 7-10.
   Relatos ejemplares: Lc 10, 30-37; 12, 16-21; 16, 19-31; 18, 9-14.
   Parábolas en sentido estricto: Lc 7, 41-43; 15, 8-10[9]; 15, 11-32; 18, 1-8.
3. Alegorías: Ez 17, 3-10; Ap 17, 1-6.
   Alegorizaciones: Mt 22, 1-10; Mc 12, 1-11[10].
   Alegoresis: Mt 13, 36-43; Gál 4, 21-31.
4. La «parábola de los anillos» es una alegoría con arreglo a estas definciones, porque utiliza una clave para descifrar las metáforas (hijos = pueblos; anillo = religión mundial) e interpretar correctamente el símil.

b) *El dueño bondadoso (Mt 20, 1-16): ¿allí mérito, aquí gracia?*

El texto es de J. Jeremias, *Parábolas,* 170s. Jeremias hizo sin duda un aporte inapreciable a la investigación del judaísmo rabínico. En este sentido es uno de los investigadores que sentaron las bases para un nuevo estudio del judaísmo, libre de las pretensiones de superioridad cristiana. Por eso mismo, la obra de J. Jeremias obliga a una elaboración crítica de los estereotipos antijudíos que contiene. La finalidad de las objeciones críticas que formulamos a continuación no es la de juzgar a J. Jeremias desde los conocimientos actuales, sino hacer una lectura crítica de la bibliografía exegética corriente, para romper el difundido y nefasto automatismo que es la trasmisión irreflexiva del antijudaísmo teológico.

Perspectivas metodológicas: Abordar el estudio de la parábola rabínica con la pregunta de si es una mera refundición de la parábola de Jesús, resulta inadecuado ante las numerosas parábolas rabínicas existentes sobre el tema de la remuneración. Se trata de creaciones independientes entre sí y que se nutren de un campo literario tradicional y denso, cuya metáfora básica es el salario y en torno a la cual se agrupan otras

9. Bultmann oscila aquí entre la clasificación como semejanza o como parábola en sentido estricto.

10. Algunos exegetas consideran Mc 12, 1-11 como una alegoría cristiana primitiva, con raíces o no en el mismo Jesús. La mayoría considera la perícopa como una parábola de Jesús alegorizada.

metáforas. Este repertorio (patrón, trabajadores perezosos/diligentes, género y duración del trabajo, salario igual/desigual, reacciones, etc.) pudo ofrecer materia para crear parábolas de muy diverso signo y contenido.

Perspectivas de contenido: Los *juicios estéticos* de Jeremias son extremadamente arbitrarios. ¿Por qué el largo paseo del rey con el jornalero aplicado ha de ser más «artificial» que la quíntuple (!) contratación de jornaleros en Mt 20? Ambos rasgos sirven para crear una tensión narrativa y son «inverosímiles» en igual medida. Tampoco se ve por qué la «murmuración» de los jornaleros con más horas de trabajo y relativamente mal pagados ha de estar mejor motivada en un caso que en otro.

La *interpretación teológica* («allí mérito, aquí gracia») descansa en un prejuicio antijudío y es insostenible. Insertando la parábola de Jesús en el contexto de todas las parábolas rabínicas centradas en la recompensa, se advierte que ocupa una *posición media* en lo que respecta a la bondad de Dios. Los rabinos podían presentar a Dios como el patrono «justo» que paga según méritos contraídos o como alguien que da, generoso, el salario completo a jornaleros indolentes que no se lo han merecido. De ahí que la bondad y la justicia no se excluyan entre sí en los rabinos, como no se excluyen en Jesús, que no discute que los trabajadores de jornada larga hayan merecido su salario. Lo singular es que Jesús contempla los dos aspectos en una misma parábola, y han de ser referidos a diversos grupos dentro de Israel.

12. *Jesús, maestro: la ética de Jesús*

a) *La formación de Jesús*

El autobombo de Josefo, propenso, como se sabe, a las hipérboles, sirve de poco, a nuestro juicio, para asegurar la historicidad del relato sobre Jesús en el templo a sus doce años. Josefo, al comienzo de su autobiografía, se aplica en serio el conocido tópico del niño superdotado, y despierta así en sus lectores la expectación de que van a leer la historia de un hombre que vale tanto como los grandes personajes de los que se cuentan cosas parecidas. Las actividades diplomáticas y militares (a veces dudosas) de Josefo en Galilea antes y al comienzo de la guerra judía, que constituyen el núcleo de la *Vita,* han de entenderse por tanto ¡a la luz de las hazañas de Ciro, Cambises o Alejandro! Josefo sigue la convención literaria de atribuir a un personaje relevante, ya en la tierna infancia y como preludio de la grandeza posterior, un saber sobresaliente, convención que en el caso de Jesús generó también la leyenda correspondiente.

b) *La ética de Jesús ¿protesta contra la legalidad judía?*

El texto de Bultmann modifica los cuatro primeros prejuicios enumerados en la introducción y rebatidos posteriormente (cf. *supra,* 402-404 y en todo el capítulo): absolutización de la ley, casuística, moral de la recompensa y formalismo. Bultmann estima que Jesús forma parte del judaísmo desde la perspectiva histórico-religiosa; pero presenta su ética distanciándola de «la» ética judía, y concibe ésta, a la luz de los

prejuicios y errores consagrados en la historia de la investigación, como una ética decadente. La problemática y las consecuencias de este enfoque las analiza ampliamente W. Stegemann, *Das Verhältnis Rudolf Bultmanns zum Judentum. Ein Beitrag zur Pathologie des strukturellen theologischen Antijudaismus* («La relación de Rudolf Bultmann con el judaísmo. Una contribución a la patología del antijudaísmo teológico estructural»): Kirche und Israel 5 (1990) 26-44.

c) *El culto divino y la preocupación por el pan de cada día*

Quid IV, 14 y Mt 6, 24ss *tienen en común* el recurso a una argumentación sapiencial a partir de la bondad y del potencial analógico de la creación. Las metáforas coinciden en los detalles; la forma de argumentación (proceso de lo menor a lo mayor) es la misma. También hay coincidencia en el postulado fundamental de que el ser humano fue creado para servir a Dios (cf. Mt 6, 24b.32s). Esto sólo se explica si Jesús comparte aquí una tradición literaria y argumentativa judía muy difundida.

Difieren en el uso de los argumentos. R. Eleazar justifica así el tener que trabajar, a pesar de todo, para su sustento: por haber pecado, la humanidad perdió el privilegio originario de comer el pan de cada día sin necesidad de trabajar (cf. Gén 3, 17-19). Jesús, en cambio, no invita a una vida de trabajo por el pan cotidiano, sino a una vida de servicio al reino de Dios ya iniciado, como hacen él y sus seguidores. Esto viene a expresar la convicción de vivir en el tiempo final, tiempo de retorno a la situación originaria no dañada por el pecado. Así pues, sólo la conciencia escatológica pone la diferencia entre Jesús y rabí Eleazar.

d) *La ética de Jesús y los esenios*

Sobre el divorcio: CD IV, 20–V, 2 y Mc 10, 2-12 coinciden en el rechazo de las segundas nupcias (calificadas de fornicación o adulterio), invocando el comienzo o el orden de la creación en la Biblia: «los creó como hombre y mujer» (Gén 1, 27, citado en CD IV, 21; Mc 10, 6). El contexto es, sin embargo, distinto: Jesús prohíbe el divorcio seguido de nuevo casamiento; el *Documento de Damasco* prohíbe las segundas nupcias en general[11]. Jesús y los esenios comparten, según eso, una interpretación de Gén 1, 27 o del orden de la creación (cf. la alusión al relato del diluvio en CD V, 1) como institución divina del matrimonio monógamo, aunque éste pudo dar pie a argumentos dispares. Difieren en relación con otros pasajes bíblicos: Jesús invoca el orden de la creación para cuestionar la normativa de Moisés sobre el acta de repudio (Dt 24, 1). Qumrán coteja los distintos pasajes bíblicos para su confirmación recíproca, de acuerdo con la regla de los «tres testigos» (Dt 19, 15).

Sobre la curación en sábado: CD X-XII ilustra el marco de debate en que se inscribe la argumentación de Jesús. Este presupone en sus interlocutores (fariseos y le-

11. Una interpretación alternativa ve en CD una polémica contra la poligamia; es decir, la prohibición de nuevo matrimonio rige «mientras viva» la mujer. Jesús, obviamente, presupone la monogamia como caso normal.

trados en Lc 14, 1s; presidente y fieles de la sinagoga en Lc 13, 10ss) una idea más liberal que la que atribuye el *Documento de Damasco* a los esenios: es lícito, obviamente, sacar del pozo a un niño o un buey en sábado, y abrevar al ganado. Era opinión muy extendida que no era lícito curar en sábado (cf. Lc 13, 14 y la prohibición de llevar consigo medicamentos según CD XI, 9s). La argumentación de Jesús apunta a una mayor flexibilización de los preceptos sabáticos al servicio de las personas; él se atiene así —haciendo causa común con sus oyentes frente a la más rigurosa exégesis de los preceptos sabáticos que existió en su época— a unas normas de excepción vigentes, y da a entender que en modo alguno pretende derogar los preceptos.

Si la infracción de las rigurosas normas sabáticas de Qumrán no estaba sancionada expresamente con la pena de muerte, resulta muy problemática la historicidad de Mc 3, 2.6: resolución de acabar con Jesús, adoptada por los fariseos y herodianos por una curación realizada en sábado sin uso de medicamentos ni manipulación corporal. Sin embargo, es posible que fariseos y herodianos figurasen ya en la perícopa originaria: habida cuenta de que el EvMc no hace intervenir a los herodianos en la pasión de Jesús, su presencia en este episodio no parece atribuible primariamente a Mc.

Sobre el amor a los enemigos: Se discute si la antítesis Mt 5, 43 sobre el amor al prójimo y el odio a los enemigos —quizá una referencia directa a los compromisos de los esenios— se remonta a Jesús (cosa improbable); pero, al margen de ello, la ampliación que Jesús hace del precepto de amor al prójimo incluyendo a los enemigos se sitúa en el contexto de los debates acerca del alcance de Lev 19, 18. Los esenios eran, en el espectro intrajudío, aquel grupo que combinaba el amor ferviente a los miembros de la propia comunidad con el odio a los otros, como consta claramente en las fuentes. El compromiso de odiar a los enemigos (por ser enemigos de Dios) está sin duda en la tradición del antiguo testamento.

13. *Jesús, crítico del culto y fundador cultual: la Cena*

INTRODUCCIÓN:

a) *Formas de presencia de Cristo*

Predominan las siguientes formas de presencia de Cristo:
1 Cor 10, 3s: presencia causal;
1 Cor 10, 16s: presencia social;
1 Cor 11, 25: presencia conmemorativa;
Jn 6, 51-58: presencia real.

b) *La cena eucarística en la Didajé*

La liturgia eucarística de la *Didajé* (1) no hace referencia a la muerte de Jesús (2) ni a su última cena y omite, en consecuencia, las palabras institucionales o similares; (3) invierte la secuencia del pan y el vino; (4) no alude a una representación de Jesús en los elementos, pero presupone su presencia causal.

TAREAS:

a) *Formas de Cena en el cristianismo primitivo: condiciones para la participación*

1. Pablo: (1) el cristiano no debe participar en ágapes celebrados en «templos idolátricos»; (2) cada cual debe examinarse para ver si es «digno»; ello incluye en concreto la consideración con los miembros pobres de la comunidad. La fundamentación de ambas normas está en la idea de cuerpo de Cristo, es decir, de la presencia social de Cristo en la comunidad que celebra el ágape y evita la comunión con los ídolos y el menosprecio del prójimo. Pablo no menciona el bautismo ni hace referencia al significado de los elementos.

2. Didajé: (1) *Bautismo;* (2) *santidad* (en su ausencia, confesión de los pecados, penitencia y reconciliación con los prójimos); fundamentación: la santidad de los individuos garantiza la pureza del sacrificio de la comunidad.

3. Ignacio: (1) *Fe en la presencia real* de Cristo en los elementos; (2) *obras de caridad* (se refiere presumiblemente a la colecta antes de la eucaristía; el que no participaba se perdía la ocasión de la ofrenda); (3) *subordinación al obispo.* Fundamentación de la presencia social de Cristo en la presencia real: la unidad de la comunitaria adquirida mediante la unión con la carne y la sangre de Cristo sólo es posible, para Ignacio, dentro de una jerarquía.

4. Justino: (1) *Bautismo;* (2) fe en *las doctrinas eclesiales* y vida acorde con las *enseñanzas de Cristo;* (3) fe en la presencia real; (otro pasaje menciona la colecta, pero en la medida de las posibilidades de cada uno, no como condición [*Apol* I, 67]).

b) *Jesús ¿crítico del culto?*

(1) *Amor al templo y al culto:* Mc 1, 44s par.; Mt^{esp} 17, 24-27; 23, 16-22; Lc^{esp} 2, 21-52; 21, 1-4; Hech 2, 46–3, 1ss; 5, 12-42 y *passim*; Mt 23, 35/Lc 11, 50s Q.

(2) *Aversión al templo y al culto:* EvEb fragm. 6; Mt 9, 13 (pero cf. 12, 7 en su contexto).

(3) Dentro de una *aceptación básica de la institución, actitud crítica* y limitación de su importancia: Mc 7, 6-13 par.; Mt 23, 23s/Lc 11, 42; Mc^{esp} 12, 32-34; Mt^{esp} 5, 23s; 12, 3-7.

(1) La obra histórica lucana denota una tendencia claramente favorable al templo. Mc, Mt y Q contienen asimismo textos que indican una aceptación básica de la santidad del templo y del control sacerdotal en la curación de la lepra, como también del pago del tributo al templo por los seguidores de Jesús. Estas tradiciones parecen históricas en lo sustancial, ya que sin esa actitud de Jesús sería incomprensible que la primera comunidad cristiana tuviera un centro importante en Jerusalén y siguiera participando en el culto del templo.

(2) El único documento que presenta a Jesús en una hostilidad sistemática hacia el culto es el Evangelio de los ebionitas; pero es un documento tardío y hay que considerar esa presentación como un *vaticinium ex eventu,* posterior a la destrucción del templo. La cita de Oseas, redaccional («misericordia quiero, no sacrificios»: Os 6, 6),

aparece aislada en Mc 9, 13; pero en Mt 12, 7 figura dentro de un contexto comparativo que presupone lógicamente la bondad del templo.

(3) Varios documentos, en fin, apuntan (como Mt 12, 5-7) a una relación crítica de Jesús con las instituciones cultuales. La tendencia va siempre hacia una *superioridad de lo moral sobre lo cultual:* el sustento de los padres tiene prioridad sobre la donación de bienes al templo (Mc 7, 6ss); el diezmo de especias no es de igual rango que el afán de justicia, misericordia y lealtad (Mt 23, 23s); el amor a Dios y al prójimo es más importante que el sacrificio (Mc 12, 32-34: conclusión de un letrado, que Jesús confirma 12, 34); el sacrificio no sirve de nada antes de producirse la reconciliación entre las personas enfrentadas (Mt 5, 23s). Esta actitud de Jesús y de sus seguidores tiene precedentes en la tradición profética de Israel (cf. 1 Sam 15, 22; Is 1, 11ss; Os 6, 6; Sal 40, 7; 51, 18ss; Prov 21, 3 y *passim*), No es casual que aparezcan Os 6, 6; Is 29, 13 en Mt. Esa actitud ambivalente hacia el culto era compatible tanto con la aceptación básica de las instituciones cultuales como con la idea de que Dios destruiría el templo mal utilizado por los hombres y pondría uno nuevo en su lugar. Tal actitud explica, además, que los seguidores de Jesús, después de pascua, adoptaran actitudes dispares respecto al templo y al culto.

14. *Jesús, mártir: la pasión de Jesús*

a) *Fuentes no cristianas, esclarecedoras de la situación jurídica*

a) Josefo, *Ant* 20, 199-203:

El contexto informa primero sobre las normas penales rigurosas de los saduceos, seguramente con alguna relevancia en el proceso contra Jesús. En segundo lugar, el texto indica claramente que el sumo sacerdote aprovechó un período de *sede vacante* del procurador que paralizó la competencia para juzgar causas de pena capital contra los «transgresores de la ley». El sumo sacerdote perdió luego su cargo por las quejas de algunos judíos observantes de la ley (¿fariseos?). El texto demuestra que el sanedrín no poseía el *ius gladii* hacia el año 62 (y no hay razón para suponer un estatuto diferente en todo el período desde el año 6 al 70 d. C., salvo durante el reinado de Agripa I, 41-44 d. C.).

b) Josefo, *Bell* 6, 300-306:

Se advierte aquí una «tramitación establecida»[12] en la colaboración de las autoridades judías y romanas. Los miembros del sanedrín interrogan al profeta de calamidades. Al no cambiar su comportamiento tras la pena impuesta (golpes) que competía al sanedrín, lo entregan al procurador. Entonces se inicia, al parecer, un proceso capital contra él, reconocible en la flagelación previa a la crucifixión (también se infligía como castigo aparte). Pero Albino no está convencido de la culpabilidad de Jesús, hijo de Ananías, y lo deja en libertad. Se constata de nuevo que el sanedrín no tenía competencia para dictar o ejecutar la pena de muerte; aun con previa denuncia de la autoridad judía suprema, el procurador podía dictar sentencia absolutoria.

12. K. Müller, *Möglichkeit,* 70.

c) Tácito, *Ann* 15, 44:

El texto da a entender que Tácito hace responsable de la ejecución de Jesús al mandatario romano en la provincia de Judea (al que llama erróneamente procurador en lugar de prefecto). Esta apreciación se ajusta plenamente a las circunstancias jurídicas conocidas en otros lugares del imperio romano.

b) *La cuestión de la «culpa en la muerte de Jesús»*

Las cuestiones históricas y teológicas en relación con la muerte de Jesús contienen una gran carga pasional para la mayor parte de las cristianas y los cristianos. Por eso son especialmente discutidas y dejan entrever el perfil individual del que da la respuesta en uno u otro sentido. En la cuestión de la culpa por la muerte de Jesús, la Iglesia y la teología tienen que cargar, además, con la herencia del antijudaísmo teológico que, partiendo de los textos del nuevo testamento, se estableció firmemente en nuestra tradición, suele confesarse con reticencia y es difícil de superar. Las siguientes reflexiones sobre los textos de J. Blinzler y A. Strobel pretenden ayudar a la necesaria sensibilización en el tema.

Sobre J. Blinzler: En las tesis de Blinzler hay que valorar positivamente su esfuerzo por distinguir entre las afirmaciones teológicas sobre la necesidad soteriológica de la muerte de Jesús y los juicios históricos sobre la responsabilidad de esa muerte. El examen de la cuestión histórica obliga a diferenciar los grupos participantes. Blinzler define con precisión a los «judíos» como «aquellos sanedritas y los habitantes de Jerusalén que hicieron causa común con ellos». Señala también que el juicio con pena de muerte era competencia de Pilato. Por eso sorprende más su tesis global de que Pilato fue mero «cómplice», cuya culpa es, por tanto, menor que «la de los judíos» (como dice al final, sin distinguir). Blinzler no deja lugar a dudas sobre su razonamiento para llegar a esta conclusión: «Los textos del nuevo testamento dan una clara respuesta a la pregunta sobre los responsables *históricos* de la muerte de Jesús. Son los judíos», peor aún, «los judíos fanáticos», a cuya presión hubo de ceder Pilato. Hay que reconocer que esta interpretación se ajusta a la *tendencia* de numerosas fuentes cristianas; pero es dudoso que tal tendencia prorromana y antijudía refleje fielmente la realidad histórica. Sorprende, por ejemplo, que los historiadores no cristianos —pertenecientes a las dos clases dominantes y conocedores de las circunstancias jurídicas— que se pronunciaron sobre esta cuestión atribuyan inequívocamente a Pilato la responsabilidad por la ejecución de Jesús. Tácito (cf. tarea anterior, c) sólo hace mención de él, y Josefo limita la parte de la aristocracia de Jerusalén a una denuncia ante Pilato (*Ant* 18, 63s; cf. *supra*, 626). El caso análogo de Jesús, hijo de Ananías, al que Albino puso en libertad por considerarlo inofensivo (cf. tarea anterior, b), muestra claramente que el procurador era libre en sus decisiones y la denuncia de la aristocracia local no tenía por qué dar lugar a una sentencia capital. Históricamente es muy improbable que precisamente Pilato, cuyo proceder sin contemplaciones en asuntos judíos certifica Josefo con varios ejemplos, hubiera actuado en atención a «los judíos» o hubiera cedido a su «presión» contra las propias convicciones.

La culpa por la muerte de Jesús recae en los miembros de la aristocracia local, que lo denunciaron en primera instancia, y en Pilato, que lo juzgó en segunda instancia.

Por parte romana y por parte judía actuaron personas individuales en función de determinados vínculos grupales, intereses y motivos de índole religiosa, política y económica. Habría que intentar describir con la mayor precisión estos motivos en lugar de recurrir a estereotipos antijudíos como «los judíos fanáticos», que son en definitiva una herencia funesta de la interpretación cristiana de la Biblia.

Sobre A. Strobel: En él, ciertas afirmaciones incorrectas sobre la realidad histórica y las categorías teológicas antijudías dan como resultado una imagen problemática del proceso de Jesús, considerado como la «hora de la verdad» para el judaísmo.

No se puede calificar históricamente a Caifás como el juez responsable de todo, que se creyó en el deber de «condenar a muerte al mesías del pueblo por imperativo de la ley». Strobel no menciona siquiera a Pilato, que dictó realmente la pena de muerte y la hizo ejecutar por sus soldados. Además, es inverosímil que fuese el celo de la aristocracia local por la ley judía lo que provocó su odio mortal a Jesús (cf. *supra,* 509-513, 514-517). Menos aún se puede sostener que un sumo sacerdote observante de la ley no tuviera otra opción que condenar a Jesús, como sugiere Strobel, y que siguiera así «las fatales imposiciones de la ley judía». Aun suponiendo el caso, inverosímil a nuestro juicio, de que fuese la actitud de Jesús ante la ley lo que movió al sanedrín a denunciarlo ante Pilato, se habrían enfrentado *dos* de las numerosas *interpretaciones* vigentes de la ley judía: la de la aristocracia del templo y la del rabí galileo, Jesús, mas no *la* ley judía (letal) y su reformador. Strobel proyecta aquí las abstracciones dogmáticas de tiempos posteriores que no resisten un examen histórico y cuya sustancia antijudía se conoce desde hace tiempo (cf. cap. 12). Pero ¿no refuta Strobel la acusación de antijudaísmo cuando señala que «la culpa y el fracaso de todos nosotros» expresan un «fallo del hombre y su condición humana» en la persona de Caifás y su pueblo? Apenas. Strobel sigue utilizando el consabido modelo de argumentación teológica cuando presenta al hombre judío como imagen del hombre irredento que se hace trágicamente culpable bajo las imposiciones de la ley y sólo mediante la catarsis que ofrece Jesús puede ser salvado. De ese modo, la existencia judía se convierte en plasmación de la forma de vida que hay que rechazar y superar. El judaísmo no tiene ya, en esta concepción, ninguna justificación teológica para existir. A tenor de la misma, sólo hay dos posibilidades para los judíos: o «dudar de la verdad de la ley como una verdad con validez última» —y eso significa hacerse cristiano— o seguir estando «bajo las fatales imposiciones de la ley» —y eso significa participar en las instancias que supuestamente llevaron a Jesús a la muerte—. En este sentido no hay un desliz lingüístico, sino una consecuencia de esa argumentación teológica estructuralmente antijudía: ante la muerte de Jesús, Strobel cree obligado hablar de «una culpa del hombre judío», por mucho que la califique de trágica. Esto no es sino el antiguo reproche de deicidio con un ropaje teológico más discreto, reproche que también en esta forma es, a nuestro juicio, teológicamente inadmisible e históricamente infundado, como hemos visto[13].

13. Referencias bibliográficas para la profundización: G. Lindeskog, *Der Prozess Jesu im jüdisch-christlichen Religionsgespräch,* en O. Betz y otros (eds.), *Abraham unser Vater. FS O. Michel,* Leiden-Köln 1963, 325-336; G. Theissen, *Aporien im Umgang mit den Antijudaismen des Neuen Testaments,* en E. Blum y otros (eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. FS R. Rendtorff,* Neukirchen 1990, 535-553.

c) *La Carta de Pilato: una fuente del siglo II sobre la pasión*

1. Este escrito lleva al extremo unas tendencias ya existentes en el nuevo testamento:

a) Absuelve a los *romanos* de toda culpa en la muerte de Jesús y presenta a los *dirigentes judíos* como los únicos culpables.

• Los dirigentes judíos logran la entrega de Jesús mintiendo a Pilato; éste, por tanto, no cede contra su propia convicción —como en los evangelios canónicos—, sino porque es engañado.

• Los dirigentes judíos crucifican a Jesús —contra toda verosimilitud histórica—. La *Carta de Pilato* menciona el odio y la maldad como únicos motivos. Habla tres veces de las «mentiras de los judíos» (a Pilato, a los vigilantes y a Claudio: a las autoridades romanas en general).

• En la *Carta de Pilato,* el gobernador romano se limita a hacer constar la vigilancia del sepulcro y el intento judío de soborno (cf. Mt 27, 62-66; 28, 11-15); contra Mt 28, 15, los soldados romanos no guardan un silencio culpable, sino que denuncian las imposturas de los judíos.

• El hecho de que la *Carta de Pilato* no otorgue ninguna relevancia al título de rey en el proceso obedece a la tendencia a negar la participación romana en la muerte de Jesús.

b) La *Carta de Pilato* distingue entre los *dirigentes judíos* y el *pueblo judío,* en visión retrospectiva: todo el pueblo reconoce a Jesús, por sus milagros, como Hijo de Dios, mientras los sacerdotes reaccionan con odio. Pero luego, como Jn, la carta identifica a los dirigentes con «los judíos» (ya en la escena del soborno), por influencia de la hostilidad desatada ya entre judíos y cristianos, como indica la última frase.

2. Tendencias nuevas, sin duda secundarias, respecto al nuevo testamento:

a) La *acusación* es de «magia y transgresión de la ley». Al fondo está, como indica la enumeración detallada de los milagros de Jesús (con especial énfasis en los milagros más espectaculares sobre la naturaleza), la pregunta de si esos milagros demuestran su filiación divina o lo estigmatizan como mago. En cuanto a los milagros realizados con transgresión de la ley, habrá que pensar sobre todo en las curaciones sabáticas, pero también, desde la situación presente del autor de la carta, en la derogación cristiana de la ley, invocando a Jesucristo.

b) *Los soldados romanos, testigos de la resurrección de Jesús.* Mientras los evangelios canónicos no mencionan testigos del momento de la resurrección, y Tertuliano refiere la previa huida de la guardia, la *Carta de Pilato* presenta a los soldados como testigos directos de la resurrección (con más amplitud aún el EvPe 9–11), y el propio Pilato informa de ella al emperador. Pilato, testigo de la inocencia de Jesús (tendencia de los evangelios canónicos), pasa a ser testigo de su resurrección.

c) Es obvio que estas fuentes carecen de valor histórico para la reconstrucción de la pasión de Jesús, ya que son extremadamente tendenciosas (antijudaísmo, intento de utilización positiva de las autoridades romanas para la causa cristiana, afán de aportar testigos oculares no cristianos en favor de la resurrección). La *Carta de Pilato,* no obstante, es una fuente importante que ofrece información:

• sobre la controversia entre cristianos y judíos en el tema de la adoración cultual de Jesús como Hijo de Dios resucitado (y de la relevancia de los milagros en este debate) y la consiguiente legitimidad de la libertad cristiana respecto a la ley judía;

• sobre la apologética cristiana ante el Estado romano del siglo II, una apologética que no dudó en convertir al funcionario romano que ordenó la ejecución de Jesús en un cristiano de corazón.

15. *Jesús resucitado: la pascua y sus interpretaciones*

a) *Clasificación de textos dentro de la historia de la investigación*

Texto 1: H. Braun, *Jesus – der Mann aus Nazareth und seine Zeit. Um 12 Kapitel erweiterte Studienausgabe,* Stuttgart 1984, 122s, 252s: la resurrección como «interpretament».

Texto 2: J. Weiss, *Das Urchristentum,* Göttingen 1917, 22: hipótesis de la visión subjetiva.

Texto 3: H. Grass, *Ostergeschehen und Osterberichte,* Göttingen ²1962, 243-245: hipótesis de la visión objetiva.

b) *El relato más antiguo sobre la resurrección de Jesús (EvPe 8, 28–11, 49)*

1. *La forma:* El EvPe elimina la independencia mutua —observable en los evangelios canónicos— entre el relato sobre el sepulcro vacío y la tradición de las apariciones. Presenta a Jesús apareciéndose desde el sepulcro.

Los hechos relatados: El EvPe describe por primera vez el acto de la resurrección y menciona incluso el previo mensaje de Jesús en el Hades (cf. 1 Pe 3, 19); pero esto segundo no lo describe, sino que es el contenido del diálogo entre el Resucitado y la voz del cielo[14]. *Personas que participan*: Los testigos del suceso son los romanos y los judíos hostiles, mientras que los evangelios canónicos presentan a Jesús apareciéndose únicamente a discípulas y discípulos.

2. *Tendencias narrativas:* Sorprende en el EvPe, frente a las otras fuentes, la serie de detalles referidos y la descripción viva y dramática de los sucesos misteriosos. Ilustra en forma intuitiva contenidos de difícil comprensión. Pero la distancia histórica ha aumentado notablemente, y los anacronismos y las incoherencias históricas son el resultado del empeño en la descripción pormenorizada: la resurrección acontece durante la noche en que «brilló el día del Señor»; es decir, el relato utiliza irreflexivamente una celebración litúrgica posterior para fechar el acontecimiento que dio origen a la misma. El día anterior, una muchedumbre judía sale de Jerusalén: semejante infracción de las normas sabáticas es difícil de creer.

Tendencias teológicas: Al igual que otros escritos, el EvPe acentúa la tendencia a inculpar a los judíos y exculpar a los romanos. Es patente, además, el empeño en demostrar que la resurrección de Jesús fue un suceso real, como indica el gran número de testigos romanos y judíos que son mencionados en cada fase como testigos presenciales, desde el sellado del sepulcro hasta la resurrección.

14. Apócrifos tardíos continúan esta tendencia a describir todas las fases de la resurrección. Así, el *Evangelio de Nicodemo* fue ampliado después de 425 d. C. con una larga descripción del viaje de Cristo a los infiernos, de la que se conservan diversas versiones (cf. NTApo 1, 414ss).

3. a) Cabe objetar contra H. Köster que la formulación en pretérito imperfecto —«este hombre *era* hijo de Dios» (Mc 15, 39)— es más una reacción a la *muerte* de Jesús en la cruz, acompañada de una señal del cielo (rasgado de la cortina del templo), que un comentario pertinente a su *resurrección,* que requería más bien una confesión formulada en *presente.*

b) Los rasgos comunes a la epifanía pascual del EvPe y al relato de la transfiguración de Mc 9, 2-8 son poco específicos: vestiduras de un blanco resplandeciente o una luz brillante son típicas de las epifanías; y que en ambos casos aparezcan junto a Jesús *dos* personajes celestiales es difícil de admitir como prueba suficiente de una relación entre ambas narraciones. Mucho más pesa una diferencia decisiva: en Mc 9, 2-8 los *discípulos* son los testigos de la aparición, en el EvPe lo es la guardia romana junto al sepulcro.

c) Hay dos temas en el EvPe que son ampliaciones noveladas de elementos del EvMt. Pilato coloca una guardia, según Mt 27, 65; en el EvPe envía a un centurión (cf. Mc 15, 39) llamado Petronio al frente de ella. El sepulcro no es sellado simplemente (Mt 27, 66), sino con *siete sellos.* Es posible que esta ampliación superlativa y pormenorizada a nivel lingüístico discurra paralela a la reelaboración del contenido: según Mt, la guardia garantiza simplemente que el sepulcro estaba cerrado hasta el momento de la epifanía angélica y la llegada de las mujeres; en el EvPe, los centinelas se convierten en testigos de la resurrección.

d) Es muy improbable, a nuestro juicio, que la epifanía del sepulcro descrita por el EvPe (o en su forma prerredaccional reconstruida por Köster y libre de ampliaciones) sea una tradición más antigua que Mc y Mt. Sobre las observaciones reunidas en a)-c) en favor de la prioridad de las versiones de Mc y Mt hay que señalar, resumiendo, que en todos los evangelios canónicos hay indicios de que el relato del sepulcro y los episodios de aparición se trasmitieron primero en independencia recíproca. Según la tradición más antigua, sólo tuvieron apariciones algunos seguidores de Jesús (y un perseguidor converso). Las apariciones a *discípulas junto al sepulcro* (Mt 28, 9s; Jn 20, 11ss) forman el comienzo de una conjunción de ambas tradiciones. La aparición de Jesús *desde el sepulcro* a *testigos neutros u hostiles* está al final del proceso.

La evolución postulada por Köster es, en cambio, difícil de imaginar: a su juicio, el verdadero punto culminante de la antigua epifanía de pascua, a saber, la aparición del Crucificado desde el sepulcro, fue omitido por Mc y Mt. Ambos silenciaron también que entre los soldados romanos responsables de la ejecución de Jesús había testigos fiables de la resurrección, mientras integraban en su relato elementos mucho menos centrales. Esto es muy poco plausible.

16. *El Jesús histórico y los inicios de la cristología*

INTRODUCCIÓN:

a) *El «foso de separación pascual» entre el Jesús histórico y el Cristo kerigmático*

Los discípulos de Emaús aplican a Jesús el título de «profeta», que glosan como «poderoso en obras y palabras ante Dios y ante todo el pueblo» (Lc 24, 19). Cuando

dicen en 24, 21: «Nosotros esperábamos que él fuera el liberador de Israel», subyace en la frase la espera de un *Mesías rey* que restaure Israel con la fuerza militar. Es lógico, por eso, que el Resucitado les haga una exégesis de la Escritura a propósito del *título de Mesías/Cristo* y les aclare, a la luz de Moisés y los profetas, que «el *Cristo* tenía que padecer todo eso para entrar en su gloria» (24, 26). El *Señor* no es un *profeta* experto en acciones de liberación militar, sino el *Cristo* que ha pasado por la pasión y ha resucitado (24, 34).

b) *La ruptura de la tradición: Henet 46, 1ss y los dichos referentes al Hijo del hombre*

De los pasajes referidos, los dichos sobre el Hijo del hombre presente (Mc 2, 10.27s) y sobre el Hijo del hombre paciente (Mc 8, 31s) se contradicen con la idea expresada en la apocalíptica. Mc 13, 26s y 14, 62 sintonizan con la tradición apocalíptica en la idea de que el Hijo del hombre es un personaje que viene del cielo al final de los tiempos (Mc 13, 26s) y está muy próximo a Dios (Mc 14, 62). Diferencias llamativas: según Mc 13, 26s, el Hijo del hombre tiene encomendada primariamente una función soteriológica, mientras que en Dan 7, 14 y en Henet su misión principal es la de juzgar y reinar, por un lado, y sancionar a los poderosos, por otro. Además, sólo el nuevo testamento ofrece un uso inequívocamente titular de esa denominación; la apocalíptica refiere todas las afirmaciones sobre «aquel hijo de hombre» (o expresiones similares) a la comparación inicial (uno «cuya figura era como de un ser humano», Henet 46, 1).

c) *La conciencia de autoridad en Jesús*

Una *cristología explícita* sólo existe en Mc 14, 62, donde Jesús reconoce que es «Mesías» e «Hijo de Dios» y que en un futuro estará sentado (como Hijo del hombre) a la derecha de Dios, para presentarse desde allí como juez del mundo. En Mt 11, 2-6; 12, 28 hay una *cristología implícita:* Jesús manifiesta su conciencia mayestática sin emplear títulos tradicionales. Hay una *cristología evocada* en Mc 6, 14-16 y 11, 9-10, donde se aplican a Jesús algunos títulos tradicionales.

TAREAS:

a) *El título de mesías: SalSal 17*

1. El mesías es un descendiente de David y se distingue por su relación directa o inmediatez con Dios. En virtud de esta relación estrecha posee las otras propiedades, como el poder militar, la sabiduría y la justicia. Le competen tareas militares y administrativas, ambas con una dimensión fuertemente religiosa. Como general nombrado por Dios, expulsa a los enemigos, libera Jerusalén del dominio extranjero y profano y sojuzga a los pueblos paganos. La Jerusalén purificada se convierte en el centro religioso del mundo, al que afluyen las naciones.

2. Relación entre Sal 2 y SalSal 17: Ambos textos se inspiran en la ideología tradicional sobre la monarquía de Israel, expresada con especial nitidez en el vaticinio de Natán (2 Sam 7). SalSal 17, 4 evoca la promesa de la realeza eterna ante la pérdida de autonomía política (2 Sam 7, 12s); Sal 2, 7 actualiza la promesa de que el rey será Hijo de Dios (2 Sam 7, 14), y concluye de ello su superioridad militar y el derecho a poseer las naciones en propiedad.

SalSal 17 toma elementos de Sal 2, 2.6.8-9 y los interpreta (como antes 2 Sam 7, 12s) en sentido mesiánico. Lo que el Sal 2 (2, 6.8-9) aplica actualmente al Ungido (cf. v.2), SalSal 17 lo convierte en signo de salvación para cuando Dios renueve la dicha de Israel en la asamblea de las tribus: el rey reina en el monte santo de Sión, domina sobre las naciones, las destroza con barra de hierro y las hace añicos como vajilla de barro. SalSal 17 no aplica al Mesías la filiación de Sal 2, 7; pero la presenta en forma «democratizada»: el pueblo santificado por Dios se compone de «hijos de Dios».

c) *El título de Hijo de Dios: 4Q 246*

1. a) Si se entiende por «Hijo de Dios» un soberano pagano, el curso de los acontecimientos últimos corresponderá al esquema apocalíptico usual: el soberano con tratamiento de hijo de Dios se inscribe en la era de los reinos perecederos, de las guerras y las calamidades (I, 4–II, 3); después se alza el pueblo de Dios y, una vez sometidos los enemigos con ayuda de Dios, sigue el tiempo de la paz definitiva (II, 4-9). Los discutidos sufijos pronominales de tercera persona desde II, 5 se refieren todos, dentro de esta interpretación, al pueblo de Dios. Este hace de sujeto colectivo y asume tareas que solían atribuirse al rey salvador prometido (como el juzgar con justicia II, 5-6, cf. Is 11, 4; SalSal 17, 26-29).

b) Según Dan 7, 14, el reino eterno pasará a aquel que es «como un hijo de hombre». En Dan 7, 27, ese reino es entregado «al pueblo de los santos del Altísimo», es decir, a Israel. Según 4Q 246 (en esta primera interpretación), ambas promesas son para el pueblo como tal. El texto de 4Q 246 es, por tanto, el primer documento extrabíblico conocido que interpreta al «humanoide» de Dan 7, 13 en sentido colectivo.

c) Los paralelismos con Lc 1, 32-35 son impresionantes: «será grande» (Lc 1, 32/4Q 246 I, 7); «será llamado hijo del Altísimo» (Lc 1, 32/4Q 246 II, 1); «será llamado hijo de Dios» (Lc 1, 35/4Q 246 II, 1). Si 4Q 246 se refiere a atributos de un soberano helenístico, entonces el evangelista Lc, trasfiriéndolos al prometido Hijo de David, formula la afirmación política de que Jesús, el Cristo, hará realidad las pretensiones que la propaganda política atribuyó engañosamente a los grandes reyes.

2. a) Si el «Hijo de Dios» es el salvador escatológico de Israel, protagonista en II, (4)5ss, entonces II, 1(final)-3 crea ciertas dificultades; en efecto, tras la aparición del hijo de Dios, al que todos servirán (I, 8), el texto vuelve a hablar de varios años de guerra y de caos en las naciones. Sin embargo, el estado fragmentario de las líneas precedentes hace que esto no sea un argumento decisivo contra la interpretación mesiánica; téngase en cuenta, además, que otros textos apocalípticos tampoco mantienen una secuencia cronológica estricta y ofrecen repeticiones o variantes de lo ya relatado (J. J. Collins, *Son,* 70s). En favor de la interpretación mesiánica cabe señalar los estrechos paralelismos que se observan con otros textos mesiánicos; por ejemplo, con SalSal 17, en parte también con 4Esd 13: el Mesías (o, en 4 Esd, el Hijo del hombre,

pero identificado con él) aparece como un guerrero que con el apoyo de Dios sale victorioso en las guerras escatológicas del tiempo final, somete a las naciones, trae la paz perpetua y rige al pueblo con justicia (cf. *supra,* tareas 1-2).

Hay paralelos muy estrechos con Is 10, 20–11, 16, sobre todo con el targum arameo de Isaías, que interpreta el pasaje en sentido escatológico (C. A. Evans, *Jesus**, 108): Asiria y Egipto, enemigos principales de Israel (Is 10, 24; 11, 15s; 4Q 246 I, 6); el heredero real «rige con justicia» (TgIs 11, 4; 4Q 246 II, 5-6); trae la paz al país (TgIs 11, 6; 4Q 246 II, 7).

Las siguientes observaciones, b)-d), inclinan también hacia la interpretación mesiánica o son compatibles con ella:

b) Si el «hijo de Dios» es el protagonista de II, (4.)5ss, las dos citas tomadas de Dan 7 se refieren a él como personaje individual. Habría aquí (como en Henet 37ss y en 4 Esd 13) una interpretación del hijo del hombre de Dan 7 como un personaje suprahumano que guerrea y ejerce la función de juez. No recibe el nombre de mesías (como en Henet y en 4 Esd), pero desempeña su rol. El texto sería entonces el primer documento inequívocamente precristiano que hace una interpretación individual («mesiánica») de Dan 7. No cabe excluir que la ambigüedad en la referencia de los sufijos pronominales desde II, 5 tenga un sentido más profundo. Sería un modo de expresar lingüísticamente una relación de representación. El mesías representa al pueblo de Dios, su reinado es reinado del pueblo, etc.

c) La idea del mesías como hijo de Dios está precedida en las tradiciones del antiguo testamento por la idea del rey (llamado también el «Ungido») como hijo de Dios: cf. Sal 2, 2.7; 89, 26s; 1 Sam 7, 12-14. Ninguno de estos pasajes, sin embargo, aplica el título de «hijo de Dios»; leemos simplemente «hijo mío» (o «padre mío» por parte del rey). Para la interpretación mesiánica de estos pasajes hay que remitir a 4QFlor I (III), 10s.18, que cita 1 Sam 7, 11-14 y Sal 2, 1, y aplica el apelativo de «hijo» en 1 Sam 7, 14 al «vástago de David» (la interpretación de Sal 2 no se conserva). También SalSal 17, 23s.30 entiende el Sal 2 en sentido mesiánico, pero no aplica el «tú eres mi hijo» al mesías (cf. *supra,* tarea a). En 4 Esd 13, sin embargo, Dios llama «hijo mío» al mesías-hijo del hombre. Es cierto que 4 Esd no es precristiano, pero el libro representa una mesianología judía más o menos coetánea del nuevo testamento. La interpretación mesiánica de las tradiciones veterotestamentarias sobre el rey que encontramos en Qumrán y en escritos posteriores indica que «Hijo de Dios», como título del mesías, encaja bien en el ideario judío.

d) A los lugares paralelos mencionados en 1.c) («ser grande», «hijo de Dios», «hijo del Altísimo») hay que añadir otros dos (uno implícito y otro explícito): «Dios le dará el trono de su padre David» (Lc 1, 32): el dicho se corresponde con el perfil del «hijo» como mesías rey en 4Q 246, aunque no menciona explícitamente ni la filiación davídica ni el título de mesías. «Reinará para siempre en la casa de Jacob y su Reino no tendrá fin» (Lc 1, 33, cf. 4Q 246 II, 5.9). Si 4Q 246 ha de entenderse en sentido mesiánico, Lc transfirió a Jesús títulos y expectativas judías mesiánicas.

3. En suma: las dos interpretaciones se pueden defender con buenos argumentos. La certeza sólo podría alcanzarse con nuevos hallazgos de textos. No obstante, los estrictos paralelismos con diversos materiales mesiánicos del judaísmo y del cristianismo primitivo hacen más probable, a nuestro entender, la interpretación mesiánica.

APENDICE

1. *Josefo, Bell 2, 117-166**

Había entre los judíos tres géneros de filosofía: el uno seguían los fariseos, el otro los saduceos, y el tercero, que todos piensan ser el más aprobado, era el de los esenios, judíos naturales, pero muy unidos con amor y amistad, y los que más huían de todo ocio y deleite torpe, y mostrando ser continentes y no sujetarse a la codicia, tenían esto por muy gran virtud. Estos aborrecen los casamientos, y tienen por parientes propios los hijos extraños que les son dados para adoctrinarlos; muéstranles e instrúyenlos en sus costumbres, no porque sean ellos de parecer deberse quitar o acabar la sucesión y generación humana, sino porque piensan deberse todos guardar de la intemperancia y lujuria, creyendo que no hay mujer que guarde la fe con su marido castamente, según debe.

Suelen también menospreciar las riquezas, y tienen por muy honrosa la comunicación de los bienes uno con otro; no se halla que uno sea más rico que otro; tienen por ley que quien quisiere seguir la disciplina de esta secta ha de poner todos sus bienes en común, para servicio de todos, porque, de esta manera, ni la pobreza se mostrase ni la riqueza ensoberbeciese; pero mezclado todo junto, como hacienda de hermanos, fuese todo un común patrimonio. Tienen por cosa de afrenta el aceite, y si alguno fuere untado con él contra su voluntad, luego con otras cosas hace limpiar su cuerpo, porque tienen lo feo por hermoso, salvo que sus vestidos estén siempre muy limpios; tienen procuradores fijos para todas sus cosas, en común y juntos. No tienen una ciudad determinada en donde se recojan; pero en cada una viven muchos, y viniendo algunos de los maestros de la secta, ofrécenle todo cuanto tienen, como si le fuese cosa propia; vense con ellos,

* Texto tomado de F. Josefo, *Guerra de los judíos y destrucción del templo y ciudad de Jerusalén* I (traducción y notas prologales de J. Martín Cordero), Barcelona 1989, 147-154 (la numeración allí es libro II, § 7).

aunque nunca los hayan visto, como muy amigos y muy acostumbrados; por esto en sus peregrinaciones no se arman, sino a causa de los ladrones, y no llevan consigo cosa alguna; en cada ciudad tienen cierto procurador del mismo colegio, el cual tiene cargo de recibir todos los huéspedes que vienen, y éste tiene cuidado de guardar los vestidos y proveer de lo más necesario a su uso. Los muchachos que están aún debajo de sus maestros, no tienen todos más que una manera de vestir, y el calzar es a todos semejante; no mudan jamás vestido ni zapatos, hasta que los primeros sean, o rotos o consumidos con el uso del andar y el servicio; no compran entre ellos nada ni lo venden, dando cada uno lo que tiene al que está necesitado; comunícanse cuanto tienen, de tal manera que cada uno toma lo que le falta, aunque sin dar uno por otro y sin este cambio tienen todos libertad de tomar de cada uno que les pareciere aquello que les es necesario.

Tienen mucha religión y reverencia, a Dios principalmente; no hablan, antes de que el sol salga, nada que sea profano, antes le suelen ofrecer ciertos sacrificios y oraciones, como rogándole que salga; después los procuradores dejan ocuparse a cada uno de sus cosas, y después que ha entendido cada uno en su arte como debe, júntanse todos, y cubiertos con unas toallas blancas de lino, lávanse con agua fría sus cuerpos; hecho esto, recógense todos en ciertos lugares adonde no puede entrar hombre de otra secta. Limpios, pues, y purificados de esta manera, entran en su cenáculo, no de otra manera que si entrasen en un santo templo y sentados con orden y con silencio, ponéseles a cada uno el pan delante, y el cocinero una escudilla con su potaje, y luego el sacerdote bendice la comida porque no les es lícito comer bocado sin hacer primero oración a Dios; después, dejando aquellos vestimentos casi como sagrados, vuelven a sus ejercicios hasta la noche, y recogiéndose entonces en sus casas cenan, y junto con ellos los huéspedes también, si algunos hallaren. No suele haber aquí, entre ellos, ni clamor, ni gritos, ni ruido alguno; porque aun en el hablar guardan moderación grande, dando los unos lugar a los otros, y el silencio que guardan parece a los que están fuera de allí una cosa muy secreta y muy venerable; la causa de esto es la gran templanza que guardan en el comer y beber, porque ninguno llega a más de aquello que sabe serle necesario.

Pero aunque no hacen nada, en todo cuanto hacen, sin consentimiento del procurador o maestro de todos, todavía son libres en dos cosas y son éstas: ayudar al que tiene de ellos necesidad y tener compasión de los afligidos, porque permitido es a cada uno socorrer a los que fueren dignos, según su voluntad, y dar a los pobres mantenimiento. Solamente les está permitido dar algo a sus parientes y deudos sin pedir licencia a sus maestros; saben moderar muy bien y templar su ira, desechar toda indignación, guardar su fe, obedecer a la paz, guardar y cumplir cuanto dicen, como si

con juramento estuviesen obligados; son muy recatados en el jurar, porque piensan que es cosa de perjuros, porque tienen por mentiroso a aquel a quien no se puede dar crédito sin que llame a Dios por testigo. Hacen gran estudio de las escrituras de los antiguos, sacando de ellas principalmente aquello que conviene para sus almas y cuerpos, y por lo tanto, suelen saber la virtud de muchas hierbas, plantas, raíces y piedras, saben la fuerza y poder de todas, y esto escudriñan con gran diligencia.

A los que desean entrar en esta secta, no les reciben luego en sus reuniones, pero danles un año entero de comer y beber con la misma orden que si con ellos estuviesen juntamente, dándoles también una túnica, una vestidura blanca y una azadilla. Después que con el tiempo ha dado señal de su virtud y continencia, recíbenle a comer con ellos y participa de sus aguas y lavatorios, para recibir con ellos la castidad que debe guardar, pero no le juntan a comer con ellos, porque después que ha mostrado su continencia, experimentan sus costumbres por espacio de dos años más, y pareciendo digno es recibido entonces en la compañía. Antes que comience a comer de las mismas comidas que ellos, hace grandes juramentos y votos de honrar a Dios, y después que con los hombres guardará toda justicia, y no dañará de voluntad, ni de su agrado a alguno, ni aunque se lo manden; y que ha de aborrecer a todos los malos, y que trabajará con los que siguen la virtud de guardar verdad con todos, y principalmente con los príncipes, porque sin voluntad de Dios, ninguno puede llegar a ser rey ni príncipe; y si aconteciere que él venga a ser presidente de todos, jura y promete que no ensoberbecerá, ni usará mal de su poder, para hacer afrenta a los suyos, pero que ni se vestirá de otra diferente manera que van todos, no mas rico ni más pomposo, y que siempre amará la verdad, con propósito e intención de convencer a los mentirosos; también promete de guardar sus manos limpias de todo hurto, y su ánima pura y limpia de provechos injustos; y que no encubrirá a los que tiene por compañeros y que le siguen algún misterio; y que no publicará nada de ellos a la gente profana, aunque alguno le quiera forzar amenazándole con la muerte. Añaden también que no ordenará reglas nuevas, ni cosa alguna más de aquellas que ellos han recibido. Huirán de todo latrocinio y hurto; conservarán los libros de sus leyes, y honrarán los nombres de los ángeles. Con estos juramentos prueban y experimentan a los que reciben en sus compañías, y fortalécenlos con ellos; a los que hallan en pecado, échanlos de la compañía; y al que es condenado muchas veces, le hacen morir de muerte miserable; los que están obligados a estos juramentos y ordenanzas no pueden recibir de alguno otro comer ni beber, pero sí comer como bestias las hierbas crudas, de tal manera que les vienen a adelgazar tanto sus miembros con el hambre, que vienen finalmente a morir; por lo cual, teniendo muchas veces compasión de muchos, los reci-

bieron ya estando en lo último de su vida, creyendo y juzgando que bastaba la pena recibida por los delitos y pecados cometidos, pues los había llevado a la muerte.

Son muy diligentes en el juzgar y muy justos; entienden en los juicios que hacen no menos de cien hombres juntos, y lo que determinan se guarda y se observa muy firmemente; después de Dios tienen en gran honra a Moisés, fundador de sus leyes, de tal manera que si alguno habla mal contra él es condenado a muerte. Obedecer a los viejos y a los demás que algo ordenen o manden, tiénenlo por cosa muy aprobada; si diez están juntos, no hay quien hable a pesar de los otros; guárdanse de escupir en medio o a la parte derecha, y honran la fiesta del sábado, más particularmente y con más diligencia que todos los otros judíos; y no sólo preparan un día antes, por no encender fuego, el día de fiesta, pero ni aun osan mudar un vaso de una parte a otra ni purgar sus vientres, aunque tengan necesidad de hacerlo. Los otros días cavan en tierra un pie de hondo con aquella azadilla que dijimos arriba que se da a los novicios, y por no hacer injuria al resplandor divino, hacen sus secretos allí cubiertos, y después vuelven a ponerle encima la tierra que sacaron antes y aun esto lo suelen hacer en lugares muy secretos, y siendo esta purgación natural, todavía tienen por cosa muy solemne limpiarse de esta manera.

Distínguense unos de otros, según el tiempo de abstinencia que han tenido y guardado en cuatro órdenes, y los más nuevos son tenidos en menos que los que preceden, tanto, que si tocan a alguno de ellos, se lavan y limpian, no menos que si hubiesen tocado a algún extranjero; viven mucho tiempo, de tal manera que hay muchos que llegan hasta cien años, por comer siempre ordenados platos y muy sencillos; y según pienso por la gran templanza que guardan. Menosprecian también las adversidades y vencen los tormentos con la constancia, paciencia y consejo, y morir con honra júzganlo mejor que vivir.

La guerra que tuvieron éstos con los romanos mostró el grande ánimo que en todo tenían, porque, aunque sus miembros eran despedazados por el fuego y diversos tormentos, no pudieron hacer que hablasen algo contra el dolor de la ley, ni que comiesen alguna cosa vedada, y aun no rogaron a los que los atormentaban, ni lloraron siendo atormentados, antes riendo en sus pasiones y penas grandes, y burlándose de los que se las mandaban dar, perdían la vida con alegría grande, muy constante y firmemente, teniendo por cierto que no la perdían, pues la habían de recobrar otra vez.

Tienen una opinión por muy verdadera que los cuerpos son corruptibles, y la materia de ellos no es perpetua, pero las almas quedan siempre inmortales, y siendo de un aire muy sutil, son puestas dentro de los cuerpos, como en cárceles, retiradas con placeres naturales; pero cuando son libradas de

estos nudos y cárceles, libradas como de servidumbre muy grande y muy larga, luego reciben alegría y se levantan a lo alto; y las buenas, conformándose en esto con las sentencias de los griegos, viven a la otra parte del mar Océano, adonde tienen su gozo y su descanso, porque aquella región no está fatigada con calores, ni con aguas ni con fríos, ni con nieves, pero muy fresca con el viento occidental que sale del Océano, y ventada muy suavemente, es muy deleitable. Las malas ánimas tienen otro lugar lejos de allí, muy tempestuoso y muy frío, lleno de gemidos y dolores, adonde son atormentadas con pena sin fin. Paréceme a mí que con el mismo sentido los griegos han apartado a todos aquellos que llaman héroes y medio dioses en unas islas de bienaventurados, y a los malos les han dado un lugar allá en el centro de la tierra, llamado infierno, adonde fuesen los impíos atormentados; aquí fingieron algunos que son atormentados los sísifos, los tántalos, los ixiones y los tirios, teniendo por cierto, al principio, que las ánimas son inmortales, y aquello, por el cuidado que tienen de seguir la virtud y menospreciar los vicios; porque los buenos conservando esta vida se hacen mejores, por la esperanza que tienen de los bienes eternos después de esta vida, y que los malos son detenidos, porque, aunque estando en la vida, han estado como escondidos, serán después de la muerte atormentados eternamente. Esta, pues, es la filosofía de los esenios, la cual, cierto, tiene un halago, si una vez se comienza a gustar, muy inevitable.

Hay entre ellos algunos que dicen saber las cosas del porvenir, por sus libros sagrados y por muchas purificaciones y por los dichos de los profetas desde el primer tiempo; y muy pocas veces acontece que lo que ellos predicen, de lo que ha de suceder, no sea así como ellos señalan.

Hay otro colegio de esenios, los cuales tienen el comer, costumbres y leyes semejantes a las dichas, pero difiere en la opinión del matrimonio; y dicen que la mayor parte de la vida del hombre es para la sucesión, y que los que aquello dicen la impiden, porque si todos fuesen de este parecer, luego el género humano faltaría; pero todavía tienen ellos sus reuniones tan moderadas, que pasan tres años en experimentar a las mujeres, y si en sus purgaciones les parecen idóneas y aptas para parir, tómanlas entonces y cásanse con ellas. Ninguno de ellos se llega a su mujer si está preñada, para demostrar que las bodas y ayuntamientos de marido y mujer no son por deleite, sino por el acrecentamiento y multiplicación de los hombres. Las mujeres, cuando se lavan, tienen sus túnicas o camisas a la manera de los hombres; y éstas son las costumbres de esta secta.

Los fariseos son, de las dos órdenes arriba primeramente dichas, los que tienen más cierta vigilancia y conocimiento de la ley. Estos suelen atribuir cuanto se hace a Dios o a la fortuna, y que hacer bien o mal dicen estar en manos del hombre, pero que en todo les puede ayudar la fortuna. dicen

también que todas las ánimas son incorruptibles, pero que pasan a los cuerpos de otros solamente las buenas, y las malas son atormentadas con suplicios y tormentos que nunca fenecen ni se acaban. Los de la segunda orden, que es la de los saduceos, quitan todo poder a la fortuna y dicen que Dios ni hace mal ni tampoco lo ve. Dicen también que les es propuesto el bien y el mal, y que cada uno toma y escoge lo que quiere, según su voluntad; niegan generalmente las honras y penas de las ánimas, y no les dan ni gloria ni tormentos. Los fariseos ámanse entre sí unos a otros, deséandose bien, y júntanse con amor, pero los saduceos difieren entre sí con costumbres muy fieras, no ven con buenos ojos a los extranjeros, antes son muy inhumanos para con ellos. Estas cosas son las que hallé para decir de las sectas de los judíos.

2. *Josefo, Ant XIII, 5-9**

Desde muy antiguo había entre los judíos tres sectas filosóficas nacionales: la de los esenios, la de los saduceos y la tercera que se denominaba de los fariseos. Aunque hablamos de ellas en el segundo libro de la guerra judía, queremos ahora recordarlas en pocas palabras.

Los fariseos viven parcamente, sin acceder en nada a los placeres. Se atienen como regla a las prescripciones que la razón ha enseñado y transmitido como buenas, esforzándose en practicarlas. Honran a los de más edad, ajenos a aquella arrogancia que contradice lo que ellos introdujeron. A pesar de que enseñan que todo se realiza por la fatalidad, sin embargo no privan a la voluntad del hombre de impulso propio. Creen que Dios ha templado las decisiones de la fatalidad con la voluntad del hombre, para que éste se incline por la virtud o por el vicio. Creen también que al alma le pertenece un poder inmortal, de tal modo que, más allá de esta tierra, tendrá premios o castigos, según que se haya consagrado a la virtud o al vicio; en cuanto a los que practiquen lo último, eternamente estarán encerrados en una cárcel; pero los primeros gozarán de la facultad de volver a esta vida. A causa de todo esto disfrutan de tanta autoridad ante el pueblo que todo lo perteneciente a la religión, súplicas y sacrificios, se lleva a cabo según su interpretación. Los pueblos han dado testimonio de sus muchas virtudes, rindiendo homenaje a sus esfuerzos, tanto por la vida que llevan como por sus doctrinas.

* Texto tomado de F. Josefo, *Antigüedades de los judíos* III, Barcelona 1988, libro XVIII, capítulo 1, § 2-6.

Los saduceos enseñan que el alma perece con el cuerpo; y se limitan a las observancias de la ley. A su juicio es una virtud discutir con los maestros que se consideran sabios. Su doctrina sólo es seguida por un pequeño número, aunque son los primeros en dignidad. No realizan acto especial ninguno; si alguna vez llegan a la magistratura, contra su voluntad y por necesidad, se atienen a las opiniones de los fariseos, ya que el pueblo no toleraría otra cosa.

Los esenios consideran que todo debe dejarse en las manos de Dios. Enseñan que las almas son inmortales y estiman que se debe luchar para obtener los frutos de la justicia. Envían ofrendas al templo, pero no hacen sacrificios, pues practican otros medios de purificación. Por este motivo se alejan del recinto sagrado, para hacer aparte sus sacrificios. Por otra parte son hombres muy virtuosos y se entregan por completo a la agricultura. Hay que admirarlos por encima de todos los que practican la virtud, por su apego a la justicia, que no la practicaron nunca los griegos ni los bárbaros, y que no es una novedad entre ellos, sino cosa antigua. Los bienes entre ellos son comunes, de tal manera que los ricos no disfrutan de sus propiedades más que los que no poseen nada. Hay más de cuatro mil hombres que viven así.

No se casan, ni tienen esclavos, pues creen que lo último es inicuo, y lo primero conduce a la discordia; viven en común y se ayudan mutuamente. Eligen a hombres justos encargados de percibir los réditos y los productos de la tierra, y seleccionan sacerdotes para la preparación de la comida y la bebida. Su existencia no tiene nada de inusitado, pero recuerda en el más alto grado la de los dacas, llamados los Πολισταῖς (*Polistae*, ciudadanos).

Además de estas tres sectas, el galileo Judas introdujo una cuarta. Sus seguidores imitan a los fariseos, pero aman de tal manera la libertad que la defienden violentamente, considerando que sólo Dios es su gobernante y señor. No les importa que se produzcan muchas muertes o suplicios de parientes y amigos, con tal de no admitir a ningún hombre como amo. Puesto que se trata de hechos que muchos han comprobado, he considerado conveniente no agregar nada más sobre su inquebrantable firmeza frente a la adversidad; no temo que mis explicaciones sean puestas en duda, sino que al contrario temo que mis expresiones den una idea demasiado débil de su gran resistencia y menosprecio del dolor. Esta locura empezó a manifestarse en nuestro pueblo bajo el gobierno de Gesio Floro, durante el cual, por los excesos de sus violencias, determinaron rebelarse contra los romanos. Estas son las sectas filosóficas existentes entre los judíos.

INDICE DE CITAS

1. Antiguo testamento

Génesis

Gén 1, 1: 533
Gén 1, 26ss: 419
Gén 1, 27: 447, 645
Gén 2, 1ss: 419
Gén 3, 17-19: 645
Gén 4, 14: 593
Gén 5, 1: 434
Gén 14, 18ss: 281
Gén 28: 285
Gén 41, 46: 183
Gén 49, 10: 583, 584

Exodo

Ex 3, 6: 263
Ex 3, 15: 401
Ex 8, 15: 294, 295
Ex 12, 1ss: 471
Ex 12, 10: 184
Ex 12, 46: 184
Ex 16, 31: 72
Ex 17, 7: 295
Ex 23, 20: 134, 236, 237
Ex 23, 4s: 436
Ex 24, 1ss: 471
Ex 24, 8: 462, 468, 469
Ex 24, 9-11: 471
Ex 29: 583
Ex 31, 14: 413
Ex 34, 9: 295

Levítico

Lev 4, 3: 583
Lev 4, 5: 583
Lev 5, 16: 583
Lev 11: 410, 419
Lev 18, 16: 229
Lev 19, 18: 405, 427-432, 434, 646
Lev 19, 33: 434
Lev 20, 21: 229
Lev 26, 9: 381

Números

Núm 11, 8: 72
Núm 19: 478
Núm 19, 19: 478
Núm 24, 17: 192, 583, 584

Deuteronomio

Dt 4, 30: 357
Dt 6, 4: 426, 428, 432
Dt 6, 4ss: 152
Dt 6, (4.)5: 432
Dt 6, 5: 426-428, 430, 431
Dt 12, 5: 153
Dt 13: 490, 496, 510
Dt 17: 510
Dt 17, 17: 447
Dt 18: 496
Dt 19, 15: 645
Dt 24, 1: 645
Dt 24, 1ss: 223, 258
Dt 25, 5: 229
Dt 27, 15: 573

Josué 3: 347

Jueces 9, 7-21: 376

1 Samuel

1 Sam 2, 10: 585
1 Sam 7, 11-14: 656
1 Sam 12, 3: 583
1 Sam 12, 5: 583
1 Sam 15, 22: 431, 648
1 Sam 24, 11; 582

2 Samuel

2 Sam 5, 3: 183
2 Sam 7: 615, 655
2 Sam 7, 12s: 583, 655
2 Sam 7, 12ss: 584
2 Sam 7, 13-14: 605
2 Sam 7, 14: 655
2 Sam 7, 14s: 572
2 Sam 12, 1-4: 376
2 Sam 14, 5-7: 376
2 Sam 23, 1-4: 590
2 Sam 23, 8: 590

1 Reyes

1 Re 1, 36: 573
1 Re 5, 13: 590
1 Re 6, 11: 590
1 Re 17, 17-24: 320
1 Re 19, 16: 583
1 Re 19, 19-21: 245
1 Re 20, 39-40: 376

2 Reyes

2 Re 1, 8: 237
2 Re 2, 1-11: 237
2 Re 2, 23s: 331
2 Re 4, 42-44: 323, 332
2 Re 14, 9: 376
2 Re 19, 14s: 281

1 Crónicas

1 Crón 5, 27ss: 261
1 Crón 26, 4ss: 261
1 Crón 29, 22: 583

2 Crónicas

2 Crón 9, 8: 281
2 Crón 35, 22: 631
2 Crón 36, 12: 631

Esdras

Esd 2, 1ss: 225
Esd 7, 2: 261
Esd 7, 39: 581
Esd 8, 1ss: 225
Esd 13, 1ss: 581

Nehemías

Neh 7, 6ss: 225
Neh 8, 6: 573
Neh 11, 3ss: 225

Tobías

Tob 8, 8: 574
Tob 13, 4: 310
Tob 13, 5: 310
Tob 13, 6: 310
Tob 13, 7: 310
Tob 13, 11s: 587
Tob 13, 15: 310
Tob 14, 4ss: 587

1 Macabeos

1 Mac 1, 11: 157
1 Mac 2, 15-30: 158
1 Mac 2, 29-41: 412
1 Mac 2, 42: 159, 162
1 Mac 5, 14s: 196
1 Mac 5, 21s: 196
1 Mac 7, 1ss: 493
1 Mac 7, 13s: 159
1 Mac 11, 39-52: 632
1 Mac 14, 4-15: 586
1 Mac 14, 11-14: 586
1 Mac 14, 41: 161

2 Macabeos

2 Mac 1, 10: 583
2 Mac 14, 6: 159

Job

Job 1, 15ss: 575
Job 25, 6: 599

Salmos

Sal 2: 583, 655
Sal 2, 1: 656
Sal 2, 1ss: 584
Sal 2, 2: 583, 655
Sal 2, 6: 655
Sal 2, 7: 120, 568, 572, 605, 655
Sal 2, 8-9: 655
Sal 6, 5s: 401
Sal 18, 51: 583
Sal 22: 130, 459, 527
Sal 22, 2: 130, 459, 499
Sal 22, 8: 130
Sal 22, 17: 130
Sal 22, 19: 130
Sal 22, 27: 459
Sal 22, 29: 129
Sal 23, 30: 656
Sal 24, 7-10: 281
Sal 29, 9s: 281
Sal 40, 7: 648
Sal 47: 282
Sal 47, 9: 281
Sal 51, 18ss: 648
Sal 68, 17s: 281
Sal 68, 25: 281
Sal 69, 22: 68
Sal 72: 288
Sal 89, 26s: 656
Sal 93: 282
Sal 96–99: 282
Sal 99, 1: 281
Sal 13, 33: 605
Sal 105, 15: 583
Sal 110, 1: 225, 226, 602, 611
Sal 113–114: 470
Sal 114: 470
Sal 115–116: 470
Sal 116, 13: 470
Sal 119: 403
Sal 145, 1: 285
Sal 145, 11: 285
Sal 145, 13: 285
Sal 145, 15s: 285
Sal 146, 3s: 599
Sal 147, 9: 401

Proverbios

Prov 5, 6: 382
Prov 8: 417
Prov 16, 7: 431
Prov 25, 21s: 436
Prov 21, 3: 648

Eclesiastés 9, 8: 357

Sabiduría

Sab 1–5: 418
Sab 2, 18: 606
Sab 2, 20: 148
Sab 3, 8: 310
Sab 6–8: 417

Sab 6, 4: 285, 310
Sab 7, 22: 417
Sab 10, 10: 285
Sab 11, 10: 310

Eclesiástico

Eclo 4, 10: 606
Eclo 9, 8: 357
Eclo 13, 15: 434
Eclo 24: 390, 417
Eclo 24, 9: 417
Eclo 24, 23: 417, 424
Eclo 38, 24ss: 257, 376
Eclo 39, 3: 376
Eclo 45, 15: 583
Eclo 51, 10: 576

Isaías

Is 1, 11ss: 648
Is 2, 2ss: 289
Is 5, 1s: 59
Is 5, 1-7: 376
Is 6, 9s: 402
Is 7, 14: 131
Is 8, 22: 196
Is 8, 23: 190
Is 8, 23–9, 1: 130
Is 8, 23–9, 6: 583
Is 10, 20–11, 16: 656
Is 10, 24: 656
Is 11, 1ss: 583
Is 12, 32: 294
Is 19, 10-14: 376
Is 20, 1ss: 414, 477
Is 24, 21s: 282
Is 24, 23: 282, 471
Is 24–27: 282
Is 25, 6-8: 282, 471
Is 26, 19: 338
Is 27, 12s: 232
Is 29, 13: 648
Is 29, 18s: 338
Is 33: 282
Is 35, 3-5: 243
Is 35, 4: 288
Is 35, 5ss: 338
Is 37, 14-16: 281
Is 38, 18s: 401
Is 40, 1ss: 308
Is 40, 3: 131, 229, 236, 237, 239
Is 40, 9s: 288
Is 42, 1: 294
Is 42, 18: 338
Is 43, 1ss: 289
Is 43, 19: 308
Is 45, 1: 583, 586
Is 45, 6s: 308
Is 45, 23: 610, 611
Is 49, 8: 455
Is 51, 12: 599
Is 52, 7: 282, 585
Is 53: 591, 527
Is 53, 4: 325
Is 53, 5s: 539
Is 53, 11: 471
Is 53, 12: 130, 467
Is 56, 7: 130
Is 58, 6: 52, 326
Is 60, 13: 479
Is 61, 1: 338, 583
Is 61, 1s: 52, 242, 326, 401, 585
Is 61, 1-2: 243

Jeremías

Jer 1, 1: 207
Jer 3, 12: 357
Jer 5, 25: 447
Jer 13, 24: 232
Jer 15, 7: 232
Jer 19, 1s: 477
Jer 26, 1-19: 510
Jer 26, 20: 207
Jer 27–28: 477
Jer 27, 12s: 232
Jer 28, 6: 574
Jer 31, 9: 357
Jer 31, 20: 576
Jer 31, 31: 462
Jer 31, 31s: 464
Jer 31, 31-33: 481
Jer 31, 31-34: 468
Jer 31, 33: 442
Jer 31, 34: 463
Jer 32, 40: 442

Baruc

Bar 2, 34s: 587
Bar 2, 35: 468
Bar 4, 36s: 587
Bar 4, 36ss: 289
Bar 5, 5ss: 587

Ezequiel

Ez 1, 1: 183
Ez 17, 3-10: 376, 386, 643
Ez 19, 2-9: 376
Ez 19, 10-14: 376
Ez 21, 1-5: 376
Ez 24, 3-5: 376
Ez 26, 25-27: 232
Ez 36, 26s: 234, 442
Ez 36, 26ss: 464
Ez 37, 26ss: 464

Daniel

Dan 2: 282
Dan 2, 28ss: 283
Dan 7: 282, 304, 365, 367, 569, 570, 594, 596, 598, 607
Dan 7, 1-14: 275
Dan 7, 9s: 302
Dan 7, 13s: 563, 602
Dan 7, 13ss: 594
Dan 7, 14: 586, 618, 655
Dan 7, 17: 594
Dan 7, 18: 594
Dan 7, 27: 618, 655
Dan 7, 28: 595
Dan 8, 15: 594
Dan 9, 23: 575
Dan 9, 25s: 583
Dan 7, 13: 595, 598, 610, 655
Dan 10, 14: 575

Dan 10, 16: 594
Dan 10, 18: 594

Oseas

Os 1, 2ss: 414
Os 3, 1ss: 414
Os 6, 2: 539
Os 6, 6: 647, 648
Os 11, 1: 131
Os 11, 1-11: 576

Joel 3, 1-5: 232, 234

Amós

Am 3, 1: 134
Am 9, 11s: 583, 584

Abdías 21: 282

Miqueas

Miq 1, 1: 207
Miq 4, 1ss: 289
Miq 5, 1: 192
Miq 5, 1ss: 131, 583

Habacuc

Hab 1, 5: 175
Hab 2, 8: 176
Hab 2, 15: 176
Hab 2, 17: 176

Sofonías 3, 15: 282

Zacarías

Zac 9, 9: 129, 131, 583
Zac 12–14: 282
Zac 12, 10: 148
Zac 13, 4: 237
Zac 13, 7: 130
Zac 14, 9: 282

Malaquías

Mal 3: 237
Mal 3, 1: 134, 236, 237
Mal 3, 2s: 237
Mal 3, 7: 237
Mal 3, 19: 232, 237
Mal 3, 23s: 236, 237

2. Literatura intertestamentaria

Achikar sir 135: 377

Apocalipsis de Abrahán

ApAbr 10, 5: 594
ApAbr 29: 581
ApAbr 31: 581

Apocalipsis de Baruc sirio

ApBarsir 29, 3: 581, 586
ApBarsir 30, 1: 586
ApBarsir 30, 1ss: 581

Asunción de Moisés

AscMois 4, 2: 310
AscMois 6, 7: 202
AscMois 9: 143
AscMois 10: 275
AscMois 10, 1: 143, 242, 284, 310
AscMois 10, 1ss: 284, 293, 587
AscMois 10, 3: 606

Carta de Aristeas

Arist 108: 436
Arist 132: 429
Arist 140s: 420
Arist 142: 154
Arist 188: 436
Arist 254: 436

4 Esdras

4 Esd 7, 28: 595
4 Esd 7, 28s: 581
4 Esd 13: 595, 596, 598, 616, 656
4 Esd 13, 2-3: 616
4 Esd 13, 3: 595
4 Esd 13, 5-6: 616
4 Esd 13, 9-10a: 616
4 Esd 13, 11-13: 616
4 Esd 13, 12: 595
4 Esd 13, 25-32: 616
4 Esd 13, 26: 595
4 Esd 13, 33-39: 616
4 Esd 13, 37: 595
4 Esd 13, 39-50: 617
4 Esd 13, 52: 595

Filón de Alejandría

All I, 31s: 607
Conf 143-148: 606
Decal 65: 429
Flacc 39: 611
Hypothetica 7, 1-9: 407
LegGai 212: 503
LegGai 299: 208
LegGai 302: 114, 126
Migr 89-92: 405
Op 134: 607
Praem 95: 586
QuaestGen 2, 62: 609
SpecLeg 1, 317s: 606
SpecLeg 2, 63: 430
SpecLeg 3, 208ss: 410
VitMos: 343
VitMos 1, 21: 445
VitMos 2, 22: 413

Flavio Josefo

Ant 1, 23: 152
Ant 2, 230: 445
Ant 4, 223: 282
Ant 8, 45s: 137
Ant 8, 46-48: 319
Ant 4, 271-274: 407
Ant 8, 254: 245
Ant 9, 182: 333

Ant 10, 9ss: 229
Ant 10, 90: 611
Ant 12, 138-144: 257
Ant 12, 272-277: 266
Ant 12, 277: 181
Ant 13, 79: 510
Ant 13, 171-173: 164, 632
Ant 13, 197s: 164
Ant 13, 209-212: 632
Ant 13, 288-292: 161
Ant 13, 288-296: 161
Ant 13, 297: 164
Ant 13, 297s: 164, 165, 264
Ant 13, 298: 164
Ant 13, 308s: 162
Ant 13, 318s: 196
Ant 13, 372: 161
Ant 13, 376: 162
Ant 13, 408s: 264
Ant 13, 410: 162
Ant 14, 22: 475
Ant 14, 22-24: 345
Ant 14, 91: 193
Ant 14, 175: 162
Ant 14, 260: 399
Ant 14, 450: 264
Ant 15, 2: 264
Ant 15, 6: 162
Ant 15, 318: 208
Ant 15, 371: 164
Ant 15, 380: 183
Ant 15, 380ss: 587
Ant 15, 417: 503
Ant 17, 42: 165
Ant 17, 89: 181
Ant 17, 167: 179
Ant 17, 172: 168
Ant 17, 213: 179
Ant 17, 224: 589
Ant 17, 271s: 202
Ant 17, 272: 168
Ant 17, 273s: 167
Ant 17, 277: 167
Ant 17, 278-280: 168
Ant 17, 279s: 589
Ant 17, 289: 202
Ant 17, 295: 504
Ant 17, 355: 180
Ant 18: 125
Ant 18, 1ss: 180, 266
Ant 18, 4: 165
Ant 18, 4ss: 169
Ant 18, 4-10: 202
Ant 18, 11-25: 164
Ant 18, 12: 164
Ant 18, 15: 164
Ant 18, 16: 164
Ant 18, 16s: 264
Ant 18, 17: 164, 264
Ant 18, 23: 202, 405
Ant 18, 23-25: 169
Ant 18, 27: 211
Ant 18, 35: 186
Ant 18, 37s: 170, 198
Ant 18, 39: 186
Ant 18, 55-89: 87
Ant 18, 62: 625
Ant 18, 63: 333
Ant 18, 63s: 85, 86, 90, 110, 504, 628, 649
Ant 18, 65: 92, 625
Ant 18, 85-89: 207
Ant 18, 113: 229
Ant 18, 116-118: 93
Ant 18, 116-119: 115, 217, 227, 228, 230, 624
Ant 18, 117: 410
Ant 18, 118: 203, 248
Ant 18, 136: 229
Ant 18, 167: 106
Ant 18, 240-256: 203
Ant 18, 261-268: 210
Ant 18, 269-274: 210
Ant 18, 269ss: 205
Ant 18, 271s: 437
Ant 18, 284: 210
Ant 19, 356-366: 515
Ant 20, 43: 205
Ant 20, 97: 245
Ant 20, 97s: 91, 180
Ant 20, 97-99: 171, 347
Ant 20, 102: 169, 202
Ant 20, 106s: 207
Ant 20, 160: 91
Ant 20, 167: 245
Ant 20, 167s: 171
Ant 20, 167-168: 347
Ant 20, 167-172: 91, 92
Ant 20, 168-172: 347
Ant 20, 169-172: 171
Ant 20, 188: 171, 245
Ant 20, 199-203: 517, 648
Ant 20, 200: 85, 86, 89, 90, 93, 224, 262, 504, 586, 630, 631, 633
Ant 20, 200s: 504
Ant 20, 215: 513
Ant 20, 225: 207
Ap 1, 176-183: 154
Ap 1, 232: 89
Ap 1, 236: 89
Ap 2, 164-166: 282
Ap 2, 168s: 152
Ap 2, 190: 429
Ap 2, 190-219: 407
Bell 1, 97s: 504
Bell 1, 113: 162
Bell 1, 319: 264
Bell 1, 331: 587
Bell 1, 401: 183
Bell 1, 402: 208
Bell 1, 648: 95
Bell 2, 10: 179
Bell 2, 56: 168, 202, 589
Bell 2, 68: 202
Bell 2, 117: 503
Bell 2, 117s: 152, 169, 180
Bell 2, 118: 91, 202, 405
Bell 2, 118-166: 164
Bell 2, 119s: 152
Bell 2, 119ss: 152, 164
Bell 2, 125ss: 246
Bell 2, 136: 164
Bell 2, 137-142: 152
Bell 2, 139: 448
Bell 2, 141: 164, 166
Bell 2, 142: 164
Bell 2, 147: 448
Bell 2, 150ss: 164
Bell 2, 152: 152

Bell 2, 160s: 164
Bell 2, 162s: 264
Bell 2, 162-166: 152, 164
Bell 2, 163: 164
Bell 2, 165: 164
Bell 2, 166: 164
Bell 2, 169-174: 437, 503
Bell 2, 174-175: 108
Bell 2, 215: 507
Bell 2, 221s: 109
Bell 2, 253: 504
Bell 2, 258-260: 171
Bell 2, 259: 347
Bell 2, 261-263: 91, 92, 110, 171, 347, 628
Bell 2, 264: 91
Bell 2, 301: 208
Bell 2, 433: 91
Bell 2, 433s: 168
Bell 2, 457ss: 197
Bell 2, 466ss: 197
Bell 2, 477s: 197
Bell 2, 559ss: 197
Bell 3, 41: 205
Bell 3, 400: 576
Bell 3, 516-524: 194
Bell 4, 219: 576
Bell 4, 510: 168
Bell 4, 575: 168
Bell 5, 136: 208
Bell 5, 142ss: 208
Bell 5, 193s: 503
Bell 6, 124-126: 503
Bell 6, 285s: 171
Bell 6, 300s: 207
Bell 6, 300ss: 510
Bell 6, 300-306: 518, 648
Bell 6, 300-309: 171, 507, 512
Bell 7, 26-31: 168
Bell 7, 118: 168
Bell 7, 154s: 168
Bell 7, 219-243: 98
Bell 7, 253: 180
Bell 7, 264: 206
Bell 7, 410: 405
Bell 7, 418ss: 405
Vita 8–9: 246, 445, 446
Vita 12: 164
Vita 28s: 259
Vita 13s: 259
Vita 63: 259
Vita 65s: 198
Vita 65ss: 170
Vita 67: 197
Vita 71: 199
Vita 74-76: 206
Vita 119: 199
Vita 191: 259
Vita 197: 165
Vita 348: 205
Vita 375-380: 198
Vita 403: 194

Fragmento de Ezequiel

Fragm 28ss: 609

Henoc etiópico

Henet 22: 549
Henet 37: 656
Henet 37ss: 595, 598
Henet 37-71: 581, 595, 596
Henet 42: 418
Henet 46, 1: 595, 654
Henet 46, 1ss: 563, 654
Henet 46, 1-5: 563
Henet 48, 2-3: 564
Henet 46, 4ss: 595
Henet 48, 8: 563
Henet 48, 10: 563, 581, 585, 586, 595
Henet 52, 4: 585, 586, 595
Henet 62, 1ss: 595
Henet 62, 3ss: 304
Henet 62, 11: 606
Henet 62, 14: 458
Henet 70: 602
Henet 71: 602
Henet 85-90: 581
Henet 89, 11: 581
Henet 90, 1-2: 581
Henet 90, 9ss: 586
Henet 90, 28s: 479
Henet 90, 37s: 586
Henet 95, 4-7: 304
Henet 96, 4-8: 304

José y Asenet

JyA 7, 2-6: 606
JyA 12, 14s: 576
JyA 13, 20: 606
JyA 21, 3: 606

Justo de Tiberíades

Crónica de los reyes judíos: 114
Historia de la guerra judía: 114

Jubileos

Jub 1, 17-23: 468
Jub 1, 23: 232, 234
Jub 1, 24s: 606
Jub 7, 20: 430
Jub 20, 2: 430
Jub 23: 587
Jub 23, 31: 549
Jub 36, 7s: 430
Jub 50, 9: 286

Oráculos Sibilinos

Sib 3, 46: 310
Sib 3, 49s: 586
Sib 3, 55: 310
Sib 3, 286: 586
Sib 3, 286s: 586
Sib 3, 652s: 586
Sib 3, 767: 284
Sib 3, 767ss: 275

PMur 19: 406

Pseudo-Filón

Ant 42, 1: 406

Pseudo-Focílides

PsFoc 8: 429
PsFoc 228: 410

Qumrán

CD I, 5-7: 633
CD I, 5-11: 160
CD I, 9: 160
CD I, 9-11: 633
CD II, 12: 585
CD IV, 20–V, 2: 406, 447, 645
CD V, 1: 645
CD VI, 19: 468
CD VII 18-21: 585
CD VIII, 21: 468
CD X-XII: 645
CD X, 14s: 448
CD X, 16s: 448
CD X, 20-23: 448
CD X, 21: 412
CD XI, 9s: 448, 646
CD XI, 13s: 412, 448
CD XI, 16s: 448
CD XII, 3-5: 448
CD XII, 22: 585
CD XIV, 18s: 585
CD XIX, 10s: 585
CD XIX, 16: 229
CD XV, 12: 422
CD XX, 1: 585
CD XX, 12: 468
1QGenAp XX: 327
1QGenAp XX, 12s: 611
1QH IV, 30: 599
1QM: 306
1QM I, 1: 284
1QM I, 3: 284
1QM V, 3–VI, 17: 275
1QM VI, 6: 284, 293
1QM XII, 7s: 310
1QpHab I, 16: 175
1QpHab II, 3: 631
1QpHab II, 4: 631
1QpHab II, 6: 631
1QpHab II, 8: 631
1QpHab II, 9-10: 631
1QpHab VII, 4s: 631
1QpHab VII, 4-5: 176
1QpHab VIII, 9-10: 632
1QpHab VIII, 16: 632
1QpHab IX, 8: 176
1QpHab IX, 9s: 510
1QpHab IX, 9-10: 632
1QpHab IX, 10-11: 632
1QpHab XI, 2: 176
1QpHab XI, 4-8: 510
1QpHab XI, 5-7: 632
1QpHab XI, 12: 632
1QpHab XII, 6: 176
1QpHab XII, 7-9: 632
1QpHab XII, 9-10: 632
1QS I, 1-5.7-11: 448
1QS IV, 20-22: 234
1QS IV, 21: 232
1QS V, 8s: 422
1QS VI, 2-5: 459
1QS VIII, 11s: 166
1QS VIII, 12-14: 131
1QS VIII, 13-16: 236
1QS IX, 3s: 431
1QS IX, 9-11: 585
1QS IX, 16: 166
1QS IX, 19s: 236
1QS XI, 20: 599
1QSa II, 11s: 585
1QSa II, 12: 584
1QSa II, 17-27: 459
1QSb V, 20-29: 585
4Q 161: 585
4Q 174 III, 10-13: 585
4Q 174 III: 584
4Q 246: 596, 605, 617, 618, 655, 657
4Q 246 I/II: 585
4Q 246 I, 1-3: 617
4Q 246 I, 4–II, 3: 655
4Q 246 I, 6: 617, 656
4Q 246 I, 7: 617
4Q 246 I, 7–II, 1: 618
4Q 246 I, 8: 656
4Q 246 II, 1: 655, 656
4Q 246 II (4)5ss: 656
4Q 246 II, 4-9: 655
4Q 246 II, 5: 655, 656, 657
4Q 246 II, 5-6: 655
4Q 246 II, 7: 656
4Q 246 II, 9: 657
4Q 252 1 v, 1ss: 584
4Q 285, 5: 585
4Q 285, 5, 4: 591
4Q 403 1 i, 30–ii, 16: 275
4Q 521: 243
4Q 521, 2 ii, 1: 585
4Q 521, 2 ii, 11-13: 579
4Q 540, 9: 585
4Q 541, 9, i, 2: 591
4QFlor I (III), 10s: 656
4QFlor I, 10-12: 584
4QFlor I, 10-13: 585
4QFlor I, 11-13: 584, 605
4QFlor I, 18s: 584
4QMMT: 160, 166
4QPatr (4Q 252): 585
4QPatr I, 1ss: 584
4QpNah I, 2: 162
4QpNah I, 7: 162
1QpPs 37, 4, 8s: 510
11QPs[a] 27, 11 (= 11Q05 XXVII, 11): 590
4QpPs[a][= 4Q 171) iv, 8-9: 632
4QprNab: 578, 579
4QTest: 585
11QMelq: 585
11QTempel LVII, 17-19: 406
11QTempel LIV, 6ss: 504
11QTgJob XXIV, 6s: 611
11Q05 XXVII, 11: 590

Salmos de Salomón

SalSal 9, 6s: 578
SalSal 17: 226, 275, 305, 584, 586, 615, 655, 656
SalSal 17, 1: 310
SalSal 17, 1-3: 285
SalSal 17, 3: 285, 310

SalSal 17, 4: 615, 655
SalSal 17, 21-27: 616
SalSal 17, 23s: 584, 656
SalSal 17, 26: 247, 570, 590
SalSal 17, 27: 606
SalSal 17, 28: 305
SalSal 17, 30: 584, 606
SalSal 17, 30-32: 616
SalSal 17, 32: 584
SalSal 17, 44: 292
SalSal 17, 44-46: 616
SalSal 17, 46: 285
SalSal 18: 584, 586
SalSal 18, 1: 584
SalSal 18, 5: 584
SalSal 18, 6: 292
SalSal 18, 7: 584

Testamento de Abrahán

TestAb 8: 574
TestAb 20: 574

Testamento de los Doce Patriarcas

TestBen 3, 3-5: 430
TestBen 3, 8: 591
TestBen 9, 1: 310
TestBen 10, 7: 310
TestDan 5, 3: 430
TestDan 10, 10ss: 293
TestDan 10, 10-13: 284
TestIs 5, 1s: 430
TestIs 5, 2: 431
TestIs 7, 6: 430, 431
TestJos 11, 1: 430
TestJud 24: 585
TestJud 24, 3: 606
TestLev 18: 585
TestZab 5, 1: 430

3. Nuevo testamento

Mateo

Mt 1–2: 49
Mt 1, 1ss: 225
Mt 1, 16: 85
Mt 1, 19: 639
Mt 1, 20: 497
Mt 1, 22s: 50
Mt 1, 23: 131
Mt 1, 39-45: 639-640
Mt 1, 40: 639
Mt 1, 41: 640
Mt 1, 42: 640
Mt 1, 43: 640
Mt 1, 44: 640
Mt 1, 45: 640
Mt 2: 181, 192
Mt 2, 1ss: 99, 178, 179
Mt 2, 2: 181
Mt 2, 5: 193
Mt 2, 5s: 50
Mt 2, 6: 131
Mt 2, 9s: 181
Mt 2, 10: 597
Mt 2, 13: 497
Mt 2, 15: 50, 131
Mt 2, 16: 193
Mt 2, 17s: 50
Mt 2, 19: 497
Mt 2, 19ss: 178
Mt 2, 23: 50
Mt 3, 2: 336
Mt 3, 3: 236
Mt 3, 4: 72
Mt 3, 6: 463
Mt 3, 7: 230, 239
Mt 3, 7-10: 231, 232
Mt 3, 8: 230
Mt 3, 10: 231, 234, 240, 336
Mt 3, 11: 230-232
Mt 3, 11b: 232
Mt 3, 11b.c: 233
Mt 3, 12: 231, 232, 234, 240
Mt 3, 13-17: 237
Mt 3, 15: 49, 50, 237
Mt 3, 31-35: 255
Mt 4, 10-20: 358
Mt 4, 12s: 193
Mt 4, 12-16: 130
Mt 4, 14: 196
Mt 4, 14-16: 50
Mt 4, 17: 336
Mt 4, 24: 49
Mt 4, 44: 119
Mt 5: 442
Mt 5–7: 49
Mt 5, 3: 141
Mt 5, 3s: 288
Mt 5, 3ss: 275, 306
Mt 5, 6: 288
Mt 5, 9: 571, 606
Mt 5, 11: 599
Mt 5, 13ss: 416
Mt 5, 17: 50, 407, 576
Mt 5, 18: 404
Mt 5, 19: 307
Mt 5, 20: 236, 271, 290, 407, 638
Mt 5, 21: 407
Mt 5, 21s: 270, 407, 575
Mt 5, 21ss: 258
Mt 5, 22: 405
Mt 5, 23s: 409, 485, 647, 648
Mt 5, 25s: 193, 200, 303, 315, 373
Mt 5, 27s: 270, 415, 575
Mt 5, 28: 251, 405
Mt 5, 32: 406
Mt 5, 33s: 270, 407, 575
Mt 5, 34s: 406
Mt 5, 35: 310
Mt 5, 38s: 500
Mt 5, 38ss: 270
Mt 5, 38-42: 423
Mt 5, 38-48: 435
Mt 5, 41: 436
Mt 5, 43: 407
Mt 5, 43s: 270, 419

Mt 5, 43-48: 405, 448
Mt 5, 44: 436
Mt 5, 45: 240, 435, 571, 606
Mt 5, 46s: 435
Mt 5, 47: 416
Mt 5, 48: 435
Mt 6, 1ss: 264
Mt 6, 2: 193
Mt 6, 9s: 286
Mt 6, 10: 141, 288, 500
Mt 6, 10b: 297
Mt 6, 12: 307
Mt 6, 24: 169, 405
Mt 6, 24b: 645
Mt 6, 24ss: 645
Mt 6, 25ss: 253, 299, 312
Mt 6, 25-34: 419
Mt 6, 26: 251, 401
Mt 6, 27: 420
Mt 6, 28: 251, 255
Mt 6, 32s: 416, 645
Mt 6, 33: 141, 285, 419
Mt 6, 34: 420
Mt 6, 42: 639
Mt 7: 70
Mt 7, 1: 307
Mt 7, 1s: 316
Mt 7, 1ss: 739
Mt 7, 9: 255
Mt 7, 11: 309, 316
Mt 7, 12: 77, 231, 427, 429
Mt 7, 14s: 578
Mt 7, 15s: 70
Mt 7, 19: 336
Mt 7, 19s: 316
Mt 7, 21: 50, 289, 300
Mt 7, 21-23: 316
Mt 7, 24-27: 50, 303, 374
Mt 7, 28: 49
Mt 7, 31: 372
Mt 7, 37: 70
Mt 8–9: 49, 325
Mt 8, 2: 609
Mt 8, 5s: 640
Mt 8, 5-13: 54
Mt 8, 10: 289
Mt 8, 10s: 172, 306, 401, 458
Mt 8, 11s: 301, 303, 423
Mt 8, 11ss: 275, 332
Mt 8, 16: 626, 641
Mt 8, 17: 50, 325
Mt 8, 19: 246, 258
Mt 8, 19s: 423
Mt 8, 19-22: 244
Mt 8, 20: 596, 597, 600, 601
Mt 8, 21: 220, 246, 410, 597
Mt 8, 21s: 254, 409, 414
Mt 8, 23ss: 351
Mt 8, 29: 330
Mt 9, 1: 193
Mt 9, 8: 597
Mt 9, 9-13: 236
Mt 9, 13: 485, 647
Mt 9, 19: 609
Mt 9, 27ss: 336
Mt 9, 29: 579
Mt 9, 33s: 641
Mt 9, 35: 626
Mt 9, 35–10, 42: 49
Mt 9, 37s: 243, 246, 302
Mt 10: 440
Mt 10, 1ss: 541
Mt 10, 5: 205
Mt 10, 5s: 126
Mt 10, 7s: 338
Mt 10, 8: 336
Mt 10, 10: 74, 423
Mt 10, 11-13: 254
Mt 10, 14: 301
Mt 10, 16: 68
Mt 10, 16b: 368
Mt 10, 17: 88
Mt 10, 23: 126, 277, 289, 290, 599, 600
Mt 10, 24: 119
Mt 10, 24s: 246
Mt 10, 29s: 255
Mt 10, 32: 598
Mt 10, 32s: 303
Mt 10, 34-36: 255
Mt 10, 37: 253, 423
Mt 10, 37s: 254
Mt 10, 40: 119, 120
Mt 11, 1: 49
Mt 11, 2: 238
Mt 11, 2s: 232
Mt 11, 2ss: 137, 242, 338, 422, 579
Mt 11, 2-6: 223, 235, 243, 338, 564, 654
Mt 11, 3: 232
Mt 11, 4s: 401
Mt 11, 6: 338
Mt 11, 7: 377
Mt 11, 7-9: 123, 636
Mt 11, 7-15: 223, 238
Mt 11, 8: 170
Mt 11, 9: 236, 292, 580
Mt 11, 10: 134, 236
Mt 11, 11: 239, 241, 292, 307, 580
Mt 11, 12: 239, 241, 404, 580
Mt 11, 12s: 147, 275, 292, 307, 425
Mt 11, 14: 236, 335, 636
Mt 11, 16: 37[illegible]
Mt 11, 16-19: 223, 241, 438, 636
Mt 11, 17: 119
Mt 11, 18: 231, 597
Mt 11, 18s: 600, 601
Mt 11, 19: 121, 239, 478
Mt 11, 20: 588
Mt 11, 20ss: 211
Mt 11, 20-24: 301, 303, 338, 422
Mt 11, 27: 120, 122, 605, 606
Mt 12, 1ss: 402
Mt 12, 1-14: 50
Mt 12, 3-7: 485, 647
Mt 12, 5: 399
Mt 12, 5-7: 648
Mt 12, 7: 647, 648
Mt 12, 11ss: 411

Mt 12, 15: 626
Mt 12, 17-21: 50
Mt 12, 18: 294
Mt 12, 20: 540
Mt 12, 22ss: 121, 294, 330, 348
Mt 12, 27: 294
Mt 12, 27s: 293
Mt 12, 28: 137, 277, 293, 294, 303, 330, 338, 564, 580, 654
Mt 12, 28s: 136
Mt 12, 29: 294, 330
Mt 12, 32: 597
Mt 12, 33ss: 236
Mt 12, 40-42: 378
Mt 12, 41: 258, 292
Mt 12, 41s: 251, 260, 301, 301, 302, 401
Mt 12, 42: 258, 418
Mt 13: 49
Mt 13, 15s: 373
Mt 13, 16: 119
Mt 13, 16s: 291
Mt 13, 24: 371
Mt 13, 24-30: 373, 386
Mt 13, 30: 302
Mt 13, 31: 371
Mt 13, 33: 371
Mt 13, 35: 50
Mt 13, 36-43: 386
Mt 13, 41: 404
Mt 13, 45: 371
Mt 13, 36-43: 365, 375, 379, 386
Mt 13, 41s: 302
Mt 13, 44: 371, 373
Mt 13, 44s: 359
Mt 13, 44-46: 300, 358
Mt 13, 45: 371
Mt 13, 47: 371
Mt 13, 49: 375
Mt 13, 52: 258
Mt 13, 53: 49
Mt 13, 54: 193, 399, 400
Mt 13, 55: 399, 630
Mt 14, 1s: 119
Mt 14, 13: 211
Mt 14, 22-24: 74
Mt 14, 28-31: 49
Mt 14, 33: 333, 501
Mt 15, 7b: 119
Mt 15, 20: 119
Mt 15, 28: 579
Mt 16, 16: 501
Mt 17, 13: 236
Mt 17, 23ss: 410
Mt 17, 24-27: 49, 204, 485, 647
Mt 17, 24ss: 264, 336
Mt 17, 25: 641
Mt 17, 25s: 606
Mt 18: 49
Mt 18, 3: 119, 141
Mt 18, 4: 311
Mt 18, 5: 191
Mt 18, 7: 191
Mt 18, 11: 119
Mt 18, 12-14: 373
Mt 18, 14: 375
Mt 18, 18: 119, 120, 121
Mt 18, 19s: 77
Mt 18, 20: 121, 135, 135
Mt 18, 23ss: 200, 302, 307, 310
Mt 18, 23-35: 578, 639
Mt 18, 35: 375
Mt 19, 1: 49
Mt 19, 4: 399
Mt 19, 9: 406
Mt 19, 10-12: 440
Mt 19, 12: 275, 306, 415, 629
Mt 19, 16-30: 440
Mt 19, 18: 636
Mt 19, 21: 440
Mt 19, 23s: 300
Mt 19, 28: 247, 302, 307, 570, 590, 599
Mt 20: 644
Mt 20, 1ss: 308
Mt 20, 1-16: 200, 374, 381, 643
Mt 20, 2-16: 364
Mt 20, 4: 383, 383
Mt 21, 4s: 50
Mt 21, 7: 129
Mt 20, 13: 383
Mt 20, 14b-15: 383
Mt 20, 16: 375, 380
Mt 20, 23: 119
Mt 21, 11: 191
Mt 21, 16: 399
Mt 21, 17: 184
Mt 21, 21: 331
Mt 21, 28-32: 238, 307, 374
Mt 21, 31: 275, 287, 422, 438
Mt 21, 31s: 231, 253, 289
Mt 21, 32: 236, 423
Mt 21, 36: 600
Mt 21, 39: 476
Mt 21, 42: 399
Mt 22: 310
Mt 22, 1ss: 302
Mt 22, 1-10: 643
Mt 22, 1-14: 301, 358
Mt 22, 3: 372
Mt 22, 4: 372
Mt 22, 7: 49, 99, 302, 379, 498
Mt 22, 9: 372
Mt 22, 16: 265
Mt 22, 31: 399
Mt 22, 34-40: 428
Mt 22, 35: 257
Mt 23: 70
Mt 23–25: 49
Mt 23, 1: 249
Mt 23, 3ss: 501
Mt 23, 4: 391, 403
Mt 23, 7s: 397
Mt 23, 8-10: 249
Mt 23, 9: 255
Mt 23, 10: 588
Mt 23, 16ss: 126
Mt 23, 16-22: 485, 647
Mt 23, 23: 261, 409, 427, 647
Mt 23, 23s: 259, 485, 648

Mt 23, 25s: 409
Mt 23, 26: 295
Mt 23, 27s: 70
Mt 23, 34: 134, 258, 500
Mt 23, 34-36: 304, 475
Mt 23, 35: 647
Mt 23, 35s: 485
Mt 23, 43: 500
Mt 23, 48: 500
Mt 24, 27: 600
Mt 24, 28: 368
Mt 24, 30: 600
Mt 24, 37: 600
Mt 24, 37-39: 303
Mt 24, 40s: 251, 252, 304
Mt 24, 43s: 359, 373
Mt 25, 1-13: 303, 358, 374
Mt 25, 13: 380
Mt 25, 14-30: 374
Mt 25, 19-28: 302
Mt 25, 31ss: 599
Mt 25, 34ss: 310
Mt 26, 1: 49
Mt 26, 1ss: 499
Mt 26, 6: 184
Mt 26, 14-16: 481
Mt 26, 15: 627
Mt 26, 25: 397, 499
Mt 26, 26-29: 461
Mt 26, 28: 234
Mt 26, 42: 500
Mt 26, 49: 397
Mt 26, 52: 500
Mt 26, 53: 499
Mt 26, 59-68: 497
Mt 26, 61: 461, 499
Mt 26, 63: 502
Mt 26, 73: 196
Mt 27, 3: 49
Mt 27, 9s: 50
Mt 27, 5: 519
Mt 27, 10: 49
Mt 27, 19: 49, 501, 505, 627
Mt 27, 24s: 49, 497, 501
Mt 27, 25: 99, 498
Mt 27, 34: 68
Mt 27, 48: 68
Mt 27, 52: 501
Mt 27, 62: 183, 260
Mt 27, 62ss: 329
Mt 27, 62-66: 543, 560, 651
Mt 27, 63: 343, 540
Mt 27, 63s: 510
Mt 27, 65: 653
Mt 27, 66: 653
Mt 28, 1: 536
Mt 28, 1-4: 560
Mt 28, 1-8: 543
Mt 28, 2-4: 560
Mt 28, 8-10: 529
Mt 28, 9s: 148, 536, 547, 653
Mt 28, 9-10: 543
Mt 28, 10: 547
Mt 28, 10-20: 534
Mt 28, 11-15: 19, 526, 543, 560, 651
Mt 28, 11-20: 135
Mt 28, 16: 545
Mt 28, 16ss: 341, 553
Mt 28, 16-20: 49, 529, 534-536, 543
Mt 28, 18: 605
Mt 28, 19: 77
Mt 28, 19s: 126, 541
Mt 28, 20: 50

Marcos

Mc 1–13: 49
Mc 1, 2s: 236
Mc 1, 2-9: 218
Mc 1, 4: 121, 122, 123, 229, 230, 233, 234
Mc 1, 5: 230, 233, 248, 635
Mc 1, 6: 237
Mc 1, 7: 230, 232, 233
Mc 1, 7a: 232
Mc 1, 7s: 231
Mc 1, 8: 125
Mc 1, 9: 122, 191
Mc 1, 9-11: 122, 238
Mc 1, 11 par.: 120, 346, 605
Mc 1, 14 par.: 179
Mc 1, 14s: 264
Mc 1, 14ss: 264, 421
Mc 1, 14-15: 275
Mc 1, 15: 274, 277, 300
Mc 1, 15s: 291
Mc 1, 16ss: 121, 193
Mc 1, 16-18: 223, 244
Mc 1, 17: 307, 421, 629
Mc 1, 19s: 244
Mc 1, 19-20: 223
Mc 1, 21: 153, 641
Mc 1, 21s: 216
Mc 1, 21ss: 409
Mc 1, 22: 258
Mc 1, 23ss: 335
Mc 1, 24: 191, 192
Mc 1, 27: 258
Mc 1, 28: 335, 339, 641
Mc 1, 29: 193
Mc 1, 29-31: 254, 350
Mc 1, 31: 641
Mc 1, 32-34: 337
Mc 1, 39: 153, 399
Mc 1, 40ss: 409
Mc 1, 41: 641
Mc 1, 41ss: 410
Mc 1, 44: 641
Mc 1, 44s: 485, 647
Mc 1, 45: 335, 641
Mc 2: 322
Mc 2, 1: 640
Mc 2, 1-12: 322, 578, 640
Mc 2, 1–3, 6: 222, 264
Mc 2, 2: 640
Mc 2, 3: 640
Mc 2, 4: 640
Mc 2, 5: 240, 578, 640, 641
Mc 2, 5ss: 641
Mc 2, 6: 640
Mc 2, 6-10: 341, 578
Mc 2, 7: 579, 640
Mc 2, 8-10: 640

Mc 2, 9: 641
Mc 2, 10: 564, 597, 601, 654
Mc 2, 11: 640
Mc 2, 12: 640, 641
Mc 2, 13-17: 409
Mc 2, 13s: 194, 244
Mc 2, 13ss: 257
Mc 2, 14: 194, 223
Mc 2, 15: 438
Mc 2, 15ss: 478
Mc 2, 15-17: 438
Mc 2, 16: 257
Mc 2, 16s: 271, 637
Mc 2, 17: 222, 423
Mc 2, 17b: 576
Mc 2, 18: 238, 636
Mc 2, 18ss: 264, 292, 300
Mc 2, 19: 223
Mc 2, 20: 126, 600
Mc 2, 21: 251
Mc 2, 23ss: 179, 222, 331, 411
Mc 2, 23–3, 6: 224, 259
Mc 2, 25s: 413
Mc 2, 27: 413, 414, 418, 629
Mc 2, 27s: 223, 564, 597, 654
Mc 2, 27–4, 26-29: 44
Mc 3, 1ss: 331, 334, 411, 412
Mc 3, 1-6: 266, 448, 626
Mc 3, 1-12: 218
Mc 3, 2: 646
Mc 3, 3: 119, 641
Mc 3, 4: 266, 408, 413, 413, 641
Mc 3, 4-6: 114
Mc 3, 5: 641
Mc 3, 6: 263, 264, 512, 641, 646
Mc 3, 7: 626
Mc 3, 7-12: 337
Mc 3, 10: 626
Mc 3, 13-19 par.: 247
Mc 3, 14: 246
Mc 3, 16: 265
Mc 3, 20s: 223, 224, 249, 423
Mc 3, 20ss: 128, 121
Mc 3, 20-30: 326
Mc 3, 21: 267, 630, 631
Mc 3, 22: 97, 258, 343, 636
Mc 3, 22s: 137
Mc 3, 22ss: 303, 334, 335
Mc 3, 23-27: 285
Mc 3, 27: 294
Mc 3, 28s: 77
Mc 3, 31s: 630
Mc 3, 31ss: 631
Mc 3, 31-35: 223, 224, 249, 423
Mc 3, 32: 249
Mc 3, 33: 249
Mc 3, 34: 249
Mc 3, 35: 249
Mc 4: 42, 46, 58
Mc 4–6: 45
Mc 4, 1-11: 47
Mc 4, 2: 371
Mc 4, 3: 371
Mc 4, 3-9: 358, 366, 374
Mc 4, 10-12: 365
Mc 4, 11: 65
Mc 4, 12: 402
Mc 4, 13: 184
Mc 4, 13-20: 374, 379, 465, 367
Mc 4, 16: 192
Mc 4, 26ss: 373
Mc 4, 26-29: 260, 275, 296, 421, 476
Mc 4, 28: 277
Mc 4, 29: 302
Mc 4, 30s: 371
Mc 4, 30-32: 368, 373
Mc 4, 33: 380
Mc 4, 35-41: 332
Mc 4, 38: 609, 641
Mc 4, 39: 626
Mc 5, 1ss: 196, 330
Mc 5, 1-20: 319
Mc 5, 6-13: 641
Mc 5, 7: 606
Mc 5, 11-13: 205
Mc 5, 14: 641
Mc 5, 17: 641
Mc 5, 20: 335, 641
Mc 5, 21-43: 350
Mc 5, 24: 626
Mc 5, 25s: 409, 640
Mc 5, 25-34: 253
Mc 5, 27: 640, 641
Mc 5, 34: 579
Mc 5, 35: 640, 641
Mc 5, 36: 641
Mc 5, 40: 641
Mc 5, 41: 641
Mc 5, 42: 641
Mc 5, 43: 641, 646
Mc 5, 43ss: 308
Mc 6–8: 45
Mc 6, 1: 193
Mc 6, 1-6: 329
Mc 6, 1-6a: 223, 211
Mc 6, 2: 258, 399, 400
Mc 6, 3: 224, 399, 630
Mc 6, 4: 119
Mc 6, 5: 122, 338
Mc 6, 5ss: 345
Mc 6, 7-13: 223, 301
Mc 6, 8: 423
Mc 6, 10: 254
Mc 6, 13: 336
Mc 6, 14: 121, 531, 548
Mc 6, 14ss: 335
Mc 6, 14-16: 563, 626, 636, 654
Mc 6, 14-29: 218
Mc 6, 15: 636
Mc 6, 16: 327
Mc 6, 17-29: 51, 170
Mc 6, 17s: 230, 636
Mc 6, 18: 229
Mc 6, 21-29: 504
Mc 6, 29: 238, 258, 548
Mc 6, 32: 136
Mc 6, 32-37: 635
Mc 6, 34: 641

Mc 6, 34-44: 320
Mc 6, 35ss: 332, 340
Mc 6, 37: 640
Mc 6, 45ss: 332
Mc 6, 45-52: 120
Mc 6, 45–8, 26: 44, 51
Mc 6, 49-50: 341
Mc 6, 50: 641
Mc 6, 53-56: 337, 635
Mc 7, 1: 257, 258, 260
Mc 7, 1ss: 167, 222, 257, 259, 261
Mc 7, 1-15: 271, 638
Mc 7, 5: 410
Mc 7, 6: 193
Mc 7, 6ss: 648
Mc 7, 6-13: 485, 647
Mc 7, 9-13: 264
Mc 7, 15: 74, 239, 261, 370, 409-411, 414, 419, 568
Mc 7, 17: 410
Mc 7, 21s: 45
Mc 7, 24: 335
Mc 7, 24ss: 329
Mc 7, 24-30: 123
Mc 7, 25: 640
Mc 7, 25s: 640
Mc 7, 27: 205, 640
Mc 7, 28: 609
Mc 7, 31-37: 325
Mc 7, 33: 641, 626, 641
Mc 7, 34: 641
Mc 7, 36: 271, 340, 641
Lc 7, 41-43: 271
Mc 8, 1ss: 332, 338, 340
Mc 8, 1-3: 635
Mc 8, 5-13: 47
Mc 8, 6: 340
Mc 8, 6s: 340
Mc 8, 11s: 348
Mc 8, 22ss: 330
Mc 8, 22-26: 325, 351
Mc 8, 23: 641
Mc 8, 26: 536
Mc 8, 27ss: 196, 494
Mc 8, 27-30: 589
Mc 8, 27-33: 224
Mc 8, 28: 597, 636
Mc 8, 29: 588, 589, 612
Mc 8, 29s: 601
Mc 8, 31: 122, 258, 533, 535, 599, 608
Mc 8, 31s: 474, 564, 589, 654
Mc 8, 33: 567, 589, 612
Mc 8, 34s: 423
Mc 8, 38: 303, 596, 602
Mc 9, 1: 290
Mc 9, 2s: 333, 541
Mc 9, 2ss: 341
Mc 9, 2-8: 560, 653
Mc 9, 5: 258, 397
Mc 9, 7: 346, 605
Mc 9, 9: 341
Mc 9, 9s: 126
Mc 9, 9-13: 238
Mc 9, 11ss: 257
Mc 9, 11-13: 636
Mc 9, 13: 236, 335, 648
Mc 9, 14s: 941
Mc 9, 14ss: 330, 349, 352
Mc 9, 20-22: 640
Mc 9, 21: 599
Mc 9, 22: 641
Mc 9, 22s: 641
Mc 9, 22-24: 352
Mc 9, 23: 580, 641
Mc 9, 25: 626
Mc 9, 31: 533, 599, 608
Mc 9, 33: 193
Mc 9, 33-37: 255
Mc 9, 37: 410
Mc 9, 37b: 120
Mc 9, 38s: 335
Mc 9, 41: 588
Mc 9, 43ss: 289, 307
Mc 9, 43-47: 275, 306
Mc 9, 43-48: 422
Mc 9, 48: 44
Mc 10: 51
Mc 10, 1: 206
Mc 10, 1ss: 264, 395
Mc 10, 1-45: 222
Mc 10, 2ss: 257, 258, 402, 415
Mc 10, 2-9: 224, 418
Mc 10, 2-12: 447, 645
Mc 10, 6: 645
Mc 10, 8: 414, 415
Mc 10, 11s par.: 74
Mc 10, 12: 418
Mc 10, 14: 306
Mc 10, 14s: 275, 306
Mc 10, 14-15: 275
Mc 10, 15: 141, 287, 289, 422
Mc 10, 17: 609
Mc 10, 17s: 610
Mc 10, 17-19: 402
Mc 10, 17-27: 223
Mc 10, 18: 122, 308, 309, 405, 425
Mc 10, 23: 287, 289
Mc 10, 23-25: 275
Mc 10, 25: 304
Mc 10, 28-30: 249, 423
Mc 10, 28-31: 223
Mc 10, 29: 253, 254
Mc 10, 33: 258
Mc 10, 33s: 533
Mc 10, 34: 65
Mc 10, 34-36: 423
Mc 10, 35-45: 224
Mc 10, 37: 307
Mc 10, 41ss: 304
Mc 10, 42-44: 416
Mc 10, 42-45: 255
Mc 10, 43s: 308
Mc 10, 45: 122, 467, 576
Mc 10, 46-52: 350
Mc 10, 46a: 65
Mc 10, 46ss: 588, 589
Mc 10, 47: 191, 192
Mc 10, 47s: 226
Mc 10, 48: 640
Mc 10, 49: 641
Mc 10, 51: 258, 397, 609
Mc 10, 52: 136, 579
Mc 11, 1: 207
Mc 11, 2-6: 564

Mc 11, 8s: 207
Mc 11, 9s: 506
Mc 11, 9-10: 65, 564
Mc 11, 10: 589
Mc 11, 11: 184
Mc 11, 12-14: 331
Mc 11, 12ss: 348, 351
Mc 11, 15-18: 479
Mc 11, 15ss: 179
Mc 11, 18: 258, 264, 509
Mc 11, 19: 184
Mc 11, 20ss: 331
Mc 11, 21: 258, 397, 609
Mc 11, 22-24: 77, 331, 338, 641
Mc 11, 24: 119
Mc 11, 25: 578
Mc 11, 27: 258
Mc 11, 27s: 580
Mc 11, 27-33: 223, 238, 241, 475
Mc 11, 41: 136
Mc 12, 1: 380
Mc 12, 1ss: 200, 351, 373, 402, 475
Mc 12, 1-9: 476
Mc 12, 1-11: 386, 643
Mc 12, 1-12: 58
Mc 12, 10: 399
Mc 12, 13: 260, 264, 265, 512
Mc 12, 13-17: 169, 224, 265, 405
Mc 12, 13-44: 222
Mc 12, 14: 609
Mc 12, 18-27: 224, 260, 401, 402
Mc 12, 18s: 166
Mc 12, 26: 399
Mc 12, 28: 285, 564
Mc 12, 28-34: 224, 405, 428
Mc 12, 28s: 427
Mc 12, 28ss: 257
Mc 12, 29b: 426
Mc 12, 30: 426
Mc 12, 30s: 77
Mc 12, 32: 427
Mc 12, 32-34: 44, 485, 647, 648
Mc 12, 32b: 426
Mc 12, 32d: 426
Mc 12, 33: 426
Mc 12, 34: 141, 426, 648
Mc 12, 35ss: 226, 257
Mc 12, 35-37: 224-226
Mc 12, 36: 611
Mc 12, 38-40: 224
Mc 13, 1s: 479
Mc 13, 2: 45
Mc 13, 3: 207
Mc 13, 6: 135
Mc 13, 7: 283
Mc 13, 10: 280
Mc 13, 20: 119
Mc 13, 21-73: 45
Mc 13, 26: 598
Mc 13, 26s: 654
Mc 13, 26ss: 564
Mc 13, 29: 375
Mc 13, 30: 290
Mc 13, 33ss: 373
Mc 13, 36-43: 643
Mc 13: 45, 123
Mc 14, 1: 258
Mc 14, 1s: 178, 472, 498, 514
Mc 14, 1ss: 513
Mc 14, 2s: 119, 509
Mc 14, 3: 184
Mc 14, 3-9: 224, 251, 493
Mc 14, 9: 499
Mc 14, 10s: 481
Mc 14, 12: 178
Mc 14, 12-16: 462, 493
Mc 14, 14s: 499
Mc 14, 17: 178, 184
Mc 14, 18: 499
Mc 14, 18-27: 493
Mc 14, 22: 340, 499
Mc 14, 22-25: 461
Mc 14, 25: 275, 287, 289, 455, 458, 462, 476, 499
Mc 14, 26: 178, 598
Mc 14, 27: 119, 499
Mc 14, 27s: 130
Mc 14, 28: 493, 546, 547
Mc 14, 30: 499
Mc 14, 30-54: 493
Mc 14, 32: 207
Mc 14, 32-42: 493
Mc 14, 36: 119, 477, 577
Mc 14, 41: 599
Mc 14, 41s: 499
Mc 14, 43: 248, 258
Mc 14, 45: 258, 397
Mc 14, 47: 123
Mc 14, 50: 474
Mc 14, 51: 65
Mc 14, 51s: 123
Mc 14, 55s: 472
Mc 14, 55ss: 510
Mc 14, 55-64: 493
Mc 14, 55-65: 497
Mc 14, 57s: 172, 347
Mc 14, 58: 119, 479
Mc 14, 61: 588, 589
Mc 14, 61s: 497, 511, 601
Mc 14, 61-63: 493
Mc 14, 62: 495, 508, 511, 564, 598
Mc 14, 62s: 512
Mc 14, 63: 511
Mc 14, 64: 510
Mc 14, 65: 514
Mc 14, 66-72: 493
Mc 14, 67: 191, 192
Mc 15, 1: 178, 508
Mc 15, 2-5: 590, 590
Mc 15, 2-41: 493
Mc 15, 6: 472
Mc 15, 6-14: 248, 493
Mc 15, 6-15: 491
Mc 15, 10: 627
Mc 15, 16: 207, 589
Mc 15, 16-18: 514
Mc 15, 16-20a: 493
Mc 15, 21: 436, 473
Mc 15, 22: 506
Mc 15, 24: 130
Mc 15, 25: 178

Mc 15, 26: 490, 506, 588, 606
Mc 15, 27: 504
Mc 15, 29: 130, 347
Mc 15, 32: 588
Mc 15, 33: 178
Mc 15, 34: 130, 499
Mc 15, 39: 501, 560, 606, 653, 653
Mc 15, 40s: 224, 548
Mc 15, 42: 178, 183, 473
Mc 15, 42–16, 8(9-20): 525
Mc 15, 42-47: 493
Mc 15, 43: 141, 166, 263, 512
Mc 15, 44s: 44
Mc 15, 46: 473
Mc 15, 47: 548
Mc 16, 1: 548
Mc 16, 1ss: 550
Mc 16, 1-6: 493
Mc 16, 1-8: 535, 536, 543, 546
Mc 16, 6: 192, 194, 535
Mc 16, 7: 541, 542, 545, 546, 547, 553
Mc 16, 7c: 546
Mc 16, 8: 542
Mc 16, 9: 253
Mc 16, 9-11: 536, 547
Mc 16, 9-13: 543
Mc 16, 9-20: 75, 543, 547
Mc 16, 14: 75
Mc 16, 14-16: 543
Mc 16, 15: 431
Mc 16, 17s: 543
Mc 16, 19: 543, 547
Mc 16, 32: 119
Mc 16, 42: 654

Lucas

Lc 1: 228
Lc 1, 5: 178, 179, 180
Lc 1, 9: 274
Lc 1, 17: 236, 636
Lc 1, 27: 226
Lc 1, 32: 657
Lc 1, 32-35: 618, 655
Lc 1, 33: 657
Lc 1, 76: 236
Lc 1, 80: 228
Lc 2: 192
Lc 2, 1: 51, 179
Lc 2, 1s: 178, 180
Lc 2, 3-6: 180
Lc 2, 4: 192, 226
Lc 2, 11: 192
Lc 2, 21-52: 485, 647
Lc 2, 41: 400
Lc 2, 41s: 205
Lc 2, 41ss: 445
Lc 2, 41-51: 445
Lc 2, 46: 295
Lc 3, 1: 51, 182, 228
Lc 3, 1s: 178
Lc 3, 1-18: 218
Lc 3, 2: 229
Lc 3, 3: 234
Lc 3, 4-6: 236
Lc 3, 7: 230, 239, 248
Lc 3, 7-9: 231
Lc 3, 8: 230
Lc 3, 9: 421
Lc 3, 10-14: 230, 231
Lc 3, 15: 233
Lc 3, 16: 230, 231
Lc 3, 16c: 232
Lc 3, 17: 231
Lc 3, 20: 238
Lc 3, 23: 178, 183
Lc 3, 23ss: 225
Lc 4, 1-13: 47
Lc 4, 16: 193, 399
Lc 4, 16-30: 52
Lc 4, 17: 399
Lc 4, 18-21: 401
Lc 4, 23: 364
Lc 4, 25-27: 251
Lc 4, 38s: 52, 641
Lc 4, 41: 588
Lc 5, 1-11: 52, 536, 547
Lc 5, 1s: 120, 121
Lc 5, 1ss: 331, 336, 341, 351
Lc 5, 10s: 341
Lc 5, 27-32: 52
Lc 5, 30-32: 271, 637
Lc 6, 5: 75
Lc 6, 15: 170, 203, 507
Lc 6, 18: 337
Lc 6, 20: 248, 287
Lc 6, 20s: 288
Lc 6, 20ss: 306
Lc 6, 20b-21: 422
Lc 6, 20–8, 3: 51
Lc 6, 21: 332
Lc 6, 22: 599
Lc 6, 24: 304
Lc 6, 27: 436
Lc 6, 27s: 435
Lc 6, 27-28: 448
Lc 6, 27-36: 116, 435
Lc 6, 29s: 435
Lc 6, 31: 77, 427, 435
Lc 6, 32ss: 416
Lc 6, 32-34: 435
Lc 6, 32-36: 448
Lc 6, 35: 435, 436
Lc 6, 36: 249, 435, 577, 637
Lc 6, 37ss: 116
Lc 6, 38-42: 435
Lc 6, 41s: 250
Lc 6, 43-45: 386, 643
Lc 6, 44b: 368
Lc 6, 47-49: 303
Lc 7, 1ss: 52, 193, 194, 336
Lc 7, 1-5: 640
Lc 7, 1-10: 47, 54
Lc 7, 5: 194
Lc 7, 6: 640
Lc 7, 11ss: 336
Lc 7, 11-17: 52, 320
Lc 7, 17: 231, 641
Lc 7, 18ss: 336
Lc 7, 18-23: 235, 338
Lc 7, 19: 232
Lc 7, 22: 421

Lc 7, 24: 248
Lc 7, 28: 239, 241, 292
Lc 7, 29s: 231
Lc 7, 31-35: 256, 438, 636
Lc 7, 33: 231
Lc 7, 34: 438, 576
Lc 7, 36: 271
Lc 7, 36ss: 415
Lc 7, 36-50: 52, 224, 253, 405, 578
Lc 7, 37-39: 438
Lc 7, 41ss: 438
Lc 7, 41-43: 271, 386, 578, 637, 643
Lc 7, 44-47: 438
Lc 8, 1-3: 224, 254
Lc 8, 2: 253
Lc 8, 2s: 52, 548
Lc 8, 3: 266
Lc 8, 7: 295
Lc 8, 40-56: 52
Lc 9, 2: 336
Lc 9, 5: 301
Lc 9, 26: 303
Lc 9, 51s: 206
Lc 9, 51–18, 14: 51
Lc 9, 52-56: 52
Lc 9, 55a: 75
Lc 9, 59-62: 244, 422
Lc 9, 59s: 250, 414
Lc 9, 60b: 422
Lc 10: 126
Lc 10, 1ss: 251
Lc 10, 2: 302
Lc 10, 5: 246
Lc 10, 5s: 261
Lc 10, 5ss: 304, 478
Lc 10, 5-9: 254
Lc 10, 7: 410
Lc 10, 7s: 261
Lc 10, 8: 410
Lc 10, 9: 246, 261, 338, 422
Lc 10, 10: 246
Lc 10, 10s: 301
Lc 10, 10ss par.: 304
Lc 10, 11: 422
Lc 10, 12ss: 211
Lc 10, 13ss: 304
Lc 10, 13-15: 193, 301, 303
Lc 10, 16: 119, 120
Lc 10, 17ss: 336
Lc 10, 18: 242, 293, 303, 330, 404
Lc 10, 22: 62, 577
Lc 10, 23s: 291, 302
Lc 10, 25-27: 428
Lc 10, 25-28: 433
Lc 10, 25-37: 405
Lc 10, 28ss: 428
Lc 10, 29: 433
Lc 10, 29-32: 433
Lc 10, 29-37: 52, 369
Lc 10, 30ss: 362
Lc 10, 30-37: 386, 643
Lc 10, 32s: 608
Lc 10, 36: 433
Lc 10, 37: 369
Lc 10, 38-42: 52, 224, 254, 255
Lc 11, 1: 238
Lc 11, 2: 250, 275, 286-288, 577
Lc 11, 5: 371
Lc 11, 5-8: 251, 255, 373
Lc 11, 11ss: 250, 294
Lc 11, 11-13: 256, 386, 422, 643
Lc 11, 14ss: 336
Lc 11, 19: 580
Lc 11, 19s Q: 52
Lc 11, 20: 275, 277-278, 293, 295, 338, 580
Lc 11, 21s: 294
Lc 11, 27s: 223, 249, 255
Lc 11, 29ss: 304
Lc 11, 30: 597
Lc 11, 31: 418
Lc 11, 31s: 248, 301
Lc 11, 34-36: 386, 643
Lc 11, 37ss: 261, 304
Lc 11, 37-44: 271, 638
Lc 11, 40s: 419
Lc 11, 42: 427, 485, 647
Lc 11, 45ss: 258
Lc 11, 49: 134
Lc 11, 49ss: 47
Lc 11, 49-51: 256, 304, 475
Lc 11, 50s: 485, 647
Lc 12, 5: 419
Lc 12, 6s: 419
Lc 12, 8: 303, 598
Lc 12, 16-21: 367, 372, 373, 386, 643
Lc 12, 20s: 416
Lc 12, 21: 375
Lc 12, 22ss: 253
Lc 12, 22-32: 419
Lc 12, 24: 401
Lc 12, 25: 257
Lc 12, 29-32: 256
Lc 12, 31: 419
Lc 12, 32: 577
Lc 12, 49s: 576
Lc 12, 51: 576
Lc 12, 51-53: 267, 250, 423
Lc 12, 55: 51
Lc 13, 1ss: 179, 203, 240
Lc 13, 1-5: 422
Lc 13, 6-9: 240, 372, 377, 422
Lc 13, 10ss: 336, 646
Lc 13, 10-17: 52, 253, 330, 411, 626
Lc 13, 14: 646
Lc 13, 15: 193
Lc 13, 15s: 411
Lc 13, 16: 337, 413, 416
Lc 13, 18s: 251, 296
Lc 13, 10-17: 448
Lc 13, 18-21: 141
Lc 13, 20: 256
Lc 13, 20s: 251, 296
Lc 13, 22: 368, 377
Lc 13, 28s: 287, 289, 301
Lc 13, 31ss: 194, 261
Lc 13, 34: 122, 475
Lc 13, 34s: 47

Lc 13, 34-35: 256, 475
Lc 13, 36ss: 261
Lc 14, 1s: 646
Lc 14, 1ss: 261, 308, 336
Lc 14, 1-6: 411, 448, 626
Lc 14, 3: 413
Lc 14, 5: 411
Lc 14, 7ss: 370
Lc 14, 12-14: 52
Lc 14, 15: 287
Lc 14, 16-24: 301, 303, 366
Lc 14, 26: 250, 254, 267, 423
Lc 14, 28-32: 373
Lc 14, 31-32: 373
Lc 14, 33: 375
Lc 15, 1ss: 270
Lc 15, 1-10: 370
Lc 15, 3-7: 251
Lc 15, 7: 271, 637
Lc 15, 8-10: 251, 256, 373, 386, 643
Lc 15, 10: 375
Lc 15, 11ss: 307, 372, 374
Lc 15, 11-32: 52, 256, 386, 422, 578, 643
Lc 15, 18s: 372
Lc 15, 21: 372
Lc 15, 22: 207
Lc 15, 29-32: 271, 637
Lc 16, 1ss: 302, 307
Lc 16, 8: 375
Lc 16, 9: 375
Lc 16, 10-12: 375
Lc 16, 13: 169, 375, 405
Lc 16, 16: 147, 239, 241, 292, 404, 425
Lc 16, 19-31: 52, 369, 374, 386, 643
Lc 17, 2: 295
Lc 17, 3: 250
Lc 17, 7-10: 386, 643
Lc 17, 30: 600
Lc 17, 10: 375
Lc 17, 11: 206
Lc 17, 11ss: 336
Lc 17, 11-19: 52
Lc 17, 19: 296, 579
Lc 17, 20: 275
Lc 17, 20s: 276
Lc 17, 21: 295
Lc 17, 22: 473
Lc 17, 25: 599
Lc 17, 26: 597
Lc 17, 26s: 303
Lc 17, 28: 597
Lc 17, 34: 304
Lc 17, 34s: 252
Lc 17, 35: 255
Lc 18, 1-8: 251, 256, 373, 386, 643
Lc 18, 8: 599
Lc 18, 8-13: 375
Lc 18, 9-14: 52, 369, 374, 386, 578, 643
Lc 18, 10ss: 270
Lc 18, 10-14: 271, 638
Lc 18, 11: 438
Lc 18, 12: 259
Lc 18, 15: 51
Lc 18, 18ss: 438
Lc 18, 29b: 254
Lc 19, 1-10: 52
Lc 19, 3: 260
Lc 19, 8: 438
Lc 19, 10: 576
Lc 19, 11ss: 193
Lc 19, 12-27: 359
Lc 19, 15-24: 302
Lc 19, 43s: 51
Lc 20, 15: 476
Lc 21, 1-4: 647
Lc 21, 20-24: 51
Lc 21, 21: 295
Lc 21, 37: 184, 626
Lc 21, 38: 75
Lc 22, 4: 481
Lc 22, 5: 473
Lc 22, 15-20: 461
Lc 22, 17-19a: 455
Lc 22, 28: 502
Lc 22, 28ss: 599
Lc 22, 28-30: 514, 570, 590
Lc 22, 29: 577
Lc 22, 29-30: 455
Lc 22, 30: 247, 458
Lc 22, 31s: 530, 536
Lc 22, 35s: 126
Lc 22, 37: 130, 500
Lc 22, 38: 507
Lc 22, 39: 626
Lc 22, 47-53: 502
Lc 22, 61: 502
Lc 22, 66s: 509
Lc 22, 66ss: 508
Lc 22, 66-71: 498
Lc 22, 69: 600
Lc 23, 2: 498, 511
Lc 23, 6-12: 497, 501
Lc 23, 12: 265
Lc 23, 13ss: 499
Lc 23, 24: 500
Lc 23, 24a: 75
Lc 23, 27-31: 52, 499
Lc 23, 35: 89
Lc 23, 39-43: 52, 499
Lc 23, 43: 549
Lc 23, 47: 108, 501, 624
Lc 23, 49: 502
Lc 23, 50–24, 53: 525
Lc 23, 51: 263
Lc 23, 54: 183
Lc 24, 1ss: 550
Lc 24, 1-12: 543
Lc 24, 5-8: 542
Lc 24, 7: 599
Lc 24, 9: 545
Lc 24, 13ss: 535, 536
Lc 24, 13-17: 563
Lc 24, 13-35: 474, 543
Lc 24, 19: 654
Lc 24, 20: 498
Lc 24, 21: 474, 654
Lc 24, 23-35: 529
Lc 24, 25: 500
Lc 24, 25ss: 591
Lc 24, 26: 474, 588, 654
Lc 24, 26s: 131, 606

Lc 24, 33: 545
Lc 24, 34: 536, 545, 547, 654
Lc 24, 36-39: 535
Lc 24, 36-43: 76, 120
Lc 24, 36-49: 534, 536, 543
Lc 24, 37-39: 341
Lc 24, 39a: 542
Lc 24, 39b: 542
Lc 24, 39s: 130
Lc 24, 41-43: 542
Lc 24, 44: 131, 500
Lc 24, 49: 577

Juan

Jn 1–11: 54
Jn 1–20: 53
Jn 1, 6: 501
Jn 1, 7s: 235
Jn 1, 17: 626
Jn 1, 19: 55
Jn 1, 19ss: 235
Jn 1, 21: 636
Jn 1, 27: 230, 232
Jn 1, 29: 238
Jn 1, 29ss: 238
Jn 1, 29-34: 235
Jn 1, 31: 235, 575
Jn 1, 35: 258
Jn 1, 35ss: 55, 238, 244
Jn 1, 38: 397
Jn 1, 41: 588
Jn 1, 44: 55
Jn 1, 45s: 191, 192
Jn 1, 46: 130
Jn 1, 49: 397, 506, 606
Jn 2, 1ss: 136, 331
Jn 2, 3: 332
Jn 2, 11: 54
Jn 2, 12: 630
Jn 2, 13: 179
Jn 2, 13ss: 179, 183
Jn 2, 14-22: 479
Jn 2, 19: 119
Jn 2, 19s: 479
Jn 2, 20: 178
Jn 2, 22: 55, 120
Jn 2, 23: 54
Jn 3, 1ss: 512
Jn 3, 2: 397, 626
Jn 3, 3: 141, 274
Jn 3, 5: 141, 274
Jn 3, 13: 609
Jn 3, 14: 599, 609
Jn 3, 22: 239
Jn 3, 22ss: 179, 238
Jn 3, 26: 238, 258
Jn 3, 30s: 235
Jn 4–7: 54
Jn 4, 2: 238, 239
Jn 4, 4-42: 254
Jn 4, 10ss: 70
Jn 4, 31: 397
Jn 4, 45: 54
Jn 4, 46-54: 54
Jn 4, 48: 54, 641
Jn 4, 52s: 54
Jn 4, 54: 54
Jn 5: 54
Jn 5, 1: 179
Jn 5, 1ss: 137, 626
Jn 5, 7: 640
Jn 5, 15: 55
Jn 5, 17: 136
Jn 5, 18: 117
Jn 5, 27: 598
Jn 5, 43: 575
Jn 6, 1: 54
Jn 6, 4: 179
Jn 6, 5: 248
Jn 6, 5ss: 332, 340
Jn 6, 14s: 248
Jn 6, 15: 55, 506, 626
Jn 6, 25: 397
Jn 6, 32: 626
Jn 6, 51: 463, 465
Jn 6, 51-58: 464, 466, 646
Jn 6: 54, 465
Jn 6, 56: 465
Jn 6, 58: 465
Jn 6, 67-71: 589
Jn 7: 54
Jn 7, 1-14: 54
Jn 7, 3: 630
Jn 7, 3-5: 731
Jn 7, 5: 128, 224, 630
Jn 7, 10: 630
Jn 7, 11s: 510
Jn 7, 12: 343
Jn 7, 15: 400
Jn 7, 15-24: 54
Jn 7, 25ss: 54
Jn 7, 26: 89
Jn 7, 30s: 512
Jn 7, 36: 75
Jn 7, 39: 55, 627
Jn 7, 41-49: 204
Jn 7, 42: 225, 226
Jn 7, 45ss: 263
Jn 7, 45-52: 166
Jn 7, 47: 510
Jn 7, 48: 248
Jn 7, 52: 75, 130, 191, 192, 204
Jn 7, 53–8, 11: 53, 75
Jn 8, 2ss: 415
Jn 8, 48: 326, 636
Jn 8, 54: 627
Jn 8, 58: 55
Jn 9, 1ss: 626
Jn 9, 2: 397
Jn 9, 6: 626, 641
Jn 9, 22: 55
Jn 9, 22s: 55
Jn 9, 35ss: 596
Jn 10, 1ss: 379
Jn 10, 10: 575
Jn 10, 17s: 479
Jn 10, 17-18: 500
Jn 10, 20: 636
Jn 10, 30s: 609
Jn 10, 33: 117
Jn 10, 41: 235, 342
Jn 11, 4: 627
Jn 11, 8: 397
Jn 11, 41: 641
Jn 11, 41s: 348
Jn 11, 45-53: 120
Jn 11, 47ss: 498, 509, 626

Jn 11, 47-53: 55, 94, 498, 626
Jn 11, 48: 120, 490, 626
Jn 11, 49: 498
Jn 11, 55: 179
Jn 11: 65, 66
Jn 12, 13: 506
Jn 12, 13s: 129
Jn 12, 16: 55, 120, 627
Jn 12, 23: 629
Jn 12, 23-33: 500
Jn 12, 31: 242, 293, 336
Jn 12, 33: 599
Jn 12, 34: 596, 609
Jn 12, 42s: 55
Jn 12, 47: 575
Jn 13: 452, 465
Jn 13s: 463-465
Jn 13, 1: 184, 500
Jn 13, 1s: 178
Jn 13, 1-17: 500
Jn 13, 7: 55
Jn 13, 8: 464
Jn 13, 10: 478
Jn 13, 30: 178, 184
Jn 13, 31s: 627
Jn 13, 34s: 464, 500
Jn 14, 1s: 184
Jn 14, 21: 464
Jn 14, 23: 464
Jn 14, 26: 120
Jn 14, 31: 53
Jn 15–17: 53
Jn 15, 1ss: 379
Jn 15, 9-17: 500
Jn 16, 1-3: 55
Jn 16, 11: 293, 336
Jn 16, 28: 575
Jn 17, 1ss: 500
Jn 17, 9-12: 500
Jn 17, 20-26: 500
Jn 18, 1: 53, 178, 184
Jn 18, 1-9: 500
Jn 18, 9: 500, 502
Jn 18, 12: 55
Jn 18, 12s: 178
Jn 18, 13: 498
Jn 18, 19: 498
Jn 18, 19s: 509
Jn 18, 19ss: 56
Jn 18, 19-24: 498
Jn 18, 28: 56, 178, 183
Jn 18, 31: 499, 503
Jn 18, 31s: 504, 627
Jn 18, 36: 626
Jn 18, 36-38: 501
Jn 18, 37: 575
Jn 18, 38: 499, 501
Jn 18, 39: 501
Jn 19, 6: 627
Jn 19, 7: 511
Jn 19, 11: 497, 498
Jn 19, 12: 55, 506, 627
Jn 19, 12-16: 501
Jn 19, 13: 208, 505
Jn 19, 14: 178, 184
Jn 19, 14s: 501
Jn 19, 15: 501
Jn 19, 17: 500
Jn 19, 19-22: 501
Jn 19, 23: 627
Jn 19, 23s: 129
Jn 19, 25: 548
Jn 19, 25-27: 500
Jn 19, 26: 474
Jn 19, 26s: 502
Jn 19, 31: 56, 183, 184, 550
Jn 19, 31-36: 178
Jn 19, 34: 543
Jn 19, 36: 184
Jn 19, 38ss: 263
Jn 19, 38–21, 25: 525
Jn 19, 41: 551
Jn 19, 42: 178, 183
Jn 20: 542
Jn 20, 1-10: 543
Jn 20, 1-15: 536
Jn 20, 2: 527
Jn 20, 5: 542
Jn 20, 8: 542
Jn 20, 11-18: 535, 536, 543, 547
Jn 20, 11ss: 253, 653
Jn 20, 14s: 527
Jn 20, 16: 397
Jn 20, 17: 148, 577
Jn 20, 19s: 545
Jn 20, 19ss: 121
Jn 20, 19-21: 529
Jn 20, 19-23: 534-536, 542, 543
Jn 20, 21: 120, 554
Jn 20, 23: 120
Jn 20, 24-29: 542, 543
Jn 20, 25: 130
Jn 20, 30: 336, 626
Jn 20, 30s: 53, 54
Jn 21: 542
Jn 21, 1: 545
Jn 21, 1ss: 341, 536, 544
Jn 21, 1-14: 120, 529, 534, 535, 543
Jn 21, 7: 542
Jn 21, 15-19: 542
Jn 21, 15-23: 543
Jn 21, 20-23: 53
Jn 21, 20-25: 55
Jn 21, 22s: 290, 542
Jn 21, 24: 54, 75
Jn 21, 25: 53, 336

Hechos de los apóstoles

Hech 1, 1-11: 525
Hech 1, 6: 627
Hech 1, 13: 203
Hech 1, 14: 224, 630, 631
Hech 2: 536
Hech 2, 22: 108, 624
Hech 2, 23: 337
Hech 2, 25-31: 542
Hech 2, 34s: 611
Hech 2, 36: 565
Hech 2, 42: 464
Hech 2, 46: 458
Hech 2, 46–3, 1ss: 485, 647
Hech 4, 10: 99
Hech 5, 1ss: 331

Hech 5, 12-42: 485, 627, 647
Hech 5, 17: 262
Hech 5, 33s: 512
Hech 5, 33ss: 262
Hech 5, 36s: 202
Hech 5, 36ss: 180
Hech 5, 36-37: 169
Hech 5, 37: 169, 180
Hech 7, 54-60: 503
Hech 7, 55s: 495
Hech 7, 56: 596, 598
Hech 9: 535
Hech 9, 1ss: 536
Hech 9, 22: 89
Hech 10, 6: 51
Hech 10, 38: 108, 337, 624
Hech 11, 16: 125
Hech 11, 19ss: 627
Hech 11, 26: 125
Hech 11, 30: 51
Hech 12, 1ss: 332
Hech 12, 2: 503
Hech 12, 12: 254
Hech 12, 17: 630, 631
Hech 12, 21-23: 117
Hech 12, 25: 51
Hech 13, 1: 266
Hech 13, 23ss: 337
Hech 13, 25: 230
Hech 13, 27s: 498
Hech 13, 33: 120, 605
Hech 13, 34-41: 542
Hech 14, 8-18: 117
Hech 15: 127
Hech 15, 5: 296
Hech 15, 10: 391, 403
Hech 15, 13: 128, 630, 631
Hech 15, 20: 77
Hech 15, 28: 391, 403
Hech 15, 29: 77
Hech 15, 33ss: 166
Hech 16, 16ss: 332
Hech 16, 16-18: 327
Hech 17, 7: 506
Hech 18, 2: 104, 15
Hech 18, 24-26: 238
Hech 19: 327
Hech 19, 1: 258
Hech 19, 1-7: 238
Hech 19, 13-16: 327
Hech 20, 7: 464
Hech 20, 35: 74, 125
Hech 21, 18: 630, 631
Hech 21, 18ss: 128
Hech 21, 26-30: 503
Hech 21, 38: 171
Hech 22: 535
Hech 22, 3: 259
Hech 22, 3ss: 536
Hech 23, 6ss: 261
Hech 23, 6-8: 259
Hech 23, 8: 260
Hech 25, 9-12: 627
Hech 26, 4ss: 261
Hech 26, 5: 259
Hech 26, 9ss: 536
Hech 26: 535

Romanos

Rom 1, 3s: 120, 122, 139, 225, 226, 242, 333, 341, 601, 605
Rom 1, 3ss: 565, 572
Rom 3, 1s: 631
Rom 4, 24: 533
Rom 4, 25: 517, 533
Rom 5, 6: 588
Rom 5, 6-11: 517
Rom 5, 8: 588, 607
Rom 5, 12s: 608
Rom 6, 1ss: 452
Rom 7: 442
Rom 8, 11a: 533
Rom 8, 11b: 533
Rom 8, 14: 606
Rom 8, 15: 577
Rom 8, 32: 488, 607
Rom 9, 1: 406
Rom 10, 9: 533, 535, 610
Rom 11, 17ss: 379
Rom 11, 23: 379
Rom 11, 26ss: 173
Rom 12, 6: 216, 269
Rom 12, 14: 116
Rom 12, 17: 116
Rom 14, 5: 411
Rom 14, 11: 611s
Rom 14, 13: 116
Rom 14, 14: 74
Rom 14, 15: 607
Rom 14, 17: 290
Rom 16, 3s: 254
Rom 16, 7: 254
Rom 16, 12: 154

1 Corintios

1 Cor 1–4: 74
1 Cor 1, 18ss: 115, 116
1 Cor 1, 23: 131
1 Cor 2, 6ss: 517
1 Cor 2, 8: 488, 631
1 Cor 2, 9: 74
1 Cor 5, 5: 472
1 Cor 5, 5-8: 534
1 Cor 5, 7: 184, 633
1 Cor 6, 2: 247, 608
1 Cor 6, 9s: 290
1 Cor 6, 14: 533
1 Cor 7, 10: 74, 631
1 Cor 7, 10s: 116, 406
1 Cor 8, 5-6: 610
1 Cor 8, 6: 610
1 Cor 8, 11: 607
1 Cor 9, 5: 148, 224, 254, 630, 631
1 Cor 9, 14: 74, 116, 631
1 Cor 10, 1ss: 457
1 Cor 10, 3s: 464, 466, 467
1 Cor 10, 14-22: 484
1 Cor 10, 16-18: 466
1 Cor 10, 16s: 646
1 Cor 10, 17: 467
1 Cor 11: 132
1 Cor 11, 17-22: 484
1 Cor 11, 23: 116, 184, 458, 462

1 Cor 11, 23-25: 116, 461, 465, 631
1 Cor 11, 24: 467
1 Cor 11, 24s: 74
1 Cor 11, 25: 646
1 Cor 11, 26: 288, 457, 462
1 Cor 11, 27-34: 484
1 Cor 11, 29s: 457
1 Cor 12, 3: 610
1 Cor 12, 9: 337
1 Cor 12, 13: 608
1 Cor 12, 30: 216, 269
1 Cor 14, 16: 574
1 Cor 15: 608
1 Cor 15, 1ss: 458
1 Cor 15, 3: 537
1 Cor 15, 3s: 537
1 Cor 15, 3ss: 63, 131, 148, 475, 531, 534, 545-547, 588
1 Cor 15, 3-5: 139
1 Cor 15, 3b-5: 537, 540
1 Cor 15, 3-7: 538
1 Cor 15, 3-8: 537
1 Cor 15, 3-11: 525, 539, 540
1 Cor 15, 4: 548, 549
1 Cor 15, 4s: 533
1 Cor 15, 5: 247, 426, 538, 545, 553
1 Cor 15, 5a: 546
1 Cor 15, 5-8: 534, 535
1 Cor 15, 6: 536
1 Cor 15, 7: 73, 128, 224, 536, 538, 630
1 Cor 15, 8: 53, 536
1 Cor 15, 10: 524
1 Cor 15, 11: 537
1 Cor 15, 15: 533
1 Cor 15, 17: 524
1 Cor 15, 20-56: 607
1 Cor 15, 22: 608
1 Cor 15, 25: 611
1 Cor 15, 44-49: 608
1 Cor 15, 47: 607
1 Cor 15, 49: 608
1 Cor 15, 50-52: 608
1 Cor 16, 22: 288, 610

2 Corintios

2 Cor 1, 20: 574
2 Cor 2, 12: 342
2 Cor 3, 18: 607
2 Cor 4, 4s: 207
2 Cor 4, 14: 533
2 Cor 5, 15: 533
2 Cor 5, 16: 23, 117
2 Cor 5, 20: 517
2 Cor 11, 31: 406
2 Cor 12, 1ss: 601
2 Cor 12, 8: 336
2 Cor 12, 9: 352
2 Cor 12, 12: 337

Gálatas

Gál 1, 1: 534
Gál 1, 4: 607
Gál 1, 12: 534
Gál 1, 14: 259
Gál 1, 15s: 534
Gál 1, 16: 535
Gál 1, 17–2, 1: 51
Gál 1, 19: 128, 148, 225, 629, 631
Gál 1, 20: 406
Gál 2, 6-9: 631
Gál 2, 9: 128, 639
Gál 2, 12: 630
Gál 2, 20: 488, 607
Gál 3, 28: 608
Gál 3, 38: 614
Gál 4, 6: 577
Gál 4, 6s: 606
Gál 4, 10ss: 411
Gál 4, 21-31: 386, 643
Gál 6, 15: 608

Efesios 1, 20: 533

Filipenses

Flp 1, 21ss: 549
Flp 2, 6ss: 337
Flp 2, 6-11: 571, 608
Flp 2, 9: 610
Flp 2, 10: 610
Flp 2, 11: 610
Flp 2, 12: 601
Flp 3: 534
Flp 3, 5: 224, 535
Flp 3, 10: 529
Flp 3, 8ss: 534
Flp 4, 2s: 254

Colosenses

Col 2, 12: 533
Col 2, 16: 411
Col 3, 11: 608
Col 4, 11: 85
Col 4, 14: 51

1 Tesalonicenses

1 Tes 2, 14s: 488
1 Tes 2, 14-15: 475
1 Tes 2, 15: 99, 475, 631
1 Tes 2, 16: 293
1 Tes 4, 14: 533, 535
1 Tes 4, 15: 293
1 Tes 4, 15-17: 74
1 Tes 4, 16s: 74, 116
1 Tes 5, 10: 607

2 Timoteo 4, 11: 51

Filemón 24: 51

1 Pedro

1 Pe 1, 21: 533
1 Pe 2, 24: 539
1 Pe 3, 19: 652
1 Pe 5, 13: 45

Apocalipsis

Ap 1, 13: 596, 598
Ap 2–4: 135
Ap 2, 2: 135
Ap 2, 4: 135
Ap 3, 21: 247

Ap 5, 14: 574
Ap 7, 12: 574
Ap 11, 3-12: 533
Ap 11, 11s: 531
Ap 12, 5ss: 293
Ap 12, 7: 242
Ap 17, 1-6: 386, 643
Ap 20: 279
Ap 20, 4: 247

4. Literatura cristiana extracanónica

Apocalipsis de Pedro: 314

Carta de Bernabé

Bern 12, 10: 596
Bern 19, 2: 77

1 Clemente

1 Clem 13, 1b2: 76
1 Clem 13, 2: 42, 76, 77
1 Clem 23ss: 314

2 Clemente

2 Clem 4, 5: 76
2 Clem 5, 2-4: 68
2 Clem 5, 2ss: 76
2 Clem 8, 5: 76
2 Clem 11: 314
2 Clem 12, 2: 62, 76

Clemente de Alejandría

Carta a Theodoros: 65s
Strom I, 15, 72: 154
Strom I, 24, 158: 77

Diálogo del Redentor: 62

Didascalia siríaca 21: 185

Didajé

Did 1, 2b: 77
Did 1, 5: 74
Did 6, 2: 440
Did 7, 1: 77
Did 9, 2: 464
Did 9, 3: 464
Did 9: 463
Did 9–10: 452, 466, 484
Did 9, 1-10, 7: 453
Did 10, 1-6: 453-454
Did 10, 3: 464
Did 10, 6: 610
Did 11, 7: 77
Did 14, 1: 472
Did 14, 1-3: 484
Did 15, 3: 49

Epifanio de Salamina

Pan 30: 72
Pan 51, 26: 185
Pan 48, 11, 9: 135

Epistula Apostolorum: 52

Epistula Jacobi (NHC I/2): 61, 629

Eusebio de Cesarea

DemEv 3, 5, 105-106: 87
HistEccl 2, 15, 1s: 45
HistEccl 2, 23, 13: 596, 598
HistEccl 2, 23, 14: 596
HistEccl 3, 20, 1-6: 199
HistEccl 3, 39, 15: 125
HistEccl 3, 39, 15.16: 45
HistEccl 3, 39, 16: 49
HistEccl 4, 22, 8: 71
HistEccl 5, 8, 2: 49
HistEccl 5, 8, 4: 55
HistEccl 6, 12, 2-6: 67
HistEccl 20, 1-6: 225
Theoph 4, 12: 71
Theoph 5, 44: 87

Evangelio de los ebionitas

EvEb: 62, 72
EvEb 2: 72
EvEb 3: 72
EvEb 6: 72
EvEb 7: 72

Evangelio de los egipcios: 62

Evangelio de los hebreos

EvHeb: 62, 73
EvHeb 1: 73
EvHeb 2: 73
EvHeb 3: 72
EvHeb 5: 71
EvHeb 6: 72, 647
EvHeb 7: 73, 128, 224, 536, 545
EvHeb 25a: 72

Evangelio de los nazarenos

EvNaz: 71
EvNaz fragm. 2: 238

Evangelio de Pedro

EvPe 2, 5: 184, 628
EvPe 3, 6: 628
EvPe 4, 10–5, 17: 499
EvPe 4, 13s: 499
EvPe 5, 16: 68
EvPe 7, 25: 68, 499
EvPe 7, 26s: 502
EvPe 8, 28–11, 49: 559, 652
EvPe 9–11: 651

EvPe 11, 46: 497
EvPe 12: 129
EvPe 14, 59: 544

Evangelio secreto de Marcos: 64

Evangelio de Tomás

EvT 2: 73, 295
EvT 3: 60, 287, 295
EvT 5/6: 57
EvT 8: 380
EvT 9: 380
EvT 12. 128, 630, 631
EvT 14: 261, 336, 410
EvT 16: 250
EvT 17: 74
EvT 20: 380
EvT 21/103: 57
EvT 22, 37: 62
EvT 22/106: 57
EvT 27: 59
EvT 31: 58
EvT 41/70: 57
EvT 46: 238-240
EvT 49: 60
EvT 50: 60
EvT 51: 287
EvT 51/113: 57
EvT 53: 127
EvT 55: 250
EvT 56/8=: 57
EvT 57: 336, 380
EvT 63: 380
EvT 64: 301, 380
EvT 65: 58, 59, 380, 475
EvT 71: 57, 479
EvT 76: 380
EvT 79: 250, 255
EvT 81/110: 57
EvT 86: 61, 596
EvT 87/112: 57
EvT 96: 256, 380
EvT 97: 380
EvT 98: 380, 629
EvT 99: 250
EvT 101: 250
EvT 103: 380
EvT 107: 380
EvT 108: 59
EvT 109: 380
EvT 111: 59
EvT 113: 60, 287, 295
EvT 114: 253

Evangelio de María: 253

Focio de Constantinopla, Cód. 13: 114

Hipólito, Ref 5, 7, 20s: 56

Ignacio de Antioquía

IgnEf 5, 2: 77
IgnEf 20: 455
IgnEf 20, 2: 465
IgnEsm 1, 1: 49
IgnEsm 3, 2: 76, 484
IgnEsm 4: 484
IgnEsm 7, 1: 465, 484
IgnEsm 8, 1-2: 484
IgnFilad 3, 2: 484
IgnFilad 4: 465, 484
IgnRom 7, 3: 465

Ireneo

Haer 2, 22, 3-6: 520
Haer 3, 1, 1: 45, 51
Haer 3, 10, 6: 547
Haer 3, 11: 55

Jerónimo: Virill 2: 545

Juan Crisóstomo, Homilia de statuis XIX, 4: 70

Juan Malalas

Chronographia: 624
Diálogos sobre la religión: 624

Justino

Apol I, 4, 5: 103
Apol I, 28, 2: 314
Apol I, 35: 520
Apol I, 66: 457, 485
Apol I, 67: 125, 647
Apol I, 67, 3: 472
Apol I, 67, 7: 472
Dial 51, 3: 147
Dial 69, 7: 510
Dial 88: 200
Dial 97, 3: 130
Dial 108, 2: 510

Lactancio, DivInst IV, 7, 4s: 103

Liber Graduum sirio, Serm. III, 3; XV, 4: 77

Literatura de Pilato

Actas de Pilato: 627, 628
Anaphora Pilati: 627, 628
Carta de Pilato: 627-629, 651
Evangelio de Nicodemo: 627, 628
Hechos de Pedro y Pablo (Carta a Pilato) 40-42: 520

Nicolás de Damasco, De vita sua: 167

Orígenes

Cels I, 47: 88
Cels VII, 9: 135
In Luc. hom.1: 56
In Luc. hom. 1: 62
In Mat. 10, 17: 88

Papías: 75s

Pastor de Hermas

Herm s I-IX: 379
Herm s VI, 3, 6b: 77

Papiro Bodmer V (Protoevangelio de Santiago): 38

Papiro de Oxirrinco

POx 1: 38, 40s, 57s
POx 654: 38, 40s, 57, 73
POx 655: 38, 40s, 57, 62
POx 840: 40, 69s, 478
POx 1224: 70

Papiros de Zenón: 200

Papiro Egerton 2: 37s, 41, 63s, 78

Papiro Rainer/Fragmento de Fayyum: 38

Pseudo-Clemente

Hom II, 51, 1: 77
Hom III, 50: 77
Hom XVIII, 20, 4: 77

Tertuliano

Apol 3, 5: 103
Apol 21, 15ss: 521
Apol 21, 18: 628
Apol 21, 24: 627
Jud 13: 539
Marc 4, 19: 181
Nat I, 3, 9: 103

5. Literatura griega y latina

Dión Casio

54, 3, 7: 505
55, 27, 6: 126
59, 8, 2: 126

Dión Crisóstomo: 3, 30: 333

Epicteto: Diss III, 22, 54: 437

Epidauro W 3: 352

Estrabón

Geogr XVI, 2, 46: 202
Geogr XVI, 2, 34-46: 157

Filóstrato

VitAp: 327
VitAp IV, 45: 319

Flegón de Trales: 106

Nicolás de Damasco: De vita sua: 167

Papyrus Forentinus, n.° 61: 513

Platón: Crit 49 A ss: 437

Plinio

Ep X, 96, 7: 472
Ep X, 96: 101

Plutarco

Alex 1: 126
Alex 2: 138
Alex 3: 138
Mor 218A: 575

Porfirio, Abst II, 26: 154

Quintiliano

Inst. V, 11, 1ss: 378
Inst. V, 11, 19: 378
Inst. VIII, 6, 52: 367

Séneca

Ben IV, 26, 1: 436
Ben IV, 28, 1: 436
Ira II, 33, 2: 436

Suetonio

Aug 100: 138
Calíg 32, 2: 505
De vita Caesarum: 104
Domic 10, 1: 505
Nero 16, 2: 103
Tiber 58: 506
Vesp 7: 353
VitaClaud 25, 4: 105

Tácito

Ann 2, 38: 506
Ann 2, 50: 506
Ann 13: 102
Ann 13–16 (Nerón): 102
Ann 14–16: 102
Ann 15, 38-44: 102
Ann 15, 43: 504
Ann 15, 44: 126, 502, 518, 649
Ann 15, 44, 2-5: 102
Ann 15, 44, 3: 103
Ann 15, 44, 5: 102, 103
Hist 4, 81: 353
Hist 5, 9: 589
Hist 5, 9, 2: 203

Victorino de Petovio

De fabr mundi 3s: 185

6. Literatura rabínica

Ab I, 3: 403
Ab I, 12: 431
Ab III, 9-10: 346
Ab IV, 2: 403
Ab VI, 1: 431
Erub VI, 2: 412
Joma VIII, 6: 412
Pes X: 470
Quid IV, 14: 645
Quid IV, 14: 447, 645
Sanh IV, 1: 508
Sanh VII, 5: 508, 511
Shab I, 4-5: 412
Shab XIV, 3-4: 412
Sota II, 5: 573
Taan III, 8: 345, 346

TosSanh VII, 10: 510
TosSanh X, 11: 510

jBer 2, 8: 382
jBer 3b: 593
jKet 29b: 205
jSanh 1, 18a: 503
jSanh 7, 24b: 503
jShab 15d: 204

bAZ 9a: 425
bAZ 19a: 403
bBer 34b: 346
bEr 53b: 197
bJoma 67b: 403
bPes 112b: 346
bQuid 66a: 161
bSanh 43a: 95ss, 184, 510
bSanh 97a/b: 425
bShab 128b: 412
bShab 153a: 357
bTaan 23b: 346
bTaan 24b: 346
bTaan 24b.25a: 320
bTaan 25a: 346
bTaan 30a: 403

ARN B 26: 429

Mekh Ex 20, 2: 403, 404
Mekh Ex 31, 13: 412, 413
SLev 19, 18: 429, 434
SLev 26, 9: 381

GenR 24, 7 a Gén 5, 1: 434
DtR 2 a Dt 4, 30: 357
DtR 6, 2 (KiTeze) a Dt 22, 6: 382

Tg Neofiti a Gén 4, 14: 593
TgIs 11, 4: 656
TgIs 11, 6: 656
TgIs 53: 591

Tan Ki Teze 2, 330a: 382

Tan Ti Kissa 3, 151a: 382

MidrPss 3, 3, 19a: 382
MidrPss 9, 3, 41a: 382
MidrPss 26, 3, 109a: 382
MidrPss 37, 3, 127a: 382
MidrPss 105, 13, 227a: 382

INDICE ANALITICO Y ONOMASTICO

Abba: 346, 477, 575s
Abrahán: 289, 327, 417, 430, 548
Acción simbólica: 243, 318, 414, 477-481, 482s, 516
Adulterio: 75, 101, 154, 405ss, 414, 438, 644
Agripa I: 109, 169, 207, 212, 504, 551, 611, 634s, 648
Agripa II: 55, 265, 515, 518
Ajikar: 377
Albino, procurador: 171, 504, 507, 513, 517, 648s
Alcimo, sumo sacerdote: 159, 163
Alegoresis: 367, 375, 643
Alegoría: 296, 365-367, 376, 386, 643
Alegorización: 59, 367
Alejandra Salomé: 162, 262
Alejandro Balas: 618
Alejandro Janeo: 159, 161s, 504
Alejandro Magno: 126, 138, 155, 161, 445, 644
Alejandro, presunto hijo de Herodes: 92
Alejandro, Tiberio Julio (procurador romano): 109, 169, 202
Amén: 136, 454, 573s, 612
Amenemope: 377
Amnistía de pascua: 184, 472, 489ss, 513
Amor a los enemigos: 116, 397, 405, 416, 419, 426, 429, 435ss, 439, 621, 646
Analogía(s) / principio de analogía: 30, 132, 136, 145, 220, 244s, 330, 348, 394, 404s, 410, 432, 457ss, 479, 503, 507, 512, 553, 556, 565, 573s, 580, 636
Anán, sumo sacerdote: 85s, 504, 517s
Anás, sumo sacerdote: 498
Andrés: 55, 68, 244, 545
Antíoco IV Epífanes: 157, 163, 618
Antíoco IV, rey de Comagene: 98
Antítesis: 31, 99, 133, 258, 290, 310, 392, 405-408, 424, 435, 574s, 612
Antonio Félix, procurador: 110, 171, 347, 504, 628
Apariciones de pascua: 69, 75, 116, 120s, 128, 138, 341, 493, 516, 524-560, 604s, 607, 652s
Apocalipsis sinóptico: 46, 123, 598
Apocalíptica, apocalíptico: 19, 26, 46, 79, 275s, 282-285, 293, 300, 304, 312s, 347, 377, 392s, 417s, 424s, 437, 455, 492, 531, 557, 565, 570, 581, 594s, 598-604, 630, 638, 654s
Apolonio de Tiana: 137, 319, 327, 343, 445, 640
Aretas IV, rey de los nabateos: 228
Aristóbulo: 159, 162, 196
Aristocracia del templo: 207, 264, 268, 436, 480, 514, 621
Aristocracia local (de Jerusalén): 490, 496s, 498, 502, 507-511, 515, 521
Arquelao: 156, 168, 291s, 212, 265, 359, 635
Arqueología: 124, 191ss, 632
Ascetismo: 239, 246, 637
Ascetismo en alimentación: 72, 239

Ascetismo de misión: 239, 246, 267
Ascetismo sexual: 60, 62, 415, 440
Asmoneos: 158s, 161ss, 165, 259s, 262, 583, 586
Aspectos políticos de la actividad de Jesús: 26, 109s, 119s, 305-307, 312, 490s, 498, 506s, 513s, 586, 589, 622
Atronges: 168, 586, 589
Augusto: 138, 179, 182, 212, 505, 635
Autoestigmatización: 147, 221, 245s, 267, 425, 515
Autoridad: 121, 126, 144, 216, 219s, 222s, 240ss, 244s, 257s, 264, 267, 327, 329, 360, 413, 475, 479, 497, 567, 570, 580, 597, 599
Ayuno: 60, 185, 238, 270, 292s, 446, 502

Batanea: 201, 212
Bautismo: 70, 72s, 121, 123, 139, 142, 170, 217, 227s, 230-234, 237-241, 267, 269s, 311, 410, 421s, 452, 463, 483, 542, 572, 605, 619s, 637, 647
Bautista redivivo: 121, 335, 548, 626
Belén: 131, 180, 192, 225
Ben Azzai: 434
Betania: 65, 184, 207, 224, 471, 541
Betfagé: 207
Betsaida: 55, 196, 211, 301, 304

Cafarnaún: 47, 54, 193s, 197s, 209, 301, 304, 634, 640
Caifás, sumo sacerdote: 494, 498, 519
Calígula: 48, 205, 211, 437, 635
Campo figurado: 370, 375
Caná: 196, 324, 331
Carisma: 216s, 219, 224, 241, 244ss, 247, 264, 267ss, 337, 350s, 574, 580, 612
Carisma taumatúrgico: 242, 253, 328, 338, 350s
Carismático: 142, 216-271, 326, 342, 425, 562, 571-582, 586, 612, 636
Carismáticos taumaturgos: 91, 109s, 136, 220, 244, 294, 320s, 324, 342-346, 350ss, 475, 620, 639ss
Carismáticos(-as) itinerantes: 27, 29, 47, 61, 129, 195, 209, 220, 246, 249, 251s, 254s, 396s, 413s, 416, 420, 439, 443, 621
Censo de Quirino: 168, 180, 192
Cesarea de Filipo: 22, 196, 206
Cínicos: 28, 48, 190, 246, 437
Cinismo: 28, 198, 247
Circuncisión: 60, 97, 154, 156, 405, 415
Claudio: 105, 212, 520, 627, 635, 651
Colectivo mesiánico: 247, 267, 590, 612
Conciencia personal de Jesús: 190s, 216, 241-243, 343s, 506, 562s, 569s, 588ss, 612
Concilio de los apóstoles: 51, 538
Conclusión secundaria de Mc: 44, 75, 547
Confesión del mesías: 224, 351, 494, 536, 542, 567, 589, 601, 612
Contratendencia: 142, 147, 631
Conversión: 156, 226, 229, 230ss, 239s, 243, 283, 300s, 307, 329, 338, 374, 402, 418, 421ss, 440, 483, 578, 619s, 629, 636s, 639
Coponio, prefecto romano: 503
Corozaín: 196, 211, 301, 304, 634
Crisis de Calígula: 48, 123, 205, 211, 437, 634
Cristología evocada: 562, 571, 582ss, 607, 634
Cristología explícita: 338, 562, 590ss, 592ss, 606, 654
Cristología implícita: 25, 29, 338, 360, 562, 566, 571-582, 654
Criterio de coherencia: 144, 139-143
Criterio de diferencia: 24, 28, 114, 139-143, 173
Criterio de plausibilidad: 28, 140, 142s, 173
Crítica a la familia: 60, 246, 250, 254, 267, 423, 621
Crítica al templo: 153, 204, 207, 226, 240, 263, 477-481, 510-512, 514, 518, 621s, 636

Crítica de la riqueza: 18, 60, 169, 300, 304, 375, 405, 636
Crítica histórica: 18, 30, 36, 79s, 112s, 143ss
'Cross Gospel': 28, 69
Crucificado de Giveat ha-Mivtar, el: 130, 550
Culto al emperador: 611
Culto en el templo: 72, 153, 158s, 196, 241, 262, 281, 424, 479s, 483, 516, 621, 636, 647
Culto al Kyrios: 568, 571
Cultos mistéricos / religiones mistéricas: 456s, 460, 566, 568, 611
Cultura helenística: 155, 172, 198, 415, 432
Curaciones en sábado: 265, 411-414, 626, 628, 646, 651
Cuspio Fado, procurador: 109, 171

David: 168, 183, 199, 225s, 281, 413, 445, 506, 588, 615, 656
Decápolis: 49, 196, 197
Demetrio Seléucida: 162
Democracia representativa: 590, 620
Demonios: 161, 246, 253, 260, 285, 292, 293s, 300, 303, 309, 327s, 343, 346s, 349, 457, 466, 521, 580, 604, 606, 620
Demora de la parusía: 240, 277, 313, 359, 455
Destrucción del templo: 45, 47, 51, 57, 156, 166, 172s, 262, 403, 479, 503, 595, 647
Desviación popular: 136, 329, 339, 341, 348
'Didajé': 37, 49, 440, 452s, 463s, 646s
Discípulos del Bautista: 55, 235, 238
Distanciamiento del templo: 185, 229, 478, 516
Divinidades 'Kyrios': 566, 568, 611
Divorcio: 74, 223, 257s, 406, 415, 418, 645
Doble mandamiento del amor: 77, 223, 257, 268, 425-433, 439, 621, 648
Domiciano: 104, 199, 225
Edicto de Claudio: 105
Edomitas: 161
El «Egipcio», profeta de señales: 91, 110, 171, 347
Eleazar, exorcista judío: 137, 319, 327, 330
Elías redivivo: 233, 236s, 335, 626, 636
Elías, profeta: 236, 245, 251, 333, 335, 346s
Eliezer ben Hircano: 137
Eliseo, profeta: 245, 251, 323, 332, 335
Endurecimiento de la *torá*: 172, 390, 395, 402, 404s, 414-416, 439, 571
Enfatización de la *torá*: 166
Epicúreos: 164
Epifanía(s): 332s, 542, 560, 653
Escatología de futuro: 239. 242, 264, 275s, 287s, 296, 299, 303, 311, 315, 359, 390, 601, 630, 638s
Escatología de presente: 59s, 239, 241, 264, 275-279, 277s, 287, 291-296, 299, 303, 311, 315, 374, 602, 605, 630, 638, 645
Escatología doble: 278, 602
Esenios: 115, 155, 160s, 163s, 165s, 185, 205, 229, 246, 401, 405s, 412, 447s, 507, 516, 579s, 585, 631ss, 645s
Esopo: 377
Estigma: 191, 221, 247, 425
Estoicos: 97ss, 164
Etica provisional: 277, 393, 443
Evangelio de Egerton: 28, 37, 41s, 63s, 336
Evangelio de los ebionitas: 72, 78, 238, 647
Evangelio de los hebreos: 73, 78, 128, 545
Evangelio secreto de Marcos: 37, 44, 64s
Evangelio de los nazarenos: 71s, 78, 238
Evangelio de Pedro: 28, 37, 42, 120
Evangelio de Tomás: 28, 37, 41s, 52, 80, 119, 124, 129, 336, 380

Exorcismo: 121, 134, 242, 293ss, 311, 318s, 327, 329, 333-338, 341, 347s, 620
Expectativa(s) mesiánica(s): 112, 119, 168, 223, 243, 491, 506, 514, 564s, 568-573, 582-591, 606s, 612s, 657
Expulsión de los mercaderes del templo (purificación del templo): 130, 179, 183, 206s, 240, 264, 318, 478-481, 475, 485, 507, 621, 636

Fábula: 364, 375, 376ss
Familia de Jesús: 121, 128, 142, 216, 223, 224ss, 249, 267, 399s, 620, 631
'Familia dei': 223s, 248, 255, 312, 437, 609, 635
Fariseos: 85, 155, 160s, 162-167, 222, 224, 257s, 259ss, 263s, 268, 271, 290, 296, 304, 374, 384, 398, 405s, 409, 412, 447, 512, 559, 621, 637s, 645s, 648
Fe en los milagros: 54, 113, 136, 323, 328, 347s, 642
Fe pascual: 23s, 113, 120s, 139, 247, 263, 333s, 341s, 424-560, 474, 493, 495, 511, 561s, 565, 602, 604ss, 612s
Fedro: 377
Felipe, discípulo de Jesús: 55, 192, 244
Filipo de Macedonia: 138
Filipo, hijo de Herodes I: 194, 201s, 212, 265, 635
Formaciones analógicas: 113, 289
Foso pascual: 23s, 113, 120s, 526, 654
Fuente de los 'logia': 21, 28, 42, 46-55, 49, 52, 58, 62, 78, 123, 129, 193, 244, 288, 318, 371, 421, 597, 605
Función del templo: 408

Galilea: 22, 32, 68, 85, 130, 159, 162, 165s, 169, 179, 190-202, 222, 228, 245, 254, 258ss, 290, 345, 350, 447, 455, 493, 527, 530, 536, 538, 542s, 552, 589, 593, 613, 635, 644
Gamaliel: 166, 262, 512
Garizín: 161, 171, 207, 262, 347
Gaulanítide: 55, 201, 212
Gobierno representativo: 267
Gólgota: 207s, 489, 549, 551s
Grupo de los Doce: 245, 247ss, 251, 267, 277, 318, 471, 478, 530, 536s, 545, 590, 603, 620, 631
Grupos estigmatizados: 211, 244, 256, 306, 311, 384, 416, 423, 426, 433, 437ss, 620
Grupos rebeldes: 167
Guerra de los bandidos: 202, 504, 588

Hanan ha-Nehba: 346, 577
Ḥanina ben Dosa: 26, 137, 221, 320, 326, 345s
Helenismo: 155, 157, 172, 376
Helenización: 155ss, 198, 399
Henoc: 116, 283, 417, 563, 595s, 602
Hermanos de Jesús: 128, 148, 224, 238, 249, 335, 619, 630s
Herodes Antipas: 68, 94, 123, 126, 170, 193s, 198, 201ss, 206, 212, 217, 228s, 235, 261, 265s, 368, 497, 501, 548, 636s
Herodes I: 131, 155, 162, 167, 179s, 186, 192, 199-202, 208, 212, 548, 586, 619, 635
Herodianos: 169, 264ss, 512, 634, 646
Herodías: 170, 228ss
Hijo de David/filiación davídica de Jesús: 192, 225s, 267, 571, 585, 588, 605, 615, 655ss
Hijo de Dios: 25, 47, 72, 120s, 216, 242, 327, 333, 341, 346, 501s, 512, 528, 535, 562, 566, 568, 571s, 585, 596, 601, 604ss, 613, 617s, 651s, 655s
Hijo del hombre: 18, 25, 26, 61, 75, 117, 144, 216, 222s, 233, 239, 241, 277, 280, 290, 302, 311, 360, 383, 473, 497, 508, 512, 533ss, 545, 562ss, 566-573, 578, 581, 585, 592-604, 607, 612s, 614, 654-656
Hijos de los dioses: 566, 568
Hillelitas: 115, 165, 412
Historia de la redacción: 29, 325, 364 494

Historia de la religión: 23s, 29, 71, 79, 152-176, 181, 219, 275, 280-285, 318, 324s, 342-346, 392-394, 456-459, 483, 516, 529, 533, 565-570, 581, 600, 611
Historia de las formas: 23, 29, 41s, 47, 58, 60, 117s, 124s, 131ss, 181, 318, 324s, 379, 396, 492, 525, 529, 532, 565, 329
Historia social: 27, 118, 128s, 196-206, 220s, 279, 281, 328, 349, 362s, 392, 396s, 495
Honi: 221, 326, 345s, 475, 577
Huida de los discípulos: 130, 142, 474s, 502

Idumea: 159, 262
Ignacio de Antioquía: 49, 55, 76, 221, 342, 465, 484, 647
Imagen rabínica de Jesús: 95, 97, 107
Impureza: 167, 170, 253, 261, 409s, 421, 439, 459, 616
Inmediatez: 25, 219s, 327, 394, 571, 605, 638
Interpretación alegórica de una parábola: 358
Interpretación existencial: 23, 25, 278, 313, 361s, 441, 529, 555, 638

Jacob: 202, 224, 285, 289, 430, 548, 591, 657
Jacob, hijo de Judas Galileo: 202
'Jasidim': 152s, 156, 158s
Jasón, sumo sacerdote: 157, 163
Jebuseos: 281
Jerusalén: 108, 110, 153, 157, 171, 176, 179, 183s, 195, 203, 206ss, 222, 258, 260, 268, 281, 289, 390, 437, 469s, 473, 503, 512ss, 518, 536, 538, 543, 548-551, 589, 613, 615s, 632s, 635, 647, 655
Jesús, hijo de Ananías: 171s, 207, 507s, 512, 518, 648
Jonás: 248, 251, 258, 301, 401, 418, 597
Jonatán Macabeo: 158s, 163, 632
José de Arimatea: 166, 263, 473, 512, 526, 550
José, padre de Jesús: 619
Josefo: 85-95, 104, 137, 194, 319, 445, 575
Josés, hermano de Jesús: 630
Juan (vidente): 598
Juan Bautista: 72, 94, 115, 121, 126s, 131, 142, 147, 156, 160, 170, 174, 203, 206, 217, 221, 226-244, 258, 267, 269s, 287, 292, 295, 300, 336, 342, 397s, 404, 452, 475, 482, 504, 578s, 580s, 601, 619, 625, 629, 633, 635, 636s
Juan de Giscala: 168, 203, 206, 576
Juan el Presbítero: 36
Juan Hircano: 159ss, 163, 262, 586
Juan Marcos: 36, 46, 124
Juan Zebedeo: 55
Juana, discípula de Jesús: 266
Judaísmo: 19, 24-28, 49s, 92s, 97, 139, 142, 151, 152-156, 165, 172s, 190, 219s, 256, 262, 270, 284, 291, 299, 309s, 326, 356, 362s, 376, 384, 386, 390ss, 402ss, 438, 446, 454, 468, 480s, 515, 540, 549, 567ss, 573ss, 587, 608, 614, 622, 639, 644, 650
Judaísmo helenístico: 394s, 405, 410, 431, 436
Judaísmo palestino: 32, 155ss, 236, 265, 431, 435, 479
Judaísmo rabínico: 166, 398, 434, 643
Judas Dídimo Tomás, discípulo de Jesús: 57
Judas, discípulo de Jesús: 247, 327, 481, 497ss, 515, 622
Judas Galileo: 91s, 156, 165, 168s, 180, 202, 205, 265, 405
Judas, hermano de Jesús: 199, 630s
Judas, hijo de Ezequías: 168, 202, 589
Judas Macabeo: 159, 196
Judea: 49, 88, 104, 156, 161, 168, 180, 190s, 195, 201s, 212, 260, 265, 503, 510, 520, 589
Jueces (los Doce / los cristianos): 302, 608

Juez (Dios): 231s, 285, 302, 315s, 421, 639
Juez (el «más fuerte»): 235s, 243
Juez (Hijo de Dios): 656
Juez (Hijo del hombre): 47, 302, 383, 563, 565, 581, 592ss, 608, 654
Juicio: 227, 229, 230s, 239ss, 246, 269s, 274, 282, 294, 299-304, 308, 311, 315s, 374, 405, 407, 422s, 452, 483, 581, 596, 619s, 636, 638s
Jurisdicción capital: 488, 490s, 495s, 503, 509, 648
Justino: 51, 68, 468, 497, 520, 627s, 647
Justo de Tiberíades: 114

Kerigma/kerigmático: 23ss, 127, 325, 529, 554, 566
Kojba, (Simón) bar: 115, 168, 226, 511, 586
'Kyrios' (título): 97, 566, 568, 571, 604, 609ss, 613s,

Lago de Genesaret: 51, 68, 121, 191, 193, 196, 199, 209, 323, 333, 541, 620
Leontópolis: 158, 160
Letrados: 109, 184, 192, 205, 219, 224, 256s, 260, 268, 290, 304, 357, 387, 391, 398, 403, 407, 409, 417, 425ss, 431s, 447, 481, 559, 645s
Leví, discípulo de Jesús: 68, 124, 197, 545
Limosnas: 60, 446
Literatura rabínica: 115, 166, 204, 222, 257, 259, 326, 346, 356, 364, 375, 394, 398, 470
Liturgia: 42, 286, 456
'Logion' de Freer: 75
Lot: 597

Macabeos: 163, 632
Maestro de justicia: 115, 158, 160, 163, 166, 175s, 395, 510, 631-633
Magdala: 196
Magia: 96, 326s, 343s, 626, 651
Mago: 65s, 72, 94, 181, 192, 326, 342, 343ss, 520s, 628s, 651
Makarismo/makarismos: 133, 141, 235, 249, 288, 291, 306, 422
Mandamiento del amor: 26, 71, 117, 404, 407, 425ss, 464, 501, 646
Maqueronte: 218, 228s
Mara bar Sarapion: 83, 97ss, 115
Marción: 51
María, madre de Jesús: 65, 223, 249, 619
María Magdalena: 253, 527, 536, 541, 544ss, 553, 620, 622
Matatías: 158s
Matrimonio: 170, 203, 206, 228, 307, 319, 406, 415, 645
Menahén, confidente de Herodes Antipas: 266
Menahén, pretendiente a rey: 91s, 586
Menelao, sumo sacerdote: 157, 163
Mesianidad de Jesús: 22, 50, 88s, 105, 107, 192, 225, 241-243, 474, 490, 497, 507, 511, 528, 564s, 569ss, 601, 604ss, 612ss, 622, 656s
Mesianismo grupal: 247, 570, 590
Mesías: 25, 85s, 92s, 104, 107, 131, 192, 204, 216, 223s, 225s, 237, 243, 247, 251, 275, 305, 323s, 425, 455, 474, 495, 497, 502, 505s, 511s, 519, 528, 543, 562, 564, 569s, 571, 580, 582-591, 595, 604ss, 612ss, 618, 622, 654-656
Metáfora: 275, 279s, 299-302, 312s, 361, 364, 368ss, 381, 383, 639, 643s
Metáforas del padre: 136, 249, 256, 310, 356, 370, 386, 576s, 605, 620
Metáforas del padrenuestro: 299
Milagro de castigo: 331, 348
Milagros: 20, 26, 44, 52s, 63, 87, 94, 107ss, 113, 134, 135ss, 170, 216, 220, 242s, 258, 294s, 301s, 318-353, 401, 501, 520, 579s, 624, 639-642, 651
Milagros de curación: 108, 134, 318, 330, 333-338, 341, 347s, 351s, 412, 579, 621, 626, 641s

Milagros de dádiva: 320, 329, 331, 333
Milagros de norma: 329s, 333s, 339
Milagros de salvamento: 329, 332s
'Minor agreements': 44, 411, 426
Mito/mítico: 18, 20s, 29, 112, 114, 137s, 148, 275, 278s, 312, 386, 460, 483, 527
Moderación de la *torá*: 172, 390, 402, 408-416, 439, 571
Moisés: 152, 157, 164, 171, 192, 257s, 282s, 294s, 333, 343, 392, 417, 445, 448, 479, 627, 645, 654
Monoteísmo: 117, 152, 286, 308, 312, 395, 426ss, 431, 610
Monte de los Olivos: 92, 110, 171, 207, 347, 626, 628
Movimiento baptista: 55, 170
Movimiento rabínico: 166, 204, 398, 482
Movimiento(s) de renovación: 27, 154, 155ss, 166s, 328, 415, 636
Movimiento(s) mesiánico(s): 167, 569
Movimientos milenaristas: 27, 128, 279
Mujeres: 44, 52, 68, 161, 180, 224, 245, 250-255, 399, 406, 415, 420, 472, 474, 499, 502, 530, 535, 542, 544s, 550ss, 608, 614, 620, 653

Nabateos: 229
Nacimiento virginal: 72, 131, 226, 606
Natanael: 192, 244, 606
Nazaret: 52, 121, 131, 179, 190ss, 196, 207, 209, 223, 335, 399, 619, 634
Nicodemo: 97, 166, 192, 204, 263, 512
Noé: 430, 597
Nomismo de la alianza: 152s, 402

Olimpia, madre de Alejandro Magno: 138
Oníades: 156, 160
Oración, oraciones: 141, 238, 283, 286, 288, 297, 321, 346, 350, 431, 466, 484s, 493, 574, 578, 640s
Oración 'kaddish': 286, 298
Oxirrinco: 37, 38s, 57, 67s, 69s

Pablo: 23, 51, 74, 116, 132, 139, 148, 158, 175s, 221, 225s, 247, 261, 336s, 340, 342, 352, 406, 457s, 460, 517, 532ss, 537, 545, 549, 553, 601, 605, 607
Padrenuestro: 245, 286ss, 296ss, 576s
Pago de impuestos / negativa al pago de impuestos: 168s, 202, 265, 498
Palabras de la última Cena: 74, 132, 340, 454s, 461ss, 466ss, 470ss, 481, 646
Papiros de magia: 326, 343s
Parábolas: 44, 47, 49, 57, 60s, 119, 133, 141, 144, 200s, 251, 255s, 274, 296, 302s, 307, 355-387, 425, 440, 578, 620, 643s
Parábolas de crecimiento: 276, 296, 302, 373
Parábolas del juicio: 231-237, 240s, 300, 304, 310
Parábolas rabínicas: 356s, 363s, 371, 375, 381ss, 387, 403, 643s
Paralelismo mítico-social: 306
Pascua y pasión: 56, 96, 183-185, 459, 496-473, 513, 633
Pedro: 45, 61, 68, 76, 78, 121, 125, 148, 193s, 209, 224, 244, 247, 253, 333, 336, 341, 350s, 532, 545, 620, 622, 630
Pequeños campesinos: 199s, 634
Perdón de los pecados: 120s, 226-231, 233s, 237s, 240s, 298, 307s, 311, 382, 438, 461s, 482, 485, 524, 532, 578s, 597, 619, 641
Perea: 196, 201, 206, 212, 228s, 635
Peregrinación de las naciones: 172, 289, 301, 585
Pescadores de hombres: 307, 341, 629
Petronio, centurión romano: 559, 653
Petronio, legado en Siria: 210, 634
Pilato: 56, 68, 83, 87, 93, 95, 104, 109, 114s, 120, 126, 145, 147, 171, 182ss, 201ss, 207, 212, 265, 303, 488, 497, 502-508, 519-521, 526, 559, 590, 622, 626-629, 635s, 649, 651, 653
Pitagóricos: 164

Plausibilidad contextual: 142s, 147, 334, 349s, 380
Plausibilidad efectual: 140, 143, 147, 334, 348s, 380
Plegaria de las diciocho peticiones: 286
Plinio el Joven: 100-102
Plinio el Viejo: 103, 115
Pobres: 44, 52, 133, 176, 196, 200s, 203, 211, 242, 251, 288, 306, 310, 326, 329, 338s, 374, 394, 405, 413, 421-423, 430, 438, 579, 620, 632, 634, 647
Pompeyo: 155, 196, 615
Porcio Festo, procurador: 171, 517
Precepto(s) sabáticos: 172, 259, 266, 331, 408, 411-414, 447, 646
Preceptos sobre manjares: 26, 97, 154, 157, 206, 259, 261, 306, 415, 621
Preceptos sobre pureza: 26, 154, 170, 172, 198, 206, 257ss, 404, 409s, 439, 621
Predicación del juicio por Jesús: 133, 239s, 267, 300-304, 308s, 315s, 374, 638s
Predicción de la muerte: 289, 474, 476
Predicciones de la pasión: 122, 474, 600, 608
Preexistencia: 55, 73, 113, 115, 118, 139, 572, 595
Pretendiente(s) a mesías: 168, 226, 490, 507
Pretendiente(s) a rey: 122, 168, 491, 507, 571, 588, 622
Pretensión mesiánica (la conciencia mesiánica de Jesús): 215s, 218s, 490s, 507, 510, 515, 564, 569s, 589, 612s
Pretorio: 207s
Profeta (Jesús): 26, 47, 122, 190, 222, 242, 301, 323, 332, 335, 344, 475, 498, 514, 571s, 590, 626, 654
Profeta (Juan): 202, 226-237, 240, 292, 475, 580s, 612, 636
Profeta(s) (del antiguo testamento): 26, 87-89, 93, 174, 192, 207, 237, 243, 292, 301, 323, 327, 335, 424s, 448, 475, 477, 569, 575, 582s, 585, 631
Profetas (del cristianismo primitivo): 113, 304, 454
Profetas (en la época neotestamentaria): 91, 110, 135, 161, 170s, 174, 207, 346s, 512, 562, 587
Profetas de señales: 171s, 220, 245, 342, 346s
Prohibición de las imágenes: 170, 198, 634
Prostitutas: 231, 253, 289s, 307, 384, 422s, 438, 620
Protesta, ascetismo de: 239, 267
Publicanos, recaudadores de impuestos: 121, 124, 194, 197, 231, 244, 270, 289, 307, 374, 416, 422s, 435, 437s, 615
Pureza: 70, 160, 167, 206, 239, 261, 409s, 419, 478, 621, 647

Quiliasmo: 128, 279
Quintilio Varo, legado en Siria: 167, 193, 202, 212, 504, 635
Quirino: 168, 180, 212, 635
Qumrán / comunidad de Qumrán: 114, 131s, 160, 165, 175, 185, 281, 284, 286, 394s, 407s, 422, 447, 459, 504, 569, 585, 589, 595, 618, 632s, 645s, 657

Rabí Aquiba: 429, 434, 511
Rabí Bun bar Hiyya: 387
Rabí Eleazar: 645
Rabí Elieser: 357
Rabí Hillel: 115, 401, 429, 431
Rabí Meïr: 357, 431
Rabí Sammai: 429
Rabí Tanchuma: 434
Rabí y discípulos (discípulas): 238, 244, 258, 268, 397s, 439, 609, 636
Rabí Yojanán ben-Zakkay: 357
Rabí Ze'ra: 387
Rabinos: 95, 166, 205, 220, 260, 356s, 364, 376, 379, 383, 394, 397ss, 401, 408, 434, 509, 575, 644

Rasgos alegóricos: 59, 367
Reformadores helenísticos: 155ss, 163
Regla de oro: 77, 428, 429ss, 435
Reino de Dios: 26, 44, 47, 60s, 78, 134, 141-143, 147, 172, 200, 203, 205, 219, 241, 247, 252-256, 260, 263, 267, 274-278, 327, 329, 338, 344, 359s, 371, 373, 384s, 391, 393, 414, 419-425, 427, 432, 437, 440ss, 445, 454s, 462, 468, 473, 476-482, 485, 501, 506, 514, 526, 567, 580, 587, 600-604, 606, 613, 620, 629s, 635, 638, 645
Relato de la pasión: 42, 45s, 54, 63, 67s, 99, 106, 123, 130s, 141, 178, 207, 248, 258, 263, 268, 472s, 492-498, 499s, 512, 544
Relato(s) de vocación: 120, 194, 223, 244s, 329
Relatos de infancia: 42, 49, 72, 131, 178, 179ss, 192, 226, 236

Sábado: 26, 75, 176, 184, 205, 223, 253, 261, 266, 286, 329, 331, 334, 336, 339, 399, 408, 411-414, 415-418, 430, 447, 473, 490, 508, 512, 560, 597, 621, 626, 645
Sabiduría, sapiencial: 42, 47, 60, 98, 117, 134, 147s, 156, 220s, 257s, 285, 292, 301, 312s, 346, 370, 376, 390ss, 396, 416-419, 424s, 438ss, 645
Sacerdote impío: 160, 163, 175s, 510, 631s
Sacrificio / culto sacrificial: 26, 72, 153s, 166, 409, 417, 427, 431, 452, 459, 466, 481s, 482s, 485, 516s, 591, 621, 648
Sacrificios (paganos): 101, 138, 158, 466
Saduceos: 42, 155, 161-166, 205, 224, 257, 259, 261-263, 268, 412, 512
Sagrada Escritura: 113, 129ss, 164, 223, 236, 400ss
Salomé: 62, 65
Salomón: 251, 282, 301, 319, 377, 401, 418, 445, 586
Samaria: 159, 161, 168, 196, 198, 201s, 206, 212, 262, 265
Samaritano: 52, 161, 201, 510, 516
Sammaítas: 165, 412
Sanedrín: 56, 83, 120, 162, 166, 185, 191, 248, 258, 262s, 481, 490s, 495ss, 504, 508-511, 514, 517s, 590, 601, 636, 648
Santiago Zebedeo: 504, 509
Santificación del sábado: 154, 157, 412, 646
Satanás: 142, 242ss, 284s, 293s, 300, 303, 305s, 309ss, 327, 330, 332, 336, 348, 404, 413, 519, 567, 589, 620
Sebaste: 198, 515
Séforis: 193, 197-203, 211, 634s
Seguimiento de Jesús: 47, 60, 126, 133, 136s, 171, 210, 220, 223, 244-248, 254s, 267, 329, 340, 359, 410, 414, 420s, 422, 424, 439, 474, 609, 622
Seléucidas: 617
'Semeia', fuente de los: 54, 326
Sentio Saturno: 180
Sepulcro de Jesús: 68, 207, 493, 520, 525ss, 530, 534s, 539, 542, 547-551, 557, 559, 652s
Sermón de la montaña: 31, 49, 74, 77, 289, 315s, 392, 394, 407, 440ss, 500, 639
'Shema': 152, 286, 426, 432
Sidón: 196s, 301, 338, 422, 634
Simón ben Giora: 168, 586
Simón el Zelota: 169s, 203
Simón, hermano de Jesús: 630
Simón, hijo de Judas Galileo: 202
Simón Macabeo: 159ss, 586
Simón Mago: 520
Simón, pretendiente a rey: 167, 589
Sinagogas: 153, 193s, 205, 253, 357, 399s, 542, 619
Suetonio: 100, 104s, 642

Tácito: 83, 102-104, 107, 115, 145, 203, 502, 642, 649
Talo: 106

Templo: 26, 48, 130, 153s, 157, 161, 166, 171, 183, 185, 204s, 208, 210, 216, 220, 257, 262, 281s, 290, 398, 403, 417s, 445, 459, 472, 477-482, 485, 499, 503s, 510, 512s, 518, 579, 621, 632, 634s, 644, 647s
Templo (Leontópolis): 158
Teología de la historia de la salvación: 278, 313
Teoría de las dos fuentes: 21, 29, 43s
Terratenientes: 199s
Testimonio múltiple: 139s, 148, 380, 599
'Testimonium Flavianum': 85, 86-95, 107s, 115, 335, 337, 339, 504, 624-627, 628s
'Testimonium Slavianum': 92, 108-110, 347, 626-629
Teudas: 169, 171, 180, 202, 347
'Theios aner': 89, 324s, 342
'Third quest': 26, 140, 220
Tiberíades: 114, 170, 193, 197s, 201, 203, 210, 228, 634s
Tiberio: 103, 106, 138, 182, 203, 212, 228, 518, 627, 635
Tiro: 196s, 301, 338, 422, 634
Títulos cristológicos: 24s, 26, 57, 61, 216, 243, 497, 512, 562ss, 569-572, 582-618, 654ss
Tolemaida: 197, 199, 211
Tolomeos: 156
Torá: 25s, 147, 153, 157, 204-206, 220s, 229, 258, 331, 376, 382s, 390-395, 402-416, 419, 424s, 428-434, 438ss, 446, 482, 490s, 495, 512s, 515, 575, 612, 621, 628, 634s, 644, 650
Traconítide: 201, 212
Trajano: 101, 104, 200
Transfiguración: 114, 137s, 334, 336, 341, 542, 605
Tributo del templo: 204, 336, 410, 647

Ultima cena: 183s, 289, 318, 327, 340, 452-485, 646s

Vaticinio sobre el templo: 172, 206s, 347, 479, 490, 497, 507, 510s, 512ss, 636
'Vaticinium ex eventu': 474, 571, 600, 603, 647
Vespasiano: 85, 137, 158, 353, 575, 586, 642
Visión vocacional: 242, 281, 293, 534

Zacarías: 236
Zelotas: 169, 203, 300, 507

INDICE GENERAL

Contenido 7
Prólogo 9
Fuentes, bibliografía y siglas 13

1. La historia de la investigación en torno a la vida de Jesús 17
   Introducción 17
   1. Cinco fases en la investigación de la vida de Jesús 19
      1.ª FASE: H. S. Reimarus y D. F. Strauss, impulsores de la pregunta crítica por el Jesús histórico 19
      2.ª FASE: el optimismo en la investigación liberal de la vida de Jesús 21
      3.ª FASE: colapso en la investigación de la vida de Jesús 22
      4.ª FASE: la «nueva pregunta» por el Jesús histórico 24
         Excurso: la investigación judía de Jesús 26
      5.ª FASE: the 'third quest' for the historical Jesús 27
   2. Cuadro sinóptico: historia de la investigación de la vida de Jesús 29
   3. Reflexión hermenéutica 30
   4. Tareas: Cinco fases en la investigación de la vida de Jesús 31

I

LAS FUENTES Y SU EVALUACION

2. Fuentes cristianas sobre Jesús 35
   Introducción 36
   1. Importancia de la literatura cristiana extracanónica para la investigación de Jesús. Tendencias y fases en la investigación 37
   2. Las fuentes sinópticas 43
      a) El evangelio de Marcos 44
      b) La fuente de los 'logia' 46
      c) El evangelio de Mateo 48
      d) El evangelio de Lucas 50
   3. Fuentes afines a la gnosis 52
      a) El evangelio de Juan 53
      b) El evangelio de Tomás (EvT) 56
      c) Evangelios gnósticos dialogales 61
   4. Fragmentos de evangelios con material sinóptico y joánico 62
      a) Papiro Egerton 2 (evangelio de Egerton) 63
      b) El evangelio secreto de Marcos 64

c) El evangelio de Pedro 67
d) El papiro de Oxirrinco 840 69
5. Evangelios judeocristianos 71
6. Otras fuentes: tradición jesuática libre 73
a) Dichos de Jesús en el nuevo testamento fuera de los evangelios 74
b) Adiciones tardías a manuscritos del nuevo testamento 75
c) Papías y los padres apostólicos 75
d) Otros «ágrafos» y narraciones sobre Jesús 77
7. Versión panorámica 78
8. Síntesis y reflexión hermenéutica 79
9. Tarea: Fuentes extracanónicas e investigación sobre Jesús 80

3. Las fuentes no cristianas sobre Jesús 83
Introducción 83
1. Josefo habla de «Jesús, llamado Cristo» 84
a) La mención de Jesús como hermano de Santiago (Ant 20, 200) 85
b) El «Testimonium Flavianum» (*Ant* 18, 63s) 86
2. Las fuentes rabínicas: Jesús, un seductor (b Sanh 43a) 95
3. Mara bar Sarapion: un estoico sirio habla del «rey sabio de los judíos» .. 97
4. Escritores romanos y hombres de estado hablan de Cristo, el fundador de la secta cristiana 100
a) Plinio el Joven (61- hacia 120) 100
b) Tácito (55/56–hacia 120) 102
c) Suetonio (70- hacia 130) 104
Anexo: Talo. 105
5. Resumen 106
6. Tareas 107
a) El testimonio de Josefo según el «Diálogo sobre la religión en la corte de los sasánidas» 107
b) La versión paleoeslava de «La guerra judía», ¿fuente para la doctrina de Jesús y su muerte, y para la forma originaria del TestFlav? 108

4. El uso de las fuentes: escepticismo histórico y la investigación sobre Jesús . 111
Introducción 112
1. Trece objeciones del escepticismo histórico contra el uso histórico de la tradición jesuánica, y argumentos para su refutación 114
2. Reflexión hermenéutica 143
3. Tareas 147
a) El dicho de «los violentos», ¿un 'logion' auténtico de Jesús? 147
b) ¿Es Jesús un invento de la tercera generación cristiana? 147

II
EL MARCO DE LA HISTORIA DE JESUS

5. El marco histórico y religioso de la vida de Jesús 151
Introducción 151
1. Rasgos fundamentales del judaísmo general ('common judaism') en época helenística y en época romana 152

2. Los primeros moviminentos judíos de renovación en el siglo II a. C. 156
a) La división de la aristocracia tradicional en tiempo de la reforma helenística 156
b) La rebelión contra los reformadores helenísticos y contra los soberanos seléucidas 158
b) El origen de los tres partidos religiosos en la época macabea 160
c) Diferencias entre saduceos, fariseos y esenios según Josefo (en el siglo I d. C.) 164
d) La evolución en el curso del siglo I d. C. y la relación de Jesús con los antiguos correligionarios» 165
3. La génesis de los últimos movimientos de renovación judía en el s. I d. C. 167
a) Los movimientos mesiánicos en la «guerra de conquista» del año 4 a. C. 167
b) La doctrina teocrática radical de Judas el Galileo (6 d. C.) 168
c) La oposición profética: los movimientos de Juan Bautista y otros profetas 170
4. Síntesis y reflexión hermenéutica 172
5. Tareas 174
a) Jesús en el marco de los profetas del siglo I d. C. 174
b) El «Maestro de justicia» y el «sacerdote sacrílego» 175

6. El marco cronológico de la vida de Jesús 177
Introducción 177
1. El marco de la historia de Jesús (cronología relativa) 178
2. El año del nacimiento de Jesús 178
3. La actividad pública de Jesús 182
4. La muerte de Jesús 183
5. Síntesis y reflexión hermenéutica 186
6. Tarea: El día de la muerte de Jesús 187

7. El marco geográfico y social de la vida de Jesús 189
Introducción 190
1. El lugar de nacimiento de Jesús: Nazaret 191
2. El centro de la actividad de Jesús: Cafarnaún 193
3. Los viajes de Jesús: Galilea y su entorno 195
a) Las tensiones etno-culturales entre judíos y paganos 196
b) Tensiones socio-ecológicas entre ciudad y campo 197
c) Tensiones socioeconómicas entre ricos y pobres 199
d) Tensiones sociopolíticas entre dominadores y dominados 201
e) La peculiaridad religiosa de Galilea 204
4. El lugar de la pasión: Jerusalén 206
a) El contraste estructural de ciudad y campo en el relato de la pasión .. 206
b) Lugares y caminos en el relato de la pasión 207
5. Reflexiones hermenéuticas 209
6. Tareas 210
a) Petronio y la resistencia a la estatua imperial 210
b) Jesús y Séforis 211
Tarea sobre los capítulos 5–7: sinopsis cronológica 212

III
LA ACTIVIDAD Y LA PREDICACION DE JESUS

8. Jesús carismático: Jesús y sus relaciones sociales 215
Introducción 215
1. Fases en la historia de la investigación 218
2. Las fuentes: los apotegmas 221
3. Jesús y su familia 224
a) Jesús, descendiente de David 225
b) La filiación davídica de Jesús como postulado mesiánico 226
4. Jesús y su maestro: Juan Bautista 227
a) Las fuentes sobre Juan y su valor 227
1. La inserción del Bautista en el contexto histórico 228
2. La enseñanza del Bautista 230
3. La inserción del Bautista en la historia de la salvación: la imagen cristiana del Bautista y la conciencia de Jesús) 235
b) La tradición cristiana primitiva sobre el bautismo de Jesús 237
c) Jesús y el Bautista: una comparación 239
d) La evolución desde el Bautista a Jesús 241
1. ¿Experiencia vocacional de Jesús? 241
2. La experiencia taumatúrgica de Jesús) 242
5. Jesús y los discípulos 244
a) Los relatos de vocación en los evangelios 244
b) Analogías con el seguimiento y el discipulado en el entorno social ... 244
c) Características del discipulado 245
6. Jesús y sus adeptos en el pueblo 248
a) Jesús y la masa del pueblo 248
b) Jesús y la *familia dei* 248
7. Jesús y las mujeres de su entorno 250
a) Mujeres en el entorno deJesús 252
b) El mundo vital de las mujeres como recurso literario en la predicación de Jesús 255
8. Jesús y sus adversarios 256
a) Los letrados 256
b) Los fariseos 259
c) Los saduceos 261
d) Los herodianos 264
9. Resumen y reflexión hermenéutica 266
10. Tareas 269
a) Juan Bautista y Jesús: coincidencias permanentes 269
b) Juan Bautista y Jesús, ¿incompatibles? 269
c) Jesús y sus adversarios: los fariseos 271

9. Jesús, profeta: la escatología de Jesús 273
Introducción 274
1. La interpretación de la escatología de Jesús desde A. Ritschl hasta el presente. Seis fases en la investigación 276

2. La metáfora del reino de Dios, (primer) presupuesto de la predicación escatológica de Jesús ... 280
a) Sobre el origen de la idea de reino de Dios ... 280
b) La idea teocrática de la realeza de Dios después del exilio ... 281
c) La espera escatológica del reinado de Dios en el exilio y postexilio ... 282
3. La apocalíptica, (segundo) presupuesto histórico de la predicación escatológica de Jesús ... 283
a) Profecía y apocalíptica: una comparación teórica ... 283
b) Ideas apocalípticas sobre el reino de Dios en la época intertestamentaria 284
c) Ideas no apocalípticas sobre el reino de Dios en la época intertestamentaria ... 285
d) La coexistencia de afirmaciones de futuro y afirmaciones atemporales y de presente sobre el reinado de Dios en la oración y en la liturgia ... 286
4. La relación entre el presente y el futuro en la predicación de Jesús ... 287
a) El reinado futuro de Dios ... 287
b) El reinado presente de Dios ... 291
1. Dichos de cumplimiento ... 291
2. Dichos de combate ... 293
3. Dichos de juicio ... 295
c) La combinación de presente y futuro en el padrenuestro ... 297
5. La relación entre condena y salvación en la predicación de Jesús ... 299
a) Jesús y el anuncio del juicio ... 300
1. La responsabilidad de la salvación y la condena en el juicio ... 300
2. Imágenes y metáforas del juicio ... 302
3. El momento del juicio final ... 303
4. Los destinatarios del anuncio del juicio ... 303
b) El anuncio de Jesús sobre la salvación ... 305
1. La salvación para los paganos ... 305
2. La salvación para los grupos desclasados dentro de Israel ... 306
3. La salvación como nuevo orden jurídico y social en el reino de Dios 307
c) La unidad entre el anuncio de la salvación y el anuncio del castigo, entre la escatología de futuro y la escatología de presente ... 308
6. Síntesis y reflexión hermenéutica ... 310
7. Tareas ... 315
a) Sobre la historia de la investigación ... 315
b) La idea de Jesús sobre el juicio, ¿descalifica el «acto de juzgar»? ... 315

10. Jesús, Salvador: los milagros de Jesús ... 317
Introducción ... 318
1. Seis fases en el debate sobre los milagros de Jesús ... 322
2. Los relatos de milagros en el cristianismo primitivo ... 329
a) Exorcismos ... 329
b) Terapias ... 330
c) Milagros de norma ... 331
d) Milagros de dádiva ... 331
e) Milagros de salvamento ... 332
f) Epifanías ... 333
g) Panorámica recapituladora ... 333

3. La tradición taumatúrgica en el cristianismo primitivo como derivación del Jesús histórico: los testimonios múltiples 334
a) Testigos de la tradición taumatúrgica con diversos intereses 335
b) Los milagros en los diversos estratos de la tradición 335
c) La tradición taumatúrgica en diversas formas y géneros literarios ... 337
d) La tradición taumatúrgica del cristianismo primitivo como derivación del Jesús histórico y como obra cristiana primitiva 339
4. Jesús taumaturgo y los taumaturgos de la época 342
a) 'Theios aner': el hombre divino 342
b) ¿Fue Jesús un mago? 343
Excurso: Milagros mágicos y milagros carismáticos 344
c) Carismáticos rabínicos taumaturgos 345
d) Profetas judíos de señales en el siglo I d. C. 346
e) Lo propio de los milagros de Jesús 347
5. Síntesis y reflexión hermenéutica 348
6. Tareas 352
a) Fe e increencia 352
b) Taumaturgo y preferido de los dioses 353

11. Jesús, creador literario 355
Introducción 356
1. Fases en la exégesis de las parábolas desde A. Jülicher 358
2. Formas de discurso figurado 364
a) La diferencia entre parábola y alegoría: el descubrimiento del 'one-point-approach' y su relativización 365
b) Diferencias entre las parábolas (en sentido amplio): dichos figurados, semejanzas, parábolas (en sentido estricto) y relatos ejemplares 367
3. Las parábolas como narraciones 370
a) La relación entre metáfora y narración en la parábola 370
b) Los inicios de la parábola 371
c) La estructura narrativa de las parábolas 372
d) La conclusión de las parábolas (aplicación) 375
e) El puesto de las parábolas en la historia de la literatura 376
Excurso: La autenticidad de las parábolas de Jesús 379
f) La parábola de los jornaleros de la viña (Mt 20, 1-16) en el marco de las parábolas rabínicas de recompensa: un ejemplo 381
4. Síntesis y reflexiones hermenéuticas 384
5. Tareas 386
a) Formas de discurso figurado 386
b) El dueño bondadoso (Mt 20, 1-16): ¿allí mérito, aquí gracia? 387

12. Jesús, maestro: la ética de Jesús 389
Introducción 390
1. Fases en la historia de la investigación 392
2. Jesús, maestro ('rabbí') 397
a) La formación de Jesús 398
b) Las sagradas Escrituras en la enseñanza de Jesús 400

3. La ética de Jesús entre el endurecimiento y la moderación de la *torá* ... 402
a) La *torá* en el judaísmo ... 402
b) Ideas fundamentales sobre la *torá* en la tradición de Jesús: la ambivalencia ante la *torá* ... 404
c) Endurecimiento normativo en la tradición jesuática ... 405
1. Las antítesis del sermón de la montaña) ... 406
d) Moderación normativa en la tradición de Jesús ... 408
1. Jesús y el precepto de pureza ... 409
2. Jesús y el precepto sabático) ... 411
e) La relación entre el endurecimiento y la moderación de las normas en la ética de Jesús ... 414
4. La ética de Jesús, entre la motivación sapiencial y la escatológica ... 417
a) Sabiduría y escatología en el judaísmo ... 417
b) Motivos sapienciales en la ética de Jesús ... 418
c) Motivos escatológicos en la ética de Jesús ... 420
d) La relación entre los motivos sapienciales y los motivos escatológicos en la ética de Jesús y la significación de la *torá* ... 424
5. El mandamiento del amor, centro de la ética de Jesús ... 426
a) El doble precepto del amor: visión panorámica sobre los textos y las tendencias de los sinópticos ... 426
b) Tradiciones judías sobre el doble mandamiento del amor ... 428
c) El doble mandamiento cristiano primitivo y la tradición judía ... 431
d) La extensión del concepto de prójimo al extranjero en la parábola del buen samaritano ... 433
e) Extensión del amor al prójimo : el precepto del amor a los enemigos . 435
f) Extensión del amor al prójimo: el encuentro de Jesús con los desclasados ... 437
6. Síntesis y reflexión hermenéutica ... 438
7. Tareas ... 445
a) La formación de Jesús ... 445
b) La ética de Jesús, ¿protesta contra la legalidad judía? ... 446
c) El culto divino y la preocupación por el pan de cada día ... 447
d) La ética de Jesús y los esenios ... 447

IV
PASION Y PASCUA

13. Jesús, fundador cultual: la última cena de Jesús y la eucaristía del cristianismo primitivo ... 451
Introducción ... 451
1. Historia de la investigación sobre la cena eucarística ... 454
2. Textos relativos a la cena y tipos de cena en el cristianimo primitivo ... 461
a) Las palabras institucionales en los sinópticos y en Pablo ... 461
b) Tipos de cena en el cristianismo primitivo, junto al tipo paulino-sinóptico ... 463
c) Visión panorámica de los tipos de cena y sus textos ... 465
d) La reconstrucción de las palabras institucionales más antiguas ... 466

3. La última cena de Jesús en el contexto de la cena pascual 469
a) La última cena de Jesús, ¿cena pascual? 470
b) Crítica a la interpretación de la última cena como cena pascual 472
4. La última cena de Jesús en el contexto de su espera de la muerte 473
a) La huida de los discípulos 474
b) El destino violento de los profetas..) 475
c) La parábola de los viñadores homicidas (Mc 12, 1-9 par.) 476
d) Mc 14, 25, ¿expresión de la espera escatológica o profecía de la muerte de Jesús? 477
5. La última cena de Jesús en el contexto de su conflicto con el templo ... 477
a) La expulsión de los mercaderes del templo como acción simbólica de crítica al culto 478
b) La última cena como acción simbólica fundadora de un culto 480
6. Síntesis y reflexiones hermenéuticas 482
7. Tareas 484
a) Formas de Cena en el cristianismo primitivo: condiciones para la participación en la Cena 484
b) Jesús, ¿crítico del culto? 485

14. Jesús, mártir: la pasión de Jesús 487
Introducción 488
1. Fases y enfoques en la historia de la investigación 491
2. La tendencia de las fuentes 496
a) Los romanos en las fuentes 497
b) La aristocracia local de Jerusalén en las fuentes 497
c) El pueblo (ὄχλος, λαός) en las fuentes 498
d) La imagen de Jesús en las fuentes 499
e) La imagen de los discípulos en las fuentes 501
3. El papel de los romanos en el proceso contra Jesús 502
a) Aspectos jurídico-formales 503
b) El motivo real de la actuación de los romanos contra Jesús 505
c) El apoyo en la actividad de Jesús 506
4. El papel de la aristocracia de Jerusalén en el proceso contra Jesús 507
a) Aspectos jurídico-formales: el derecho procesal de la Misná 508
b) La razón objetiva del proceder del sanedrín contra Jesús 509
c) El apoyo en la actividad de Jesús 512
5. El papel del pueblo en el proceso contra Jesús 513
a) Aspecto jurídico-formal: la amnistía de pascua 513
b) Razones objetivas para la actitud del pueblo 513
c) El apoyo en el Jesús histórico 514
6. Síntesis y reflexiones hermenéuticas 514
7. Tareas 517
a) Fuentes no cristianas, esclarecedoras de la situación jurídica 517
b) La cuestión de la «culpa en la muerte de Jesús» 519
c) La carta de Pilato: una fuente del siglo II sobre la pasión 520

15. Jesús resucitado: la pascua y sus interpretaciones 523
Introducción 523
1. Seis fases en el debate sobre la fe pascual 525
2. Las fuentes de la fe pascual y su utilización 532
a) Los géneros y las formas de los textos de pascua 532
1. La tradición formularia 533
2. La tradición narrativa 534
3. Visión sintética sobre los géneros y formas de los textos de pascua 535
b) Tradición formularia y tradición narrativa: paralelismos y diferencias de contenido 536
c) La tradición formularia de las apariciones: 1 Cor 15, 3-8 537
d) La tradición narrativa 540
Las apariciones de pascua en los evangelios: tendencias redaccionales 540
Sinopsis de las apariciones pascuales: comparación del texto de los cuatro evangelios 541
e) Los relatos de pascua en los evangelios: su valor histórico 544
1. La aparición colectiva a los discípulos 544
2. El debate sobre la primera aparición: ¿María Magdalena o Pedro? 545
3. El controvertido sepulcro vacío 548
3. Síntesis y reflexión hermenéutica 552
4. Tareas 558
a) Clasificación de textos dentro de la historia de la investigación 558
b) El relato más antiguo sobre la resurrección de Jesús (EvPe 8, 28–11, 49) 559

16. El Jesús histórico y los inicios de la cristología 561
Introducción 561
1. Tres fases en la investigación cristológica del nuevo testamento 564
2. Jesús, carismático: cristología implícita en el Jesús histórico 573
a) Las fórmulas 'amén' 573
b) El «yo» acentuado de Jesús en las antítesis y en los dichos sobre su venida 575
c) El uso de las metáforas del Padre 576
d) El perdón de los pecados 578
e) La atribución causal de los milagros 579
f) La valoración del Bautista 580
3. Jesús, mesías: cristología esbozada en el Jesús histórico 582
a) Las dos raíces de la expectativa mesiánica en el antiguo testamento . 582
1. Los ungidos del antiguo testamento 582
2. Personajes mesiánicos del antiguo testamento 583
b) Pluralidad de expectativas mesiánicas en el nuevo testamento 584
1. Expectativa escatológica de personajes mesiánicos denominados «mesías» 584
2. Expectativas escatológicas sobre personajes mesiánicos sin uso del término «mesías» 586
3. La usurpación de las expectativas mesiánicas por personajes políticos 586
4. Expectativas mesiánicas sin personaje mesiánico 587

c) Jesús y las expectativas mesiánicas de su tiempo 587
1. Los textos sobre la relación del Jesús histórico con el título mesías 588
2. Confrontación de Jesús con las expectativas mesiánicas durante su vida 589
3. La reinterpretación de la mesianidad de Jesús después de la cruz y la pascua) 591
4. Jesús, Hijo del hombre: ¿una cristología explícita en el Jesús histórico? . 592
a) Las dos tradiciones lingüísticas que sustentan los dichos sobre el Hijo del hombre: ¿lenguaje cotidiano o lenguaje visionario? 593
1. La expresión cotidiana «hijo de hombre» 593
2. La expresión visionaria «como un hijo de hombre») 594
b) Los dichos sobre el hijo del hombre en la tradición jesuática. Textos . 596
1. Los dichos sobre el Hijo del hombre actuando en presente 597
2. Los dichos sobre el Hijo del hombre futuro 597
3. Los dichos sobre el Hijo del hombre paciente) 599
c) El Jesús histórico y la expresión «Hijo del hombre» 599
5. La trasformación de la imagen de Jesús por la cruz y la resurrección ... 604
a) Del mesías al hijo de Dios 605
b) Del hijo del hombre al hombre nuevo 607
c) Del seguimiento de Jesús a la adoración del *Kyrios* *609*
6. Síntesis y reflexión hermenéutica 612
7. Tareas 615
a) El título de mesías: SalSal 17 615
b) El título de hijo del hombre: 4 Esd 13 616
c) El título de hijo de Dios: 4 Q 246 617

Recapitulación: sumario de una vida de Cristo 619
Soluciones 623
Apéndice 657
Indice de citas 665
Indice onomástico y analítico 691